



**Mensile
a servizio
della comunità parrocchiale**

Anno LX, n. 2 febbraio 2012 – Tariffa ROC: Poste italiane spa – Sped. in abb. post. – DL353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n.46) art. 1, comma 1, DCB Bologna – Registrazione del Tribunale di Bologna n. 7047 del 12-10-2000.

a cura del **COP**
(Centro Orientamento Pastorale)
Via Aurelia, 283 - 00165 Roma
www.centroorientamentopastorale.org

Direttore responsabile
Gaetano Bonicelli

Vice direttore Domenico Sigalini

Segretaria di redazione Stefania Gandola
Tel. 06.63.90.010 – fax 06.63.90.010

E-mail: cop.roma@tiscali.it
op@dehoniane.it

Redazione

Pier Giuseppe Accornero – Fortunato Ammendolia
– Armando Bizzi – Luca Bonari – Paolo Bustaffa –
Giorgio Campanini – Marco Doldi – Quinto Fabbri
– Beatrice Fratta – Stefania Gandola – Angelo
Lameri – Pier Giorgio Liverani – Antonio
Mastantuono – Luciano Meddi – Agostino Montan
– Maria Moretto – Giuseppe Fiorini Morosini –
Gianni Morzenti – Giancarlo Perego – Ottavio
Petroni – Giacomo Ruggeri – Paolo Selvadagi –
Domenico Sigalini – A. Maria e Ugo Stefani –
Giovanni Tangorra – Maria Teresa Tavassi – Ugo
Ughi – Carla Valente – Giovanni Villata.

Direttore editoriale
Pier Luigi Carminati

ISSN 0472-0784

Stampa Italiaipolitografia, Ferrara 2012

Abbonamenti 2012
Italia € 42,50
Europa € 72,00
Resto del mondo € 79,80
Una copia € 5,30
abbonamenti@dehoniane.it

© Tutti i diritti, anche parziali, riservati

Editore
Centro editoriale dehoniano
Via Nosadella 6 – 40123 Bologna
tel. 051/4290011 – fax 051/4290099
c.c.p. 264408

sommario

n. 2 febbraio 2012

EDITORIALE

GAETANO BONICELLI,
I santuari e la pastorale 2

STUDI

DARIO VITALI,
Il vescovo, sommo sacerdote del suo gregge 7

IL PUNTO

PIER GIUSEPPE ACCORNERO,
*L'Anno della fede indetto da Benedetto XVI
sarà una spinta
per la nuova evangelizzazione (2)* 13

DOSSIER

EUCARISTIA E VITA QUOTIDIANA

DOMENICO SIGALINI,
Eucaristia nella vita di tutti i giorni 27

GIUSEPPE LORIZIO,
Eucaristia e vita quotidiana 28

GIOVANNI TANGORRA,
L'eucaristia casa della Chiesa 35

GIANCARLO GRANDIS,
Eucaristia e matrimonio 44

ANTONIO MASTANTUONO,
Il culto eucaristico fuori della Messa 51

LABORATORIO PASTORALE

GIOVANNI VILLATA,
*Franco Peradotto. Nel cuore di Torino
e con Torino nel cuore* 63

DALLE CHIESE LOCALI

DIEGO COLETTI,
*La visita pastorale momento di incontro
del vescovo con le comunità parrocchiali* 67

ALBERTO CARRARA,
*Consigli pastorali di zona.
Riflessioni di un vicario* 75

DOCUMENTI

ARMANDO TRASARTI,
*La Chiesa madre genera e fa crescere
i figli di Dio* 80

INVITO ALLA LETTURA

87

Eucaristia nella vita di tutti i giorni

In preparazione alla 62^a Settimana nazionale di aggiornamento pastorale che si terrà a Orvieto in occasione della preparazione alle celebrazioni della Bolla «Transiturus» con cui Urbano IV l'11 agosto 1264 istituì la festa del Corpus Domini fissandola al giovedì dopo l'ottava di Pentecoste, offriamo alcune riflessioni che hanno come sfondo il tema della settimana che è: L'Eucaristia per la vita del mondo. Sappiamo che durante la Settimana non si può essere mai esaurienti e che è importante giungere preparati. Per questo anticipiamo alcuni temi.

Tra il mistero della vita e il mistero dell'eucaristia esistono sicuramente delle connessioni, delle luci che attraverso l'eucaristia illuminano il vivere quotidiano e delle esperienze di ogni giorno che invocano sempre l'esperienza di dono e di anticipo delle realtà finali che Gesù ha collocato nel gesto eucaristico. Non si tratta di facili moralismo, ma di principi che riguardano l'essenza stessa dell'eucaristia e quindi del suo culto. Se questo è vero per la vita dell'uomo lo è a maggior ragione per la vita della Chiesa. La comunione eucaristica, prima di essere un'esperienza solo personale è immagine ed esigenza di una comunione ecclesiale, ne fonda i principi di fratellanza e di adesione, di amore vicendevole e di convergenza verso l'unità.

La vita di ogni giorno è fatta di esperienze belle di amore e tra tutte la più importante è l'amore nella famiglia, fondata sul sacramento del matrimonio, che viene dall'eucaristia continuamente nutrito, rafforzato e fondato. Sono i due sacramenti che assieme al battesimo costruiscono e forgianno la comunità cristiana. Ne deriva allora che ogni giornata ha bisogno di essere centrata nell'eucaristia e per questo si comprende come il culto eucaristico non si può ridurre solo alla celebrazione della messa, ma ha una sua naturale continuità nella contemplazione e nella preghiera come sgorga nell'adorazione eucaristica.

Oggi molte parrocchie hanno riscoperto tale preghiera. Se da una parte è una scelta bella, occorre però sempre collegarla alla celebrazione eucaristica, aperta a tutta la comunità, al mondo, al rapporto con gli altri. Non è giusta nessuna privatizzazione o riduzione a devozione personale. È una messa prolungata nella vita e una vita sempre interpretata dalla messa. (DOMENICO SIGALINI)

Eucaristia e vita quotidiana

GIUSEPPE LORIZIO

1. Pane quotidiano e «vita eterna»

«Dacci oggi il nostro pane quotidiano!», la domanda del Padre nostro riguarda certamente il nutrimento corporale, senza il quale moriremmo d'inedia, ma la sua collocazione nella celebrazione eucaristica, prima della comunione, autorizza il rimando di questo cibo al pane eucaristico che la comunità sta per ricevere. Del resto questo riferimento era già stato messo in campo da Gesù, allorché egli trovava spunto dal miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci per il discorso eucaristico contenuto nel capitolo VI del Vangelo secondo Giovanni. Qui il Signore esprime con efficacia l'energia che questo cibo, che è Lui stesso, dona al credente, allorché afferma «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna» (Gv 6,54).

Quando di solito pensiamo alla «vita eterna» siamo ingenuamente tentati di riferirci all'aldilà e quindi alla vita dopo e oltre la morte, ma la parola di Cristo e la nostra fede esige una conversione della nostra mentalità e della nostra prospettiva, in quanto – come insegna anche Tommaso d'Aqui-

no – la fede, che ci è donata nel battesimo, genera in noi la vita eterna. E, come per farci vivere chi ci genera si incarica anche di nutrirci, così il Signore che suscita in noi la fede, si occupa di mantenerla in vita, nutrendoci del suo corpo e del suo sangue. In questa prospettiva, che è quella del vangelo, l'eternità non può essere intesa in termini puramente quantitativi come un estendersi del quotidiano all'infinito, ma in senso qualitativo, in modo che alla fede che ci pone nell'orizzonte della vita eterna si accompagnano la speranza, che ce la fa desiderare, e la carità che ci consente di attuarla. Illuminanti a questo proposito le parole di Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi*, quando si interroga sul significato dell'espressione «vita eterna» e ci mette in guardia dai possibili fraintendimenti che l'accompagnano: «Forse oggi molte persone – scrive il papa – rifiutano la fede semplicemente perché la vita eterna non sembra loro una cosa desiderabile. Non vogliono affatto la vita eterna, ma quella presente, e la fede nella vita eterna sembra, per questo scopo, piuttosto un ostacolo. Continuare a vivere in eterno – senza fine – appare più una con-

GIUSEPPE LORIZIO,
docente di teologia fondamentale nella Pontificia università lateranense preside dell'Istituto superiore di scienze religiose Ecclesia Mater

danna che un dono. La morte, certamente, si vorrebbe rimandare il più possibile. Ma vivere sempre, senza un termine – questo, tutto sommato, può essere solo noioso e alla fine insopportabile. È precisamente questo che, per esempio, dice il Padre della Chiesa Ambrogio nel discorso funebre per il fratello defunto Satiro: «È vero che la morte non faceva parte della natura, ma fu resa realtà di natura; infatti Dio da principio non stabilì la morte, ma la diede quale rimedio [...] A causa della trasgressione, la vita degli uomini cominciò ad essere miserevole nella fatica quotidiana e nel pianto insopportabile. Doveva essere posto un termine al male, affinché la morte restituisse ciò che la vita aveva perduto. L'immortalità è un peso piuttosto che un vantaggio, se non la illumina la grazia» (n. 10).

E più avanti, approfondendo il discorso, aggiunge: «E che cosa significa veramente "eternità"? Ci sono dei momenti in cui percepiamo all'improvviso: sì, sarebbe propriamente questo – la "vita" vera – così essa dovrebbe essere. A confronto, ciò che nella quotidianità chiamiamo "vita", in verità non lo è. Agostino, nella sua ampia lettera sulla preghiera indirizzata a Proba, una vedova romana benestante e madre di tre consoli, scrisse una volta: In fondo vogliamo una sola cosa – "la vita beata", la vita che è semplicemente vita, semplicemente "felicità". Non c'è, in fin dei conti, altro che chiediamo nella preghiera. Verso nient'altro ci siamo incamminati – di questo solo si tratta» (n. 11).

Questo desiderio di vita piena e autentica potrebbe risultare meramente egoistico se non si esprimesse in un atteggiamento di custodia e servizio alla vita, quantitativamente e qualitativamente intesa, soprattutto quando essa risulti minacciata da quella cultura della morte che ci circonda e ci attanaglia. L'impegno costante della comunità cristiana nella difesa della vita dal suo sorgere al suo termine naturale esprime esattamente questa passione, che è la passione di Cristo stesso, verso quel dono prezioso che col cibo terreno e col pane eucaristico siamo chiamati a nutrire. Di qui – ad esempio – la necessità di non privare alcuno del nutrimento, sia quando si trovi in stato di povertà, sia quando viva una situazione di infermità tale da impedirgli di assumere autonomamente il cibo di cui ha bisogno. Vorrei a questo proposito richiamare uno dei «miracoli eucaristici» meno eclatanti, ma forse più significativi, tale da suscitare l'attenzione e lo stupore del filosofo francese Jean Guilton, che lo riferisce in una sua intervista sul rapporto fra scienza e fede: «Il velo della natura si è squarciato su un punto e noi vediamo l'organizzazione interna. Questo basta. [...] Il miracolo ci aiuta, in particolare a comprendere come l'eternità può intervenire nel tempo e come un ordine inferiore può essere utilizzato da un ordine superiore.

– **D.** Tuttavia il miracolo non è una specie di colpo di stato e un'invasione arbitraria della volontà divina nella natura?

– **R.** Questa azione si riduce a un punto dell'universo; e in questo stesso punto si limita a imprimere una direzione a energie preesistenti. Questa direzione inoltre non è nuova, dato che era già prevista fin dall'origine.

– **D.** Riassumiamo la definizione di miracolo, in rapporto ai fenomeni inspiegabili di cui la vita abbonda: il miracolo è un fenomeno inspiegabile che non dipende da nessuna legge, né conosciuta, né sconosciuta.

– **R.** È così. Di conseguenza credere al miracolo è accettare in anticipo che l'ordine della natura non è sottomesso a una necessità matematica, e che Dio è libero di intervenire nel cosmo per realizzare fini più alti.

– **D.** Lei è già stato testimone di un fenomeno inspiegabile, che potrebbe essere qualificato come miracolo?

– **R.** Sì, Marthe Robin. Nutrirsi della sola eucaristia per cinquant'anni è più che un fenomeno inspiegabile».

2. Il nutrimento dell'errante

La condizione dell'uomo contemporaneo viene spesso interpretata come una condizione nomadica, nella quale l'uomo ha bisogno di orientarsi e di nutrirsi per poter sopravvivere. Alla necessità dell'orientamento risponde la Rivelazione, che con la sua voce-parola offre le risposte alle domande fondamentali dell'esistenza: chi siamo? da dove veniamo? dove andiamo? Al bisogno di nutrimento risponde l'eucaristia, prefigurata

nella manna e nella moltiplicazione dei pani. Così, insieme all'orientamento della voce (rivelazione), all'arameo errante (che sta per perdersi e per perire) viene offerto un nutrimento e un sostegno. Nelle antiche scritture questo cibo porta un nome enigmatico, che esprime un interrogativo: *man hû'*. Nel Nuovo Testamento il viatico dell'errante, si chiama eucaristia. J.L. Marion – sulla scia di M. Blondel – recupera la tematica eucaristica, inserendola nel suo discorso «fenomenologico», che a questo punto assume sembianze teologiche: «L'eucaristia diventa così il banco di prova di ogni sistematica teologica, perché, conglobando tutto, lancia al pensiero la sfida più decisiva». Il filosofo tenta di mettere in luce la dimensione rivelativa del mistero eucaristico, attraverso il concetto di «presenza» come «dono», in un saggio fuori testo, che richiama (nel titolo soltanto) le riflessioni di Derrida, ma che può essere letto come prezioso contrappunto alla tematica del «dono senza presente», che caratterizza il commercio in cui esercita i propri calcoli la ragione economica: qui al contrario il dono è al presente, in quanto realizza la presenza dell'Altro nella storia e nella vita di ciascuno. L'atteggiamento adorante di fronte al pane e al vino, consegnati per noi, realizza la «presenza» del Signore e vince ogni idolatria religiosa e speculativa: «Solo nella preghiera diventa possibile una "spiegazione", cioè una lotta tra l'umana incapacità di ricevere e l'insistente umiltà di Dio che non cessa di colmare. E se non

sarà sconfitto in questa lotta, il pensiero non riuscirà mai a vincere specularmente». Il discorso sul «pane di vita» pone l'accento sul bisogno essenziale del nutrimento che è Cristo e, mentre interpreta il miracolo-segno della manna, segna anche una distanza fondamentale: «Io sono il pane della vita. I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia» (Gv 6,48-50). In questo senso, come dicevano i Padri, l'eucaristia è *farmaco d'immortalità*.

3. Eucaristia, fede e ragione

Di fronte al sacramento-mistero eucaristico «si è rimandati [...] all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione, [...] dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell'eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto San Tommaso, “tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. È un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi” (*Sequenza nella Solennità del Corpus Domini*). Gli fa eco il filosofo Pascal: “Come Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l'eucaristia tra il pane comune (fr. 789 Brunschwicz)» (*Fides et ratio* 13). L'enciclica di Giovanni Paolo II su fede e ragione parla dell'eucaristia nell'orizzonte della struttura sa-

cramentale della Rivelazione, richiamando suggestivamente un testo attribuito a Tommaso e un frammento di Blaise Pascal, nel quale uno dei più grandi filosofi e uomini di scienza della modernità esprime un tema che gli sta molto a cuore: quello del nascondimento di Dio: «*Che Dio ha voluto nascondersi. Se ci fosse una sola religione, Dio vi sarebbe ben manifesto. Se ci fossero martiri solo nella nostra religione, parimenti. Essendo Dio così nascosto, ogni religione che non afferma che Dio è nascosto non è vera; e ogni religione che non ne dia la ragione, non istruisce. La nostra fa tutto questo: Vere tu es Deus absconditus*» (fr. 585 Brunschwicz).

In questa prospettiva l'eucaristia è il segno della latenza del Dio di Gesù Cristo (*latens deitas*), che davvero si nasconde (*vere latitas*) sotto la specie del pane e del vino, come, ma in altro modo, si nasconde sotto il velo della natura (dimensione cosmica della Rivelazione) e nella immagine-somiglianza impressa nell'uomo (dimensione antropologica della Rivelazione). Ma in che senso l'eucaristia può essere detta «segno» della Rivelazione? L'apologetica classica ci ha insegnato che i segni della Rivelazione, oltre la testimonianza della comunità di fede, sono i miracoli e le profezie. Il nostro pensiero credente è chiamato a chiedersi: 1. come dobbiamo e possiamo pensare il sacramento in questa prospettiva? e 2. in che senso il mistero eucaristico interpella l'intelligenza dei credenti e, oseremmo dire, anche quella di chi non crede?

4. L'eucaristia miracolo-quotidiano

«Se il miracolo è realmente il figlio prediletto della fede, allora essa, da qualche tempo almeno, ha gravemente trascurato i suoi doveri di madre. Per la teologia, l'istitutrice che la madre gli aveva procurato, da almeno cent'anni il bimbo è stato soltanto occasione di grande imbarazzo ed essa se ne sarebbe disfatta ben volentieri in un modo o nell'altro... non l'avesse impedito un certo riguardo verso la madre, almeno finché questa era ancora in vita. Ma il tempo porta consiglio. La vecchia non può vivere in eterno. Ed allora l'istitutrice saprà pur lei che farne del povero esserino, il quale, con le sue sole forze, non è in grado né di vivere né di morire. Essa ha già fatto i suoi preparativi», così si esprime Franz Rosenzweig nel suo capolavoro *La stella della redenzione*. Perdere il senso del miracolo per il pensiero significa perdere il senso della fede, perché al di là del carattere numinoso e quasi magico che l'evento miracoloso porta con sé, inteso fondamentalmente il miracolo è *l'irruzione del totalmente Altro nella natura e nella storia tale da sovvertirne le leggi e sconvolgerne l'ordine*. In quanto tale il miracolo è segno non solo della onnipotenza di Dio, ma direi ancor di più della sua libertà nei confronti delle leggi della natura e della storia. Ora il *miracolo* spogliato dal suo carattere di eccezione e di portentoso, aspetto che unicamente sembra interessare i mezzi di comunicazione sociale di massa, è il *sa-*

cramento, dove appunto il totalmente Altro, l'Assoluto trascendente, si fa presente (= presenza eucaristica) in un dono di sé che non costringe, ma interpella, che non invade, ma accosta, che non abbaglia, ma illumina.

L'eucaristia prima ancora che con la devozione ha a che fare con la Rivelazione, ossia con l'auto-manifestazione di Dio in Cristo, di cui è segno sacramentale. E cosa rivela questo segno, nel quale Dio si nasconde, se non l'essenza stessa di questo Dio, ossia il suo nome che è amore agapico, ossia puro dono sia in rapporto alla sua vita trinitaria che in rapporto a noi? Ma ancora, il mistero eucaristico nella fede della Chiesa cattolica che lo accoglie e lo esprime nel dogma della *presenza reale* del Cristo rivela l'irradiarsi di questo dono, che intende pervadere tutto l'essere, raggiungendo le sue fibre più nascoste e la stessa dimensione corporea, terrestre, carnale dell'esistenza. E ciò contro ogni tentazione falsamente spiritualistica e dualistica. La salvezza che Cristo ci dona nel mistero pasquale raggiunge, quando pienamente accolta, tutto il nostro essere, viene assimilata nella e dalla nostra corporeità, che in tal modo è liberata dalle catene del peccato e chiamata a partecipare all'eternità della vita divina. L'eterno e il tempo, il divino e l'umano, lo spirituale e il carnale celebrano così le loro nozze unendosi intimamente e profondamente. Il realismo dell'eucaristia, che esprime sacramentalmente il realismo dell'Incarnazione e quello della Risurrezione, costituisce il

nocciolo duro della fede cattolica che non si lascia suggestionare dal suono delle sirene gnostiche, già messo a tacere dai Padri, tendente a riproporsi anche in un'epoca come la nostra, segnata da un «ritorno del sacro» tutt'altro che autentico e rassicurante per chi crede nel Dio di Gesù Cristo.

5. L'eucaristia dà a pensare

Se l'espressione di Paul Ricoeur secondo cui «il simbolo dà a pensare» è certamente non solo suggestiva ma dotata di una profonda verità, essa diventa ancor più pregnante e profonda se si riferisce al segno-miracolo-sacramento eucaristico, nella sua accezione cattolica, a condizione che il pensiero non abbia la pretesa di dissolvere, razionalizzandolo, il segno. Dinanzi al pane spezzato e al vino versato non vengono interpellate soltanto l'affettività e la volontà dei credenti, bensì anche la loro ragione, il loro pensiero, il loro sapere. Ma mentre la ragione si esercita ponendo interrogativi e azzardando risposte e interpretazioni, l'eucaristia resta lì, muta, nella sua irriducibilità a parlarci e a rendere realmente presente il Cristo tra noi. A questo proposito potremmo far nostra un'esclamazione della *Fides et ratio*: «Quale sfida viene posta alla nostra ragione e quale vantaggio essa ne ricava se vi si arrende!» (23). Questa resa incondizionata al totalmente Altro e al suo amore, questa sosta dinanzi al velo sacramentale, non distruggerà il pensiero, sopprimendolo e dissolvendolo in una cieca affettività, bensì lo

rafforzerà e tonificherà nella sua assillante e imprescindibile ricerca dell'autentica verità. Qui ogni idolatria della ragione viene smascherata e vinta.

L'eucaristia ci fa contemporanei di Cristo e rende Cristo nostro contemporaneo: «*Mysterium fidei!* – Mistero della fede!». Quando il sacerdote pronuncia o canta queste parole, i presenti acclamano: «Annunziamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta». In queste o simili parole la Chiesa, mentre addita il Cristo nel mistero della sua Passione, *rivela anche il suo proprio mistero: Ecclesia de Eucharistia*. Se con il dono dello Spirito Santo a Pentecoste la Chiesa viene alla luce e si incammina per le strade del mondo, un momento decisivo della sua formazione è certamente l'istituzione dell'eucaristia nel Cenacolo. Il suo fondamento e la sua scaturigine è l'intero *Triduum paschale*, ma questo è come raccolto, anticipato, e «concentrato» per sempre nel dono eucaristico. In questo dono Gesù Cristo consegnava alla Chiesa l'attualizzazione perenne del mistero pasquale. Con esso istituiva una misteriosa «contemporaneità» tra quel *Triduum* e lo scorrere di tutti i secoli. Questo pensiero ci porta a sentimenti di grande e grato stupore. C'è, nell'evento pasquale e nell'eucaristia che lo attualizza nei secoli, una «capienza» davvero enorme, nella quale l'intera storia è contenuta, come destinataria della grazia della redenzione. Questo stupore deve invadere sempre la Chiesa raccolta nel-

la Celebrazione eucaristica. Ma in modo speciale deve accompagnare il ministro dell'eucaristia. Infatti è lui, grazie alla facoltà datagli nel sacramento dell'ordinazione sacerdotale, a compiere la consacrazione. È lui a pronunciare, con la potestà che gli viene dal Cristo del Cenacolo: "Questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi... Questo è il calice del mio sangue, versato per voi...". Il sacerdote pronuncia queste parole o piuttosto *mette la sua bocca e la sua voce a disposizione di Colui che le pronunciò nel Cenacolo*, e volle che venissero ripetute di generazione in generazione da tutti coloro che nella Chiesa partecipano ministerialmente al suo sacerdozio» (*Ecclesia de Eucharistia* 5).

Il mistero eucaristico ha una valenza speculativa incredibile. Come ci ha insegnato Maurice Blondel è la chiave di volta non solo del suo capolavoro, *L'Action*, ma di ciò che in esso si ricerca e si esprime: l'agire umano e il suo senso. Il paradigma dell'azione è l'azione eu-

caristica. Sarà dunque la partecipazione a questo mistero a conferire senso e direzione alle nostre azioni quotidiane, che si esprimono attraverso la nostra corporeità: al nostro lavoro, ai nostri gesti, insomma alla nostra vita. Una visione cristiana dell'esistenza, se non vuole rischiare l'intellettualismo o lo spiritualismo, non potrà non nutrirsi di un orizzonte eucaristico. È proprio a partire dall'adorazione del mistero che il pensiero adorante potrà incamminarsi nell'itinerario che dalla *ontologia della dedizione* conduce, attraverso l'imprescindibile passaggio dell'*ontologia trinitaria*, alla *metafisica della carità*, vertice e culmine non solo della teologia, ma dell'autentica filosofia cristiana, tanto disattesa quanto necessaria in un tempo come il nostro, nel quale il sentimentalismo e il razionalismo rischiano di uccidere il miracolo-segno eucaristico, che tuttavia resta lì come parola silente ad interpellarci e chiamarci ad un vero rapporto con l'Assoluto, che è il Dio di Gesù Cristo.

L'eucaristia casa della Chiesa

GIOVANNI TANGORRA

Scopo di questo breve articolo è di richiamare alcuni aspetti del legame tra la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale. Due realtà, la Chiesa e l'eucaristia, che non a caso si identificano in una stessa parola, illustrativa e dinamica, che suggerisce la natura comunicante del loro rapporto. Entrambe impongono un reciproco naturale bisogno ed esercitano una causalità vicendevole, anche se in modo subordinato perché tutto la Chiesa riceve dal suo Signore, compresa la ministerialità liturgica e cioè il fatto che non può esserci eucaristia senza Chiesa. Ricca e abbondante è la mensa eucaristica, ma il dono che viene elargito, la sua *res* direbbero gli scolastici, è ecclesiologicalo. Dalla comunione con Cristo scaturisce la comunione della Chiesa, tuttavia i due livelli sono separabili solo per analisi perché è impossibile avere l'una senza l'altra. È ciò che fa dell'eucaristia il sacramento della comunione per eccellenza e il luogo speci-

fico in cui la Chiesa può manifestarsi e crescere in questa identità.

Il dato non è nuovo, anzi è doveroso riconoscere che si tratta di una convinzione antica, che ha le sue radici nella Scrittura e di cui si possono trovare ampie tracce nel tessuto rituale della stessa celebrazione eucaristica. Esso ha però conosciuto una storia alterna, fino a subire una contrazione che ha separato l'inseparabile. A tutt'oggi, almeno a livello di coscienza diffusa, e quando c'è la «piena avvertenza» di quello che si sta facendo, prevale l'aspetto cristologico (comunione = ricevere Gesù). Vi si può individuare uno dei motivi della crisi della Chiesa, perché nella percezione dei fedeli essa entra ancora e solo dal lato giuridico-gerarchico e non da queste sue fonti spirituali di vita. Non si può dire la stessa cosa per la riflessione teologica, visto il successo che sta acquistando l'orientamento noto come ecclesiologia eucaristica, per alcuni sinonimo di ecclesiologia di comunione.¹ Anche se non ha an-

¹ La bibliografia è divenuta consistente, mi limito a citare il saggio di B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia*, D'Auria, Napoli 1975. Il Vaticano II, soprattutto nella

Sacrosanctum concilium, porta diverse testimonianze di quest'orientamento tanto da poter ritenere che la riflessione eucaristica dell'ultimo concilio è stata guidata dall'i-

GIOVANNI TANGORRA,
docente di
ecclesiologia
presso
la Pontificia
università
lateranense

cora risolto tutti i suoi problemi interni, essa ha permesso di re-impostare il legame.

Qui se ne dà qualche assaggio, senza avere la pretesa di esaurire l'argomento e, soprattutto, senza presumere di dare una visione completa del mistero eucaristico, che contiene il Cristo nostra Pasqua. Il primo quadro parte dal significato della parola comunione, per ricordarne l'intreccio eucaristico-ecclesiale; il secondo focalizza un testo paolino, per soffermarsi sull'identità dell'eucaristia in quanto sacramento delle duplice comunione; il terzo guarda alla celebrazione liturgica, per riferire alcuni momenti espressivi di tale rapporto. Uno scenario ideale che fa da sfondo a queste riflessioni è il prossimo congresso eucaristico di Dublino, che si terrà dal 10 al 17 giugno 2012 e che avrà come titolo proprio il tema *The Eucharist: Communion with Christ and with one another. L'Eucaristia: Comunione con Cristo e tra di noi*. Partecipando realmente del corpo del Signore nella

frazione del pane eucaristico, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi.²

Quando diciamo comunione

La parola «comunione» occupa certamente un posto privilegiato nel vocabolario cristiano. Al di là dei suoi significati correnti, alcuni dei quali andrebbero rivisti alla luce di un'analisi semantica più attenta,³ essa conosce usi tecnici diversi: la comunione dei santi, la comunione coi defunti, la comunione gerarchica, la comunione eucaristica. L'ultima lo è per antonomasia tanto che il sostantivo può stare da solo e tutti sanno di cosa si sta parlando: fare la prima comunione, dare/ricevere la comunione, ministro straordinario della comunione. Il termine è divenuto così popolare che anziché indicare un momento dell'eucaristia (= riti di comunione) si è trasformato in una denominazione del sacramento stesso, chiamato anche con termini affini come sinassi, convito

dea di una essenziale relazione tra la Chiesa e l'eucaristia: cf. G. TANGORRA, *La Chiesa secondo il concilio*, EDB, Bologna 2007, 191-211.

² Il testo base di preparazione è pubblicato dal PONTIFICIO COMITATO PER I CONGRESSI EUCHARISTICI INTERNAZIONALI, *L'Eucaristia grembo della Chiesa. In cammino verso il 50° Congresso eucaristico internazionale di Dublino*, LEV, Città del Vaticano 2011. Tra le riflessioni ospitate nel testo segnalò quella di Hervé Legrand, dedicata a *L'ecclesiologia eucaristica nel XXI secolo*, 111-143. Personalmente ho già incontrato la questione del rapporto di co-

munione tra Chiesa ed eucaristia commentando il n. 15 della *Sacramentum caritatis*, mi collego a questo articolo senza ripeterne i concetti: G. TANGORRA, «Comunione eucaristica e comunione ecclesiale», in R. NARDIN – G. TANGORRA, *Sacramentum caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, 225-242.

³ Si può vedere la voce di J.-M. TILLARD, «Comunione», in J.-Y. LACOSTE, *Dizionario critico di teologia*, Borla-Città Nuova, Roma 2005, 316-323.

(«*sacrum convivium*»), agape. La cosa non è deprecabile, visto che lo fa Paolo, lo diventa nel momento in cui esprime una separazione dei due atti, quasi che il primo (la comunione) non sia parte integrante del secondo (l'eucaristia). Di qui alcune pratiche dissocianti, fortunatamente ormai in disuso, che non vanno comunque addossate ai fedeli, bensì a due patologie della teologia eucaristica che sono il clericalismo e l'individualismo.

L'applicazione alla Chiesa è assente nei testi biblici, almeno a livello denominativo perché la realtà è ampiamente documentata, tanto da poter sintetizzare gli Atti degli Apostoli come un'ecclesiologia di comunione, senza voler cercare a tutti i costi la parola. L'idea di fondo è che la comune partecipazione dei credenti ai beni santi della fede cristiana crea tra loro un vincolo fraterno, solidale e corresponsabile. La coincidenza ecclesiologica è comunque diventata famosa in seguito al Vaticano II o, meglio, all'affermazione del sinodo straordinario del 1985 che ha voluto qualificare tale ecclesiologia come «l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio» (*ESV* 1/2739). Il periodo successivo registra un consenso crescente su questa idea, almeno a livello ma-

gisteriale, trovando in Giovanni Paolo II uno dei principali sostenitori, fino a fargli scrivere nella *Pastores gregis* che «è sempre necessario avere presente l'ecclesiologia di comunione» (n. 2). L'importanza di quest'orientamento è sostenuto dal contributo di molti ecclesiologi,⁴ senza dimenticare coloro che escono dal coro, richiamandosi alle intenzioni conciliari originarie o ricordando le perplessità interpretative dell'idea.⁵

Ma che cosa significa la complessa parola «comunione»? È lo stesso Giovanni Paolo II a porre l'interrogativo nella *Christifideles laici*, offrendo una risposta che introduce anche all'idea di un congiungimento tra Chiesa ed eucaristia: «Si tratta fundamentalmente della comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo. Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti. Il battesimo è la porta e il fondamento della comunione nella Chiesa. L'eucaristia è la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana (cf. *LG* 11). La comunione del corpo eucaristico di Cristo significa e produce, cioè edifica l'intima comunione di tutti i fedeli nel corpo di Cristo che è la Chiesa (cf. *1Cor* 10,16s)» (n. 53). Un approfondimento della citazione permette di rilevare tre aspetti.

⁴ Basta ricordare il saggio antesignano di J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1965. L'originale francese è del 1962 e dunque precedente al Vaticano II.

⁵ È il caso di don Pino Colombo, favorevole, invece, alla nozione di popolo di Dio: G. COLOMBO, *Il popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, in «Teologia» 10(1985), 97-168.

1. Il primo periodo è una memoria teologica che tutela dalle derivate sociologizzanti o psicologizzanti del concetto. La comunione cristiana non è il semplice «volersi bene» o, in ciò che riguarda l'organizzazione, una benevola disposizione della gerarchia, bensì sorge da una comune partecipazione al mistero trinitario. L'idea è fedele al lessico biblico, dove il greco *koinonia*, più del latino *communio*, implica un significato di *metoché* (partecipazione).⁶ Detto in altre parole: la comunione tra i cristiani non è che l'espressione della loro partecipazione alla vita del Padre (1Gv 1,6), del Cristo (1Cor 1,9) e dello Spirito Santo (2Cor 13,13). La *koinonia tou aghion pneumatos* dell'ultimo testo è indicativa: non si tratta solo della comunione «prodotta» dallo Spirito, ma della condivisione oggettiva dello Spirito Santo che rende comunione i rapporti tra i credenti. L'aspetto fraterno non viene relativizzato, al contrario, è saldato su una pietra angolare, al punto che chi rompe la fraternità mostra di non partecipare della medesima realtà che accomuna.

2. La comunione trinitaria che edifica e tiene insieme la Chiesa si realizza mediante l'ascolto della parola di Dio e la celebrazione dei sacramenti. La precisazione del pon-

tefica può apparire persino scontata (anche se non lo è l'introduzione del primo elemento), ma serve al duplice scopo di collegare ancora il verticale con l'orizzontale e di indicare i luoghi visibili in cui si edifica la comunione ecclesiale. Manca l'elemento della carità, almeno in questo testo perché esso è tenuto presente in altri luoghi dell'esortazione, come quando al n. 32 si dice che la Chiesa è plasmata dalla «fede *confessata* nell'adesione alla parola di Dio, *celebrata* nei sacramenti, *vissuta* nella carità». Parola e sacramenti sono i due fattori agenti della comunione che si fondano sul Verbo fatto carne e che nella liturgia costituiscono un unico indissociabile atto. Parlando dei due sacramenti maggiori, Giovanni Paolo II distingue poi il battesimo, definendolo «porta e fondamento della comunione nella Chiesa» e l'eucaristia, terzo aspetto sul quale è doveroso soffermarsi più direttamente.

Il sacramento della duplice comunione

L'approfondimento neotestamentario sul legame tra eucaristia e Chiesa porta inevitabilmente ai due testi paolini più importanti in materia di teologia eucaristica, entrambi contenuti nella prima lettera ai Corinti (10,14-22; 11,17-34).

⁶ Lo fa notare Congar scrivendo che «Le sens réel de *koinonia*, communion, est très proche de *metoché*, participation. C'est parce que plusieurs personnes ont part aux mêmes réalités, qu'elles ont entre elles un

lien d'unité»: Y. CONGAR, «Structure ou régime conciliaire de l'église», in *Vatican II: le Concile au jour le jour*, Cerf, Paris 1963, 34.

È importante conoscere la situazione dei destinatari, per capirne il senso.⁷ Città cosmopolita, crocevia di religioni, popolosa, ricca, ma con una larga rappresentanza di ceti poveri, Corinto era pure a suo tempo malfamata, quasi sinonimo di rilassatezza dei costumi. Paolo vi giunge durante il suo secondo viaggio, nel 50/51, fondando una Chiesa giovane ed effervescente che però gli dette non pochi problemi, per essere divisa al suo interno tra gruppi rivali, attenti alle rivendicazioni individuali e poco propensi alla solidarietà fraterna. Nella sua lettera, l'apostolo non si limita a rispondere a domande che gli erano state poste in una missiva, ma passa in rassegna la vita della comunità, soffermandosi pure sul modo in cui i Corinti conducevano le loro assemblee eucaristiche.

I versetti 16-17 del primo brano recitano: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione (*koinonia*) con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione (*koinonia*) con il corpo di Cristo (*soma tou Christou*)? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un corpo solo: tutti infatti partecipiamo (*metechomen*) all'unico pane». Limitiamoci a notare lo stretto legame tra il significato cristologico e quello ecclesiologicalo, reso con l'immagine del

corpo che fa da *trait d'union* tra il primo versetto, espresso in una forma interrogativa che lascia presupporre la chiarificazione di una convinzione condivisa, e il successivo che entra invece a sorpresa, anche se nella mente di Paolo appare immediato, tanto da introdurre senza alcuna premessa stilistica.

Dal versetto 16 emerge che i cristiani di Corinto conoscono il senso di concetti ormai divenuti tecnici come «calice della benedizione» e «pane spezzato», sanno che quel vino e quel pane non appartengono più alla sfera ordinaria, tuttavia non riescono ad afferrarne le conseguenze in ciò che riguarda la loro comunione con Cristo. Sfruttando la convinzione antica che il nutrimento di una vittima sacrificata implicava l'unione con colui in onore del quale essa era stata offerta, Paolo sostiene che l'effetto del nutrimento eucaristico è di creare un'oggettiva assimilazione al Signore. Ciò crea un'antitesi tra la mensa eucaristica e la mensa dei culti pagani che i Corinti, immersi in un clima politeista, trascuravano. L'insegnamento da trarne è il livello d'inserzione al Cristo prodotto dall'eucaristia, così profondo da occupare tutto il campo e impedire commistioni idolatriche. La linea è quella della lettera ai Romani, dove è il battesimo a inserire in Cristo (*eis Christón*) (6,3) e, più in generale, quella della sote-

⁷ Cf. G. BARBAGLIO, «Introduzione I Corinti», in *Le lettere di Paolo*, 1, Borla, Roma 1980, 183-229. Per un'analisi «eucaristica» dei due brani in questione: X.

LÉON-DUFOUR, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, LDC, Leumann (TO) 2005, 193-216.

riologia paolina che intende la salvezza come comunione in Cristo, tanto da far scrivere: «Non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

Il versetto 17 fonda su questa comunione al corpo e al sangue del Signore la comunione ecclesiale. Il passaggio appare istantaneo, introdotto da una preposizione causale che aggancia al precedente ragionamento: poiché (*oti*) c'è un solo pane, un solo Cristo con il quale si entra in comunione, noi benché molti siamo un corpo solo. Il dato imprevisto, che doveva portare allo scoperto le intenzioni dei destinatari, così poco propensi a cogliere la dimensione unitaria della Chiesa, è la cerniera tra le due incorporazioni, quella cristologica e quella ecclesiologicala. Esse rimandano alle due principali interpretazioni paoline sulla nozione della Chiesa corpo di Cristo, in questo caso singolarmente collegate alla dottrina eucaristica: unendosi al Cristo, la Chiesa si corporizza essa stessa, divenendo il corpo vivente del Cristo nella storia degli uomini e costituendo una connessione interna che fa dei molti un corpo solo. La conseguenza, per la teologia (e la celebrazione) di questo sacramento, è la stretta congiunzione tra il corpo eucaristico e il corpo ecclesiale, mentre un impegno morale coerente è suggerito dalla conclusione del capitolo ai Corinti: «Nessuno cerchi il proprio interesse, ma quello degli altri» (v. 23).

Il vigore di questo testo non sfuggirà alla riflessione dei padri, come nel famoso commento del

Crisostomo: «Che cos'è infatti il pane? È il corpo di Cristo. Cosa diventano quelli che lo ricevono? Corpo di Cristo; ma non molti corpi, bensì un solo corpo. Infatti, come il pane è tutt'uno, pur essendo costituito di molti grani, e questi, pur non vedendosi, comunque si trovano in esso, sì che la loro differenza scompare in ragione della loro reciproca perfetta fusione; alla stessa maniera anche noi siamo uniti reciprocamente fra noi e tutti insieme con Cristo» (*Omelia I Corinti*, 24,2). Senza dimenticare Agostino, vero teorico dell'interpretazione ecclesiologicala dell'eucaristia, lo stesso Tommaso d'Aquino, spesso rimproverato di essere uno dei responsabili della separazione tra sacramento e comunione, mantiene l'idea di un sacramento dalla duplice comunione: con Cristo e, in lui, degli uomini tra loro.⁸ L'aspetto che poi è prevalso è il primo, per cause abbastanza note: la controversia berengariana, un'idea scontata dell'appartenenza ecclesiale, la preferenza allo statuto giuridico della Chiesa, un'esasperazione dell'individualità. Occorre riconoscerlo: la nostra insistenza sull'integrità dell'aspetto cristologico del dogma eucaristico non è stata pari a quella sulla sua dimensione ecclesiologicala, con conseguenze non solo teologiche, ma anche storiche e an-

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Somma della Teologia* III, q. 73, a. 4.

tropologiche che si fanno sentire ai nostri giorni.⁹

Celebrare in comunione

Il carattere ecclesiologicalo della comunione eucaristica emerge, con naturale sviluppo, dalla sua celebrazione liturgica: nei protagonisti; nella simbologia; nella comprensione dei doni salvifici che guida le preghiere; nella dinamica celebrativa dei dialoghi (con cui i fedeli esprimono il loro assenso) e dei riti. L'elemento da sottolineare è che l'inseparabilità dei due livelli non giunge solo alla fine, come risultato aggiunto, ma costituisce e guida l'azione eucaristica fin dal suo inizio. Per i protagonisti non appaia ovvio ricordare che il sacerdote principale è il Cristo, lui che si fa parola, vittima, altare e cibo, ma che, in quest'opera così grande, «associa realmente sempre a sé la Chiesa» (SC 7). Una Chiesa reale che esige una convocazio-

ne reale, in questo caso riunita in assemblea.¹⁰ Il citato documento del prossimo Congresso eucaristico di Dublino, che dedica tutta la seconda parte alla messa, commentandone le varie parti in un'ottica di comunione, la introduce in questi termini: «La messa è l'azione di quello che sant'Agostino chiama il "Cristo totale", cioè del Cristo risorto e, insieme, del suo corpo che è la Chiesa. Gesù Cristo è colui che presiede l'eucaristia. È lui che ci ama per primo riunendoci in assemblea» (n. 55).

Il riferimento comunitario è così importante da determinare, esso pure, una denominazione complessiva, come quando si dice «assemblea eucaristica», titolo che appare più completo di «celebrazione eucaristica», perché se quest'ultimo rimarca il contenuto, la prima esprime bene sia il carattere di azione del sacramento, sia il fatto che la sua celebrazione è compiuta a seguito di una convocazio-

⁹ Mi piace riportare un'applicazione del Legrand che commenta l'altro testo paolino (1Cor 11,17-34). Chiosando i vv. 29-30, l'autore trova una corrispondenza della mancata interpretazione ecclesiologicala nella tragedia ruandese, per il fatto che la maggior parte di quei delitti sono stati compiuti tra cattolici e addirittura verso fratelli che si erano rifugiati all'interno delle Chiese. Il loro credo nella presenza reale, non era accompagnato dal riconoscimento del corpo ecclesiale, essi «hanno lasciato da parte la cosa essenziale, non hanno saputo discernere il corpo di Cristo, perché questi omicidi sono stati perpetrati nello stesso luogo in cui essi comunicavano all'eucaristia»: nello studio segnalato alla nota 2, 120. Ovviamente non si tratta di sta-

bilire un rapporto di causa-effetto, e molti sono i motivi storici che spiegano quel genocidio ma, trattandosi di cristiani, la cosa non può essere trascurata. Un'eco di questa vicenda è nell'intervento di mons. Frédéric Rubwejanga, vescovo di Kibungo (Rwanda), al sinodo dei vescovi sull'eucaristia, svoltosi dal 2 al 23 ottobre 2005: lo si può trovare nella pubblicazione degli Atti curata da R. NARDIN, *L'Eucaristia: fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa. XI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei vescovi*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, 375-377.

¹⁰ Cf. G. TANGORRA, *La comunione liturgica dell'assemblea*, in «Orientamenti pastorali» 7-8(2008), 63-71.

ne della comunità. «Quando vi radunate in assemblea» (1Cor 11,18), dice san Paolo introducendo il suo racconto dell'istituzione, mentre nel brano sopra commentato usa significativamente il «noi»: il calice che «noi» benediciamo, il pane che «noi» spezziamo. La duplice (in)corporazione eucaristica è operante già al momento del raduno e si sviluppa al suo interno come nel suo ambiente proprio, motivo che porta il n. 7 della *Sacrosanctum concilium* a estendere il nostro sguardo sulle presenze di Cristo, «lui che ha promesso: “dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro” (Mt 18,20)». La necessità del ministro, segno cristologico imprescindibile e rappresentante della Chiesa orante, non dovrebbe condurre a sottovalutare questo aspetto, «la celebrazione liturgica, infatti, è un'azione sacra non soltanto del clero ma di tutta l'assemblea» (*Christifideles laici* 23).

Suscita sempre una certa impressione il testo delle costituzioni apostoliche che, con chiara allusione al testo paolino, sollecita il vescovo nel raccomandare al popolo una partecipazione totale, a frequentare l'assemblea e a non mancarvi mai, a essere tutti presenti «per non privare il corpo di Cristo di uno solo dei suoi membri» (II, 59,1-2). L'esortazione non deriva da una preoccupazione giuridico-morale (=non andare a messa è peccato), ma dal fatto che la

celebrazione eucaristica è intesa quale manifestazione/realizzazione del corpo ecclesiale e che dunque essa richiede una convocazione reale e non fittizia della Chiesa locale. A questo scopo si era gelosi dell'unità esteriore dei simboli: l'unico altare, l'unico ambone, l'unico calice, l'unica eucaristia celebrata dal vescovo. Quando il numero dei fedeli impose la moltiplicazione dei segni, se ne cercarono altri che mantenessero l'idea della congiunzione. È il caso del *fermentum* che univa le comunità lontane; il ricordo del nome del papa (comunione universale) e del vescovo (comunione locale), o la frazione del pane consacrato nei riti di comunione, simbolo «che i molti fedeli, nella comunione dell'unico pane di vita, che è Cristo morto e risorto per la salvezza del mondo, costituiscono un solo corpo».¹¹

Un rito che richiederebbe una più attenta rivalutazione, è lo scambio del segno della pace. Spesso ritualizzato e formale, esso assume una singolare funzione di reciprocità, classificandosi come un'azione in cui pure il corpo, che rischia la rigidità, «è segno dell'unità dei membri della comunità cristiana, manifesta infatti e favorisce l'intenzione e i sentimenti dell'animo di coloro che partecipano».¹² Senza autorizzare scorribande per le navate o abbracci incontrollati, con esso «i fedeli esprimono la comunione ecclesiale e l'amore vicendevole, prima di comunicare al sa-

¹¹ *Ordinamento generale del Messale Romano*, 83.

¹² *Ivi*, 42.

cramento».¹³ È un gesto molto antico, ne parlano già Giustino nella sua *Apologia*, riferendo la modalità del bacio reciproco e Tertulliano nel *De oratione*. Ciò che cambia nel tempo è il posto: prima della liturgia eucaristica o prima della comunione, dopo la recita del Padre nostro, l'usanza attuale segue il secondo orientamento. Il rito è tradizionale anche nella liturgia orientale. Il teologo ortodosso Alexander Schmemmann spiega il suo significato ecclesiologico (non

è uno scambio di saluti): «Con il bacio di pace, noi non esprimiamo il nostro amore, ma siamo accolti nell'abbraccio dell'amore nuovo di Cristo. E la gioia di questa comunione non consiste forse nel fatto che io ricevo questo amore proprio dall'estraneo che mi sta accanto e che lui riceve da me? In quel gesto ci scopriamo entrambi compartecipi dell'amore di Cristo e fratelli in Cristo».¹⁴ Il gesto rimanda anche a un impegno, che è di diventare «l'uomo di pace» (Sal 37,37).

¹³ *Ivi*, 82.

¹⁴ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia sacramento del Regno*, Qiqajon, Magnano 2005, 187.

Eucaristia e matrimonio

GIANCARLO GRANDIS

«L'eucaristia è la fonte stessa del matrimonio cristiano. Il sacrificio eucaristico, infatti, ripresenta l'alleanza d'amore di Cristo con la Chiesa, in quanto sigillata con il sangue della sua Croce (cf. Gv 19,34). È in questo sacrificio della nuova ed eterna Alleanza che i coniugi cristiani trovano la radice dalla quale scaturisce, è interiormente plasmata e continuamente vivificata la loro alleanza coniugale» (Familiaris consortio, 57).

L'eucaristia, come atto sacramentale che irradia tra gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo il mistero pasquale, vale a dire il mistero di vita e d'amore di Cristo consumato sulla croce, costituisce il centro vitale (*fons et culmen*) (SC 10) dell'esperienza cristiana e di conseguenza anche della famiglia fondata sul sacramento del matrimonio, in virtù del quale essa *significa e partecipa* del «mistero di unità e di fecondo amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa» (LG 11), definita dal concilio Vaticano II «come una Chiesa domestica» (*velut Ecclesia domestica*) (LG 11), «come il santuario domestico della Chiesa» (*tamquam domesticum sactuarium Ecclesiae*) (AA 11).

Il concilio Vaticano II, chiedendo che il matrimonio «in via ordinaria si celebri nella Messa» (SC 78), ha voluto mettere in evidenza la speciale relazione che lega tra loro il matrimonio e l'eucaristia. Sulla scia di questa indicazione, la *Familiaris consortio* invita a riscoprire e approfondire tale intima connessione del matrimonio cristiano con l'eucaristia: «riscoprire

e approfondire tale relazione è del tutto necessario, se si vogliono comprendere e vivere con maggior intensità le grazie e le responsabilità del matrimonio e della famiglia cristiana» (57). Tale riscoperta e approfondimento ha una rilevanza decisiva sia per la teologia del matrimonio e della famiglia sia per la nuova evangelizzazione che intenda prendere sul serio l'indicazione del *Direttorio di pastorale familiare*, il quale afferma che «la famiglia è di sua natura il luogo unificante oggettivo di tutta l'azione pastorale e deve diventarlo sempre più» perché, «di fatto, quasi tutti gli obiettivi dell'azione ecclesiale o sono collocati entro la comunità familiare o almeno la chiamano in causa più o meno direttamente» (97).

In questo articolo ci proponiamo di delineare sinteticamente almeno quattro aspetti del rapporto tra eucaristia, memoriale della pasqua di Cristo, e il sacramento del matrimonio, alla luce dei quali è possibile comprendere sia la peculiarità teologico/sacramentale/ecclesiale di tale rapporto¹ sia la sua

GIANCARLO GRANDIS,
vicario
episcopale
per la cultura
della diocesi
di Verona e
docente
di pastorale
familiare
al master
speciale
presso
l'Istituto
Giovanni
Paolo II
di Roma

rilevanza pastorale che fa sì che la famiglia sia, seppur a suo modo, una «viva immagine e storica rappresentazione del mistero stesso della Chiesa» (FC 49) e partecipi a un titolo tutto speciale alla sua missione, divenendone – insieme all'uomo – *la prima e la più importante* «“via” della sua missione e del suo ministero».²

1. Aspetto nuziale

La storia della salvezza (*historia salutis*) è la storia dell'infinito amore *creativo e redentivo* di Dio per l'essere che egli ha voluto plasmare, maschio e femmina/uomo e donna, a sua «immagine e somiglianza» (cf. Gen 1,27). La recente teologia del matrimonio e della famiglia, recuperando, sulla via aperta dal concilio Vaticano II, il titolo cristologico di Cristo-sposo, finora troppo trascurato dalla cristologia,³ ha mostrato come la simbologia sponsale e il vocabolario nuziale costituisca l'alfabeto fondamentale di questa storia d'amore che culmina e si compie nel mistero pasquale, in cui Cristo, come uno sposo, «ama e si dona come salvatore dell'umanità, unendola a sé come suo corpo» (FC 13).

Pur con tutte le cautele che tale vocabolario nuziale comporta nel parlare dell'amore di Dio per l'uomo, il recente magistero – soprattutto quello del beato Giovanni Paolo II – ha voluto recepirlo come importante e significativo per comprendere la profonda radice trinitaria e cristologica della relazione sponsale uomo/donna che si costituisce nel patto coniugale.⁴ «Il “Noi” divino – afferma Giovanni Paolo II – costituisce il modello eterno del “noi” umano; di quel “noi” innanzitutto che è formato dall'uomo e dalla donna, creati ad immagine e somiglianza divina».⁵

Il vocabolario nuziale che san Paolo utilizzerà per mostrare, alla luce della pasqua di Cristo, non solo il fondamento eucaristico/sacramentale del matrimonio ma anche il carattere nuziale della redenzione e della vita cristiana, va inteso come qualcosa di più di una semplice utilizzazione di un'allegoria letteraria. Essa tocca *la natura stessa della relazione di Dio con l'umanità*. Così, infatti, ha voluto esprimersi la Congregazione per la dottrina della fede nella lettera indirizzata ai vescovi sulla collaborazione dell'uomo e della donna: «Lungo tutto l'Antico Testamento

¹ Per un primo approccio a tale rapporto cf. R. BONETTI (ed.), *Mistero pasquale e mistero nuziale*, Città Nuova, Roma 2003; G. MAZZANTI, *Mistero pasquale mistero nuziale. Meditazione teologica*, EDB, Bologna 2002.

² *Lettera alle famiglie*, n. 1.

³ Cf. C. GIULIODORI, *La sponsalità di Cristo e della Chiesa a fondamento della vita nello Spirito della coppia cristiana*, in

R. BONETTI (ed.), *Cristo sposo della Chiesa sposa, sorgente e modello della spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma 1997, 89.

⁴ Cf. M. OUELLET, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Pul, Roma 2004; G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze*, EDB, Bologna 2001.

⁵ *Lettera alle famiglie*, n. 6.

si configura una storia di salvezza che mette simultaneamente in gioco la partecipazione del maschile e del femminile. I termini di sposo e sposa o anche di alleanza, con i quali si caratterizza la dinamica della salvezza, pur avendo un'evidente dimensione metaforica, sono molto più che semplici metafore. Questo vocabolario nuziale tocca la natura stessa della relazione che Dio stabilisce con il suo popolo, anche se questa relazione è più ampia di ciò che può sperimentarsi nell'esperienza nuziale umana». ⁶ Il Nuovo Testamento procede su questa stessa via e porta a compimento le prefigurazioni dell'Antico interpretando l'atto d'amore redentivo di Cristo sulla croce, di cui l'eucaristia è memoriale, in termini di «nozze messianiche», in cui Cristo è lo sposo che ama la Chiesa sua sposa e dona tutto se stesso per lei affinché possa presentarsi a lui «tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5,27).

Il matrimonio cristiano, in quanto sacramento delle nozze, si trova così intimamente legato all'eucaristia come a sua fonte. Il sacrificio eucaristico – afferma la *Familiaris consortio* – «rappresenta l'alleanza d'amore di Cristo con la Chiesa, in quanto sigillata con il sangue della sua Croce (cf. Gv 19,34). È in questo sacrificio della Nuova ed Eterna Alleanza che i co-

niugi cristiani trovano la radice dalla quale scaturisce, è interiormente plasmata e continuamente vivificata la loro alleanza coniugale» (FC 57). Il carattere sponsale dell'eucaristia rivela così il carattere eucaristico del matrimonio. Tra l'eucaristia e il sacramento del matrimonio vi è un'intima comunicazione che da un lato mostra la rilevanza eucaristica dell'amore umano in genere e dell'amore coniugale in specie, e dall'altro il carattere nuziale della definitiva alleanza che Gesù Cristo ha sancito sulla croce con l'offerta di tutto se stesso all'umanità.

2. Aspetto sacramentale

La rivelazione dell'amore di Dio all'uomo avviene rispettando la sua natura di spirito incarnato. Essa perciò utilizza il linguaggio dei simboli e dei segni. La Rivelazione, quindi, che ha il suo vertice nella pasqua di Cristo, il Verbo incarnato, ha una struttura sacramentale, di cui l'eucaristia è il sacramento fontale. Il matrimonio e la famiglia si iscrivono a pieno titolo in questa struttura sacramentale della Rivelazione. Si potrebbe dire che la famiglia costituisce il terzo anello sacramentale tramite il quale l'amore di Dio si diffonde nei cuori degli uomini. Il primo anello è Cristo stesso, immagine del Padre, che si costituisce il sacramen-

⁶ Lettera ai vescovi della chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo, n. 9. Sulla rilevanza teologica del maschile e del

femminile cf. C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, Città Nuova, Roma 1991.

to fontale dell'autorivelazione di Dio come amore (*agape*), rivelando il progetto salvifico di Dio nella forma «sponsale». Il secondo anello è costituito dalla Chiesa, che dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umana è in Cristo «come un sacramento o segno e strumento» (LG 1). Non è eccessivo affermare che la famiglia, generata dal sacramento della Chiesa come una prima forma di comunione di persone (*communio personarum*), costituisca essa stessa il terzo anello sacramentale, primo spazio di irradiazione dell'amore di Dio, in Cristo.

Così l'orientamento cristologico del concilio Vaticano II e il rientramento della Chiesa sul mistero eucaristico hanno influito in modo decisivo nel ripensare l'istituto del matrimonio in una più adeguata prospettiva salvifico/sacramentale superando la più astratta visione giuridico/legalità. Il linguaggio sponsale mostra un'intrinseca circolarità tra il *battesimo*, che incorpora il credente in Cristo, il *sacramento del matrimonio*, tramite il quale la reciproca appartenenza degli sposi diventa «la rappresentazione reale, per il segno sacramentale, del rapporto stesso di Cristo con la Chiesa» (FC 13), e l'eucaristia (*sacramentum caritatis*) che la *Mulieris dignitatem* definisce «il sacramento dello Sposo, della Sposa», «l'atto redentivo di Cristo Sposo nei riguardi della Chiesa Sposa» (26). Dell'evento redentivo, il matrimonio diviene, come ogni sacramento, *memoriale*, *attualizzazione* e *profezia*: «In quanto memoriale, il sacramento dà lo-

ro la grazia e il dovere di fare memoria delle grandi opere di Dio e di darne testimonianza presso i loro figli; in quanto attualizzazione, dà loro la grazia e il dovere di mettere in opera nel presente, l'uno verso l'altra e verso i figli, le esigenze di un amore che perdona e che redime; in quanto profezia, dà loro la grazia e il dovere di vivere e di testimoniare la speranza del futuro incontro con Cristo» (FC 13).

Nella famiglia, l'eucaristia trova una sua particolare forma di realizzazione. Tra l'eucaristia e il matrimonio si attua una circolarità virtuosa. «Il movimento che si porta dall'eucaristia alla famiglia si rovescia, a questo punto, nel movimento che va *dalla famiglia all'eucaristia*. Consegnandosi l'una all'altra e aprendosi alla fecondità della vita e dell'amore, gli sposi *pongono in essere* il significato stesso del mistero eucaristico: la loro relazione di amore, con i figli, diviene la forma di un'«eucaristia realizzata»; attuazione del contenuto stesso del memoriale della Pasqua e sua manifestazione storica della Chiesa nel mondo».⁷

Il sacramento del matrimonio, così illuminato dalla parola di Dio e inserito nella struttura sacramentale della Chiesa opera una interiore trasformazione ed una elevazione dell'amore coniugale. Esso «raggiunge quella pienezza a cui è interiormente ordinato, la carità coniugale, che è il modo proprio e

⁷ C. ROCCHETTA, *Teologia della Famiglia. Fondamenti e prospettive*, EDB, Bologna 2011, 453.

specifico con cui gli sposi partecipano e sono chiamati a vivere la carità stessa di Cristo che si dona sulla Croce» (FC 13). Inoltre, questa trasformazione dell'amore coniugale in carità conferisce al legame matrimoniale il carattere di *unicità* e di *indissolubilità*, a cui un vero amore non può non aspirare e non tendere.

Aspetto ecclesiale

Dall'eucaristia nasce la Chiesa come comunità di persone unite dalla comunione in Cristo. Dal sacramento del matrimonio nasce la prima forma di comunione di persone, per cui i coniugi cristiani, e la famiglia che da essi è generata per la fecondità dell'amore, vengono a costituire una «piccola Chiesa».

Il concilio Vaticano II, parlando del sacerdozio comune e non temendo il rischio di una «ecclesiasticizzazione della famiglia», ha voluto caratterizzare l'esperienza familiare in senso ecclesiale recuperando il concetto di famiglia come «Chiesa domestica» (*velut Ecclesia domestica*).⁸ Sviluppando questa indicazione, la *Familiaris consortio* ne mostra le feconde conseguenze affermando che «In quanto "piccola Chiesa", la famiglia cristiana è chiamata, a somiglianza della "grande Chiesa", ad essere segno di unità per il mondo e ad eser-

citare in tal modo il suo ruolo profetico testimoniando il Regno e la pace di Cristo, verso cui il mondo intero è in cammino» (48). La grande Chiesa e la piccola Chiesa sono unite tra loro da legami che hanno la loro radice nell'eucaristia. La recente riflessione teologica ha messo bene in luce il rapporto tra l'eucaristia e la Chiesa con la nota espressione che *la Chiesa fa l'eucaristia e l'eucaristia fa la Chiesa*. La Chiesa, generata dall'eucaristia, genera a sua volta, attraverso il sacramento, la famiglia come Chiesa domestica, «facendo sì – come abbiamo già ricordato – che questa, a suo modo, sia viva immagine e storica ripresentazione del mistero stesso della Chiesa» (49). I rapporti teologico/sacramentali tra la Chiesa e la famiglia sono stati messi in evidenza dalla *Familiaris consortio* in tutte le sue implicazioni. La Chiesa madre «genera, educa, edifica la famiglia cristiana, mettendo in opera nei suoi riguardi la missione di salvezza che ha ricevuto dal suo Signore» (49). Lo fa attraverso l'esercizio dei *tria munera*, profetico, sacerdotale regale, vale a dire attraverso l'annuncio alla famiglia della parola di Dio che gli rivela la sua identità; attraverso la celebrazione dei sacramenti che rafforza i vincoli familiari con dono della grazia di Cristo; e attraverso la continua proclamazione del comandamento nuovo della ca-

⁸ *Lumen gentium*, n 11. Sull'ecclesio-logia della Chiesa domestica e sui risvolti pastorale cf. D. TETTAMANZI, *La Chiesa domestica. Per una pastorale della famiglia*

oggi, Dehoniane, Napoli 1979; C. ROCCHETTA, *Teologia della Famiglia. Fondamenti e prospettive*, 337-490.

rità che ricorda la fondamentale e nativa vocazione della famiglia a servizio dell'amore. A motivo di ciò, «la famiglia cristiana è inserita a tal punto nel mistero della Chiesa da diventare partecipe, a suo modo, della missione di salvezza propria di questa: i coniugi e i genitori cristiani, in virtù del sacramento, "hanno, nel loro stato di vita e nella loro funzione, il proprio dono in mezzo al popolo di Dio". Perciò non solo "ricevono" l'amore di Cristo diventando comunità "salvata", ma sono anche chiamate a "trasmettere" ai fratelli il medesimo amore di Cristo, diventando così comunità "salvante". In tal modo, mentre è frutto e segno della fecondità soprannaturale della Chiesa, la famiglia cristiana è resa simbolo, testimonianza, partecipazione della maternità della Chiesa» (49).

Da qui nasce il compito ecclesiale della famiglia, un compito che è suo proprio e originale, di cui la Chiesa non può privarsene per svolgere la missione evangelizzatrice affidatagli da Cristo. La *Familiaris consortio* è convinta che «la futura evangelizzazione dipende in gran parte dalla Chiesa domestica» (52). Essa descrive in modo articolato e ampio il campo della missione della famiglia in partecipazione alla missione ecclesiale presentandone il contenuto «nel tri-

plice e unitario riferimento a Gesù Cristo Profeta, Sacerdote e Re» (50). In ordine al *ministero profetico*, la famiglia cristiana è una *comunità credente ed evangelizzante*, «accogliendo e annunciando la parola di Dio» (51-54). In ordine al ministero sacerdotale è una *comunità in dialogo con Dio*, «chiamata a santificarsi ed a santificare la comunità ecclesiale e il mondo» (55-62). In ordine al *ministero regale*, è una *comunità al servizio dell'uomo*, «animata e guidata con la legge nuova dello Spirito», e «chiamata a vivere il suo "servizio" d'amore a Dio e ai fratelli» (63-64).

4. Aspetto pastorale

Le conseguenze pastorali di questa rinnovata teologia del matrimonio in chiave cristologico/sacramentale ed eucaristico/ecclesiale hanno una immensa ricaduta nella prassi pastorale della Chiesa che attende ancora di essere recepita in tutti i suoi aspetti. Ad aiutare le comunità cristiane a comprendere e ad attuare tutta la ricchezza della riflessione teologica post conciliare sul matrimonio e la famiglia, la Chiesa italiana – su una precisa indicazione della *Familiaris consortio*⁹ – ha emanato nel 1993 il *Direttorio di pastorale familiare*, un testo di grande rilievo

⁹ «È auspicabile che le conferenze episcopali, come sono interessate ad opportune iniziative per aiutare i futuri sposi ad essere più consapevoli della serietà della loro scelta e i pastori d'anime ad accertarsi

delle loro convenienti disposizioni, così curino che sia emanato un Direttorio per la pastorale della famiglia» (*Familiaris consortio*, 66).

che mostra come la pastorale familiare costituisca una priorità della nuova evangelizzazione e come il rinnovamento della Chiesa e della società passa attraverso un'attenzione concreta alla famiglia. «L'avvenire dell'umanità – infatti – passa attraverso la famiglia!» (86).

Se i legami del matrimonio e della famiglia con l'eucaristia e la Chiesa sono quelli che la teologia ha elaborato in questi ultimi anni sulla base delle indicazioni conciliari, dal punto di vista pastorale alla famiglia deve essere riservata una particolare attenzione, soprattutto oggi in cui il legame coniugale sta attraversando una delle sue più gravi crisi culturali ed etiche. Organizzando in maniera sistematica la pastorale «della famiglia con la famiglia»¹⁰ secondo il suo vissuto esistenziale, possiamo rilevare che essa va *formata, accompagnata e curata*.

Va innanzitutto formata con un'adeguata pastorale del fidanzamento¹¹ in vista della celebrazione del sacramento.¹² Una volta for-

mata essa va accompagnata in tutto l'arco del suo cammino attraverso una mirata pastorale della coppia¹³ che la aiuti a scoprire e realizzare la sua missione nella Chiesa e nella società.¹⁴ Va infine curata e non abbandonata nelle sue ferite e nei suoi fallimenti con una pastorale attenta alle situazioni difficili e irregolari.¹⁵

Possiamo concludere con Marc Ouellet, il quale afferma che «ripartendo da Cristo e legando in profondità l'eucaristia e il matrimonio», di fronte alle grandi sfide culturali alle quali la Chiesa è oggi chiamata a rispondere e che toccano l'essenza della sua missione alle genti (*ad gentes*) è necessario porsi come immediato obiettivo «di rovesciare lo stato di vulnerabilità della famiglia, l'istituzione più minacciata ai nostri giorni, in una fondamentale risorsa di evangelizzazione, in quanto la famiglia detiene in sé «il potenziale per diventare la punta di diamante della missione della Chiesa».¹⁶ È un obiettivo che la pastorale, soprattutto familiare, non può procrastinare oltre.

¹⁰ Cf. il documento: CEI – UFFICIO NAZIONALE PER LA PASTORALE FAMILIARE, *Sulle orme di Aquila e Priscilla. La formazione degli operatori di pastorale "con e per" la famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998.

¹¹ Cf. *Direttorio di pastorale familiare*, cap. III, nn. 37-68.

¹² *Id.*, cap. IV, nn. 69-91.

¹³ *Id.*, cap. V, nn. 92-133.

¹⁴ *Id.*, cap. VI, nn. 134-188.

¹⁵ *Id.*, cap. VII, nn. 189-234.

¹⁶ M. OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli, Siena 2007, 6.

Il culto eucaristico fuori della messa

ANTONIO MASTANTUONO

Tra i fenomeni che segnano in maniera rilevante il panorama pastorale italiano di questi ultimi anni, si pone una rinnovata diffusione del culto eucaristico fuori della messa. Come tutte le «novità», anche questa è stata variamente interpretata: per alcuni è il ritorno di una pratica che una non esatta «recezione» del concilio aveva messo in ombra, per altri è un segno della religiosità postmoderna che enfatizza la dimensione del «cuore» in contrasto con il momento «ecclesiale» istituzionale.¹ L'enfasi data alla soggettività e alla libertà individuale comporta immancabilmente la tendenza all'accantonamento delle varie forme di mediazione che sono l'elemento costitutivo della struttura sacramentale della salvezza e, conse-

quenzialmente, del dato liturgico, per ridurre il tutto ad un livello di rapporti «diretti» e individualistici con Dio.

All'«Adorazione e pietà eucaristica» vengono dedicati i paragrafi 66-69 dell'enciclica *Sacramentum caritatis*² di Benedetto XVI, sulla scia di altri recenti documenti magisteriali, a cominciare dall'enciclica *Mysterium fidei*³ di Paolo VI sulla dottrina e il culto dell'eucaristia, cui è seguita l'istruzione *Eucharisticum mysterium*⁴ della Congregazione dei riti, sul culto eucaristico, e la sezione del nuovo *Rituale romano*, pubblicato dalla Congregazione per il culto divino, intitolata *De sacra comunione et de cultu mysterii eucaristici extra missam*.⁵ Il *Direttorio su pietà popolare e liturgia*,⁶ della Congre-

¹ Cf. M. LACROIX, *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano 2002; inoltre, F.G. BRAMBILLA, «L'emozione religiosa oggi», in *Servitium III*, 167(2006), 59-72 e L. GIRARDI, «L'emozione della celebrazione», in *Servitium III*, 167(2006), 73-87.

² BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, LEV, Città del Vaticano 2007.

³ PAOLO VI, *Mysterium fidei*, in *EV/2*, 406-443.

⁴ SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium*, in *EV/2*, 1293-1367.

⁵ SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Rituale romanum*, Typis Poliglottis Vaticanis 1973. Ha fatto seguito la versione italiana, curata dalla CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, dal titolo *Rito della comunione fuori della messa e culto eucaristico*, LEV, Città del Vaticano 1979.

⁶ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2002.

ANTONIO MASTANTUONO, docente di teologia pastorale alla Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale

gazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, dedica al culto eucaristico fuori della messa due paragrafi: uno alla «solennità del Corpo e sangue del Signore» (nn. 160-163) e, l'altro, all'adorazione eucaristica (nn. 164-165).

A partire da una necessaria rilettura dell'evoluzione del culto eucaristico nei secoli, cercheremo di individuare e proporre modalità di interpretazione dello stesso in linea con lo spirito conciliare.

La prassi della Chiesa primitiva

Il culto al sacramento dell'eucaristia, inteso come espressione di fede e di adorazione verso Gesù Cristo, è antico quanto la Chiesa; i gesti che esprimono tale venerazione, dentro e fuori la celebrazione dell'eucaristia, si sono sviluppati e arricchiti nel tempo.

Nell'antichità, la pietà eucaristica coincideva praticamente con il desiderio di ricevere il corpo e il sangue di Cristo: l'eucaristia fatta di farina di grano era in tutto simile agli altri pani; già l'*Apologia* di S. Giustino (ca. 150) attesta l'invio dell'eucaristia, tramite diaconi, a fedeli che, a motivo della distanza, non avevano potuto partecipare all'assemblea liturgica; mentre le sacre specie, al di fuori della messa,

servivano per l'amministrazione del viatico, cui veniva riservata particolare attenzione. Raccomandava il concilio di Nicea: «Verso i moribondi si osservi ancora l'antica norma per cui in pericolo di morte nessuno sia privato dell'ultimo indispensabile viatico...».⁷

Per la comunione ai malati, ma soprattutto per il viatico, l'eucaristia doveva essere conservata, come ricordano le *Costituzioni apostoliche*, o in casa del vescovo, o, più tardi, in un luogo attiguo alla chiesa: «dopo che tutti i fedeli si sono comunicati, i diaconi prendano la rimanenza delle sacre specie e le mettano nel *pastophorium*»,⁸ vale a dire in sacrestia. Da s. Girolamo sappiamo che per conservare le specie eucaristiche si utilizzavano cesti di vimini per il «pane» e fiale, o boccette di vetro, per il «vino».

L'eucaristia non veniva conservata, perché i luoghi in cui i cristiani si ritrovavano erano destinati unicamente alla riunione (*ecclesia*) della comunità, principalmente per l'eucaristia e la preghiera comunitaria. Anche i monaci avevano un loro luogo per la preghiera, l'oratorio, dove però non celebravano l'eucaristia, se non quando i monasteri-cenobi si resero autonomi dalla comunità locale, con dei presbiteri a servizio interno del mo-

⁷ CONCILIO DI NICEA can.13, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitio-num et declarationum de rebus fidei et morum*, (a cura di P. Hünermann), EDB, Bologna 1995, n. 129.

⁸ *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Lib. VIII, cap. XII, cit. in E. MAZZA, «Dalla cena del Signore all'eucaristia della Chiesa», in M. BROUARD (ed.), *Eucharistia. Enciclopedia dell'eucaristia*, EDB, Bologna 2004, 106.

nastero. In nessuno di questi luoghi di celebrazione si conservava l'eucaristia.

Questa prassi di conservare le specie eucaristiche, rimaste dopo la celebrazione della messa, in forma privata e senza particolari forme rituali, continuò in Occidente e in Oriente fino al sec. XI.

Una serie di concause fece poi sì che, in Occidente, la prassi eucaristica seguisse un proprio percorso.⁹

Il cambio di prospettiva

Un primo segnale di cambiamento venne in reazione all'eresia di Berengario di Tours, il quale negava la presenza reale del corpo e sangue di Cristo nell'eucaristia e il cambiamento del pane e del vino nella consacrazione; riteneva, invece, che il fedele, e solo questi, ricevesse nel sacramento la forza del vero corpo e sangue di Cristo.¹⁰ La controversia, dal punto di vista teologico, fu occasione per precisare e approfondire il mistero della transustanziazione, mentre dal punto di vista pastorale, stimolò il fervore

dei fedeli che cominciarono a prendere coscienza dell'importanza della consacrazione nella Messa. Uno dei risvolti fu la elevazione dell'ostia consacrata, un rito fino ad allora sconosciuto, il cui scopo era quello di mostrare agli astanti l'ostia nel preciso momento in cui si compie il mistero divino, segnando così il distacco dalla teologia patristica.¹¹

Contemplando la medesima eucaristia, la mentalità greco-cristiana (quella del tempo dei Padri) la vedeva come l'immagine/memoria dell'azione salvifica di Gesù Cristo; la mentalità germanico-cristiana (dal secolo IX in poi) la vede e la vedrà, invece, come il «mistero», nel senso del «nascondimento» del corpo di Cristo. Nel linguaggio dei Padri si coniugano insieme, senza contraddizioni, realismo e simbolismo: il pane e il vino sono «immagine» (*eikon*), «simbolo» (*symbolon*), «figura» (*omoïoma*), «copia» (*typos*) del corpo e sangue del Signore. Questo tipo di linguaggio intende affermare che la realtà del corpo e del sangue di Cristo è accessibile

⁹ Cf. R. FALSINI, «La prassi eucaristica al di fuori della messa nella Chiesa occidentale», in *Rivista Liturgica* 67(1980), 9-28; A. CUVA, «Culto eucaristico fuori della messa», in D. SARTORE – C. CIBIEN (edd.), *Dizionario di Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 513-521; M. SENSI, «Le forme dell'adorazione e della pietà eucaristica», in *Lateranum* 74(2008)2, 275-318; M. AUGÉ, «Fenomenologia del culto eucaristico fuori della messa», in *Rivista Liturgica* 94(2007), 883-898.

¹⁰ Per un approfondimento cf. S.P. BONANNI, «La controversia eucaristica dell'XI secolo: Berengario e Lanfranco», in R. NARDIN – G. TANGORRA (edd.), *Sacramentum caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, 145-161.

¹¹ E. MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'Eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2001.

a noi nel pane e nel vino; con la consapevolezza al tempo stesso, che si tratta di una realtà partecipata e finalizzata, intrinsecamente connessa con l'evento passato della morte-risurrezione di Gesù. La nuova mentalità invece vede l'eucaristia a partire dal pane e dal vino, che sono come il velo che copre e nasconde; sotto il velo c'è il corpo di Cristo. La teoria ilemorfica della materia e forma, applicata ai sacramenti, farà il resto: la teologia e la pietà eucaristiche si concentreranno sul pane e sul vino, sul corpo e sul sangue di Cristo, sulla sua presenza nel pane e nel vino; l'evento salvifico non sarà oggetto di attenzione particolare.

Possiamo affermare che la comprensione patristica dell'eucaristia si evidenzia *nella celebrazione* dell'eucaristia, mentre non appare fuori della celebrazione. La celebrazione dell'eucaristia è infatti la memoria/anamnesi dell'azione salvifica di Gesù Cristo, che stringe intorno a sé, lega a sé, la comunità ecclesiale, raccolta/redenta/salvata precisamente dall'azione salvifica di Gesù Cristo. Fuori della celebrazione invece non appare niente di tutto questo. La comprensione scolastica dell'eucaristia si concentra, invece, soprattutto nel *risultato della celebrazione*, e cioè

nella presenza di Cristo nel pane e nel vino.

Lo sviluppo del culto eucaristico fuori della messa

È del tutto normale che da una simile teologia si sia passati ad uno *sviluppo del culto eucaristico fuori della Messa*.

Mentre il sinodo di Parigi (1197) regolamentò il rito dell'elevazione,¹² nei fedeli si diffuse l'idea che lo sguardo fisso sull'ostia consacrata producesse effetti salutari, raggiungendo il suo culmine nei secoli XIII-XV, anche a motivo di numerosi «miracoli», che vanno dalle apparizioni di Cristo nell'ostia al momento dell'elevazione, fino alle ostie insanguinate o incarnate, eventi straordinari che, in alcuni casi hanno dato origine a reliquie insigni e a relativi santuari.¹³

L'importanza data alla visione dell'ostia causò uno spostamento di valore nella celebrazione eucaristica. La consacrazione avveniva, infatti, non perché il corpo di Cristo fosse mangiato e il suo sangue bevuto, ma anzitutto perché i fedeli potessero vederli, pur velati nel sacramento. In questo modo l'elevazione con relativo suono di campana per avvisare i fedeli che era tempo di accorrere in chiesa, men-

¹² «Praecipitur presbyteris, ut cum in canone Missae inceperint, qui pridie tenentes hostia, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod possit ab omnibus videri a populo, sed quasi ante pectus detineant, donec dixerint: "Hoc corpus meum", et tunc elevent eam, ut possit ab omni videri» J.D.

MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et collectio*, XXII, Venezia 1758, 682, cit. in M. SENSI, *Le forme dell'adorazione e della pietà eucaristica*, cit., 286 (nota 43).

¹³ J.B. VILLIGER, *Miracoli eucaristici: piccola guida*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

tre sembrava accentuare il centro della celebrazione, di fatto, però ne stravolgeva in qualche modo il senso: al posto di una presenza del corpo e del sangue di Cristo dati in cibo, subentrava una presenza degli stessi dati in visione.

In Germania, questo desiderio di vedere l'ostia si estese anche fuori della messa, per cui furono costruite delle *torri* monumentali, nel coro delle chiese, dalle cui finestrelle in vetro, a modo di reliquiari, si potesse vedere sempre il pane eucaristico. A tale desiderio di vedere l'ostia si accompagnò un secondo fenomeno, nato indipendentemente da esso: si cominciò a conservare l'eucaristia in chiesa presso l'altare della celebrazione.¹⁴ Troviamo testimoniato questo uso nel monastero di Cluny, di cui è noto il grandissimo influsso nella vita ecclesiale degli anni dal 900 al 1100. Ma, già anche in altri luoghi, dal sec. IX, era invalsa l'usanza di conservare l'eucaristia in chiesa sopra l'altare, dentro delle teche a forma di torre (uso gallicano), o su colombe sospese sopra l'altare. I monaci di Cluny avevano incominciato a inchinarsi, entrando in chiesa, davanti alla riserva eucaristica, presso la quale ardevano delle lampade. La medesima regola di Cluny chiedeva che ogni domenica venisse cambiato il corpo del Signore custodito in una pisside dorata contenuta dentro una colomba me-

tallica sospesa al soffitto. Tale sistema di conservazione permetteva anche una chiusura a chiave, perché l'eucaristia non venisse rubata, come poi, nel 1215, sarà prescritto dal concilio Lateranense IV.

In Francia la devozione eucaristica ricevette un forte impulso in reazione all'eresia albigese, che tra l'altro negava anche una vera presenza di Cristo nell'eucaristia.

Sotto queste spinte – mentre l'eucaristia veniva celebrata tutti i giorni nelle chiese monastiche e spesso più volte al giorno nella medesima chiesa – si moltiplicarono i tabernacoli, di varie forme. Tabernacolo significa tenda, perché in alcuni luoghi l'eucaristia, conservata per il viatico, veniva nascosta sull'altare, all'interno di un velo circolare a forma di tenda.

In Italia si preferirono dei tabernacoli murari, cioè scavati su un muro a lato dell'altare. Solo dopo il concilio di Trento si cominciò a conservare l'eucaristia al centro dell'altare, fino a costruire dei tempietti che si innalzavano sopra gli altari stessi, in ordine all'adorazione eucaristica. E questo in reazione alla dottrina protestante che insegnava che dopo la celebrazione il pane e il vino erano semplicemente pane e vino.

Dopo che il concilio Lateranense IV, nel 1215, aveva chiesto, come impegno minimale, la comunione almeno una volta l'anno, a Pasqua, nel 1264 – a breve distanza dal miracolo di Bolsena in seguito al quale fu costruito il duomo di Orvieto – per riaffermare la dottrina della presenza reale di Cristo nella messa e per ripristinare

¹⁴ Cf. V. GATTI, «Il luogo della custodia eucaristica. La storia del tabernacolo e della cappella del Sacramento», in *Rivista di pastorale liturgica* 30(1992), 22-29.

l'uso della comunione eucaristica, fu ufficialmente estesa a tutta la Chiesa la festa del Corpus Domini che esisteva già in Francia, a Liegi. Era stata istituita in seguito all'insistenza di alcune monache, in particolare di S. Giuliana di Cornillon, presso il card. Ugo di Saint Cher, che divenne poi papa. Fu Urbano IV a universalizzare la festa, insieme con la divulgazione di un testo per la Messa e l'Ufficio divino preparato da s. Tommaso d'Aquino. I motivi della festa erano quelli suggeriti dalla s. Giuliana e fatti propri dal papa: manifestare riconoscenza a Cristo per il dono del sacramento, confutare gli eretici, riparare le irriverenze e negligenze commesse durante la messa, promuovere la conoscenza del mistero eucaristico e la partecipazione sacramentale.

Quest'ultimo aspetto, però, non trovò accoglienza nel popolo, ed anche nel clero prevalse il motivo devozionale, apologetico: affermare la presenza reale di Cristo nell'eucaristia. Finalità perseguita anche attraverso la processione per le vie della città. Processioni che si moltiplicarono, ed alle quali si vennero ad aggiungere – a partire dal '300 – l'uso di esposizioni prolun-

gate del sacramento dell'altare. Si cercò di arginare il fenomeno, limitando queste esposizioni prolungate e le processioni solo alla festa del Corpus Domini.

Mentre si eclissò il desiderio della visione dell'ostia, l'esposizione, la processione, e la benedizione eucaristica si estesero anche al di là delle celebrazioni eucaristiche specifiche. Si svilupparono delle forme più contemplative di devozione eucaristica, come la comunione spirituale più volte al giorno, la visita al Sacramento, le Quarantore, l'adorazione perpetua, i congressi eucaristici.¹⁵

L'esposizione del Santissimo raggiunse il suo culmine nel seicento. In questo periodo se ne moltiplicano frequenza e solennità. Nascono così i grandi troni eucaristici, e l'ostensorio a forma di raggi di sole. Nascono le confraternite del SS.mo Sacramento finalizzate a promuovere e solennizzare la festa del Corpus Domini e l'adorazione eucaristica. Giorno destinato all'esposizione eucaristica divenne il giovedì santo, da cui nacquerò le «Quarantore». Quaranta perché tante erano considerate le ore tra la morte e sepoltura di Cristo e la resurrezione. Lo scopo

¹⁵ A Lilla nel 1881 si tenne il primo Congresso delle opere eucaristiche. Alla celebrazione di congressi eucaristici internazionali (Liegi 1883) fece seguito la celebrazione di Congressi eucaristici nazionali e diocesani. Per un quadro di sintesi cf. G. MARTINA, «Cenni storici sui congressi eucaristici», in *Presenza Pastorale* 53(1983), 34-45. Tra i più recenti contributi, AA.VV., *I Congressi eucaristici inter-*

nazionali per una Nuova Evangelizzazione, LEV, Città del Vaticano 1991; per quelli italiani cf. A. ALBERTAZZI (ed.), *I Congressi Eucaristici Nazionali. La lettura della Civiltà Cattolica*, Centro Eucaristico, Ponterenica 2001; E. VECCHI, *La dimensione sociale dell'Eucaristia. Storia, radici e tradizione dei congressi eucaristici nazionali in Italia*, Edizioni Centro eucaristico, Bergamo 2004.

manifestare devozione al sepolcro di Cristo: l'esposizione durava dalla sera del giovedì santo al sabato mattina, quando si celebrava la veglia pasquale. Una seconda finalità di natura penitenziale le portò a svilupparsi al di fuori della Pasqua.

Volevano essere quarantore di preghiera ininterrotta, una supplica popolare, per particolari necessità comuni. A questo scopo, papa Clemente VIII chiese che questa preghiera fosse continuata a turno in tutte le chiese della città. Le Quarantore assunsero poi anche un carattere espiatorio e propiziatorio soprattutto nel tempo di carnevale. La devozione della visita al SS. Sacramento, che ne derivò, ebbe nel Settecento, in sant'Alfonso Maria de' Liguori, autore delle *Visite al SS. Sacramento*, il più convinto promotore.

Una esplosione della pietà eucaristica si registra in Francia nell'ottocento con l'adorazione notturna, perpetua, riparatrice. Attorno alla devozione eucaristica, nascono ordini e congregazioni, leghe e congressi eucaristici. L'idea di fondo che guida tutte queste forme devozionali sono la riparazione verso il SS. Sacramento: misconosciuto, abbandonato, umiliato, fattosi prigioniero.¹⁶ Occorreva compensare tutte le negligenze e offese che avvenivano attorno all'eucaristia.

¹⁶ Cf. L. GIRARDI, «“Del vedere l'ostia...” La visione come forma di partecipazione», in *Rivista Liturgica* 87(2000), 455.

Infine la benedizione eucaristica, da rito conclusivo della processione o di ogni esposizione solenne, diventò un uso generale per solennizzare un qualsiasi esercizio di pietà, fino a diventare quotidiano, come la visita al Sacramento.

Il movimento liturgico e le disposizioni di Pio X sulla comunione frequente, imposero una svolta al culto eucaristico fuori della messa, dando il via ad un decisivo cambiamento di tendenza destinato a riportare la pietà eucaristica al suo centro originario e alle sue finalità: la celebrazione eucaristica e la partecipazione sacramentale all'eucaristia.

La riforma post-conciliare del culto eucaristico

Il millennio di culto eucaristico or ora rivisitato ha indubbiamente concentrato la pietà cristiana sul dogma della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, e quindi sulla sua adorazione: in tal modo la celebrazione eucaristica come rappresentazione del mistero pasquale e come partecipazione al banchetto eucaristico è stata posta – per così dire – in secondo piano. Tant'è vero che proprio nei secoli in cui più intensa fu la devozione eucaristica, la partecipazione alla Messa si era ridotta in molti casi a un'assistenza muta, e la comunione era divenuta rara. In altre parole, si era giunti al culto assoluto della presenza reale e della conseguente adorazione eucaristica a scapito della totalità del mistero eucaristico; totalità espressa, invece, dalla celebrazione dell'eucaristia: il cul-

to eucaristico non può essere visto come fatto a sé stante, ma come un suo elemento, e quindi deve essere posto all'interno di essa. È ciò che ha compiuto la riforma liturgica voluta dal concilio Vaticano II, a partire dalla Costituzione sulla liturgia *Sacrosanctum concilium*, approvata il 4 dicembre 1963. A questo proposito, si deve sfatare come falsa e contraria all'intenzione della riforma l'opinione secondo la quale questa avrebbe «tolto validità» al culto eucaristico. Denunciandone i limiti teologici e liturgici e gli eccessi pietistici e sentimentalistici verificatisi nei secoli – col fare della presenza eucaristica una realtà (una *res*) statica e quasi fisica e della pietà eucaristica un mezzo per riparare le offese e le negligenze dei cristiani – la riforma liturgica ha collocato il culto eucaristico nella sua giusta prospettiva e in tal modo lo ha rivalutato, riconoscendogli il posto essenziale che esso ha e deve avere nella vita cristiana come mezzo indispensabile di santificazione e di crescita spirituale.

Quali sono, allora, il posto e il senso del culto eucaristico fuori della Messa?

Il *Rito della comunione fuori della Messa* afferma: «...“la celebrazione dell'eucaristia nel sacrificio della Messa è veramente l'origine e il fine del culto che ad essa vien reso fuori della Messa”. Infatti Cristo Signore, che “nel sacrificio della Messa è immolato quando comincia a essere sacramentalmente presente come cibo spirituale dei fedeli sotto le specie del pane e del vino”, anche “dopo l'offerta del sa-

crificio, allorché viene conservata l'eucaristia nelle chiese o negli oratori, è veramente l'Emmanuele, cioè ‘Dio con noi’. Giorno e notte resta in mezzo a noi, e in noi abita, pieno di grazia e di verità”».¹⁷ Esso cioè non si colloca in parallelo con la Messa; non è autonomo e indipendente dalla Messa, ma è relativo ad essa e, soprattutto, non si sostituisce ad essa. Infatti ha origine dalla celebrazione eucaristica e ad essa conduce come al suo fine, che è la comunione. Il senso del culto eucaristico, poi, è quello di «estendere la grazia del sacrificio» eucaristico e di portare alla comunione eucaristica, sia sacramentale sia spirituale. In conclusione, il magistero della Chiesa in campo eucaristico nel dopo concilio ha il merito di aver liberato il culto eucaristico fuori della Messa dal suo isolamento e dalla sua assolutizzazione: esso infatti lo ha inserito nel cuore della celebrazione eucaristica, affermando che questa ne è la fonte e il fine, poiché da essa deriva e ad essa conduce e, inoltre, che il culto eucaristico «estende» nel tempo la grazia del sacrificio eucaristico, la cui durata è limitata al tempo della celebrazione.

«Vedere» e lasciarsi formare dal mistero

Contemplare l'eucaristia non è soltanto fissare lo sguardo nel pane e nel calice, ma è anche lasciarsi

¹⁷ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito della comunione fuori della Messa e culto eucaristico*, cit., n. 2.

stupire dalla fragilità dei segni e dalla pienezza della realtà salvifica che contengono, ascoltando, concentrati nel Mistero, tutte le parole della rivelazione che danno senso a questo mistero del pane spezzato e del vino versato, mistero pasquale del corpo e del sangue gloriosi del Signore, in cui si concentra e si offre tutta la storia della salvezza e a cui partecipiamo in modo pieno nella comunione eucaristica.

«L'adorazione dell'eucaristia, al di fuori della celebrazione, – scriveva G. Moiola – è un rivivere personalmente, silenziosamente, il senso della celebrazione del mistero. La “perdurante presenza” del mistero eucaristico nella Chiesa è appello a riandare alla celebrazione dove il mistero “si fa” e così continuare a “vederlo”. Per questo l'adorazione eucaristica non è, per sé, una preghiera “comunque” davanti all'eucaristia, non è un pensare o un meditare generico davanti all'eucaristia; è, piuttosto, un mettersi davanti all'eucaristia ricollocando questa presenza nel suo contesto e lasciandosi interpellare, provocare dal suo significato».¹⁸

L'adorazione è una vera e propria espansione della dinamica sacramentale dell'eucaristia: è un

pregare, un meditare, un sostare che prende forma da quella presenza che rimane dopo la celebrazione, derivando dalla celebrazione e rimandando ad essa.¹⁹ L'adorazione rappresenta dunque un ulteriore invito a «lasciarsi prendere», a «lasciarsi formare», distendendo, personalizzando e interiorizzando ciò che, in maniera «concentrata», ha avuto luogo nella celebrazione.

È il «vedere l'ostia» proprio «... di un credente, cioè di chi nel vedere pone in atto le operazioni della fede».²⁰ È il vedere di un credente che partecipa all'azione liturgica, all'interno della quale l'ostia acquista tutto il proprio significato. Anche quando l'ostia viene esposta all'adorazione, la sua identità resta radicalmente determinata dalla celebrazione eucaristica. Di conseguenza, «anche lo sguardo adorante non deve fermarsi all'ostia in sé, ma deve ritrovare tutto il mistero eucaristico di cui l'ostia è parte e a cui essenzialmente rimanda».²¹ Ecco perché, attraverso il «vedere l'ostia», l'adorazione diventa, più profondamente, un «guardare il mistero».

Colui che rivolge il proprio sguardo al mistero, lo fa lasciandosi formare dal mistero: il suo

¹⁸ G. MOIOLI, *Il mistero dell'Eucaristia*, Glossa, Milano 2002, 42.

¹⁹ Cf. G. CROSETTI, «Rivalutiamo l'adorazione eucaristica», in *Rivista del clero italiano* 61(1980), 35-44; J.-M. HENNAUX, «L'adoration eucharistique», in *Nouvelle revue théologique* 123(2001), 574-582; P. DE CLERCK, «Adoration eucharistique et vigilance théologique» in *La Mai-*

son-Dieu 225(2001), 65-79; C.L. ROSSETTI, “*Dieu adorant Dieu*”. *Dall'adorazione eucaristica all'Eucaristia come adorazione del Padre*, in «*Ecclesia orans*» 44(2007), 63-98.

²⁰ L. GIRARDI, “*Dal vedere l'ostia*”..., cit., 454

²¹ *Ivi*, 455.

guardare, il suo parlare e il suo tacere prendono forma dal senso del mistero.

La presenza eucaristica non va considerata una realtà a sé stante, quasi dimenticando che si tratta del memoriale della Pasqua, da cui scaturisce la Chiesa. Il Cristo presente non è il «piccolo Gesù», bensì il Gesù della Pasqua.

Al credente è chiesto di stabilire un'autentica *unio cordis* con Cristo, riprendendo e approfondendo la partecipazione al mistero pasquale, realizzata grazie alla celebrazione e alla comunione sacramentale. In effetti, la partecipazione piena e reale alla Pasqua di Cristo si attua partecipando alla celebrazione eucaristica: partecipazione che trova la propria compiutezza – il proprio logico e naturale approdo – quando il fedele si accosta alla comunione sacramentale. Coerentemente, la comunione sacramentale con Cristo implica/comporta la comunione con la sua Pasqua.

La comunione eucaristica, pertanto, non va pensata come l'esperienza di una visita individuale del Signore («Gesù che viene nel mio cuore»), bensì come la condivisione della sua dedizione. In questa prospettiva, anche la comunione che si attua mediante l'adorazione non è semplicemente un intimo faccia a faccia fra il credente e Cristo, bensì un modo di prolungare la reale partecipazione al memoriale del-

la sua passione, morte e risurrezione.

L'adorazione consente di dilatare lo spazio offerto al soggetto per lasciar risuonare dentro di sé i molteplici aspetti di questo mistero, secondo accenti, sollecitazioni e sottolineature diverse. Questo modo di rapportarsi al mistero ha le sue linee di forza nelle strutture portanti della celebrazione e, in particolare, della preghiera eucaristica: rendere grazie, offrire, intercedere. Riproponendo questi atteggiamenti, l'adorazione alimenta «le giuste disposizioni per celebrare, con la devozione conveniente, il memoriale del Signore e ricevere frequentemente quel pane che ci è dato dal Padre»;²² pertanto, non solo prolunga la celebrazione e la comunione sacramentale, ma ad esse riconduce. In effetti, l'*unio cordis* con Cristo che si realizza grazie all'adorazione «non può essere completa in se stessa dato che, per sua natura, tende alla comunione sacramentale ove attinge il suo culmine».²³

Se accostandosi alla comunione sacramentale il credente decide di assumere la forma del vivere di Cristo, l'adorazione si colloca nella medesima linea: non si tratta semplicemente di gustare la dolcezza di una presenza, bensì di porsi davanti a colui che ci interpella in rapporto alla forma della nostra esistenza.

²² SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium*, n. 50, in *EV/2*, 1350.

²³ E. MAZZA – R. FALSINI, «Il silenzio nell'adorazione eucaristica», in *Rivista Liturgica* 76(1989), 415.

Adorare: tra Parola e silenzio

Certamente, adorare è un atto interiore che si consuma nella profondità più intima, nascosta della persona, nel suo cuore, ma si traduce, sia a livello personale che comunitario, in gesti e parole che la esprimono.

I documenti magisteriali indicano alcuni esercizi di pietà e azioni che la comunità radunata è chiamata a mettere in atto durante i tempi dell'esposizione eucaristica: il canto; la lettura della Scrittura; la liturgia delle ore; pii esercizi eucaristici; preghiera davanti al Santissimo; sacro silenzio; santo rosario.²⁴

Pur sottolineando il carattere pubblico del culto eucaristico, i documenti parlano generalmente di un culto sia privato che pubblico verso il Sacramento dell'altare. In determinati casi, si sollecita però una consistente presenza di fedeli. Così, ad esempio, si stabilisce che l'esposizione solenne del santissimo Sacramento, quando si prolunga per un certo tempo, «si faccia soltanto se si prevede un'adeguata affluenza di fedeli».²⁵ Se la messa è origine e fine del culto eucaristico, essa è anche la sua chiave di comprensione. Grazia specifica dell'eucaristia è costruire il corpo

ecclesiale. Si tratta di una dimensione propria della celebrazione eucaristica che deve essere recuperata dal culto eucaristico fuori della messa, nato e sviluppatosi in senso prevalentemente individualistico. Radicato nella celebrazione, il culto eucaristico comporta una dimensione comunitaria che prevale su un cammino semplicemente individuale o intimistico.

Inoltre quasi tutti i documenti propongono che durante l'esposizione del Sacramento si faccia, in primo luogo, *la lettura della sacra Scrittura* (con la corrispondente omelia). Così la *Eucharisticum mysterium* prescrive che: «sia riservato, secondo l'opportunità, un tempo conveniente alle letture della parola di Dio, ai canti, alle preghiere e all'adorazione silenziosa...».²⁶ Avendo presente l'intimo rapporto che c'è tra Parola ed Eucaristia, per cui siamo invitati a partecipare alla doppia mensa della Parola e del pane e vino, la preghiera dinanzi al Santissimo esposto deve dare uno spazio particolare alla parola di Dio. Come nella celebrazione, la mensa della Parola conduce alla mensa del pane e del vino, così nell'adorazione del santissimo Sacramento fuori della messa, le «letture della sacra Scrittura [...] conducono i fedeli a una migliore com-

²⁴ Per un approfondimento della relazione tra questi esercizi e l'adorazione eucaristica cf. M.AUGÉ, *Fenomenologia del culto eucaristico fuori della messa*, cit. 887-897.

²⁵ SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium*, n. 63, in *EV/2*, 1363.

²⁶ SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium*, n. 66, in *EV/2*, 1366.

preensione del mistero eucaristico». ²⁷ La parola di Dio e l'eucaristia sono due misteri che s'illuminano a vicenda. Anche la parola di Dio è come un pane che va mangiato e assimilato. Esso è essenziale per la vita della Chiesa, perché in quella Parola Cristo è presente e nutre con essa i suoi discepoli. A sua volta, l'eucaristia è un nutrimento spirituale, che va ricevuto con la fede, oltre che con la bocca.

Sia nella tradizione orientale che in quella occidentale troviamo la raccomandazione di non lasciar cadere nessuna parola divina ascoltata durante la celebrazione eucaristica così come nel ricevere sulla mano il corpo di Cristo si deve fare attenzione a non lasciar cadere a terra nessuna particella del pane consacrato. Il culto eucaristico fuori della messa è lo spazio adeguato per far sì che nessuna particella della parola di Dio proclamata e del pane eucaristico partecipato nella celebrazione della messa cada a terra e si disperda.

Altro elemento da richiamare è il *silenzio*. Il paragrafo dedicato al-

l'«ordinamento del rito dell'esposizione», include tra gli elementi di questo ordinamento il silenzio: «Giova che al momento opportuno si osservi un sacro silenzio». ²⁸ Anche se si parla di «momenti opportuni» di «sacro silenzio», esso ha nell'insieme dell'adorazione un ruolo centrale, è il veicolo dell'inserimento intimo nel mistero contemplato. In questi ultimi anni ci si è preoccupati, forse troppo, di indicare e proporre una serie di celebrazioni, pii esercizi e preghiere per riempire il tempo dell'esposizione dell'eucaristia, quasi che il silenzio non fosse in questo tipo di culto eucaristico uno degli elementi principali. «*Tibi silentium laus*» (Sal 65,1), a Te si addice la lode del silenzio, canta il Salmista. Se, con R. Guardini crediamo che il silenzio è «il primo presupposto di ogni azione sacra», come dom H. Camara siamo certi che «... più riceviamo nel silenzio della preghiera, più daremo nella vita attiva. [...] Resteremo certamente poveri finché non avremo scoperto le parole che danno la luce di Cristo».

²⁷ SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium*, n. 62, in *EV/2*, 1362.

²⁸ *Ivi*.

La Chiesa madre genera e fa crescere i figli di Dio¹

ARMANDO TRASARTI

«Cristiani si diventa, non si nasce». Queste parole di Tertulliano² ci introducono nel tema che quest'anno ho scelto per la mia esortazione pastorale: *la maternità della Chiesa*. Ciò che intendo offrire non è un trattato di ecclesiologia, ma alcune indicazioni pastorali, necessariamente fondate sulla autorevole riflessione della Chiesa,³ perché la nostra comunità cristiana, nelle sue diverse componenti, possa svolgere in modo fecondo e gioioso il suo compito di *generare e far crescere i cristiani oggi*, in altre parole *iniziare alla fede*.

La Chiesa, come buona madre, non solo vuole generare i figli di Dio, ma sente che la propria funzione materna si estende a tutta la vita del cristiano con caratteristiche che mutano nel corso del tempo, senza mai interrompersi, come accade ai buoni padri e alle buone madri sulla terra. Padri e madri, infatti, lo si è perché si fa crescere un

figlio, accompagnandolo, in tanti modi diversi, lungo il corso della sua vita. Esiste, infatti, una maternità fisica, ma esiste anche una maternità psicologica, affettiva ed anche spirituale.

Lo scorso anno ho indirizzato alla mia Chiesa una esortazione pastorale sulla *presidenza eucaristica*. Oggi vorrei allargare la riflessione all'ambito della *iniziazione cristiana* (da qui IC).

Vi propongo, innanzitutto, una storia, narrata da Clemente Alessandrino,⁴ riguardante l'apostolo Giovanni e un vescovo di una Chiesa dell'Asia minore alle prese con il cammino di IC di un giovane.

La storia narra che Giovanni, l'apostolo, si recò in visita ad una Chiesa (quasi sicuramente Smirne) ed ivi conobbe un giovane sinceramente desideroso di diventare cristiano. Dovendo ripartire Giovanni si rivolse al vescovo di quella Chiesa e gli disse: «Questo te lo affido

¹ Presentazione dell'esortazione pastorale. Il testo completo è disponibile nel sito www.fanodiocesi.it nella sezione vescovo.

² *Apologetico* 18,4.

³ Quel *depositum fidei* costituito dalla S. Scrittura, dalla Tradizione, specie litur-

gica, ed il magistero. In sintesi potremmo dire: la *lex orandi* in dialogo con la *lex credendi*.

⁴ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il ricco e la salvezza. Quisdiversalvetur*, Introduzione, traduzione e note di Simona Cives, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 79-85.

ARMANDO
TRASARTI,
vescovo
di Fano-
Fossombrone-
Cagli-Pergola

con ogni premura di fronte alla Chiesa e a Cristo testimone». Il vescovo accettò e promise di prendersi cura di quel giovane. «Giovanni ripeté le stesse parole e invocò dei testimoni. Poi tornò ad Efeso». Il vescovo accolse nella sua casa il giovane e se ne prese sincera cura, circondandolo di attenzione e di affetto, nutrendolo alla scuola del Vangelo ed infine lo fece cristiano attraverso il dono del battesimo-confermazione-eucaristia. Ma dopo di ciò, continua il racconto, il vescovo allentò la cura e la sorveglianza, «dal momento che gli aveva affiancato il custode perfetto, il sigillo del Signore». Ma il giovane, evidentemente, non era ancora capace di custodire il dono ricevuto e ben presto fu traviato da cattive compagnie fino a diventare uno spietato capobanda di criminali.

Passò del tempo e Giovanni venne nuovamente in quella Chiesa. Qui il racconto diventa drammatico perché, alla richiesta dell'apostolo «Orsù, vescovo, restituiscici la consegna che io e Cristo ti abbiamo fatto di fronte alla Chiesa testimone, che tu presiedi», il vescovo in un primo momento «rimase sbigottito, pensando di essere calunniato per soldi che non aveva mai ricevuto». Ma quando Giovanni disse: «Ti richiedo il giovanetto e l'anima del fratello», egli sospirando dal profondo e piangendo disse: «È morto». «Come? E di che morte?». «È morto agli occhi di Dio: infatti è diventato malvagio e corrotto, e soprattutto, un brigante, e ora al posto della Chiesa ha preso un monte con una soldataglia simile a lui». L'apostolo, stracciatisi la veste, con

grande dolore disse: «Bel custode dell'anima del fratello ho lasciato. Ma orsù, mi si porti un cavallo e qualcuno mi guidi per la strada». E si allontanò, così come stava, dalla chiesa andando sui monti a cercare quel giovane. L'apostolo fu catturato dai briganti ed egli stesso chiese di essere condotto da colui che era il loro capo. Questi, appena lo vide da lontano, cominciò a scappare, pieno di vergogna per la vita che lui, battezzato, conduceva. Ma Giovanni non si dette per vinto e, dimentico della propria età, urlando disse: «Perché, figlio, fuggi me che sono tuo padre, inerme, vecchio? Abbi pietà di me, figlio, non temere: hai ancora speranze di vita. Io renderò conto a Cristo per te; se me lo chiedi, volentieri subirò la tua morte, come il Signore ha fatto per noi. Per te darò in cambio la mia anima. Fermati, credimi: Cristo mi ha mandato!». E quello, avendo ascoltato, in un primo momento si fermò guardando a terra, poi gettò le armi e, tremando, gemeva amaramente; abbracciò Giovanni che gli andava incontro, «confessandosi con i lamenti come poteva e facendosi battezzare una seconda volta dalle lacrime». E Giovanni, garantendogli il perdono del Signore, pregando e inginocchiandosi, lo ricondusse alla chiesa e, «implorando con preghiere copiose, lottando con continui digiuni, con il fascino di discorsi variegati allettando la sua mente, se ne andò, come si dice, non prima di averlo messo a capo della chiesa».

Vorrei partire proprio da questa storia per riflettere insieme a voi su come la nostra Chiesa è chiamata

ad iniziare alla fede gli uomini del nostro tempo. Dobbiamo certamente ringraziare Dio del fatto che ancora oggi tanti, la quasi totalità, chiedono il sacramento del battesimo, della confermazione e dell'eucaristia almeno nella sua prima celebrazione. Ma è altrettanto vero che è insufficiente la nostra risposta nell'offrire strumenti per portare a compimento il percorso della IC. Come nel racconto, anche noi prestiamo molta attenzione a tutto ciò che precede la celebrazione dei sacramenti, ma il nostro sforzo generoso non è sufficiente a creare in chi sta per ricevere i sacramenti una mentalità di fede adeguata, uno stile di vita ispirato al Vangelo. Ne è sintomo la facilità con la quale tanti battezzati, dopo aver ricevuto la confermazione e la prima eucaristia, non hanno nel Vangelo e nella Chiesa un riferimento fondamentale arrivando anche a interrompere la loro partecipazione alla celebrazione domenicale della messa. Evidentemente l'IC non raggiunge il suo scopo nella vita di molti. D'altra parte dobbiamo anche riconoscere che non abbiamo ancora strumenti adeguati per offrire mezzi e occasioni di crescita a coloro che, in occasioni particolari della loro vita o della vita delle loro famiglie (battesimo, cresima, prima comunione dei figli, momenti di dolore o di morte ecc.), si

riavvicinano alla fede e alla vita della Chiesa dopo anni di lontananza. Sento, insieme ai miei fratelli presbiteri, la grave responsabilità della IC: è davanti alla Chiesa e a Cristo, come ci ricordava Clemente, che abbiamo promesso di portare alla fede i tanti che la divina provvidenza ci ha affidato; sentiamo anche di non essere soli in questo compito, ma di dividerlo con i fratelli e le sorelle che sono già saldi nella fede. Proprio per *questo mi rivolgo a tutti i cristiani della nostra Chiesa* per riflettere sulla IC oggi e proporre strumenti e modi per far crescere la sua efficacia nelle nostre comunità.

L'esempio d'IC appena narrato ci mostra innanzitutto lo scopo che essa ha: far diventare cristiani. Non si tratta semplicemente di celebrare dei sacramenti, ma di far sì che tutta la vita sia conformata a Cristo.

Il modello della IC

Per comprendere che cosa significhi l'IC, è necessario partire da un punto preciso che è quello di un adulto che chiede di diventare cristiano e viene iniziato alla fede. Anzi, la vita stessa della comunità, come autorevolmente affermato dai vescovi italiani negli *Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano* per il decennio scorso, deve essere modellata sulla IC.⁵

⁵ «Al centro di tale rinnovamento va collocata la scelta di configurare la pastorale secondo *il modello della iniziazione cristiana*, che – intessendo tra loro testimonianza e annuncio, itinerario catecume-

nale, sostegno permanente della fede mediante la catechesi, vita sacramentale, mistagogia e testimonianza della carità – permette di dare unità alla vita della comunità e di aprirsi alle diverse situazioni spiritua-

Proprio perché parliamo di adulti è evidente che l'iniziazione che si fa deve tener conto di tutto ciò che è accaduto lungo il corso della vita di chi vuole diventare cristiano o riscoprire la propria fede. La sua cultura, mentalità, abitudini di vita ecc. sono ovviamente il punto di partenza senza del quale ogni sforzo educativo sarebbe assolutamente vano.⁶

La vita eucaristica è lo scopo della IC

Si legge nella *Rito della IC degli Adulti* (da qui RICA): «Per mezzo dei sacramenti dell'IC, gli uomini, uniti con Cristo nella sua morte, nella sua sepoltura e risurrezione, vengono liberati dal potere delle tenebre, ricevono lo Spirito di adozione a figli e celebrano, con tutto il popolo di Dio, il memoriale della morte e risurrezione del Signore». Attraverso il battesimo sono «incorporati a Cristo, sono costituiti in popolo di Dio». Nella confermazione, «ricevono una più profonda configurazione a Cristo e una maggiore abbondanza di Spirito Santo, per essere capaci di portare al mondo la testimonianza dello stesso Spirito fino alla piena maturità del corpo di Cristo». Infine, partecipando all'assemblea eucari-

stica, i fedeli si nutrono del Corpo e del Sangue di Cristo «per ricevere la vita eterna e manifestare l'unità del popolo di Dio», partecipano così all'offerta che Cristo fa di se stesso per la salvezza del mondo, affinché «tutto il genere umano formi l'unica famiglia di Dio». In sintesi il RICA afferma che i tre sacramenti dell'iniziazione, intimamente uniti tra loro, «portano i fedeli a quella maturità cristiana per cui possano compiere, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria del popolo di Dio».⁷

È evidente che scopo della IC non è la celebrazione dei sacramenti, ma la vita cristiana (che ha bisogno dei sacramenti): ciò significa partecipare alla missione della Chiesa, cioè essere *popolo di sacerdoti*. E non c'è proprio contraddizione tra vita e celebrazione, perché, specialmente nell'eucaristia, *vita e rito* si incontrano pienamente.

L'eucaristia «culmine» del cammino di IC

L'itinerario di IC, pur essendo graduale e progressivo, è profondamente unitario e trova il suo vertice sacramentale nell'eucaristia, in quanto in essa si attua la più profonda comunione con Cristo, ma, nello stesso tempo, si edifica il miste-

li dei non credenti, degli indifferenti, di quanti si accostano o si riaccostano al Vangelo, di coloro che cercano alimento per il loro impegno cristiano» (n. 59).

⁶ In Italia «la Chiesa, per grazia di Dio, continua ad essere viva [...] e sta prendendo più chiara coscienza che il nostro non è il tempo della semplice conservazione del-

l'esistente, ma della missione. È il tempo di proporre di nuovo, e prima di tutto, Gesù Cristo, il centro del Vangelo» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Chiesa italiana per la celebrazione del III convegno ecclesiale*, Palermo - Giovedì, 23 novembre 1995, n. 2).

⁷ RICA n. 1-2.

ro della Chiesa, corpo di Cristo.⁸ In tal modo il battezzato diventa pienamente *cristiano*, completamente inserito nella comunione con Cristo, nella Chiesa, suo corpo. I sacramenti dell'IC non sono, perciò, tre azioni sacre «autonome», senza collegamento tra loro, ma sono un'unica azione della grazia che parte dal battesimo e si compie, attraverso la cresima, nell'eucaristia. I sacramenti dell'IC non fanno, perciò, perno sul punto di partenza, il battesimo, ma sul punto di arrivo, l'eucaristia. Battesimo e cresima sono i sacramenti che introducono, *iniziano* all'eucaristia. Potremmo dire che *il battesimo ha come primo scopo quello di abilitare alla partecipazione eucaristica*.

Se davvero l'eucaristia è fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa, ne consegue innanzitutto che il cammino di IC ha come suo punto di riferimento la possibilità di accedere a tale sacramento. «A questo proposito, come hanno detto i Padri sinodali,⁹ dobbiamo chiederci se nelle nostre comunità cristiane sia sufficientemente percepito lo stretto legame tra battesimo, confermazione ed eucaristia». Non bisogna mai dimenticare, infatti, che veniamo battezzati e cresimati per poter celebrare l'eucaristia. Tale dato implica l'impegno di favorire, nella prassi pastorale, «una comprensione più unitaria del percorso di IC». Il sacramento del bat-

tesimo, con il quale siamo resi conformi a Cristo, incorporati nella Chiesa e resi figli di Dio, costituisce la porta di accesso a tutti i sacramenti. «Tuttavia è la partecipazione al Sacrificio eucaristico a perfezionare in noi quanto ci è donato nel battesimo. Anche i doni dello Spirito sono dati per l'edificazione del Corpo di Cristo (1 Cor12) e per la maggiore testimonianza evangelica nel mondo. Pertanto la santissima eucaristia porta a pienezza l'IC e si pone come centro e fine di tutta la vita sacramentale».¹⁰

L'eucaristia è, e resta sempre, il «sacramento della piena maturità cristiana».¹¹ Non è corretto, quindi, affermare che la confermazione è il sacramento della maturità, visto che solo con la partecipazione all'eucaristia il cristiano raggiunge la pienezza della comunione con Cristo, nella Chiesa. Afferma il RICA: «Tutto si conclude con la celebrazione dell'eucaristia, alla quale i neofiti in questo giorno partecipano per la prima volta e a pieno diritto e nella quale portano a compimento la loro iniziazione. In essa infatti i neofiti, promossi alla dignità del sacerdozio regale, hanno parte attiva alla preghiera dei fedeli e, per quanto possibile, alla presentazione delle offerte all'altare; con tutta la comunità diventano partecipi dell'azione del sacrificio e riconsigliano il "Padre nostro", preghiera con la quale manifestano lo spirito

⁸ Cf. 1Cor 10, 16-17.

⁹ *Proposizioni dell'Undecima Assemblée Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, n. 13.

¹⁰ BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, 17.

¹¹ CEI, *Eucaristia comunione e comunità*, 92.

di adozione a figli, ricevuto con il battesimo. Infine, nella comunione al Corpo immolato e al Sangue sparso, confermano i doni ricevuti e pre-gustano i doni eterni».¹²

L' IC per cambiare mentalità

La prima cosa che mi pare necessario ricordare è il primato dell'azione di Dio nel far diventare cristiano un uomo. Lo stesso RICA al numero 6 dice che i sacramenti «formano il cristiano», espressione che nella *editio typica* afferma letteralmente che l'IC culmina con la celebrazione dei sacramenti «da cui il cristiano è iniziato».¹³ Sono i sacramenti che fanno il cristiano perché essi non sono altro che «la prima partecipazione sacramentale alla morte e resurrezione di Cristo».¹⁴ Risulta così evidente che non si è tanto iniziati ai sacramenti quanto piuttosto dai sacramenti, attraverso la loro celebrazione liturgica.

Proprio perché i sacramenti sono azioni di Cristo,¹⁵ possiamo affermare il primato dell'azione di Dio e mettere così in evidenza il

cambiamento profondo, strutturale, che il sacramento causa nella persona. Dopo aver ricevuto i sacramenti della IC, la persona si trova in una condizione nuova che lo Spirito Santo crea in lui. Il battesimo, ancor più se portato a compimento dalla confermazione ed eucaristia, *crea*, sia pure germinalmente, una realtà *diversa* rispetto alla vita naturale, che neppure il peccato può distruggere. Ecco perché, fin dall'antichità, i Padri hanno sempre considerato il tempo che segue la celebrazione dei sacramenti come il tempo privilegiato per *entrare con tutta la persona nel mistero*: è la mistagogia; con questa parola «intendiamo l'azione educatrice dell'*Ecclesia Mater* che introduce e accompagna i credenti a vivere la stessa vita di Cristo».¹⁶

Ciò che accade dopo la celebrazione dei sacramenti è cosa nuova rispetto alla situazione precedente. Il dono dello Spirito Santo apre alla *conoscenza della verità*,¹⁷ una verità che non è soltanto intellettuale, ma di tutto l'esistenza dell'uomo.

¹² RICA n. 36.

¹³ «sacramenta [...] quibus christianus initiatur».

¹⁴ RICA n. 8.

¹⁵ «Giustamente perciò la liturgia è considerata come l'esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo. In essa, la santificazione dell'uomo è significata per mezzo di segni sensibili e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi; in essa il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacer-

dote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado» (SC 7).

¹⁶ V. ANGIULI, *La recezione del Concilio e la «svolta mistagica» della pastorale. «Ut mysterium paschale vivendo exprimitur»*, in *Orientamenti Pastoralis* 11(2007), 8-44, qui 31.

¹⁷ Cf. Gv 16,13: «Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future».

Le parole di Cirillo di Gerusalemme sono illuminanti: rivolgendosi a coloro che avevano appena ricevuto i sacramenti, egli afferma che essi sono «maggiormente atti a comprendere quello che sarà detto [e] capaci dei più divini misteri» perché solo dopo i sacramenti si può «imbandire il banchetto degli insegnamenti più perfetti [...] perché comprendiate quello che avete veduto compiersi su di voi nella notte del battesimo», infatti «si crede di più a quello che si vede che a quello che si ode».¹⁸ Per Cirillo aver *visto* compiersi su di sé la celebrazione del sacramento, essere stato iniziato *dal rito*, è la premessa necessaria e migliore per comprendere la vita cristiana; essa non è altro che vivere nella vita il mistero celebrato nel sacramento.

Fa riflettere quanto affermato da un noto teologo oltre quarant'anni

fa: Il cristiano di domani «o sarà un "mistico", uno cioè che "ha sperimentato" qualche cosa, o cesserà d'essere»¹⁹ un credente. Con Benedetto XVI potremmo giungere che il credente del nostro oggi è un uomo che ha incontrato *Qualcuno* (Cristo) nella sua vita: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva».²⁰

Nei sacramenti dell'IC riceviamo lo Spirito Santo, cioè Dio stesso e non soltanto i suoi doni. Per questo siamo capaci, anche se in maniera iniziale e fragile, di una «percezione immediata di Dio prodotta dal tocco invisibile del suo raggio».²¹

Da qui nascono le *nuove capacità* del battezzato.²²

¹⁸ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi*, versione introduzione e note di E. Barbisan, Paoline, Alba 1977, 424.

¹⁹ K. RAHNER, *Nuovi saggi*. II. Saggi di spiritualità, Paoline, Roma 1968, 24.

²⁰ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 1.

²¹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, a cura di U. Neri, Roma 1994, 157.

²² Esse vengono ben descritte nella prima preghiera di litanica all'inizio del rito per il battesimo degli adulti: «Ricevete il segno della croce sugli orecchi per ascoltare la voce del Signore. Ricevete il segno della croce sugli occhi, per vedere lo splendore del volto di Dio. Ricevete il segno della croce sulla bocca, per rispondere alla parola di Dio. Ricevete il segno della croce sul petto, perché Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori. Ricevete il segno della croce sulle spalle, per sostenere il giogo soave di Cristo (RICA n. 85). Anche nel

rito del battesimo dei bambini il celebrante, dopo aver toccato le orecchie e la bocca del nuovo cristiano dice: «Il Signore Gesù, che fece udire i sordi è parlare i muti, ti conceda di ascoltare presto la sua Parola e di professare la tua fede a lode e gloria di Dio Padre» (CEI, *Rito del Battesimo dei bambini*, n. 121). Nella *editio typica* viene usato il verbo *accipere*, e cioè *accogliere*, perché per noi cristiani ascoltare equivale ad aderire, accogliere, obbedire. Con il battesimo viene data una possibilità nuova: ascoltare la voce del Signore, riconoscerla quale voce di Dio in dialogo con l'uomo e dare ad essa l'*obbedienza della fede* (Rm 16,26). Dio si fa vicino all'uomo nel tempo e lo coinvolge in un dialogo come tra amici (cf. DV 2), fino a spiegare a lui «i segreti di Dio stesso» (DV 4) come ci è stato rivelato definitivamente nell'uomo Dio Gesù Cristo.