

Riuniti per celebrare il suo “Nome”

*Lectio inaugurale alla 71^a Settimana Liturgica
Cremona 2021*

+ Franco Giulio Brambilla

La prima immagine della Chiesa e il primo titolo dei cristiani è indicato da una perifrasi liturgica: «coloro che invocano il nome del Kyrios (il Signore)» (*At* 9,14.21; *1Cor* 1,2; *2Tim* 2,22; *At* 2,21 [cf *Gl* 3,5]): essi sono riuniti dalla signoria di Gesù risorto e riconoscono la sua sovranità nella libertà e nell'amore. Questo riconoscimento della signoria di Gesù ha il suo luogo proprio nel culto e nella preghiera: nella celebrazione s'invoca il nome del Signore e nella preghiera ci si rivolge al Padre nel nome del Figlio suo (*Gv* 14,13-14; 15,16; 16,23-24.26-27). Il Figlio stesso ci invita a chiedere tutto al Padre nel suo Nome (*Gv* 15,16): nel *Padre nostro*, la preghiera insegnata da Gesù, ci si rivolge a Dio con le parole del Figlio, dicendo «sia santificato il tuo Nome» (*Mt* 6,9). Nel nome del Padre e nel nome di Gesù sono due espressioni che si possono leggere in dissolvenza l'una sull'altra, fino alla formula trinitaria con cui siamo battezzati «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (*Mt* 28,21). Anche il segno della croce avviene nel nome della Santa Trinità. Preghiera personale, riunione orante, celebrazione culturale sono tutte contrassegnate dalla teologia del Nome.

Si può, dunque, pensare che il titolo affidato alla presente relazione contenga almeno due sfumature tra loro intrecciate e complementari, entrambe riferite alla celebrazione liturgica: riuniti per celebrare *nel suo “nome”*; riuniti per celebrare *il suo “nome”*. La prima dice che la liturgia della Chiesa acquista il suo statuto cristiano se celebra *nel nome di Gesù*, cioè se si colloca nella sfera della sua azione salvifica: celebrare significa accogliere e riconoscere, *per ritus et preces* (*SC* 48), la presenza dell'azione salutare di Cristo nell'azione rituale della Chiesa (è la dimensione cristologica e pasquale della liturgia). La seconda mette in evidenza che la liturgia cristiana trova la sua *ars celebrandi* e il suo timbro spirituale se celebra *il suo nome*, cioè se la sua azione rituale riceve l'eccedenza del Mistero santo della Pasqua, mettendole in relazione critica con le forme del sacro: riunirsi significa essere mossi dallo Spirito che prega con noi il Padre, nelle preghiere e nella lode, nell'ascolto della Parola e nel rendimento di grazie (è la dimensione cristiana ed ecclesiale della liturgia). Le dimensioni pasquale, sacramentale ed antropologica del celebrare cristiano s'intrecciano nel riconoscimento della forza salvifica del Risorto: Egli è colui che celebriamo perché è Lui che si rende presente nell'azione rituale con cui la Chiesa si lascia riunire nel rendimento di grazie. Due testi emblematici ci faranno da guida: la seconda parte dell'Inno ai Filippesi (*Fil* 2,8-11); la duplice homologhia (nominale e verbale) di Romani (*Rm* 10,9-11).

1. Riuniti per celebrare “nel suo nome”: la confessione e il rendimento di grazie

Il primo testo è certamente un inno della comunità primitiva, per molti prepaolino, a motivo della mancanza dell'esplicita affermazione del valore amartiologico della morte di Gesù (“per i nostri peccati” *1Cor* 15,3). Tuttavia il tema dell'obbedienza di Gesù, «fino alla morte, anzi alla morte di croce» (*Fil* 2,8) richiama il parallelismo antitetico di mano certamente paolina che si trova in Romani 5: «Infatti, come per la disobbedienza di un solo

uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti» (Rm 5,19). Se la croce di Gesù introduce l'umanità nella giustizia di Dio, sottraendola al regime della disobbedienza di tutti in Adamo, allora l'azione con cui Dio innalza Gesù allo statuto di Signore ne è l'origine prima e ultima: «Per questo Dio lo esaltò e gli donò *il nome* che è al di sopra *di ogni nome*, perché *nel nome* di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami: "Gesù Cristo è Signore!", a gloria di Dio Padre» (Fil 2,9-11). Lo schema umiliazione-esaltazione, tipico del quarto carne del servo di Jhwh, conferma il valore di solidarietà nel peccato della morte di croce di Gesù. In ogni caso, anche l'espressione con cui inizia la seconda metà dell'inno («Per questo...») connette strettamente l'azione con cui Dio esalta Gesù (risurrezione) e gli dona un nome "al di sopra di ogni altro nome" (cfr Is 45,23: signoria universale) con la liberazione da una morte *così*, quella del maledetto sulla croce che porta in solido i peccati degli uomini.

Tre cose sono notevoli in questo testo: l'agire di Dio ha (super)esaltato Gesù crocifisso, contrastando l'agire degli uomini; il Risorto è gratificato di un Nome con cui partecipa alla gloria divina; questo comporta una duplice reazione: il riconoscimento universale (ogni ginocchio si pieghi) e la confessione pasquale (ogni lingua proclami). Allora, celebrare riuniti "nel suo nome" è un atto dossologico che riconosce la centralità della Pasqua. Tale glorificazione ha la forma della confessione pasquale e del riconoscimento universale: la homologhia loda e confessa con la formula più breve della fede cristiana: "Gesù è Signore" (*Kyrios Jesus*), dove "Signore" è il predicato nominale, mentre "Gesù" è il soggetto! Di questo frammento di storia (Gesù) si predica il suo valore universale (Signore). Si confessa che l'evento di Gesù non è rinchiuso nel passato, ma è presente e vivente nell'oggi di tutti coloro che in ogni dove (in cielo, in terra e sottoterra) piegano il loro ginocchio per entrare in comunione con il suo nome, per accedere alla sfera della sua Signoria liberante e amante.

Riunita nel suo nome, convocata dalla sua Parola, la Chiesa rende grazie (confessando e adorando). Così essa celebra la centralità viva della Pasqua, che ci raggiunge nel tempo come evento spirituale, in cui si rende presente il Crocifisso risorto come grazia e dono che, nello Spirito, genera la comunione fraterna. Tutte le funzioni rituali del celebrare sono orientate al centro del Mistero pasquale e da questo centro si irradiano fino ai confini dell'universo: ogni altro supporto rituale non vale in nulla a surrogare il potere di irradiazione della Pasqua di Gesù celebrata *in mysterio*. Se questo primo testo mette in luce che la celebrazione cristiana, cioè l'azione della Chiesa che mette in mezzo a noi il Crocifisso risorto, prende i tratti della confessione e dell'adorazione, allora questa tonalità deve essere la dominante del rito cristiano. Quando diciamo: "riuniti celebriamo *nel suo nome*", quella particella "nel" non indica tanto un luogo, ma un "moto a luogo figurato", assai simile nella dinamica al movimento della fede che proclama: *Credo in unum Deum*. Come nell'atto di fede si tratta dell'uscita dell'io verso Dio, così anche nella celebrazione accade l'uscita della comunità verso l'esodo pasquale. Riunirsi per celebrare "nel suo nome" non può che essere normato nel suo interno dall'atto della fede. Essa ci pone la domanda delle domande: il ministro, i credenti, la comunità, celebrando l'Eucaristia domenicale, incontrano il Risorto, ne confessano la presenza vivente e la irradiano in cielo in terra e in ogni luogo?

Questo è il significato autentico del verbo: *eucharistēin*: rendere grazie, lodare, confessare, adorare, riconoscere, amare. L'homologhia pasquale e l'adorazione universale sono le due componenti intime del "rendere grazie": l'una che porta la celebrazione verso la singolarità della Pasqua, l'altra che la proietta verso gli spazi infiniti dell'umano e del mondo. A partire dal duplice movimento del "rendere grazie" che confessa l'unico Signore

vivente e che accoglie il suo dono nello spazio della vita, nascono due possibili distorsioni che potremmo denominare la spettacolarizzazione arbitraria o la sacralizzazione indebita del celebrare. Il primo difetto dà un'interpretazione e propone una pratica superficiale dell'*activa participatio*, il secondo si esprime in una pratica ritualistica e una giustificazione rigida dell'*ars celebrandi*.

La spettacolarizzazione della celebrazione manifesta un modo *superficiale* d'intendere l'*actuosa participatio*. Esso ha prodotto forme celebrative chiassose e popolate di così tante presenze da essere più simili a un *happening* che a una celebrazione rituale bella. La celebrazione dev'essere bella senza essere estetizzante, deve prevedere molti attori senza la pretesa di diventare la passerella di tutti, dev'essere espressiva senza che ogni volta si debba rappresentare tutto l'universo dei segni. Tre cose sono irrinunciabili: la prima riguarda la bellezza, che non deve essere estetizzante; la seconda riguarda la ministerialità che non deve diventare pretesa della presenza di tutti (anche nel teatro, gli attori sono in scena nei vari atti del dramma secondo leggi ben precise); la terza riguarda le forme espressive, che non devono essere spettacolari e rumorose oppure sontuose e trionfalistiche.

Tuttavia, in positivo occorre dire che c'è un modo *più profondo* di intendere l'*actuosa participatio*. Occorre lasciarsi condurre dai "santi segni" nel cuore del Mistero per entrare nel ritmo dell'azione liturgica, cioè nelle sue parole e nei suoi gesti. La liturgia è il luogo per educare il senso della fede, è il modo dove si educa *l'atto della fede mediante la fede negli atti*. Questo ci fa porre la domanda-guida: come fare in modo che la fede presente nei gesti della preghiera personale, liturgica e sacramentale, alimenti, costruisca e celebri lo splendore del gesto della fede? Si badi bene: l'atto della fede è un gesto del tutto umano, personale, libero, ma la sua forma concreta è recettiva, ha la figura dell'invocazione, dello spazio creato dalla/alla presenza di Dio, del grembo recettivo, dell'ospitalità che accoglie il Suo dono. Quando uno pensa che la liturgia sia azione di Cristo e immagina l'intervento della Chiesa come meramente passivo, è nell'errore. La Chiesa nel rito agisce in modo attivo e passivo insieme, proprio vivendo con fede un'azione recettiva che acconsente all'azione di Cristo vivendola con devozione.

La *sacralizzazione della celebrazione* è il difetto opposto. Se da un lato, risulta pericoloso manipolare la liturgia, dall'altro il nostro compito (di sacerdoti, ministri, operatori liturgici e popolo di Dio) è praticare una sapiente *ars celebrandi*. Serve a poco limitarsi soltanto alla rigida osservanza delle rubriche. Un celebrante che fosse anche un perfetto esecutore delle rubriche potrebbe aver perso il senso del mistero di Dio e della partecipazione della gente; un altro celebrante potrebbe svincolarsi completamente da esse con la scusa di essere spontaneo, allontanandosi ugualmente dal senso del dono di Dio e dall'attenzione orante dell'assemblea. In ogni caso, è decisivo che il prete e la comunità partecipino nella comunione più profonda alla ritualità della propria Chiesa. Ogni ferita al rito è una lacerazione inferta alla Chiesa. Questo è un argomento molto delicato, tant'è vero che dopo il Concilio Vaticano II non ci si è divisi sull'ecclesiologia o sul rapporto Chiesa-mondo, ma ci si è contrapposti sulla liturgia, polarizzandosi sugli estremi di liturgie che diventavano proprietà privata del prete o di un gruppo di animatori, o cristallizzandosi in forme che si dicevano tradizionali, ma in realtà fissavano un segmento della tradizione assolutizzandolo come l'unico.

Per fortuna la tradizione cristiana ha due millenni di storia ed è molto più ricca di quanto si possa immaginare. Nessuno può pensare di sequestrarla o di ergersi a giudice della vera tradizione: è un atto presuntuoso che, sotto il pretesto di difendere un rito e di preservare il Mistero, spesso nasconde rigidità personali e povertà culturali. Non si tratta

del Mistero santo, ma del “misterioso” che talvolta sfiora anche i confini del “magico”. Solo la Chiesa (e il suo Magistero) può intervenire autorevolmente sulla forma rituale. Taluni identificano così il senso del mistero con alcuni gesti e alcuni paramenti, alcuni canti e alcune musiche, che talora riducono la celebrazione ad una partecipazione passiva e incomprensibile. Possono persino indulgere a una moda per distinguersi e separarsi dalla comunità che prega. Basta leggere un testo della grande tradizione per notare quanto ci si possa allontanare dal senso della fede e della pratica cristiana. Non si mette in dubbio qui la buona fede, ma la forma oggettiva del celebrare cristiano, che non può essere scelta dal gusto di alcune persone o di gruppi selettivi.

2. Riuniti per celebrare “il suo nome”: la bocca e il cuore

Il secondo testo si trova nella Lettera ai Romani di Paolo all’inizio di un ragionamento al cui centro campeggia l’annuncio del vangelo di Paolo: «Vicino a te è la Parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore, cioè la parola della fede che noi predichiamo. Perché se con la tua bocca proclamerai: “Gesù è il Signore!”, e con il tuo cuore crederai che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza» (Rm 10,8-10). La Parola della fede proclama che “Gesù è Signore” e crede che “Dio lo ha risuscitato dai morti”: sono qui intrecciate mirabilmente due formule kerygmatiche, l’una che *proclama* (con la bocca) la presenza *attuale* del Vivente, l’altra che fa *memoria* (col cuore) del Crocifisso risorto, così che l’ascolto della fede ottiene la giustificazione e la salvezza. In questo testo, al v. 9, c’è dunque la presenza simultanea, in perfetto parallelismo, di una *homologia* nominale e di una *homologia* verbale. Possiamo così notare il nesso tra l’acclamazione a Cristo come Signore risorto (“Gesù è Signore”) presente attualmente nel culto della comunità e l’evento unico e irripetibile della sua risurrezione (“Dio lo ha risuscitato dai morti”) che fa da presupposto dell’*homologia* nominale. L’acclamazione alla presenza *attuale* del Signore risorto nella sua comunità non può prescindere dalla *memoria* dell’evento (una volta per tutte) della sua risurrezione-esaltazione. L’acclamazione nominale non è soltanto l’espressione di una relazione attuale al Signore attraverso il culto, senza alcun riferimento all’evento pasquale come sfondo qualificante la persona di cui confessa la presenza. Non c’è acclamazione della signoria di Cristo senza memoria della sua Pasqua.

L’acclamazione nominale (“Gesù è Signore”) celebra la condizione di Gesù Signore quale esito dell’evento pasquale, mentre l’*homologia* verbale (“Dio lo [Gesù] ha risuscitato dai morti”) attualizza la memoria dell’evento di risurrezione con cui Dio ha introdotto Gesù nello *status* di Signore. In entrambe le acclamazioni è identico il riferimento alla figura del Gesù terreno, il cui nome evoca la sua concreta inconfondibile singolarità storica portatrice di missione divina. Il *nome di Gesù* (rispettivamente soggetto della confessione nominale e oggetto dell’acclamazione verbale) comporta un implicito riferimento alla condizione crocifissa di colui che è proclamato Signore in forza della sua risurrezione attuata da Dio. L’acclamazione nominale esprime una prospettiva più cristocentrica, quella verbale, invece, più teocentrica. Schematicamente: 1) *homologia nominale*: Gesù è soggetto, con riferimento implicito all’evento di risurrezione, esplicitamente confessato allo stato di Signore; 2) *homologia verbale*: Gesù è oggetto dell’intervento divino, con riferimento esplicito all’evento di risurrezione, mentre non si esplicita la nuova condizione di Signore. Le due forme sono dunque mirabilmente complementari per confessare la presenza *attuale* di Gesù risorto,

radicata nella *memoria storica* dell'evento di Pasqua. Sono due forme linguistiche per accedere *in mysterio* alla Pasqua di Gesù, che hanno il loro luogo nel culto. La celebrazione come "memoriale" è insieme presenza e memoria: *memoria* in cui si rende presente la Pasqua e *presenza* che si attua come memoriale dell'evento unico e insuperabile. Per questo siamo riuniti per celebrare *il suo nome!*

La formulazione del titolo di questa *lectio inaugurale* della settimana del CAL, dunque, accentua la presenza della Pasqua nel culto, cioè nella celebrazione *che* riunisce e *in cui* si riunisce l'assemblea cristiana. La comunità è riunita nella liturgia cristiana quando celebra *il suo nome*, cioè quando si dispone ad accogliere la Pasqua, entrando nella sfera salvifica del Nome di Gesù, confessato come Signore, mentre acclama "Dio come colui che risuscita Gesù", quasi una traduzione neotestamentaria del "Dio dei viventi." La duplice formula di confessione-acclamazione (nominale e verbale) è significativamente riferita a due organi dell'uomo (*bocca* e *cuore*) che hanno un densissimo significato antropologico, che sarebbe vano spartire solo tra esterno e interno dell'uomo. L'acclamazione fatta con la bocca apre la porta del cuore; e la confessione che parte dal cuore affiora sulle labbra del culto rituale perché attui la verità del culto spirituale. E, tuttavia bocca e cuore funzionano, se si osserva bene, in due modi diversi.

Con *la bocca* si acclama nella celebrazione liturgica che "Gesù è Signore" (accadeva forse prima del Vangelo), come possiamo vedere nell'episodio simile del culto pagano di Artemide in Efeso. L'orafo Demetrio istiga i cittadini di Efeso contro Paolo, che ha denunciato il culto degli idoli, e la folla convocata nel teatro per ben due ore ininterrottamente acclama: «Grande è Artemide degli Efesini!». Bisognerà tuttavia ricordare anche il modello dell'AT (per non pensare che sia una forma esclusiva dei culti pagani): anche lo *shema'* ("Ascolta Israele": Dt 6,4.5) può essere considerato una acclamazione. Altri passi di episodi ben noti possono dare un'idea adeguata di questa forma espressiva della fede a livello di culto: Gs 24,16.20 mostra come il dialogo tra Giosuè e il popolo avviene tra due acclamazioni in cui il popolo dichiara di voler servire il Signore e appoggia questa decisione con una *homologhia nominale* («YHWH è il nostro Dio!») che si prolunga in una *homologhia verbale* («Colui che ha fatto salire noi e i nostri padri dalla terra d'Egitto»). Anche il Salterio contiene un gran numero di acclamazioni, ad es.: Sal 95,3-7; 96,4; 100,3; 105,7; 116,5; 118,1.2.29; 136,1. Nel salmo 95,3 e 96,4 l'acclamazione introduce la lode dell'inno. Si intuisce come la traduzione «confessione, confessare», non sembra rendere bene la realtà sottesa al verbo e al sostantivo *homologhein-homologhia*. Il loro significato letterale è più articolato: dichiararsi d'accordo, confessare, riconoscere, essere in stretta relazione con, prendere posizione pubblica a favore di qualche cosa e di qualcuno. Ecco la funzione del culto liturgico, dove è impegnata la bocca, come l'elemento qualificante l'azione dell'assemblea ecclesiale: bocca, mani, gesti, suppellettili, e ogni altra cosa che fanno la meraviglia del rito liturgico. È una ritualità che chiede di non fermarsi però alla meraviglia, ma di lasciarsi incantare da essa per arrivare al cuore e muovere la libertà.

Con *il cuore* si confessa per credere che "Dio lo ha risuscitato dai morti": ciò avviene nella celebrazione (culto rituale) che porta a verità la vita del credente (culto spirituale). Affinché la vita di ogni uomo trovi la sua autenticità (e verità) nel rito cristiano. Il cuore non è solo sinonimo di vita interiore, ma di quella rete di relazioni che formano il credente e la comunità cristiana. Il cuore ha a che fare con la fede, non tanto con il sentimento, ma con l'oggettività della fede creduta, perché sta alla radice della soggettività della fede credente. La fede con cui si crede si pone in un rapporto circolare con la fede che crede, allo stesso modo che la libertà trova la sua forma compiuta nel credente. Credo *in unum Deum*:

dicevamo che è un complemento di moto a luogo figurato. Allora il *movimento del cuore* che esce dal suo io per andare verso il Dio che gli viene incontro nel Vivente (la fede teologale) si lascia plasmare dal *canto della bocca* che nel rito acclama e accoglie la presenza attuale del Risorto (la celebrazione sacramentale): il culto rituale è insieme presenza e memoria, il culto spirituale è inseparabilmente memoria e presenza. Questo accade mediante l'azione dello Spirito Santo: si può celebrare solo come un gesto spirituale che mette in circolarità virtuosa la bocca e il cuore. Con tutto quello che essi significano.

Per concludere faccio un esempio pratico particolarmente controverso negli ultimi tempi: il rapporto tra comunione sacramentale e comunione spirituale. A tal proposito san Tommaso d'Aquino si esprime in una maniera che talvolta è stata fraintesa: a nulla vale la *manducatio sacramentalis*, cioè mangiare il Pane consacrato, se non diventa *manducatio spiritualis*, un mangiare spirituale. Noi invece, soprattutto negli ultimi due o tre secoli, abbiamo fatto sì che la comunione spirituale fosse presentata come un surrogato o un doppione di quella sacramentale!

San Tommaso, infatti, s'interroga sulla seguente questione: se si debbano distinguere due modi di ricevere il corpo di Cristo, cioè quello sacramentale e quello spirituale (*Summa Theologiae, Pars Tertia, q. 80, art. 1, ad 2. e ad 3*). Nella prima risposta egli collega strettamente la *manducatio sacramentalis* e quella *spiritualis* (ad 2); nella seconda accetta la sola *manducatio spiritualis* facendo un parallelo con il battesimo di desiderio o *in voto* (ad 3). Egli, in questo caso, suppone una situazione di impossibilità o di seria difficoltà ad accedere all'Eucaristia.

Il Concilio di Trento ha ripreso esplicitamente questo insegnamento nel *Decreto sull'Eucaristia, cap. 8 (DH 1648)*, con un intento prevalentemente descrittivo, perché i tipi di manducazione sono diventati tre: la manducazione soltanto sacramentale (negativa e condannabile), quella solo spirituale (positiva, ma solo di desiderio), e quella sacramentale e spirituale insieme (con la preparazione e con l'abito della grazia). Il *Catechismo romano*¹, riprende, in modo più pastorale questa triplice distinzione, introducendo però una felice sottolineatura finale: «si privano di beni immensi e celesti coloro che, pur potendosi preparare a ricevere il sacramento del corpo del Signore, si contentano di riceverlo solo spiritualmente».

Nel ricevere la Comunione dobbiamo ricordarci che la *manducatio sacramentalis* ha bisogno di entrare nel profondo di noi con la *manducatio spiritualis*. Essa ha bisogno di una assimilazione dove il pane eucaristico non viene metabolizzato in noi, ma al contrario ci assimila, mediante il rito, alla vita donata del Signore Gesù. Nella Bolla di Urbano IV, *Transiturus de hoc mundo*, con la quale si istituì la festa del Corpus Domini, si dice:

Questo pane si prende, ma non si consuma; si mangia, ma non si tramuta: perché non si tramuta affatto in chi lo mangia, ma, se è ricevuto degnamente, è chi lo riceve che diventa ad esso conforme.

¹ *Tre modi di ricevere l'Eucaristia*. Si deve poi insegnare chi siano quelli che sono in grado di ricevere i grandi frutti dell'Eucaristia ora ricordati. Ed è necessario prima di tutto spiegare che ci sono varie maniere di comunicarsi, affinché i fedeli desiderino la migliore. Sapientemente i Padri nostri, come leggiamo nel Tridentino, hanno distinto tre modi di ricevere questo divino sacramento.

Taluni, e cioè i peccatori, ricevono *soltanto sacramentalmente* i sacri misteri, in quanto non hanno terrore di riceverli con labbra e cuore impuri. Di costoro l'Apostolo ha detto che mangiano e bevono indegnamente il corpo e il sangue del Signore (*1Co 11,29*). E sant'Agostino ha scritto che colui, il quale non si trova in Cristo e Cristo in lui, non mangia certo spiritualmente la sua carne, sebbene in modo carnale e visibile stringa con i denti il sacramento del suo corpo e del suo sangue (*In Jn tract. 26,18*). Coloro pertanto che, così mal disposti, ricevono i sacri misteri, non solo non ne traggono frutto, ma, per sentenza di san Paolo, mangiano e bevono la propria condanna (*1Co 11,29*).

Altri ricevono l'Eucaristia *solo spiritualmente*; e sono quelli che, animati dalla fede viva che opera per mezzo della carità (*Gal 5,6*), si nutrono di questo pane celeste con i desideri e i voti ardenti, riportandone se non tutti, certo i più grandi vantaggi.

Vi sono infine altri che ricevono l'Eucaristia *sacramentalmente e spiritualmente*: e sono quelli che, seguendo l'avviso dell'Apostolo, hanno prima provato se stessi e indossato la veste nuziale, per poi avvicinarsi alla sacra mensa, riportandone tutti i copiosi e utilissimi benefici sopra ricordati. È evidente però che si privano di beni immensi e celesti coloro che, pur potendosi preparare a ricevere il sacramento del corpo del Signore, si contentano di riceverlo solo spiritualmente (*Catechismo Romano, 229*).

Hic cibus sumitur, sed non consumitur, manducatur, sed non transmutatur, quia in edente minime transformatur, sed si digne recipitur, sibi recipiens conformatur.

La *manducatio spiritualis* porta a compimento la *manducatio sacramentalis*. L'eucaristia è un cibo che la *mano* porta alla *bocca* perché il *cuore* possa assimilarla. Infatti è un cibo che ci assimila al Signore, per renderci sciolti ed elastici nella nostra vita, per diventare uomini e donne, capaci di costruire buoni legami, uomini e donne del culto spirituale e della carità, uomini e donne che sono e fanno la Chiesa che nasce dall'Eucaristia.

Con la bocca e con il cuore: allo stesso modo che con la bocca si confessa perché il cuore possa credere, così anche l'Eucaristia ci nutre con la bocca perché il cuore possa essere trasformato nell'immagine del Signore risorto e la nostra vita ne sia trasfigurata. Questo è il frutto sorprendente del nostro *riunirci a celebrare nel/il suo nome!*