

**Franco Giulio Brambilla**  
Vescovo di Novara

**ALLA TUA CENA MIRABILE**  
*L'eucaristia nella liturgia della chiesa*

**SDN 2020-2021**

*«Fare un gioco davanti a Dio, non creare, ma essere un'opera d'arte, questo costituisce il nucleo più intimo della liturgia. Di qui la sublime combinazione di profonda serietà e di letizia divina che in essa percepiamo. E solo chi sa prendere sul serio l'arte e il gioco può comprendere perché con tanta severità ed accuratezza la liturgia stabilisca in una moltitudine di prescrizioni come debbano essere le parole, i movimenti, i colori, le vesti, gli oggetti di culto.*

*Hai tu veduto mai con quale serietà i bambini stabiliscono le regole nel loro gioco, in che modo deve svolgersi il loro girotondo, come tutti devono tenere le mani, che significhi questo bastoncino o quell'albero?*

*E non hai letto mai, oppure direttamente sperimentato, con quale spietata serietà l'artista stia al servizio dell'arte, come egli soffra sotto la "parola" che non si presenta adeguata all'idea, quale padrona esigente sia la forma?*

*La stessa cosa fa la liturgia. Anch'essa ha cercato con cura infinita, con tutta la serietà del bambino e la coscienziosità rigorosa del vero artista, di dar espressione in mille forme alla vita dell'anima, vita santa alimentata da Dio, mirando a null'altro se non a che essa vi possa dimorare e vivere. Con severissime leggi essa ha regolato il santo gioco che l'anima svolge dinanzi a Dio. Se vogliamo attingere il nucleo intimo di questo mistero, dobbiamo riconoscere: è lo Spirito Santo, lo Spirito del fervore e della santa disciplina, «che ha potere sulla parola» (responsorio di Terza a Pentecoste); è Lui che ha regolato il gioco, che la eterna Sapienza dispiega dinanzi al Padre celeste nella chiesa, il suo regno sulla terra. «E la sua delizia», pertanto, «sta nell'essere tra i figli degli uomini».*

*(R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, prefazione di Giulio Bevilacqua, Morcelliana, Brescia 1987, 86-88, *passim*).*

## INTRODUZIONE

Τοῦ Δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ, σήμερον, Υἱὲ Θεοῦ, κοινωνόν με παράλαβε· οὐ μὴ γάρ τοῖς ἐχθροῖς σου τὸ Μυστήριον εἶπω· οὐ φίλημά σοι δώσω, καθάπερ ὁ Ἰούδας· ἀλλ' ὡς ὁ Ληστής ὁμολογῶ σοι· Μνήσθητί μου, Κύριε, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.	
<i>Coenae tuae mirabili hodie Filius Dei          socium me accipis.          Non enim inimicis tuis hoc mysterium dicam,          non tibi dabo osculum sicuti et Iudas,          sed sicut latro confitendo te.          Memento mei Domine in regno tuo.</i>	Alla tua cena mirabile, o Figlio di Dio, mi accogli oggi come commensale. Non rivelerò ai tuoi nemici questo mistero, non ti darò il bacio di Giuda, ma come il ladrone crederò in te, dicendoti: Ricordati di me Signore, quando sarai nel tuo regno.

«*Alla tua cena mirabile...*». Siamo invitati alla cena pasquale con le parole di questo luminoso canto che si esegue nella liturgia di san Giovanni Crisostomo al *Grande Ingresso* della liturgia vespertina del Giovedì Santo<sup>1</sup> e nella liturgia ambrosiana il Giovedì santo dopo il racconto del vangelo della passione. Dobbiamo entrare a piedi nudi nella sala del convito, preparata per la festa, per invocare con la preghiera della chiesa: «Resta con noi perché si fa sera!» (Lc 24,29). Il canto struggente della chiesa delle origini sente che il «tempo si è fatto breve» (1Cor 7,29) e «il giorno è ormai al tramonto» (Lc 24,29).

«*...mi accogli oggi come commensale*». L'antifona bizantina dice che il Signore «ci accoglie come suoi commensali». Anche tu sei invitato come ospite! Non hai diritto di entrare nella sala del convito. Puoi esservi accolto facendoti compagno di tavola alla sua cena. Commensale rimanda al gesto del condividere la mensa, compagno (da *cum panis*) significa chi spezza lo stesso pane con te. Non siamo padroni alla cena, non siamo i proprietari della messa. Essa è posta nelle nostre mani con la coscienza gioiosa e tremenda che celebriamo i santi misteri.

«*Non rivelerò ai tuoi nemici questo mistero*». Possiamo anche tradire, invece che trasmettere, il dono più grande che il Signore ci ha fatto. Tradire e trasmettere in greco e in latino sono lo stesso verbo (*paradídōmai – tradere*): è lo stesso gesto fatto bene o male. Si può travisare il santo mistero del corpo e del sangue del Signore. Non bisogna «rivelarlo» togliendogli il velo che richiede la fede, non si deve «svelare» gettandolo in pasto a chi lo disprezza e a chi non lascia trasformare dallo Spirito. L'eucaristia è il gesto centrale della fede: per arrivare a questo centro si proviene da mille strade, ma tutte passano attraverso la fede nel mistero che lì si rivela.

«*Non Ti darò il bacio di Giuda...*». È il discepolo illuso e deluso che consegna il maestro, perché l'aveva immaginato come un liberatore di belle speranze, un messia che avrebbe affrancato il suo popolo dal potere oppressore. E lo tradisce col bacio, il gesto dell'amico, per identificarlo di fronte ai nemici e per aprire a loro la porta con la chiave dell'amore. Il tradimento passa attraverso il gesto più intimo, che si stravolge nel suo contrario, nella delazione e nell'abbandono del Signore. Nella notte del plenilunio, Giuda viene con la marmaglia, armata di bastoni, lampade e lanterne, perché s'è iscritto tra i figli delle tenebre.

«*...ma come il ladrone crederò in te*». Possiamo scegliere solo tra due figure: o Giuda il traditore o il ladrone pentito. Anche se in mezzo ci stanno Pietro che rinnega, i discepoli che fuggono, il giovane che scappa nudo, le donne che seguono da lontano, il discepolo amato e la folla tumultuosa, manovrata dai capi del popolo. Il buon ladrone è legato sulla croce come Gesù, potrebbe imprecare come fa il cattivo, e invece riconosce la sua colpa. Riconosce il delitto e confida in Gesù: Egli è l'«agnello condotto al macello» (Is 53,7), Colui su cui «il Signore ha fatto ricadere l'iniquità di noi tutti» (Is 53,6). Il ladrone può confessare la colpa, perché riconosce la misericordia di Dio.

«Ricordati di me, Signore, quando sarai nel tuo regno». Il regno per il ladrone diventa il Paradiso di Gesù, il regno del suo amore povero e indifeso («Oggi sarai con me in Paradiso», *Lc* 23,43). Il ladrone pentito forse sogna ancora un regno umano, ma Gesù gli annuncia il Paradiso, che è l'«essere-con-me». Gesù glielo dona «oggi». È l'«oggi» della salvezza che lo porta in alto e lo libera dai lacci della morte: annunciato a Natale («Oggi è nato per voi...», *Lc* 2,11), proclamato a Nazareth («Oggi...questa Scrittura», *Lc* 4,21), operante nel paralitico («Oggi abbiamo visto...», *Lc* 5,26), irrompe nella casa di Zaccheo («Oggi è venuta la salvezza...», *Lc* 19,9), per risuonare sulla croce, prima della consegna di Gesù al Padre. Stare-con-Gesù: questo è il dono della pasqua, questo è il memoriale dell'eucaristia, questo è il rovetto ardente della misericordia!

L'ispirazione a dedicare la lettera pastorale di quest'anno 2020-2021 alla preghiera liturgica della chiesa, e in particolare alla celebrazione dell'eucaristia, che è la sua sorgente e il suo vertice, m'è venuta dalla risposta incoraggiante di molte persone al cammino proposto lo scorso anno: *Il laccio del sandalo. La vita spirituale del cristiano testimone*. Mi è stata sollecitata anche dalla reazione insistente di molte persone, durante il periodo del lungo digiuno eucaristico, che hanno elevato il loro grido di dolore per la forzata mancanza del pane vivo che scende dal cielo. Non piccolo motivo poi si è aggiunto con la pubblicazione della terza edizione in italiano del *Messale Romano*, che entrerà in vigore durante questo anno pastorale. Per questo m'è sembrato che si potesse chiamare la nostra chiesa diocesana a una sosta meditativa sul dono incomparabile dell'eucaristia e della preghiera liturgica della chiesa.

Vi propongo pertanto un cammino in quattro tempi: il *primo* è la *lectio* del capitolo VI di *Giovanni*, in cui campeggia il discorso su *Gesù pane di vita*; il *secondo* mette in discussione la separazione tra esistenza e rito: non c'è vita dell'uomo senza rito e non c'è vita cristiana senza eucaristia; il *terzo* riflette su tre aspetti cruciali del tema (la liturgia cristiana è la «grammatica» della preghiera della chiesa nel concerto dei sacramenti; la liturgia è la celebrazione della pasqua di Gesù nell'«accordo rituale» della comunità orante; la liturgia si esprime nella bellezza dell'*actuosa participatio* del popolo di Dio); il *quarto* offre una catechesi comunitaria per collocare l'eucaristia nel cuore della domenica, il giorno del Signore, tempo della festa e della comunità.

## 1. GESÙ, PANE VIVO DISCESO DAL CIELO

Il capitolo VI di *Giovanni* è la perla del quarto vangelo<sup>2</sup>. Si apre con il racconto della moltiplicazione dei pani (*Gv* 6,1-14). Gesù distribuisce il pane sui «pascoli erbosi su cui ci fa riposare» (*Sal* 23,2) e lo offre senza misura («finché ne vollero», *Gv* 6,11), con un'abbondanza destinata a tutti («ne riempiono dodici canestri», v. 13). Al termine del gesto prodigioso la gente viene per farlo re (v. 15), perché ha trovato il pane gratis. Il lungo *Discorso sul pane di vita* (vv. 26-71) è una meditazione sull'eucaristia, un dialogo tra il desiderio dell'uomo con le sue attese e la risposta di Gesù che lo porta a pienezza. È possibile scandire il dialogo di Gesù in cinque momenti. Non sono tappe successive, ma facce di un unico prisma di cui possiamo guardare un lato solo per volta. Il capitolo VI è un mirabile commento al versetto del *Deuteronomio*, citato nei Sinottici: «Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (*Dt* 8,3: ripreso in *Mt* 4,4 e *Lc* 4,4).

### «Dove possiamo comprare tutto il pane?» (*Gv* 6,1-15)

Il primo momento prende avvio dall'episodio della moltiplicazione dei pani e ci fa sostare anzitutto sul desiderio dell'uomo. Tale aspetto *antropologico* è illustrato dalla duplice «prova» a cui sono sottoposti Filippo e Andrea. Gesù, guardando la «grande folla» che viene da Lui, interroga prima di tutto Filippo sulla possibilità di procurarsi il pane per sfamare tanta gente. Come la tentazione nel deserto mette in guardia il popolo di Israele dal pensare di essere l'artefice della propria pienezza di vita (*Dt* 8,17s), così la domanda rivolta a Filippo rivela l'insufficienza del pane, procurato dall'uomo,

per sfamare l'immensa folla. Se Andrea si fa avanti di sua iniziativa, giunge tuttavia alla stessa conclusione: il cibo dei poveri («cinque pani e due pesci», *Gv* 6,9) è insufficiente a nutrire la folla, anche se è più facile da condividere. È questo nutrimento, però, che Gesù assume per rendere presente il *suo pane* e sfamare in abbondanza la gente.

La “prova” a cui Gesù sottopone i due discepoli, dunque, saggia la qualità del desiderio dell'uomo, della ricerca di beni che esaudiscano la sua fame e la sua sete. Un desiderio che deve prendersi cura anche della fame del fratello e tendenzialmente di tutti gli altri. L'esperienza che ognuno di noi fa è narrata nel racconto: esiste uno scarto incolmabile tra il bene necessario a placare la fame e la sete di tutti e le nostre povere capacità, sia quelle che vengono dalla nostra operosità («duecento denari», v. 7), sia quelle che derivano dalla nostra condivisione («cinque pani e due pesci», v. 9). Nel desiderio dell'uomo c'è una sproporzione tra ciò che si vorrebbe e ciò che si ha a disposizione. Gesù fa toccare con mano, mediante la povertà dei nostri mezzi, la natura del nostro desiderare, sperare, amare.

In questo andirivieni tra il bene desiderato e i beni ottenuti si rivela il mistero della libertà con la sua inesauribile sete di vita. La ferita del desiderio pone domande pressanti. Esiste un pane sufficiente a sfamare il bisogno di nutrimento della folla? Esiste una fonte zampillante capace di colmare la nostra sete? L'acqua sorgiva, il pane vivo vanno ricercati nella promessa offerta all'esistenza, che ci viene incontro come un dono gratuito e chiede di essere riconosciuta come “buona” per noi e per tutti.

Il primo passo del nostro itinerario della mente e del cuore alla ricerca di Gesù pane di vita ci impone di fare una battuta d'arresto. Noi vorremmo subito puntare lo sguardo su Cristo, ma egli ci chiede anzitutto di giudicare la *qualità del nostro desiderio*. Questa sosta sull'umano comune ha lo scopo di soppesare bene le nostre attese, i nostri desideri e le nostre speranze. La famiglia e il lavoro, i piccoli gesti o i grandi progetti, le preoccupazioni e le sofferenze, le conquiste o i fallimenti sono attraversati da un'attesa più profonda? Questa è la domanda che dobbiamo mantener viva nel cuore del nostro desiderio!

Saggiare la qualità delle nostre speranze è un esercizio importante per l'incontro con Gesù pane di vita. Bisogna mettere in luce il carattere “simbolico” del nostro desiderio e di ogni nostro progetto. “Simbolico” significa il gesto che tiene uniti più aspetti: mentre noi speriamo, vogliamo, decidiamo “questo” o “quello”, ci accorgiamo che, raggiunto l'oggetto desiderato, il nostro desiderio si sporge ancora oltre. Ogni nostro traguardo, fatica, conquista ci fa andare sempre più avanti. Infatti, «non di solo pane vive l'uomo...» (*Mt* 4,4). L'uomo vive certamente anche di pane, quando però esso non è solo un frutto della fatica e della condivisione dell'uomo, ma si apre alla ricerca del pane e della parola che non periscono. Soltanto così ci è permesso di vivere i nostri beni, non come puntello alla nostra autosufficienza, né come sicurezza del nostro possesso.

Alla fine siamo portati a prestar credito al bene “più grande”, a cercarlo senza posa, non oltre, ma all'interno dei gesti di ogni giorno, mai identico però alla loro figura concreta. Invocare tale “Bene”, dargli un nome, sentirci abitati dalla sua presenza, lasciarci istruire sul suo valore, tutto questo tiene aperta la nostra libertà. È un'apertura che non va intesa come una sfrenata rincorsa a un impossibile sempre nuovo traguardo, ma ha il volto dell'attesa, della gratitudine, della fattiva attenzione a tutti quei frammenti buoni che in quel Bene hanno la loro sorgente. Ha la figura dell'affidamento confidente. In una parola, *della fede!*

### **«Voi mi cercate non perché avete visto dei segni» (*Gv* 6,16-25.26-35)**

Il secondo momento inaugura l'aspetto *teologico*: Gesù è il pane che *viene da Dio*. Alla fine della moltiplicazione dei pani, la folla sopraggiunge per farlo re (*Gv* 6,15), perché ha trovato l'onnipotente strumento del suo bisogno. La prima parola di Gesù nel *Discorso sul pane di vita* smaschera il senso di tale ricerca sbagliata: «Voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di questi pani e vi siete saziati» (v. 26). Tra la moltiplicazione dei pani e il discorso è innestato un brano (vv. 16-25), che simula una rincorsa spasmodica di Gesù (la folla... si

dirige *alla ricerca di Gesù*: v. 24). Egli è ricercato perché sazia il nostro desiderio, non perché apre il cammino singolare della libertà. Per questo, Gesù sceglie di ritrarsi in silenzio sul monte e sta in preghiera rivolto verso il Padre. Egli osserva il nostro inseguimento e lo indirizza verso la sua origine vera: «Datevi da fare non per il cibo che non dura, ma per il cibo che rimane per la vita eterna» (v. 27). Incomincia una “pedagogia del segno” in tre mosse: 1) Gesù purifica il nostro desiderio sbagliato; 2) plasma l’atteggiamento giusto verso Dio; 3) fa riconoscere l’origine “dal cielo” del pane vivo. Egli fa toccare con mano la natura della nostra fame e sete, come *fame e sete di Dio* che solo nutre e disseta la vita del mondo. E, insieme, ci sprona a riconoscere l’*origine dall’alto, da Dio*, del pane che discende dal cielo. La ricerca di Gesù coinvolge alcune fondamentali tensioni presenti nella conoscenza di Dio. Le commento brevemente, seguendo tre espressioni della prima parte del discorso (vv. 26-35):

«*Che cosa dobbiamo compiere per fare le opere di Dio?*» (v. 28). La prima espressione riprende la domanda della folla: «*Che cosa dobbiamo compiere...*». Si tratta di un fare le opere che ci mettono nel giusto rapporto con Dio, secondo la concezione propria dei giudei. Gesù purifica la prospettiva che pensa di costruire la conoscenza di Dio, ponendo dei gesti che devono essere riconosciuti da Dio o per cui Dio diventa la soddisfazione del nostro bisogno. È l’atteggiamento della non-fede, di chi si regola secondo se stesso, di una fiducia calcolata. C’è una parola per dire questo: idolatria. Può essere anche l’idolatria della ragione, quella di chi crede che si possa risolvere tutto numerando, pesando, quantificando le cose: superstizione tipica del nostro tempo! È l’atteggiamento di chi vuol possedere il proprio rapporto con Dio, vuole disporre di Lui, vuole piegarlo, fosse pure ai bisogni più elementari (la fame e la sete). È l’idolatria che minaccia sempre il nostro cammino.

«*Questa è l’opera di Dio: che crediate in Colui che egli ha mandato*» (v. 29). La seconda espressione parla della disponibilità e della fede. La fede è nell’inviato di Dio, su cui si posa il suo sigillo (v. 27). In questa fede, infatti, si esprimono le tensioni del nostro rapporto con Dio, perché Egli dia senso di vita, pienezza di realizzazione a quei pensieri, progetti e azioni in cui consiste la nostra esistenza. È l’itinerario dell’affidamento e della disponibilità, con il quale viviamo tutta l’esistenza come un segno che rivela una presenza, una prossimità, in cui si compie l’“opera di Dio”. È il *credere in Deum, la fede in Dio*! Viene alla mente la stupenda espressione di Giovanni Papini: «Noi uomini siamo apprendisti dell’infinito, ma alla fine veniamo ammaestrati sul senso del nostro finito». Solo chi si avvicina così al mistero di Dio, viene ammaestrato anche sul senso della vita, ritorna a vedere le cose con un volto diverso, trova il pane vero che riempie la fame di ogni giorno.

«*Signore, dacci sempre di questo pane*» (v. 34). La terza espressione indaga sui segni/opere che Gesù fa. I giudei hanno i loro segni che esprimono una vicinanza particolare di Dio: la manna, l’acqua, il fuoco, il vento, il terremoto, il Sinai, la Legge, il Tempio. Gesù mette in luce il loro carattere passeggero e “tipico” in rapporto al pane “vero”. Quei beni possono essere vissuti in verità, solo se sono vissuti come segni, cioè come provenienti “dal cielo”. Anzi, se non sono accolti come doni dall’alto, essi diventano un tranello per la nostra esistenza, uno schermo opaco che nasconde la loro vera origine “da Dio”. Per questo si tratta di riconoscere il-pane-dal-cielo-quello-vero come  *dono del Padre suo*. «Andare da Lui» (cfr v. 35) significa incontrare il mistero di Dio, non aver più fame e sete. La risposta finale alla ricerca autentica di Dio si trova più avanti nel discorso: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (v. 44). Si può riconoscere Gesù come pane della vita e pane vero solo all’interno dell’attrazione del Padre. Nella stupenda circolarità tra l’attrazione del Padre e il dono del pane vivo, che è Gesù stesso, possiamo effettivamente «conoscere il dono di Dio e chi è Colui che ci parla» (Gv 4,10).

### **«Io sono il pane disceso dal cielo» (Gv 6,41-51)**

Il terzo momento ci conduce al centro  *cristologico*:  *Gesù è il pane di vita*. Questo è scandito dalla triplice e progressiva autorivelazione di Gesù (vv. 41.48.51), incentrata sulla ripetizione dell’«Io sono»: Gesù è «il pane disceso dal cielo/il pane di vita/il pane vivo». Il senso della variazione è specificato dai diversi contesti e dai significati introdotti per precisare l’atteggiamento della fede, che

ora diventa fede in Cristo: si tratta di un «venire a Lui» (v. 45), di un «mangiare di Lui» (v. 50), di un «mangiare la sua carne» (v. 51). L'esito del dimorare in Cristo è la vita eterna che si trasforma in vita del mondo. La terza sezione del *Discorso sul pane di vita* ci invita dunque ad una concentrazione su Cristo, mediante l'identificazione di parola, pane e vita.

Anzitutto, bisogna superare lo scandalo dell'incredulità («mormoravano di lui...», v. 41) per vedere, udire, toccare, contemplare la carne di Gesù come la parola che viene da Dio. Si riprende qui la circolarità tra l'attrazione del Padre e l'andare a Lui, tra il Dio di Gesù e il Gesù di Dio. Questo consente di leggere la vicenda umana di Gesù come il luogo della rivelazione divina. Pertanto non si può «venire a Lui» (v. 45), cioè venire alla fede in Lui, se non udendo e vedendo la carne di Gesù, nella quale siamo ammaestrati da Dio, attirati dal Padre. Il linguaggio sapienziale della parola che ammaestra è lo sfondo per comprendere la storia di Gesù quale luogo della rivelazione di Dio. L'attrazione del Padre è la luce per vedere e credere la carne di Gesù (tutto il suo cammino umano in mezzo a noi) come «parola di vita». Questo è il grande segno, la sua Incarnazione, che illumina gli altri segni, che compie tutti i beni dell'esistenza come luoghi di vita eterna.

In secondo luogo, una volta ri-conosciuto Gesù come pane/parola discesi dal cielo, occorre mangiare di Lui, che è il pane della vita. Avviene qui un trapasso che getta il ponte verso il significato pasquale (insieme cristologico ed eucaristico), il «mangiare la carne di Lui» (v. 50). Venire a Lui, la fede in Lui sono ora presentati come un cibarsi di Lui, dimorare in Lui, innestarsi in Lui, seguirlo come il buon pastore. Ciò descrive la fede come un cammino di sequela, non solo come l'atto di accedere a Gesù, ma l'atteggiamento che fa «dimorare» in Lui. È la fede in Cristo come sequela, disposizione a seguire il maestro sulla via verso Gerusalemme.

Infine, Gesù è il pane vivo, che «darà la sua carne per la vita del mondo» (v. 51). Il verbo (*dare*) e la preposizione (*per*) indicano chiaramente il contesto pasquale: Gesù offre il suo corpo dato e il suo sangue versato «per la vita del mondo». La pasqua di Gesù è il luogo della piena rivelazione cristologica e insieme della salvezza del mondo, della sua vita in pienezza. Il *Discorso sul pane di vita* ha qui il suo fulcro, e così il nostro itinerario antropologico e teologale s'incontrano nel loro centro: il desiderio di vita in pienezza dell'uomo e del mondo si realizzano nell'affidarsi radicale a Gesù che nella sua pasqua riconcilia «il peccato del mondo».

La pasqua è in conclusione il senso definitivo dell'incontro con Cristo, che dà la sua vita per il mondo. Per questo dalla pasqua di Gesù viene la vita: essa è il grande segno che consente di vivere i beni di ogni giorno, illuminati dalla parola, ma ancor più sostenuti dal suo pane vivo e vivificante. I nostri beni ci appaiono nella loro giusta dimensione, non solo come il luogo dell'operosità e della condivisione (Filippo e Andrea), ma come la scoperta della carità del Padre e dell'obbedienza del Figlio. A questo movimento dobbiamo conformarci, da esso dobbiamo lasciarci incorporare, ad esso dobbiamo lasciarci assimilare, per entrare nel grande segreto della vita.

### **«Chi mangia la mia carne... dimora in me e io in lui» (Gv 6,51-58)**

Il quarto momento passa alla dimensione *eucaristica* del discorso. Essa segue senza soluzione di continuità, tant'è vero che il v. 51 («la mia carne per la vita del mondo») fa transitare dalla pasqua all'eucaristia. Questo passo-gancio («mangiare la carne») è svolto successivamente nel dialogo tra Gesù e i giudei e si conclude al v. 58, quando tutti i significati del *Discorso sul pane di vita* (antropologico/teologico/cristologico/eucaristico) si saldano in unità.

Possiamo raccogliere questo momento attorno a due fuochi: la critica e il discernimento rispetto a un modo scorretto di intendere il «mangiare la carne e bere il suo sangue» (cfr v. 53); il senso dell'eucaristia come dimora e incorporazione alla pasqua di Cristo. Questo duplice sviluppo parte dalla dichiarazione di Gesù, che forse ricorda la formula aramaica dell'eucaristia («il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo», v. 51). D'altra parte, tutto il brano è racchiuso nel passaggio tra «Io sono il pane/Questo è il pane» e «Se uno mangia di questo pane/Chi mangia questo pane» (vv. 51.58) – in altre parole tra la dimensione pasquale e la dimensione eucaristica del pane di vita. Il rapporto tra pasqua di Gesù e celebrazione dell'eucaristia è sempre stato arduo nella storia,

ma oggi è diventato particolarmente problematico: si tratta di coniugare le molte messe con l'unico sacrificio della croce. Il tema biblico del "memoriale" li tiene in stretta unità.

La disputa violenta tra Gesù e i giudei circa il «mangiare la carne e bere il suo sangue» (vv. 53.54.56) riguarda la difficoltà degli abitanti di Cafarnaò (probabilmente i giudei della fine del I secolo) che rifiutavano la «carne di Gesù», con un'interpretazione materializzante del «mangiare la carne...». È l'emblema della difficoltà di ogni tempo ad intendere il significato preciso del rito cristiano, nella sua identità e differenza con la pasqua di Cristo. Diversi saranno i modi con cui si esprime questa difficoltà, ma identico resta il fraintendimento di fondo. Alla radice sta la mentalità che fatica ad intendere il senso della ritualità e della celebrazione cristiana in rapporto all'insieme della vita cristiana e al suo centro pasquale che è il tema del *Discorso sul pane di vita*.

Da un lato, la critica, già presente nel Nuovo Testamento, all'insignificanza di un rito che non aiuta a esprimere e a costruire l'uomo nell'alleanza, cioè la vita della carità, ha prodotto negli anni Settanta-Ottanta del ventesimo secolo un rifiuto della ritualità o più insidiosamente un suo svuotamento a favore di tutta l'esistenza come «culto spirituale» (Rm 12,1). Con linguaggio banale si diceva: bisogna pregare nella vita, la nostra messa è la carità. In un linguaggio più teologico si diceva che la vita nell'alleanza è il sacrificio gradito a Dio, è l'uomo che vive nello Spirito che celebra il vero culto spirituale. Questa critica liquidatoria non riesce a rendere ragione del nesso tra la vita cristiana come culto spirituale e il momento rituale della stessa vita dei credenti, diffusamente presente nelle comunità delle origini cristiane.

D'altro lato, verso la fine del Novecento si è riscoperto il valore antropologico della ritualità, come gioco e come festa, regolata da leggi e disponibile ad esprimere la gratitudine dell'uomo di fronte al mistero dell'esistenza. Sono nate forme promettenti di valorizzazione della festa, della gratuità, della condivisione fraterna, come luoghi in cui la libertà ritrova se stessa, supera le forme razionalizzanti delle società secolarizzate, introduce a un'esperienza della vita che non sia dominata dal fare e dal produrre. Resta però difficile raccordare il senso antropologico del rito con la sua intenzione cristiana, con la sua capacità di introdurre al "caso serio" dell'eucaristia di Gesù, memoriale della sua pasqua. Essa non è solo festa, ma ne è la figura cristiana, connotata dal sacrificio e dalla carità.

### **«Signore da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna!» (Gv 6,60-71)**

La conclusione del nostro cammino – il quinto momento, *ecclesiologico* – dischiude la duplice risposta alla rivelazione: per alcuni «Questa parola è dura! Chi può ascoltarla?» (v. 60); per altri, cioè Pietro e i Dodici (il nuovo popolo), contiene «parole di vita eterna» (v. 68). Il cammino che ho delineato attraverso le quattro tappe precedenti non è completo se non si realizza nella risposta della chiesa. Per i primi quel linguaggio è duro, la pretesa di Gesù è insopportabile: non si tratta solo del «mangiare e bere la carne e il sangue» di Gesù (vv. 55-56), ma di riconoscere Gesù come parola/pane/vita. Questo è lo "scandalo", l'insopportabile pretesa di Gesù, di cui il momento eucaristico è, allora come oggi, il momento rivelatore. La risposta di Gesù rimanda al vedere «il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima» (v. 62), allo Spirito di Gesù. Questi ci introduce alla pienezza della verità e fa della vicenda storica di Cristo parole che «sono spirito e vita» (v. 63). Si può accedere a Gesù, solo se il Padre lo concede (v. 65). In tal modo, il movimento trinitario spiega anche la dinamica del dimorare in Cristo e del compimento del desiderio dell'uomo. Se non si entra in tale movimento, allora ci accade di "tirarci indietro", di "allontanarci da Lui" (v. 66), di escluderci dalla missione del Figlio per la vita del mondo.

Siamo così posti di fronte alla scelta radicale: «Volete andarvene anche voi?» (v. 67). Davanti a noi sta la decisione di "andare da Lui" e di fare la chiesa come luogo della missione («Non sono forse io che ho scelto voi, i Dodici?», v. 70). La chiesa è così coinvolta nella risposta di Pietro («Tu hai parole di vita eterna», v. 68). Anzi, la chiesa si realizza in questa stessa risposta: il suo Sì è frutto della chiamata di Gesù. Ma può capovolgersi nella tragica possibilità del rifiuto, che si annida nel cuore stesso dei Dodici («Eppure uno di voi [Dodici] è un diavolo!», v. 70b). Rispondere a Gesù con



Pietro e come Pietro, riconoscerlo pane dal cielo/parola di vita/carne offerta in cibo, significa *diventare il suo corpo*.

La necessità della chiesa sta tutta qui: la sua carne donata come pane vivo ci introduce nel mistero del Padre e disegna il volto dei credenti. La chiesa è il pane vivo spezzato che ci nutre, è la parola/cibo assimilata che ci innesta in Lui. Le parole di vita eterna che troviamo in Lui, sono la pienezza della comunione, realizzano l'incorporazione in Lui. La chiesa ne è il "segno reale" per il mondo. È *segno* perché rinvia a Lui come la realtà insuperabile che comunica la vita stessa di Dio, ciò che si può accogliere solo nella gratitudine della fede, prima che come frutto del proprio impegno. È *reale* perché il rimando a Lui realizza qui ed ora la comunione in Lui, ne è la presenza efficace nel mondo. Non è solo un vago segno che rinvia ad altro, ma è la realtà stessa dell'Evangelo offerto e accolto. La chiesa è il pane mangiato, è l'«Amen» all'eucaristia, è la testimonianza stessa di Cristo. La testimonianza non di una notizia a lei estrinseca, ma che è inscritta nel *suo* corpo stesso!

Carissimi, rispondendo ogni giorno *con* Pietro e *come* Pietro, edificando l'inesauribile diversità del popolo dei Dodici, temendo la drammatica possibilità del tradimento, promuovendo con cura ogni dono dello Spirito, realizziamo la risposta/dimora/assimilazione che ci fa «i Dodici», il nuovo popolo santo di Dio. Alla fine possiamo dire con verità: «Tu sei il pane vivo disceso dal cielo/tu hai parole di vita eterna». Non solo per noi, ma per la vita del mondo!

## 2. CULTO SPIRITUALE, RITUALITÀ UMANA E LITURGIA CRISTIANA

La consegna della *lectio* del capitolo VI del vangelo di *Giovanni* è semplice: occorre rinnovare una corretta pedagogia del rito umano e della liturgia cristiana. Tale pedagogia trova nel *Discorso sul pane di vita* il suo modello perfetto. Il rito cristiano è un momento necessario della vita come "culto spirituale", vale a dire un'esistenza nella carità guidata dallo Spirito Santo. La vita ha bisogno del rito e il rito rimanda alla fede vissuta, perché il celebrare non si riduca solo a un gesto legalistico o a una semplice espressione del bisogno di festa.

Per la *coscienza contemporanea* lo scandalo è questo: che l'uomo pensi di poter esistere senza rito. Una vita senza rito è un'esistenza senza gratuità, ridotta al bisogno, rinchiusa nel cerchio perverso del godimento narcisistico. È un impulso vorace che attrae tutto nel buco nero dell'individuo. Un'esistenza senza riti è una vita senza legami. Senza legami buoni, però, muore anche l'individuo, travolto nella sua solitudine. Si deve mettere in questione radicalmente la banalizzazione della vita umana vissuta senza ritualità. Infatti, solo rifiutando i molti surrogati in cui si stravolge una ritualità ambigua e ricuperando la bellezza della gratuità dei riti della religiosità universale (purificazione, pellegrinaggio, convivialità ecc.) è possibile aprire la porta al senso e alla pratica della liturgia cristiana. La prolungata privazione della liturgia ecclesiale nel periodo drammatico del coronavirus ha messo in luce la straziante desolazione della vita umana senza ritualità.

Anche *nella predicazione* è necessaria un'inversione di marcia: spesso diciamo che bisogna tradurre il rito nella vita, ma questo insinua che possa esserci una vita piena in assenza del rito. Così si separa ciò che è originariamente unito. Bisogna invece aiutare a comprendere che la vita senza ritualità è una vita povera, mancante di gratuità, priva di bellezza, che riduce l'uomo e la donna all'essere-del-bisogno e spegne la sua capacità di essere-in-relazione. Ci vorrebbero i poeti per dirci questo, perché solo il loro sguardo coglie la vita nella sua indivisibile unità! La ritualità è l'esempio più bello dell'agire simbolico (in parole e gesti), che raccoglie in unità tutti i frammenti dell'esistenza umana, per farli rivivere nello splendore della liturgia cristiana. Evidentemente questa funzione non è posseduta solamente dal rito, ma si esprime anche nel servizio di carità al fratello: anche in esso la vita umana si dona gratuitamente, non è solo vita mercantile e consumistica, ma esistenza nella gratuità dell'amore fraterno e del gesto solidale. Pertanto già nella Bibbia ebraica le due forme pratiche della vita nell'alleanza sono il *culto* e *carità*. Esse restano anche nella Nuova Alleanza del culto spirituale.

Desidero ora illustrarvi brevemente le due facce della medaglia con cui si coniugano strettamente la vita degli uomini, la ritualità umana e la liturgia cristiana: la prima faccia riguarda la crisi della ritualità nel tempo del consumo e della comunicazione immediata; la seconda faccia della medaglia disegna un percorso per cogliere il nesso che lega vissuto umano, rito sacro e liturgia cristiana.

### **La crisi del rito nell'epoca del consumo e dei *social media***

Gli uomini d'oggi vivono un paradosso: nel loro immaginario mentale non c'è spazio per un rito comune, mentre nella loro pratica si sono moltiplicati gesti e riti, che però hanno il respiro corto di un'esperienza breve e di una socialità chiusa. Non è che manchino i riti: ma servono solo per esprimere sentimenti individuali o per identificarsi nel piccolo gruppo. La ritualità umana sta perdendo la lingua comune. La liturgia cristiana, così, si assume tra l'altro anche l'ingrato compito di custodire una grammatica universale della ritualità. Sullo sfondo di questa situazione vi sono ragioni culturali ed esperienze pratiche che sembrano spegnere ogni sforzo per ridare una lingua comune al vivere umano.

Possiamo cercare le *ragioni culturali* della crisi del rito con gli interrogativi del card. Carlo Maria Martini: «Quali sono le forme autentiche del rito? Quali difficoltà e quali ambiguità erano presenti nella diffusa ritualità dei tempi passati? Perché l'uomo contemporaneo, almeno in Occidente, sembra che vada perdendo la ritualità della vita? Quali surrogati di essa ha trovato nelle mode e nelle esaltazioni di massa? Come si può ridargli il senso del rito?» (*Attirerò tutti a me*, Milano 1982-1983, 66-67). Se leggiamo con cura le diverse domande poste dal vescovo di Milano già negli anni Ottanta del secolo scorso, ci accorgiamo che la crisi è anche un risultato di una maniera del passato (diciamo dalla modernità in poi) di vivere la ritualità come cerimonia, che ha prodotto talvolta forme ambigue di riti liturgici. Soprattutto ha allontanato la pratica della devozione dalla liturgia celebrata, permettendo alla devozione di esprimersi a lato del rito cristiano e al rito cristiano di essere celebrato, separato dalla gente e riservato quasi solo ai sacerdoti. La lontananza della devozione dalla ritualità ufficiale spiega i due fenomeni più vistosi dal post-concilio sino ad oggi. Alcuni hanno cercato di rimediare alla sclerosi del rito cristiano con l'enfasi, spesso unilaterale, sulla dimensione umana della liturgia, però distorcendola talvolta in forme spontaneiste che hanno trasformato la celebrazione in *happening* o *musical*. Altri hanno cercato, invece, il ricupero di forme antiche, unilateralmente identificate con segni, gesti e vesti, in cui si suppone si esaurisca la liturgia migliore. Penso che queste due derive si alimentino a vicenda, perché di solito l'una si giustifica condannando l'altra. Anche la nostra diocesi non è indenne da tali opposti estremismi ed esagerazioni.

Inoltre, sul fronte della *pratica cristiana* è facile indicare alcuni punti di fuga che stanno sotto gli occhi di tutti. Ci assale il ricordo delle molte messe ascoltate con noia, che non sono state un segno eloquente per chi vi partecipava. È l'esperienza di molte domeniche. C'è chi va alla messa perché ha sempre fatto così, chi partecipa quando "se la sente", chi apprezza il prete *showman*, chi cerca di personalizzare questo gesto attraverso surrogati che non sono capaci però di introdurre al mistero della cena del Signore. Sono l'amicizia, l'impegno sociale, il gruppo o il movimento, una parrocchia particolarmente viva, che ci danno l'impressione di una messa "diversa". Oppure, sono l'appartenenza a gruppi di adepti o la frequentazione di celebrazioni esoteriche che danno l'illusione di partecipare a una comunità di eletti. Al rito della messa abbiamo sovente imposto il peso di esprimere il nostro sentire comune, al prezzo di vederne talora stravolti i connotati. È quasi come se noi cambiassimo la messa, mentre è l'eucaristia che deve cambiare noi. Solo misurando la sua capacità di introdurci al senso del dono del Signore, anche i gesti troveranno la loro vivacità, la loro misura e la loro verità.

Per di più, dopo il cambio del nuovo millennio, la comprensione della ritualità è andata incontro a una svolta pericolosa. Si sono affacciati i riti di massa che hanno trasferito la gestualità comune dai luoghi che un tempo erano quelli dell'identità (la piazza e la chiesa) a quelli dell'omologazione (gli spazi del divertimento e il supermercato). Ha fatto notare un acuto interprete dei costumi sociali che il rito degli acquisti (domenicali) al centro commerciale è inesorabilmente lo

stesso da Bolzano a Catania: si arriva in auto con la famiglia, si prende il carrello, ci si ferma al bar, si sistemano i figli nella zona giochi, si attraversa il supermarket con la lista in mano, si esce pagando e spingendo il carrello, stipato almeno del doppio di ciò che era previsto per la spesa. Poi si passa molta parte del tempo girovagando tra i negozi, ondeggiando fra la folla, con i figli dispersi tra volti anonimi: è difficile intavolare un discorso, solo un fuggevole saluto per i conoscenti, con lo sguardo teso nel baluginare delle offerte e dei lustrini, quasi un paese di *Bengodi* dal consumo facile e dal bisogno insaziabile.

Assai diversa è la domenica “andando alla messa”: ognuno con il vestito nuovo, “della festa”, spesso risultato di lunghe trattative tra madre e figli, il papà che guida e che fa scendere cercando un posto lontano dalla piazza, poi la ricongiunzione del nucleo familiare all’ingresso della chiesa, quindi ognuno al suo posto a fare il ministrante, nel coro, a suonare o a leggere, e poi la preghiera e la scena rituale, i sorrisi, gli sguardi furtivi, persino qualche sano pettegolezzo. E dopo la messa, lo sciamare sulla piazza, il gioco dei bimbi, il cicalare dei ragazzi, le smorfie degli adolescenti, il raccogliersi a frotte delle famiglie, qualche banchetto per l’iniziativa solidale del giorno, il suono delle campane nell’aria frizzante del mattino. Da una parte i riti omologanti dell’uomo del consumo, dall’altra parte i riti identificanti dei legami sociali. Di là la costruzione del soggetto mercantile, di qui la circolazione delle relazioni umane.

E, infine, la svolta rituale dei nuovi mezzi della comunicazione: basterebbe scorrazzare tra i profili di *Facebook* e l’iconografia di *Instagram* per accorgersi del fatto che si obbedisce tutti a una sorta di liturgia dell’apparire, che fa mettere in mostra se stessi e che obbedisce a un nuovo comandamento: “Appaio, dunque esisto!”. Il mondo virtuale diventa la sala degli specchi del mondo reale, o meglio del mio mondo proiettato fuori di me, spesso in mancanza della capacità di entrare nel profondo di me e di custodire la mia intimità, sacrario inesauribile di affetti, intenzioni, pensieri e azioni. E poi il rito della citazione memorabile, del video strambo, della fotografia indimenticabile, fatti circolare ossessivamente – soprattutto in occasione delle feste, degli anniversari e dei compleanni – per tornare poi sulla linea di partenza a ricevere lo stesso messaggio che s’era inviato. Il tutto, alla ricerca spasmodica di un *like*. Pensando di essere stati originali. Questa “ritualità proiettiva” non è subito da demonizzare: può essere un’espansione della mia interiorità oppure può diventare un surrogato del mio vuoto e della mia noia. Dipende da noi: si può sognare che venga in soccorso al nostro sentirci “uno, nessuno, centomila”, ma può talvolta arricchire la nostra mente e scaldare il cuore. Sovente è una galleria di materiale *kitsch*, poche volte è un testo, un video, una foto, che supera il vaglio del tempo e che si può custodire come un libro prezioso o una musica che ha segnato la vita. Il rito riappare con forza nella comunicazione influenzata dai *social*, ma è una ritualità impressionista, estetizzante, difficilmente costruttiva dell’identità della persona e del legame con l’altro. La *chat* può essere facilmente cancellata e di essa non resta sulla sabbia della memoria che una vaga traccia, soprattutto quando sulla spiaggia passa l’onda incalzante della vita.

### **Il rito fra addomesticamento del mondo e sguardo sull’invisibile**

Ci vorrebbero i poeti, dicevo pocanzi, per insegnarci ad abitare il mondo. Per *addomesticarlo*, per renderlo la casa comune, per non sentirci solo numeri, e alla fine per ospitare Dio nella nostra vita, è necessario costruire legami e ci vogliono riti. Solo i poeti sanno dire bene questo, forse anche i bambini e i ragazzi lo comprendono. Ho scoperto il nesso tra legami buoni e ritualità umana, con una chiarezza invidiabile, leggendo pochi anni fa il capitolo 21 de *Il piccolo principe*. Ero stato messo sulla traccia da una citazione ascoltata durante il VII Incontro Mondiale delle Famiglie (2012), sul tema: “La famiglia tra lavoro e festa”. Il passo diceva così: «Se tu vieni, per esempio, tutti i pomeriggi alle quattro, dalle tre io comincerò ad essere felice. Col passare dell’ora aumenterà la mia felicità. Quando saranno le quattro incomincerò ad agitarmi e ad inquietarmi; scoprirò il prezzo della felicità! Ma se tu vieni non si sa quando, io non saprò mai a che ora prepararmi il cuore... Ci vogliono i riti». La citazione mi aveva colpito con il suo detto perentorio: «Ci vogliono i riti!» Avevo letto tante volte *Il piccolo principe*, ma l’attenzione su questo punto era scivolata via.

Riprendendo tra mano il testo di Antoine de Saint-Exupéry al capitolo 21, ne ho ricavato tre passi da fare per comprendere il senso e la bellezza del rito nella nostra vita: per abitare il mondo come la casa comune bisogna “creare legami”; per costruire relazioni singolari “ci vogliono riti”; per vedere l’essenziale, invisibile agli occhi, occorre essere “responsabili” della cura del mondo<sup>3</sup>.

Il primo passo colloca il rito umano nel processo di addomesticamento del mondo. L’attacco del dialogo tra il piccolo principe e la volpe è emozionante: «“Vieni a giocare con me”, le propose il piccolo principe, “sono così triste...”. “Non posso giocare con te”, disse la volpe, “non sono addomesticata”». Per entrare in una relazione singolare, la volpe chiede di essere addomesticata, ma per esserlo è necessario cercare qualcosa. Non basta entrare in relazione con gli uomini («“Cerco gli uomini”, disse il piccolo principe. “Che cosa vuol dire addomesticare?”»), perché il rapporto generico con gli altri è spesso mercantile e accumulatore («“Gli uomini”, disse la volpe, “hanno dei fucili e cacciano. È molto noioso!”»). Bisogna, invece, intessere una relazione di amicizia, il solo rapporto che ci fa unici e singolari («“No”, disse il piccolo principe. “Cerco amici. Che cosa vuole dire addomesticare?”. “È una cosa da molto dimenticata. Vuol dire ‘creare dei legami’...”»). La volpe sapiente risponde che da molto tempo si è dimenticato cosa significhi “addomesticare”. Non basta solo essere l’*homo faber*, che trasforma, capitalizza e s’arricchisce, ma si deve promuovere l’*homo religiosus*, colui che “crea legami” con gli altri (v’è chi fa derivare “religione” dal verbo latino *re-ligare*), col mondo, col noi sociale e con Dio! Solo se il nostro rapporto con l’altro tesse legami di amicizia, vincoli gratuiti e disinteressati, è possibile vivere in un mondo addomesticato, cioè nella casa comune fondata sull’alleanza tra gli uomini. Da qui la seconda domanda: che significa “creare legami”? La risposta è questa: solo la relazione personale ci rende unici e non ci fa sentire uno tra molti, ma ci permette di esistere nella nostra singolarità personale. Creare legami sottrae alla genericità dell’essere gettato nel mondo, non ci fa più essere un numero, una cosa, un materiale, un pezzo intercambiabile del mondo. L’“addomesticamento del mondo” istituisce il regime di reciprocità e singolarità («“Se tu mi addomestichi, noi avremo bisogno l’uno dell’altro. Tu sarai per me unico al mondo, e io sarò per te unica al mondo”»). L’agire che crea relazioni singolari accade solo nel rapporto tra gli uomini, nella reciprocità con l’altro da sé. Anche se questo spunto è accompagnato dall’amara constatazione del piccolo principe, che questo non avviene sulla Terra, ma su un altro pianeta, («“Oh! Non è sulla Terra”, disse il piccolo principe. La volpe sembrò perplessa: “Su un altro pianeta?”. “Sì”»). Forse basterebbe guardare la Terra da un altro mondo per scoprire la novità del creare legami umani.

Il secondo passo introduce un salto di qualità: «“Che bisogna fare?” domandò il piccolo principe». Solo tale passaggio apre il varco allo spazio del rito: in prima battuta il rito umano, ma poi anche la liturgia cristiana. La risposta della volpe è un piccolo gioiello di sapienza per vivere le relazioni come buoni legami: «“Bisogna essere molto pazienti”, rispose la volpe. “In principio tu ti sederai un po’ lontano da me, così, nell’erba. Io ti guarderò con la coda dell’occhio e tu non dirai nulla. Le parole sono una fonte di malintesi. Ma ogni giorno tu potrai sederti un po’ più vicino...”». Per fare un amico occorre porre una distanza (fare spazio) ed essere pazienti (avere tempo): bisogna sedere lontano, guardarsi con la coda dell’occhio, stare in silenzio, non dire nulla, avvertire il pericolo della parola come fonte di malinteso. Descrizione di inaudita precisione e finezza: la relazione con l’altro può diventare minacciosa. Ci appare invece una promessa solo se lasciamo all’altro lo spazio (*sederai un po’ lontano*) e il tempo (*ogni giorno un po’ più vicino*) per “udire” veramente la sua voce e poter guardare il suo volto senza intrusioni. È una piccola fenomenologia dell’“empatia”: tu non sei me, tu non sei il mio “doppio”, tu non rifletti il mio io “allo specchio”. Io non posso assorbirti nel mio cerchio e nel mio sogno! Le stesse parole possono essere causa di malintesi. Bisogna usarle con parsimonia. Ormai siamo sulla soglia del rito. Qui ricorre il brano, citato all’inizio, che culmina con l’espressione inaspettata: «Ci vogliono i riti». Ad essa segue un dialogo intrigante: «“Che cos’è un rito?” disse il piccolo principe. “Anche questa è una cosa da tempo dimenticata”, disse la volpe. “È quello che fa un giorno diverso dagli altri giorni, un’ora dalle altre ore. C’è un rito, per esempio, presso i miei cacciatori. Il giovedì ballano con le ragazze del villaggio. Allora il giovedì è un giorno meraviglioso! Io mi spingo sino alla vigna. Se i cacciatori ballassero in un giorno qualsiasi, i giorni

si assomiglierebbero tutti, e non avrei mai vacanza”». Il rito è ciò che fa il tempo diverso, ha un carattere di eccedenza, cerca uno spazio, chiede di essere ripetuto, è vacanza dal tempo “fabbrile”, il tempo dell’*homo faber*, cacciatore e mercante, lavoratore e trasformatore. Per questo strappa i giorni e i tempi al destino di essere tutti eguali. L’addomesticamento *ha bisogno* del rito: è una necessità. Non è in lusso: non basta che la vita *possa* di tanto in tanto esprimersi, “quando uno si sente...”. Il rito non ha solo funzione espressiva di una vita già piena di senso, ma dà senso (*lógos*) a una vita che altrimenti sarebbe solo mercantile, mero scambio di beni, ma non legame disinteressato tra persone. Il rito è momento intrinseco all’addomesticamento del mondo. Per riferimento al rito *cristiano*: dovremmo avere il coraggio di dire che la messa va ripetuta, una volta la settimana, ha bisogno di uno spazio certo e un tempo atteso, perché altrimenti «i giorni si assomiglierebbero tutti...».

Infine, il terzo passo ci apre al segreto della vita, che il rito preserva nella sua verità. Il dialogo tra la volpe e il piccolo principe sembra volgersi alla fine, senza più altro da dire. In modo improvviso entra in scena l’immagine della rosa, il fiore gratuito e in-utile per eccellenza, a cui è legato il segreto dei legami buoni: «“Va’ a rivedere le rose. Capirai che la tua rosa è unica al mondo. Quando ritornerai a dirmi addio, ti regalerò un segreto”». Solo una rosa però che è stata addomesticata, perché è stata oggetto della cura del piccolo principe: «“Voi siete belle, ma siete vuote”, disse ancora. “Non si può morire per voi. Certamente, un qualsiasi passante crederebbe che la mia rosa vi assomigli, ma lei, lei sola, è più importante di tutte voi, perché è lei che ho innaffiata. Perché è lei che ho messa sotto la campana di vetro. Perché è lei che ho riparata col paravento. Perché su di lei ho ucciso i bruchi (salvo i due o tre per le farfalle). Perché è lei che ho ascoltato lamentarsi o vantarsi, o anche qualche volta tacere. Perché è la mia rosa”». Bellissimo e incalzante racconto: la prima forma di responsabilità non è l’impegno, bensì è la cura per proteggere il carattere simbolico dell’unicità della propria rosa che agli altri appare una, nessuna, centomila. Tutti i *refrain* che ritornano nel dialogo finale con la volpe ci mostrano che il piccolo principe quasi impara un linguaggio nuovo. La cura della rosa come la “propria” rosa dischiude e prepara lo sguardo e il cuore a vedere l’invisibile. La rosa diventa la mia “unica rosa al mondo”, quando viene innaffiata, protetta, riparata dalle avversità, persino ascoltata mentre parla e tace. Le altre rose sono belle, ma sono vuote: «“Non si può morire per voi”». Solo la rosa oggetto della “cura” consente alla vista e al cuore di compiere l’ultimo tratto: permette di “vedere l’invisibile”. Che non è solo un vedere, ma è anche un agire, un sacrificarsi per il mistero Santo di Dio! L’invisibile non si dà solo a vedere col cuore, ma si dona anche per agire e suscitare responsabilità. Ci chiede di *risponderne!*

Ecco la verità dimenticata, perché la vita sia veramente culto spirituale, esistenza nell’agàpe fraterna, vita nello Spirito Santo. L’addomesticamento del mondo prende la forma della *communio sanctorum*, che è il legame di comunione tra le cose sante (i sacramenti) e le persone sante (i beati)! Tu non solo rispondi alla “tua” rosa, ma “ne” rispondi, tu diventi responsabile della *tua* rosa *per sempre!* Alla fine del dialogo compare l’appello che risuona nell’addomesticamento del mondo. È l’invocazione del tempo “compiuto”, del “per sempre”, che l’uomo deve accogliere come ciò che è invisibile agli occhi e non si può vedere che col cuore. Fino all’ultimo scambio, s’imprime come un mormorio leggero nell’orecchio di ciascuno di noi: «“Tu sei responsabile della tua rosa...”. “Io sono responsabile della mia rosa...” *ripeté il piccolo principe per ricordarselo*».

### 3. LA LITURGIA PREGHIERA DELLA CHIESA

La circolarità tra vita umana e ritualità comune ci ha portato sulla soglia della liturgia cristiana. Il rito cristiano assume il sacro umano, aprendolo a una pienezza che assume il desiderio di gratuità della vita di ciascuno perché ospiti il dono di Dio. La liturgia cristiana è l’azione culturale con cui la pasqua di Gesù ci raggiunge anzitutto nell’eucaristia, che è il memoriale della croce e risurrezione di Gesù, e poi si dispiega nei sacramenti, che sono l’irradiazione della pasqua negli spazi e nei tempi della vita della persona e della chiesa. La liturgia eucaristica è il suo tesoro più prezioso, è la parola fatta pane e il pane che è parola di vita eterna. Attorno a questo centro incandescente, la preghiera

liturgica della chiesa ha assunto anche altre forme della ritualità umana, legate al tempo e allo spazio (*liturgia delle ore, sacramentali, devozioni*), che rappresentano in modi diversi l'eco della pasqua di Gesù nel grembo orante della chiesa.

Per apprezzare i riti della chiesa è opportuno fermarsi su tre aspetti cruciali: la liturgia cristiana è la “grammatica” della preghiera della chiesa; la liturgia celebra la pasqua di Gesù nell’“accordo rituale” della comunità orante; la liturgia si esprime nella bellezza dell’“*actuosa participatio*” del popolo di Dio. Il presente capitolo potrà essere utile soprattutto ai presbiteri per educare a un'autentica coscienza liturgica la comunità cristiana, in particolare gli operatori liturgici. Per chi vuole seguire un percorso più semplice, nel capitolo seguente propongo un testo di catechesi da utilizzare durante quest'anno per la formazione delle comunità sul senso dell'eucaristia domenicale.

### **La liturgia “grammatica” della preghiera della chiesa**

Anzitutto, la liturgia è la “grammatica” della preghiera della chiesa. Uso questo termine, perché nel sentire comune indica il sistema dei segni di una lingua. Una persona non parla direttamente la grammatica, ma la usa per esprimersi attraverso il discorso. Quando noi parliamo, utilizziamo gli elementi fondamentali della lingua non solo per intenderci con gli altri, mediante la funzione comunicativa del discorso, ma attraverso l'evento vivo della parola apriamo noi e gli altri al senso della vita. Oggi, a causa della pressione dei mezzi di comunicazione, si sottolinea prevalentemente che la lingua serve per comunicare. Se essa è anche lo strumento per trasmettere messaggi, questo accade soprattutto quando chi parla ci mette in contatto con il mistero del mondo. Pensiamo alla forza del linguaggio “poetico”, con cui il rito è imparentato, come abbiamo visto nel racconto de *Il piccolo principe*. Per dirla in modo sintetico, la lingua – intesa come sistema dei segni – ha inoltre alcune regole fondamentali (soggetto, verbo, complementi, proposizioni, ecc.) ed è connotata sempre dal canone estetico di un momento storico. Ad esempio il Trecento si esprime (anche se non solo) con il linguaggio dello stilnovo e dell'amor cortese: il medesimo canone estetico è utilizzato da Dante e da Guido Cavalcanti con esiti differenti nella loro opera poetica.

Nel caso specifico del rito cristiano, la liturgia consente di comunicare con il mistero di Dio, che ci viene incontro nella storia di Gesù, presente nei sacramenti della chiesa. Cosa si vuol dire, quando si utilizza l'analogia della grammatica riferendola alla liturgia? Il rito liturgico è la lingua con cui la chiesa celebra. Ora, il rito come sistema di segni, non è ancora la celebrazione vivente; solo *la liturgia celebrata* è l'azione che accoglie in modo orante il mistero santo di Dio. Esiste, dunque, un rapporto tra ritualità cristiana e celebrazione viva: la prima è la grammatica della seconda, la seconda è l'azione eloquente della chiesa che prega. La grammatica del rito ha alcuni elementi strutturali che, calati in differenti culture, si traducono in liturgie diverse che rappresentano il genio di quelle culture. C'è una complessa relazione tra immutabilità e mutabilità dei riti (SC 21), che non può essere solo pensata secondo il rapporto tra “parti” immutabili e “parti” variabili della liturgia. Piuttosto il rapporto è quello che intercorre tra regole rituali e celebrazione vivente, in una data cultura. Infatti, la liturgia si esprime in un codice di riti su cui l'esperienza viva della preghiera della chiesa ha creato figure storiche variabili. Allo stesso modo di quanto accade nel rapporto tra lingua e parola: la creatività della parola innova anche la sua grammatica, proprio mentre continua a praticarla.

L'evolversi di un rito può produrre anche un lento cambiamento della sua grammatica di base. Per questo il rito liturgico muta (ciò è accaduto lentamente lungo i secoli, come in architettura cambia lo stile passando dal romanico al gotico, dal rinascimentale al barocco e poi al neoclassico), assumendo il canone celebrativo di un tempo storico (fatto di linguaggi, segni, azioni, strumenti e suppellettili). Tuttavia, il rito rimane sempre capace di lasciarsi plasmare dal mistero santo, per dirlo in modo appropriato agli uomini di una data epoca. La liturgia ci fa comunicare con gli altri, aprendoci a celebrare il mistero di Dio, e ci fa accogliere il suo mistero, mettendoci in comunicazione con gli altri: questi due movimenti sono come le braccia con le quali la liturgia accoglie e offre il dono di Dio. Se la preghiera liturgica non tiene uniti i due movimenti, avviene uno sbilanciamento che crea deviazioni. Quando il sacerdote (ma insieme a lui i lettori, il coro, i diaconi, i ministranti, ecc.)

comunica con l'assemblea in modo perfetto, la fa vibrare all'unisono mentre egli guida la preghiera (funzione socializzante). Se, però, il celebrante non favorisce per l'assemblea l'accesso al mistero di Dio (funzione orante), potrà apparire un abile prestigiatore o uno *showman*, ma non un ministro che presiede la liturgia cristiana.

Nella grammatica comune sono contenute ad un tempo l'immutabilità dell'agire rituale e la possibilità della sua evoluzione: per questo non ha senso parlare dell'esistenza di una "liturgia migliore"! È un'idea auto-contraddittoria. La liturgia buona è quella che *condivide la grammatica della chiesa con cui si prega e a cui si appartiene* (per noi è la chiesa di rito romano, con l'eccezione della pieve di Cannobio, dove permane il *rito ambrosiano*). Celebrare attenendosi alle rubriche è lo strumento necessario, ma non sufficiente, per celebrare bene insieme. Qual è la liturgia migliore? Forse quella romana, quella ambrosiana o la mozarabica? Quella siro-malabarese o la liturgia bizantina? Ogni liturgia è connotata da un canone rituale, che esprime la sua tradizione. Anche il Concilio di Trento adottò un atteggiamento prudentiale, stabilendo che i riti con più di duecento anni di storia fossero mantenuti in vita<sup>4</sup>. Tuttavia, solo la chiesa nella sua coscienza celebrativa può determinare la grammatica della sua preghiera. Nessuno può sostituirsi ad essa, perché il discernimento della propria preghiera appartiene all'atto con cui la chiesa trasmette ciò essa è e ciò che essa crede (cfr DV 8).

L'analogia della grammatica applicata alla liturgia ha perciò un denso valore spirituale ed ecclesiale. Da un lato, risulta pericoloso manipolare la liturgia, ma dall'altro il nostro compito (di sacerdoti, ministri, operatori liturgici e popolo di Dio) è praticare una sapiente *ars celebrandi*. Serve a poco fermarsi soltanto su come si usano le rubriche. Un celebrante potrebbe essere un perfetto esecutore delle rubriche, ma aver perso il senso del mistero di Dio e la partecipazione della gente, un altro celebrante potrebbe sentirsi completamente svincolato da esse, ma allontanarsi 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 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. A questo proposito chiamo a una profonda conversione da parte di tutti: è necessario che non si punti il dito sugli altri, ma soprattutto si evitino gli estremismi, perché la pubblicazione della terza edizione italiana del *Messale Romano* rappresenta un'occasione di grazia per ritrovare l'unità dell'azione celebrativa della chiesa.

Infine, sappiamo che il "celebrare cristiano" non si riduce all'eucaristia domenicale. In essa abbiamo il momento "simbolico" culmine dell'azione liturgica della chiesa, che si dispiega nell'organismo dei sette sacramenti. I primi due sacramenti dell'iniziazione cristiana – battesimo e confermazione – si "compiono" nell'eucaristia, ne sono il portale d'accesso, promessa e anticipo che si attua nella messa. E anche gli altri sacramenti – penitenza e unzione dei malati, ministero ordinato e matrimonio – sono la costellazione che dispiega la forza del *Mysterium Paschae* nel cammino del singolo, nel corpo della chiesa, nella storia del mondo. Penitenza e unzione per guarire le malattie dell'anima e del corpo, ministero e matrimonio per edificare il corpo ecclesiale. Inoltre, tutte le altre forme celebrative – la liturgia delle ore, i sacramentali e la vasta galassia delle forme devozionali – da questo centro s'irradiano e ad esso devono sempre ricondurre. Guai a cadere nell'estremo opposto di ridurre tutto al momento simbolico dell'eucaristia! Questo è un pericolo oggi molto diffuso: ogni volta che la comunità è convocata, fa sempre e solo la messa. Ciò corre il rischio di perdere l'inestimabile patrimonio spirituale contenuto nel fatto che proprio l'eucaristia esige di irradiarsi in molteplici forme celebrative che attuano il dispiegarsi della concentrazione dell'azione liturgica nella cena del Signore. E viceversa.

### **L'“accordo rituale” della comunità orante**

Il funzionamento della grammatica liturgica pone un'altra questione che potremmo definire con l'espressione “accordo rituale”<sup>5</sup>. Se abbiamo capito l'importanza della grammatica celebrativa

della chiesa, allora sorge la domanda su come sia possibile pregare in concreto realizzando l'“accordo rituale”.

Per comprendere cosa significa questa espressione, partiamo da un esperimento: immaginiamo di esaminare una ripresa filmata della celebrazione di una messa! Purtroppo non abbiamo la possibilità di spersonalizzare il video. Infatti, se volessimo discutere e valutare “oggettivamente” un'eucaristia domenicale, dovremmo poter oscurare il volto del celebrante (e degli altri attori, compresa l'assemblea) per esprimere un giudizio imparziale, ma così diventerebbe difficile apprezzare il ritmo dell'azione liturgica, perché alla celebrazione è essenziale anche la gestualità degli attori coinvolti. Tuttavia abbiamo molta pratica di messe in televisione, e non solo, tanto da essere in grado di dare comunque un giudizio sintetico su di esse. Decisivo resta il modo di presiedere del sacerdote, ma non meno importanti sono gli altri attori – i diaconi, i lettori, il coro, i ministranti – e poi la proclamazione della parola, l'omelia, la preghiera dei fedeli, il tono della preghiera eucaristica, e ancora le suppellettili sull'altare, gli addobbi, i fiori, ecc. Poiché l'azione liturgica è assai simile a una scena teatrale, è evidente che i diversi atti di un dramma non prevedono che tutti gli attori siano simultaneamente presenti sulla scena. Vi sono liturgie ingolfate di comparse e disperatamente vuote di presenze significative. Abbiamo bisogno di lettori che leggano con eloquenza, animatori coinvolgenti e delicati, diaconi sciolti ed eleganti, corali che non rubino la scena, ministranti spontanei e ordinati, e soprattutto spesso manca una presidenza orante, né istrionica e teatrale, né sciatta e formale. La disposizione dell'altare, delle suppellettili e di tutto l'arredo liturgico, infine, deve evitare di trasformare la mensa eucaristica in una tavola disordinata su cui c'è di tutto, o in una foresta di candelieri, croci e fiori che fa a pugni con la disarmante povertà del pane spezzato e del calice condiviso. L'“accordo rituale” è tutto questo e molto altro ancora. Non riguarda solo la cura degli ambienti liturgici, ma anche la sobria gestione del rito celebrato. Dal colpo d'occhio sull'azione liturgica dovremmo poter dire, parafrasando un testo della *Genesi*, che l'“accordo rituale” si realizza in una celebrazione bella a vedersi, buona a gustarsi, desiderabile per entrare nella comunione orante della chiesa. Mi preme qui indicare tre dimensioni dell'“accordo rituale”.

La *prima* non riguarda soltanto come dobbiamo armonizzare i nostri gesti e le nostre parole, perché ne venga una liturgia sciolta, sobria e bella, ma ci interroga tutti sull'atteggiamento di fondo della preghiera comune. La domanda essenziale che accompagna l'azione liturgica è la seguente: *la celebrazione realizza l'atto di fede – per ritus et preces (SC 48) – con cui la chiesa accoglie il mistero della pasqua di Gesù? Per ritus et preces* significa che la liturgia è un'azione fatta di gesti (*ritus*) e preghiere (*preces*) con cui si edifica l'atto della fede della chiesa che celebra. Se sostiamo un momento a riflettere, ci accorgiamo che questo atteggiamento deve attraversare tutto l'agire rituale. La liturgia è l'atto di Cristo *nell'*azione orante della chiesa: allora bisogna che noi preghiamo in modo da lasciare che Gesù si renda presente in mezzo a noi! L'azione di Gesù che rende attuale il suo sacrificio deve essere ospitata nel grembo della comunità che celebra. Questo è il significato della nozione del “memoriale” biblico: non è un *ricordo* che rimane confinato nel passato, ma è un passato che si rende *presente* nella memoria credente della chiesa. Anche se non è la fede della chiesa che lo fa presente, ma è il dono dello Spirito Santo che rende possibile alla fede ecclesiale di ospitarlo. Ora, com'è possibile che noi sciupiamo la sua presenza, ci sostituiamo al suo dono e ci illudiamo quasi di impreziosirlo con la sovrabbondanza e talvolta la stravaganza delle nostre parole e dei nostri gesti? C'è un momento importante nella storia della chiesa, in cui questa domanda è stata posta in modo acuto. Infatti, quando si tentò di risolvere il problema di come Gesù nel Getsemani potesse obbedire alla volontà del Padre, il concilio Costantinopolitano III (terminato nel 681) riprese l'immagine di Massimo il Confessore sull'“accordo” tra la volontà umana e la volontà divina (*DH 556-558*). Si noti: è un accordo possibile solo in forza dell'azione suadente dello Spirito Santo. Lo stesso dovrebbe avvenire nella liturgia: dobbiamo “accordare” i gesti e le preghiere della celebrazione all'offerta con cui Gesù si dona al Padre e a noi, anzi a tutti gli uomini (*Ap 5,11;13,8*). Senza questa “accordatura” tra la celebrazione della chiesa e la presenza di Cristo risorto, che è un atto squisitamente “spirituale”, non c'è regia della messa che possa trovare la sua bussola interiore!



La *seconda* dimensione dell'“accordo rituale” concerne il momento previo alla celebrazione: preparare e prepararsi alla messa significa anche chiedersi *come* e *con chi* predisponiamo il rito. La messa corre il rischio di essere già pronta sul messale e, invece, ha bisogno di un'accurata preparazione del rito, delle letture, della preghiera dei fedeli, dei canti e dei ministri, oltre che dell'assemblea. Soprattutto per l'eucaristia della domenica, è da incoraggiare che il gruppo liturgico della comunità predisponga i momenti della celebrazione: un gesto da valorizzare, il tema principale delle letture da mettere in luce, la meditazione in vista dell'omelia, la scelta dei canti per coro e assemblea, la preghiera dei fedeli semplice e lineare, la preparazione dei ministranti, gli interventi dell'assemblea. E nei diversi tempi dell'anno liturgico è necessario un minimo di programmazione dei momenti rituali da valorizzare. Come ho già richiamato più volte, per una celebrazione buona e bella è decisivo orchestrare i momenti del rito in modo che il coro instauri un dialogo con l'assemblea, la preghiera dei fedeli sia il più possibile sobria (evitando di essere didascalica o un'occasione per dare avvisi), la lettura dei testi biblici sia chiara e consapevole, e non da ultimo siano coinvolti coloro che portano la comunione ai malati e coloro che raccolgono le offerte per la carità ai poveri. Inoltre, è importante la scelta degli attori presenti nel rito liturgico, evitando l'idea che ogni domenica tutti debbano fare tutto. Purtroppo vi sono alcuni attori che sono fuori controllo, e non si riesce a intervenire per ricondurli all'“accordo rituale”. Ma se riuscissimo a far comprendere a loro la bellezza dell'“accordo rituale”, attraverso una paziente iniziazione al senso del celebrare, potremmo ritrovare il centro vivo della buona ritualità. La preparazione della messa riguarda dunque l'azione liturgica nel suo insieme perché sia “armonica”: nessuna parte deve prevalere sull'altra, nessun attore può strafare o essere invadente. Celebrare secondo l'“accordo rituale” significa entrare nel ritmo dell'azione liturgica, cosicché l'assemblea accolga il dono di Dio che le viene incontro in Gesù. Tutti coloro che celebrano devono poter cantare l'interminabile: «Resta con noi, Signore, perché si fa sera!» (Lc 24,29)<sup>6</sup>.

La *terza* dimensione riguarda l'effettiva pratica rituale: una celebrazione ben preparata è già predisposta per una buona riuscita. E tuttavia, vi sono pregi e difetti che contagiano proprio l'azione celebrativa nel suo svolgimento, perché qui l'“accordo rituale” è esposto al rischio della prova. Il primo rischio riguarda il sacerdote: tra gli estremi della teatralità e del formalismo, il criterio essenziale per chi presiede non è solo di evitare di fare tutto lui, ma di tenere una gestualità e una tonalità orante. Se il sacerdote celebra *in persona Christi*, non è però Cristo stesso, ma a Lui deve rimandare, Lui deve rendere presente, Lui deve far incontrare. La sua è una presidenza iconica: è ad immagine (*ad imaginem*) del Crocifisso risorto, il quale è tutt'altro che un leader di successo o un telepredicatore: soprattutto l'omelia dovrà essere edificante, non didattica né moralistica, non sentimentale o narcisistica, ma a servizio rigoroso dell'edificazione dell'atto di fede dell'assemblea credente. Il secondo rischio riguarda la corale, perché anche quando lo spartito dei canti è ben preparato, talora lo è però con l'ideologia del concerto o dello spettacolo: si eseguono brani così ricercati che nessuno li conosce, talché la deprecabile tendenza degli ultimi tempi è che l'assemblea stia a sentire, per applaudire alla fine della celebrazione. Il terzo rischio è quello dei ministri, che si muovono senza regia su un presbiterio affollato, confuso e persino chiassoso, perché nessuno conosce il “copione” della celebrazione. Il quarto rischio affligge il ritmo stesso della celebrazione che è concitato al limite da diventare un *happening* ad alta tensione emotiva oppure all'opposto si trasforma in un rito scialbo e dilavato, talvolta persino faticoso, perché di fatto un momento del rito (come l'omelia) prevarica sugli altri. E via raccontando. Si sarà compreso che l'“accordo rituale” non è un problema tecnico, ma una questione di stile, anzi di *spiritualità* della preghiera liturgica.

Un'ultima parola andrebbe detta sul contesto e riguarda il famoso slogan “Meno messe, più messa”: bisogna riconoscere che la “messificazione” è la deriva a cui tutti noi possiamo andare incontro. Quando la comunità si trova, celebra sempre e solo la messa. Ciò ha prodotto l'effetto negativo che in pratica, chi per diversi motivi non può partecipare pienamente alla messa, si sente escluso dalla chiesa, nonostante tutte le rassicurazioni in contrario. Il mondo liturgico, in realtà, è molto più ampio della sola celebrazione eucaristica, perché comprende i riti dei sacramenti e dei sacramentali. Se il celebrare si concentra sulla messa, ne patiscono gli altri sacramenti della chiesa e

le ulteriori forme della preghiera liturgica. Occorre ricordare che c'è anche un "oltre la messa". Senza praticare la ricchezza delle espressioni liturgiche, si corre il rischio di non entrare in rapporto con la devozione o il "sacro". Il sacro lasciato a se stesso può diventare manipolabile e selvaggio, e talvolta persino violento, mentre, se è assunto e purificato, può aiutarci a transitare verso il mistero di Dio. La devozione è il "sentimento del sacro", cioè del fatto che la vita vale di più di ciò che noi facciamo; certo, se tale sentire non matura nella fede che si affida a Dio, il sacro può arrivare a manipolare Dio stesso. Ho illustrato ampiamente questo passaggio nel saggio *Devozione e devozioni*, che corona il mio libro sulla parrocchia<sup>7</sup>.

Concludendo, la liturgia cristiana ci chiede di custodire anche la sua differenza dalla ritualità umana. Se un modo di celebrare non lascia spazio al silenzio, se vuole spiegare tutto, se non ha il senso del mistero santo, se i gesti fanno spettacolo, allora forse si è perso l'"accordo rituale". L'occasione dell'uscita della terza edizione italiana del *Messale Romano* ci ridona di sostare sulla grammatica della preghiera della chiesa, per fare un'approfondita riflessione su questo secondo punto. Affido all'Ufficio liturgico con gli esperti del campo di intraprendere una profonda opera di sensibilizzazione sul tema.

### **L'*actuosa participatio* del popolo di Dio**

Infine, cambia il modo di partecipare del popolo di Dio alla liturgia. A questo proposito il Vaticano II ha parlato di *actuosa participatio* dell'assemblea liturgica. Anzitutto, è cosa buona rileggere il testo della Costituzione conciliare sulla liturgia *Sacrosanctum Concilium*: «È ardente desiderio della madre chiesa che tutti i fedeli vengano formati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquistato" (1Pt 2,9; cfr 2,4-5), ha diritto e dovere in forza del battesimo. A tale piena e attiva partecipazione (*actuosa participatio*) di tutto il popolo va dedicata una specialissima cura nel quadro della riforma e della promozione della liturgia. [...] » (SC 14). Nel mio *Liber pastoralis*, il capitolo IX<sup>8</sup> riflette sul tema dell'*actuosa participatio*, mettendo in evidenza il modo con cui debba essere coinvolta l'assemblea.

Questo il mio commento: «Il testo di *Sacrosanctum Concilium* rappresenta un balzo in avanti, che intende valorizzare la partecipazione del popolo di Dio alla celebrazione liturgica e in particolare eucaristica. La comunità passa dal "sentir messa" ad essere "soggetto attivo" della celebrazione. Non solo attraverso i suoi gesti, ma nella comprensione dei suoi significati e nell'azione dei suoi attori. Se la liturgia è atto, se la celebrazione è l'azione rituale della chiesa che accoglie nel suo grembo l'azione salvifica di Cristo, allora si deve manifestare più chiaramente l'*actuosa participatio* del popolo di Dio» (pp. 115s). Le affermazioni "azione di Cristo" e "azione della chiesa" sono ancora insufficienti, se sono accostate in modo parallelo, perché, come abbiamo detto sopra, la liturgia è l'azione di Cristo *nell'azione chiesa*, nel senso che l'una fonda l'altra, e l'altra è grembo accogliente della prima.

In seguito procedo a distinguere due livelli dell'espressione *actuosa participatio*: «Naturalmente, c'è un modo *superficiale* d'intendere tale *actuosa participatio*: essa ha prodotto forme celebrative chiassose e popolate di così tante presenze da essere più simili a un *musical* che a una celebrazione rituale bella. Sì, perché 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» (p. 116). Qui basti precisare tre cose 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 (come già detto, anche nel teatro, gli attori sono presenti nei vari atti del dramma secondo leggi ben precise); la terza riguarda le forme espressive, che non devono essere spettacolari e rumorose oppure barocche e trionfalistiche.

Poi la mia riflessione continua: «C'è un modo *più profondo* di intendere l'*actuosa participatio*. Occorre 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» (p. 116). Questo ci fa porre la domanda-guida: come fare in modo che la fede nei

gesti della preghiera personale, liturgica e sacramentale, alimenti, costruisca e celebri lo splendore del gesto della fede? E aggiungo: «Si badi bene: l'atto della fede è un gesto del tutto umano, personale, libero, ma la sua forma è recettiva, ha la figura dell'invocazione, dello spazio creato dalla/alla presenza di Dio, del grembo recettivo, dell'ospitalità che accoglie il dono» (p.116). Quando uno pensa che la liturgia sia azione di Cristo e immagina l'intervento della chiesa come meramente passivo, è nell'errore. In prima battuta la chiesa è certo passiva ma, proprio quando vive con fede questa sua recettività, la chiesa acconsente all'azione di Cristo celebrando con devozione. Altrimenti si rischia di negare l'azione della chiesa, perché la si riduce solo ad opera umana. Negare che l'atto di fede sia anche un gesto umano, un gesto della chiesa, ci fa avvicinare al modo d'intendere la fede fiduciale di intonazione luterana.

Ecco il punto centrale: la nostra è una liturgia accogliente, non solo perché in senso antropologico diciamo che l'azione liturgica è ospitale verso la gente, ma perché in senso teologico l'azione rituale ospita nel grembo della chiesa niente di meno che il mistero di Dio! Prima di essere accogliente verso gli altri, la liturgia deve ospitare l'avvento di Dio. La conclusione s'impone: «Questa caratteristica della fede è costruita mediante l'azione e il linguaggio della preghiera liturgica: si tratta di fare spazio a Dio perché egli abiti la casa del cuore dell'uomo!» (p. 116). Nella spiegazione che propongo, l'essere "attivo" (*actuosus*) del popolo di Dio nell'azione liturgica si manifesta nel suo *agire recettivo*. È l'attività di chi accoglie celebrando! Si noti: ciò non è un atteggiamento solo umano, ma è reso possibile dalla stessa grazia dello Spirito che dispone al sacramento cristiano. Questo si vede quando chi celebra (dal sacerdote all'assemblea tutta) non spadroneggia o manipola la liturgia, ma dà prova di saper creare uno stile recettivo.

Tutto ciò dovrebbe fornire anche un criterio interiore, sia per il celebrante, sia per il coro e gli altri attori rituali. Tutti i gesti della liturgia trovano attorno a questo punto una specie di bussola. Certi cori o gruppi musicali, anche semplicemente nel modo di collocarsi nello spazio della chiesa, sono chiamati a cambiare mentalità. Nelle chiese protestanti, ad esempio, si nota già dall'arredo liturgico, quali sono i poli attorno a cui avviene l'azione liturgica (il grande pulpito, un'ampia tribuna per il coro e un piccolo tavolo che funge da altare per la celebrazione della cena, spesso solo occasionale). A volte succede che anche nelle nostre chiese i cori abbiano una collocazione quasi scenografica, assai sproporzionata. Ricordo con grande perplessità alcune cresime, in cui il tempo dei canti ha avuto una durata totale superiore al resto della celebrazione, crismazione compresa. L'*actuosa participatio* deve condurci alla fine a considerare in modo nuovo *l'assemblea liturgica*: celebrare in presbiterio *davanti* all'assemblea, non significa che si celebra *fuori* dal popolo di Dio. Il *di-fronte* dell'azione liturgica non esclude, anzi include che si celebri tutti *rivolti* al Signore della pasqua. Questo *essere-rivolti* è la direzione su cui deve convergere il popolo santo di Dio che comprende tutti i presenti alla liturgia della chiesa. Il popolo di Dio prevede al suo interno – questo è un dato presente in tutte le tradizioni liturgiche – una struttura rituale "dialogica" tra ministri ed assemblea. Il dialogo tra presidente e assemblea non è solo spaziale, interpretato talvolta in modo eccessivo nell'architettura postconciliare secondo la coppia palco-platea, ma anche temporale tra momenti dialogici e momenti persino riservati all'assemblea. Tale scambio potrebbe ricevere ancora una maggior accentuazione escatologica, con la cura dei momenti processionali d'ingresso, durante la celebrazione e in uscita. Per abitare il tempo della vita.

#### 4. L'EUCARISTIA NEL GIORNO DEL SIGNORE

Vorrei concludere questa lettera pastorale con una riflessione sulla domenica come giorno del Signore, incentrata sull'eucaristia<sup>9</sup>. Il testo proposto qui di seguito può essere utilizzato durante quest'anno nelle nostre comunità per la meditazione e la catechesi. Tre sono le arcate del percorso: la domenica come memoria della risurrezione di Gesù; l'eucaristia al cuore della domenica; il giorno del Signore edifica la chiesa per la vita del mondo.

## La domenica memoria della risurrezione di Gesù

La domenica nasce come memoria settimanale della Risurrezione di Gesù, nel “primo giorno della settimana” dopo il sabato. All’inizio non fu subito un giorno “sostitutivo” del sabato ebraico, ma visse in simbiosi con esso. Per comprendere questo dobbiamo sostare su tre momenti decisivi: il rapporto tra Gesù e il sabato; la domenica come “primo giorno della settimana” nel Nuovo Testamento; l’evolversi della domenica nei primi secoli.

In primo luogo, *il rapporto di Gesù con il sabato* è enfatizzato nella tradizione evangelica dalla polemica con i farisei, dalla contrapposizione alla sinagoga legata all’osservanza del sabato. Di qui il lento distacco della chiesa cristiana della sua radice ebraica, sottolineando l’importanza del “primo giorno della settimana”. Questo è stato possibile solo facendo memoria del comportamento libero di Gesù nei confronti del sabato. Gesù ha scelto di esercitare i suoi gesti di liberazione dal male soprattutto nei giorni di sabato. Egli decide di guarire non anzitutto per trasgredire e relativizzare il comandamento, ma per restituire il senso profondo del sabato, il giorno in cui l’uomo è riportato ad essere a immagine di Dio. Questo è il giorno in cui bisogna restituire tutto ciò che deforma l’immagine di Dio e sfigura il volto dell’uomo. I testi di riferimento sono: l’episodio delle spighe raccolte in giorno di sabato (*Mc 2,23-28; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5*); la guarigione dell’uomo con la mano inaridita (*Mc 3,1-6; Mt 12,9-14; Lc 6,6-11*); la guarigione della donna curva (*Lc 13,10-17*) e di un idropico (*Lc 14,1-6*). Giovanni riferisce che avviene di sabato la guarigione del paralitico alla piscina (*Gv 5,1-18*) e vi colloca il racconto del cieco nato (*Gv 9,1-41*). L’atteggiamento di Gesù verso il sabato rivela i seguenti aspetti.

Gesù, anzitutto, conferma *la venerazione verso il comandamento del sabato*, mentre ne interpreta il senso. L’episodio delle spighe strappate in giorno di sabato esprime bene la coscienza di un’interpretazione della Legge, che la collega alla volontà del legislatore e si esprime nel detto: «Il sabato è fatto per l’uomo, non l’uomo per il sabato» (*Mc 2,27*). Il sabato ha come fine la vita piena dell’uomo (*Mc 3,4; Mt 12,11s*). Gesù mostra così un atteggiamento di obbedienza autentica alla volontà di Dio espressa nel comandamento. Perché ogni comandamento, ma soprattutto questo che riguarda il “giorno che ha fatto il Signore”, non può non essere a servizio dell’uomo. Inoltre, Gesù *porta a compimento il senso del sabato*, restituendo all’uomo la sua integrità. Il sabato è il vertice dell’opera creatrice di Dio e l’uomo è creato per il sabato autentico, per la comunione con Dio. Pertanto, quando viene Gesù, il sabato è il giorno in cui l’uomo viene riportato alla sua immagine originaria. Soprattutto coloro che hanno sul volto i tratti sfigurati: i malati, gli storpi, i ciechi, i peccatori, i piccoli e i poveri. L’opera redentrice di Gesù appare come un sabato escatologico. Gesù sembra scegliere di guarire prevalentemente in giorno di sabato, perché è il momento adatto, come memoria della creazione e dell’esodo, per compiere l’opera di Dio. Infine, Gesù è *il “Signore” del sabato*. Collaborando all’opera di creazione e liberando dal male, Gesù rivela se stesso come il Signore del sabato (*Mc 2,28* e par.), cioè egli stesso è la pienezza di vita, il fine del comandamento del sabato. Gesù è Signore del sabato perché è il Figlio e, in quanto Figlio, introduce nel compimento del sabato. Il giorno del Risorto è quindi il senso del sabato, tempo della comunione con Dio e tra gli uomini.

In secondo luogo, *la domenica sorge dal “primo giorno della settimana” di pasqua*. Secondo la concorde testimonianza dei vangeli, Gesù è risorto il «primo giorno della settimana» (*Mc 16,2.9; Mt 28,1; Lc 24,1; Gv 20,1*). Questo giorno contiene tutti gli eventi fondatori della fede cristiana: la risurrezione di Gesù, le apparizioni pasquali, l’effusione dello Spirito. I cristiani delle origini hanno ripreso il ritmo settimanale ebraico, ma hanno dato un’importanza fondamentale al «primo giorno dopo il sabato» (*Lc 24,1*). Giovanni e Luca vi collocano la memoria dei pasti presi con il Risorto (*Lc 24* e *Gv 21*), colorandoli di evidenti tratti eucaristici, sia perché Gesù “prende, rende grazie e distribuisce” il pane spezzato, sia perché “viene riconosciuto allo spezzare del pane” (*Lc 24,30.35; Gv 21,12.9-14*).

In continuità con la memoria di Gesù avvengono le riunioni “il primo giorno della settimana”. Il Nuovo Testamento ricorda tre volte le assemblee liturgiche nel “primo giorno della settimana”.

Una testimonianza si trova in *At* 20,7-12: il primo giorno della settimana è giorno di raduno comunitario per la *fractio panis*, la “frazione del pane”, e per l’ascolto della parola dell’apostolo. Nel testo v’è un’allusione ai tempi e ai luoghi ricordati dall’evangelista Luca: “il primo giorno della settimana”, “la stanza al piano superiore”, la riunione della comunità. Tra il momento iniziale che indica lo scopo dell’assemblea («*ci eravamo riuniti a spezzare il pane e Paolo... conversava con loro*», v. 7) e il momento finale del rito («*Poi risali, spezzò il pane e mangiò e, dopo aver parlato ancora molto fino all’alba, parti*», v. 11) s’innesta l’episodio del grave incidente mortale di un ragazzo nel bel mezzo dell’assemblea liturgica. Quando il giovane “ritorna in vita” (vv. 8-10), Luca mette sulla bocca di Paolo le stesse parole dell’angelo della risurrezione: «Non vi turbate; è vivo!» (v. 10). Mentre si celebra il giorno della risurrezione, la morte non può attraversare la vita della comunità: l’Apostolo riporta in vita il giovane e così può spezzare il pane e mangiarne. Una seconda testimonianza ricorre in *1Cor* 16,1-4. Paolo desidera che la colletta per i poveri di Gerusalemme sia fatta proprio “ogni primo giorno della settimana”, perché attribuisce al gesto della comunione e della carità un chiaro significato pasquale ed eucaristico. La solidarietà verso i poveri di Gerusalemme rinsalda i vincoli di comunione. La condivisione deve essere un gesto che ha il suo luogo nell’eucaristia, il suo tempo nella riunione settimanale della comunità. L’ultima testimonianza, infine, si trova in *Ap* 1,10s e documenta il mutamento del nome. Il libro finale della Sacra Scrittura colloca proprio di domenica la visione da cui provengono le sette lettere spedite alle chiese dell’Apocalisse. Qui compare il nuovo nome del “giorno del Signore”, “giorno signoriale” (*kyriaké heméra*). Prima che il rotolo della parola di Dio si chiuda, Giovanni consegna alle chiese dell’Asia Minore i suoi messaggi e li colloca proprio nel giorno di domenica. È il giorno consegnato alla chiesa del futuro, perché ascolti il messaggio che trova la sua sorgente nel giorno della risurrezione. È il “giorno del *Kyrios*”, il *dominicum*, il *dies dominicae resurrectionis*, dove si ode la voce potente che raggiunge le sette chiese.

Infine, la domenica giorno del Signore (*dominicum*) e giorno del sole (*dies solis*) nei primi secoli. La coscienza della continuità con il sabato (“primo giorno della settimana”) e di differenza originale cristiana della domenica (“giorno del Signore”) perdura nei primi secoli. Per le comunità cristiane di origine giudaica, la celebrazione era forse situata la sera del sabato, in concomitanza della celebrazione di chiusura del sabato ebraico (il giorno si contava da sera a sera). Il testo della *Didaché* (XIV,1), la lettera di Ignazio Ai *Magnesii* (XII,1s), l’apocrifo *Vangelo di Pietro* (IX, 35) e l’*Epistola di Barnaba* (XV, 9) parlano de “il (giorno) del Signore” (*hé kyriaké*) o di “ottavo giorno”, stabilendo un legame con la risurrezione. Possiamo forse limitarci a ricordare due descrizioni folgoranti dell’assemblea eucaristica domenicale.

La prima è un’istantanea fatta con occhi esteriori da Plinio il Giovane; la seconda è una fotografia dall’interno della comunità fatta da Giustino, pochi decenni dopo. Plinio, governatore della Bitinia negli anni 111-113 d.C., scrive a Traiano per sapere come comportarsi nei confronti dei cristiani. Il rapporto trasmesso da Plinio all’imperatore è assai preciso nel descrivere i raduni dei cristiani: «Sono soliti riunirsi in un giorno stabilito prima del sorgere del sole e cantare tra loro a cori alterni un inno a Cristo come a un dio (*essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*», *Ep.* X, 96,7). La celebrazione è mattutina, in un giorno fisso, prima di andare al lavoro, e ha come elemento centrale la preghiera di lode e adorazione a Cristo. Gli elementi concreti sono di rara bellezza: “sono soliti riunirsi” (*essent soliti convenire*) sembra echeggiare il testo di Luca nel libro degli Atti: «erano perseveranti...» (*At* 2,42); “in un giorno stabilito” (*stato die*): si tratta di un giorno preciso, ancora senza nome, tuttavia forse alluso nell’indicazione “prima del sorgere del sole” (*ante lucem*), perché la celebrazione avveniva prima dell’aurora; “e cantare tra loro a cori alterni” (*carmen dicere secum invicem*): si parla di una preghiera a cori alterni; e, infine, è indicato il cuore della preghiera che “canta a Cristo come a un dio” (*Christo quasi deo*). Siamo a sol ottant’anni circa dalla Pasqua!

Giustino, nella sua *Prima Apologia*, conferma l’immagine della comunità riunita nel “giorno del sole” (*dies solis*) pagano, che coincideva con il giorno dopo il sabato. Non era un giorno festivo, però poteva essere riferito facilmente a Cristo quale “sole che sorge”. Ecco il bellissimo racconto di

Giustino: «Nel giorno, detto del Sole, si fa l'adunanza. Tutti coloro che abitano in città o in campagna convengono nello stesso luogo, e si leggono le memorie degli apostoli o gli scritti dei profeti per quanto il tempo lo permette. Poi, quando il lettore ha finito, colui che presiede rivolge parole di ammonimento e di esortazione che incitano a imitare gesta così belle. Quindi tutti insieme ci alziamo ed eleviamo preghiere e, finito di pregare, viene recato pane, vino e acqua. Allora colui che presiede formula la preghiera di lode e di ringraziamento con tutto il fervore e il popolo acclama: Amen! Infine a ciascuno dei presenti si distribuiscono e si partecipano gli elementi sui quali furono rese grazie, mentre i medesimi sono mandati agli assenti per mano dei diaconi. Alla fine coloro che hanno in abbondanza e lo vogliono, danno a loro piacimento quanto credono. Ciò che viene raccolto è deposto presso colui che presiede ed egli soccorre gli orfani e le vedove e coloro che per malattia o per altra ragione sono nel bisogno, quindi anche coloro che sono in carcere e i pellegrini che arrivano da fuori. In una parola, si prende cura di tutti i bisognosi» (cfr *I Apologia*, LXVII, 3-6). È un testo che non ha bisogno di commento: fa vedere, in un filmato emozionante, l'assemblea eucaristica di una comunità della prima metà del II secolo.

### **L'eucaristia al cuore della domenica**

La domenica ci fa soffermare sul rapporto tra *giorno del Signore ed eucaristia*. Se Asher Hirsch Ginsberg ha detto: «Non è tanto Israele che ha custodito il sabato, ma è il sabato che ha custodito Israele» († 1927), dovremmo tradurre così per i cristiani: «Se noi custodiamo la domenica, la domenica custodirà noi». I cristiani sono chiamati a vivere il rapporto tra giorno del Signore ed eucaristia. Il *dominicum* significa in origine sia domenica che eucaristia domenicale. Vivere la domenica vuol dire ancora oggi per molti cristiani partecipare alla messa. L'eucaristia è dunque al centro della domenica e della comunità. Essa contiene il "tracciato" per fare la chiesa e plasma il tipo di uomo e donna che nascono dall'eucaristia. Per sperimentare questo, bisogna lasciarsi illuminare dalla dinamica dell'eucaristia. La messa diventa il cuore vivo e pulsante del giorno del Signore. Possiamo raccogliere la nostra riflessione attorno ai tre membri della bella espressione, contenuta nella colletta della messa del *Corpus Domini*: «Fa' che adoriamo con viva fede il santo mistero del corpo e del sangue del Signore». Li commenterò con alcuni passi dell'ultima enciclica sull'eucaristia (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003), che risale a Giovanni Paolo II.

*Fa' che adoriamo con viva fede*. L'eucaristia domenicale può essere riconosciuta, celebrata, vissuta e irradiata solo se alimenta l'*atto della fede*, personale ed ecclesiale. La messa non solo presuppone la fede, ma anche la alimenta e la fa crescere. Su questo mi sono soffermato lungamente nella prima parte di questa lettera pastorale: ora vorrei trarne solo qualche indicazione da offrire per la catechesi e la meditazione. La messa allora non va intesa solo come un modo della preghiera personale, non è neppure soltanto la risposta a un bisogno religioso, ma deve aiutare a esprimere in senso forte la fede *teologale*. La celebrazione, dunque, alimenta e costruisce l'*atto della fede*. Tra i gesti del cristiano e della chiesa, la liturgia, e in particolare l'eucaristia domenicale, alimenta e costruisce la fede *come atto*: come il cristiano e la chiesa celebrano, così costruiscono l'atto della fede. Ora, è proprio del culto e dei sacramenti dire nel rito, cioè con un'azione fatta di gesti e di parole – *per ritus et preces* – che la fede è essenzialmente dono, è ricevuta dall'alto, non è prodotto dell'uomo, ma è suscitata da Dio. E con la fede diventa dono la stessa libertà, e tutte le forme con cui si esprime nel tempo. Si comprende perché l'eucaristia domenicale è il momento "simbolico" per eccellenza in cui questo è attuato nel centro della vita, come primo e ottavo giorno della settimana, non solo individualmente, ma con gli altri, non solo tra i credenti, ma come testimonianza per tutti. Già porre tale gesto in modo consapevole, con il suo ritmo, la sua logica e il suo splendore sarebbe sconvolgente, capace di dire nel centro della settimana ciò di cui i credenti vivono. Si comprende, allora, l'insistenza di Giovanni Paolo II, nella sua enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (nn. 47-52), sul "decoro" dell'eucaristia, potremmo dire sul suo splendore. Esso è la "teca" della *qualità della celebrazione*. L'eucaristia domenicale (anche nel suo aspetto rituale) è il regno della gratuità, della bellezza, dell'incontro, della condivisione, della gioia. Il rito eucaristico è tempo e spazio donati,

gesto suscitato dal dono, colore e calore dell'incontro, canto di gioia. L'eucaristia ha bisogno di tempo, dev'essere ripetuta, ridetta, perché ricevere il dono dell'amore di Dio esige un'infinita diversità di linguaggi, di emozioni, di sensazioni. Il rito è il luogo della gratitudine, della festa, dell'emozione, del dono senza ritorno. L'eucaristia è la terra santa dove l'uomo entra a piedi nudi, senza il supporto della sua forza mondana, dei suoi soldi, del suo potere, della sua forza di programmazione, dei suoi calcoli e del suo produrre. Alla fine, il rito della messa ci fa entrare nello spazio della festa, nel luogo del perdono, nella stanza dell'incontro. La messa ci fa trovare Dio e l'altro: tu puoi servire bene l'altro, senza servirtene, solo se lo incontri come stai davanti a Dio nella preghiera e nel sacramento.

*Il santo mistero.* L'eucaristia domenicale può essere celebrata bene solo se introduce al *mistero santo di Dio*. Il rito, le sue strategie, i suoi gesti devono introdurre al mistero, devono alimentare in chi presiede (vescovo o presbitero), nei ministri della liturgia (diacono, lettori, cantori, animatori, ecc.) e nel popolo santo la coscienza che l'eucaristia è vivere i misteri della fede, anzi è essere introdotti nel "mistero grande" (*magnum mysterium*) della Pasqua. Questa è la preoccupazione di fondo di papa Giovanni Paolo II nella enciclica citata: la sua ansia per non perdere il carattere "sacro" della messa (nn. 8-9. 49-50. 59), l'accento sull'adorazione e sulle diverse forme del culto eucaristico (nn. 10. 25), la menzione della penosa mancanza dell'eucaristia domenicale per la diminuzione dei preti e la cautela per le sue forme sostitutive (nn. 31-33), raccomandano la riscoperta della celebrazione come luogo per far vivere il senso del mistero e la sua qualità cristiana. L'eucaristia ci fa approdare sulla sponda del mistero santo di Dio: infatti, partendo dalla settimana, con i problemi dell'esistenza, dentro la trama dei rapporti familiari, nella ricerca del proprio cammino vocazionale, nel santuario segreto della propria camera, quando raggiungiamo quel *centro del tempo* che è l'eucaristia domenicale occorre che almeno qualche volta emerga forte la domanda: mi avvicino a tutto ciò con il *senso del mistero di Dio*? La gente, e spesso anche i credenti, chiedono: perché la messa dev'essere ripetuta? Perché bisogna sprecare tempo? Perché occorre darsi tempo, non solo per arrivare in tempo, ma per "convenire con gli altri", pregare con loro, ascoltare e rispondere all'unisono, fare comunione e ripartire insieme. La messa deve essere *ripetuta*, perché è il luogo dell'interminabile accoglienza del mistero santo di Dio, è la pedagogia per entrare nel rovelto ardente dell'esistenza. Non bisogna aver paura di dirlo: c'è ripetizione e ripetizione. Ci sono le cose ripetute che ci stancano e ci sono i gesti dell'affetto e dell'amore che non si vorrebbe mai terminare di scambiare e di esprimere. Ci sono le parole e i discorsi che ci deprimono perché riflettono la nostra chiacchiera e ci sono parole e omelie che non sono una "predica", ma insegnano, spronano, aprono finestre sulla vita e sul tempo, donano speranza. E non si vorrebbe mai smettere di ascoltarle. Se la messa diventa un tempo per trovare Dio, gli altri, il nostro cammino e alla fine anche se stessi, allora si potrà comprendere perché dev'essere ripetuta. La cadenza settimanale della domenica ci sembrerà un dono e un segno di grande sapienza umana e cristiana.

*Del corpo e del sangue del Signore.* L'eucaristia domenicale può essere celebrata, vissuta e irradiata solo se essa è il *sacramento del Crocifisso risorto*. L'insistente richiamo di san Giovanni Paolo II sul valore "sacrificale" della messa (nn. 11-20) serve a non perdere il radicamento pasquale dell'eucaristia, ponendo l'enfasi solo sul suo aspetto conviviale e comunitario. Potremmo dire che questo è il motore dell'enciclica, perché «la messa rende presente il sacrificio della croce, non vi si aggiunge e non lo moltiplica» (n. 12); «l'eucaristia è *sacrificio in senso proprio*» (n. 13); anzi «quando la chiesa celebra l'eucaristia, memoriale della morte e risurrezione del suo Signore, questo evento centrale di salvezza è reso realmente presente e "si effettua l'opera della nostra redenzione". Questo sacrificio è talmente decisivo per la salvezza del genere umano che Gesù Cristo l'ha compiuto ed è tornato al Padre soltanto *dopo averci lasciato il mezzo per parteciparvi* come se vi fossimo stati presenti. Ogni fedele può così prendervi parte e attingerne i frutti inesauribilmente. Questa è la fede, di cui le generazioni cristiane hanno vissuto lungo i secoli. Questa fede, il magistero della chiesa ha continuamente ribadito con gioiosa gratitudine per l'inestimabile dono. Desidero ancora una volta richiamare questa verità, ponendomi con voi, miei carissimi fratelli e sorelle, in adorazione davanti a questo mistero: mistero grande, mistero di misericordia. Che cosa Gesù poteva fare di più per noi?

Davvero, nell'eucaristia, ci mostra un amore che va fino "all'estremo" (cfr Gv 13,1), un amore che non conosce misura» (n. 11). Testo commovente! Mentre il papa corregge la sopravvalutazione dell'aspetto comunitario dell'eucaristia a scapito di quello sacrificale, allarga l'orizzonte sul mistero pasquale, nell'unità di morte e risurrezione (nn. 13s), nella sua dimensione sacramentale-conviviale (nn. 15s) e, infine, corona il cammino con l'aspetto pneumatologico, escatologico e cosmico dell'eucaristia. Chi legge con attenzione i nn. 17-20, vedrà come papa Giovanni Paolo II riesce a disegnare l'orizzonte del *mysterium magnum* di cui l'eucaristia è il sacramento reale, vivente efficace. Per questo genera la chiesa dalla pasqua per la vita del mondo.

L'enciclica del papa chiede di tenere strettamente uniti i due aspetti dell'eucaristia "sacrificio" e dell'eucaristia "convito". L'eucaristia è il gesto di Gesù che porta a verità queste due dimensioni: per ciascuno di noi non è facile accogliere la vita come un dono che viene dal cielo, come un pane che viene da Dio. Gli uomini tentano di trasformarla in un bisogno e in un possesso e subito la stravolgono, strumentalizzando per sé la vita con i suoi doni ed escludendone gli altri. Gli uomini vogliono sequestrare per se stessi anche il dono di vita e non dividerlo con gli altri. Gesù resta a tavola e offre il suo corpo donato e il sangue versato anche a coloro che lo rifiutano. Questa è la *croce di Gesù*: è il corpo trafitto e il sangue sparso dall'uomo che vuole appropriarsi del dono della vita e dell'altro come fossero proprio possesso. Gesù smaschera questo gesto: ci dice che è mortale, non solo perché rende "vittima" Gesù, ma anche perché produce morte attorno a noi. Egli però non si sottrae, ma passa attraverso il nostro rifiuto, il nostro delirio di onnipotenza e lo scioglie dal di dentro con la sua morte, lo trasfigura con la potenza disarmata e disarmante della sua vita "per noi e per tutti" (da "vittima", diventa "offerta": in latino il termine *hostia* ha entrambi i significati), anzi "per la vita del mondo". Il Risorto allora è il pane spezzato e il calice condiviso che sono trasfigurati nel corpo dato e il sangue versato e diventano principio di una nuova unità, della comunione con Dio che passa attraverso la tenebra del peccato, del rifiuto, del tradimento, dell'abbandono, per trasfigurarla nella luce abbagliante della vita dello Spirito, semplicemente il "nuovo corpo" della chiesa (del nostro *convenire in unum*), della fraternità e della missione. Si comprende perché l'eucaristia-sacrificio fa l'eucaristia-convito (senza ridurlo a un banchetto tra amici), e perché l'eucaristia-convito è il segno vivo dell'eucaristia-sacrificio (senza pensare che uno paghi al posto di tutti). Al termine del nostro cammino, possiamo confessare l'espressione mirabile della liturgia: «Fa' che adoriamo con viva fede il santo mistero del corpo e del sangue del Signore»!

### **Il giorno del Signore fa la chiesa: per la vita del mondo**

Al centro del giorno del Signore sta incastonata un'espressione forte: questo è il corpo donato, questo è il sangue versato «per voi e per tutti». La congiunzione "e" lega strettamente il corpo di Cristo donato ai credenti e la sua destinazione a tutti! Non si tratta di una semplice coordinazione: il Signore si offre a noi "e"... eventualmente agli altri. C'è dunque nella "e" tutta la forza della missione: è donato a noi *perché* sia accessibile a tutti! Il giorno del Signore è *dies ecclesiae*, perché la chiesa sia la casa *di* tutti, servizio *a* tutti e segno *per* tutti.

*Casa di tutti.* La chiesa che è generata e si alimenta all'eucaristia domenicale è la *comunità di tutti*. Il "per voi e per tutti", iscritto nel centro dell'eucaristia, significa che la comunità eucaristica è la casa *di tutti*. Il suo volto concreto è la *parrocchia*. La prima forma della missione è di costruire la comunione fraterna tra i credenti. Questa è la legge fondamentale della missione negli *Atti degli Apostoli*: la chiesa unita e concorde è il miglior viatico per la missione. La chiesa può diventare scuola della comunione solo se è casa della fraternità. Ascoltiamo alcuni passi degli *Atti*: «Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati» (*At* 2, 46-48); «Con grande forza gli apostoli davano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti godevano di grande favore» (*At* 4,33); «E ogni giorno, nel tempio e nelle case, non cessavano di insegnare e di annunciare che Gesù



è il Cristo» (At 5,42). È l'immagine della chiesa degli Apostoli, a cui ritorna ogni stagione della chiesa, quando vuole rinnovarsi ritrovando la fedeltà al suo Signore.

Due aspetti vanno ricordati. Il primo: la missione della chiesa e, in particolare, della parrocchia tocca l'immagine di chiesa, il suo essere comunione. Sul primo aspetto hanno molto insistito anche i vescovi italiani nel documento sulla parrocchia: «Nata come forma della comunità cristiana in grado di comunicare e far crescere la fede nella storia e di realizzare il carattere comunitario della chiesa, la parrocchia ha cercato di *dare forma al vangelo nel cuore dell'esistenza umana*. Essa è la figura più conosciuta della chiesa per il suo carattere di vicinanza a tutti, di apertura verso tutti, di accoglienza per tutti»<sup>10</sup>. La parrocchia custodisce l'accesso per tutti alla fede, ma questa universalità non va intesa solo in modo quantitativo, bensì va compresa in modo qualitativo, come un essere vicino a ognuno perché ciascuno trovi il suo posto e la sua vocazione. La chiesa che nasce dall'eucaristia domenicale è, dunque, una chiesa che deve realizzare la comunione tra i suoi figli, che deve tessere una trama di relazioni personali, capaci di “dar forma al vangelo nel cuore dell'esistenza umana” di ciascuno. Senza un volto comunione la parrocchia non può avere un volto missionario. Poi c'è la seconda difficoltà: la comunione oggi viene intesa in modo prevalentemente psichico come luogo di relazioni brevi, senza un chiaro slancio vocazionale e universale. La comunione è percepita oggi nella forma debole di un rapporto caldo in un piccolo gruppo spesso elettivo o di un luogo a cui si arriva per esaudire prevalentemente il proprio bisogno religioso.

La nostra diocesi in questi anni ha proposto una svolta radicale con le Unità Pastorali Missionarie (UPM), nelle quali le singole parrocchie sono chiamate a celebrare l'eucaristia con un vero respiro evangelizzante. Questo non s'indirizza solo alle persone nelle diverse condizioni di vita, ma anche alle parrocchie viciniori, perché insieme si costruisca un cammino di conversione pastorale. Partendo dalla messa domenicale celebrata nelle comunità, bisogna che si senta che essa non è un diritto per difendere il nostro piccolo campanile, ma è una sfida per una comunione più grande che include famiglie e comunità prossime sul territorio. Non possiamo “diminuire” e “restringere” il corpo del Signore alle dimensioni del paesello o della frazione, come ci fa sentire questo bel testo della *Didascalia Apostolorum*, rivolto al vescovo, in cui si respira il clima ecclesiale della domenica: «Quando insegni [o vescovo] ordina e persuadi il popolo a essere fedele nel radunarsi in assemblea, a non mancare mai, a convenire sempre per *non restringere* la chiesa e *diminuire il corpo* di Cristo sottraendosi all'assemblea... Poiché siete membra di Cristo, non disperdetevi nella chiesa non riunendovi; infatti poiché avete in Cristo il vostro capo... non trascuratevi e *non private il Salvatore delle sue membra, non lacerate e non disperdete il suo corpo non partecipando all'assemblea*; non vogliate anteporre alla parola di Dio i bisogni della vita temporale, ma in giorno di domenica, mettendo da parte ogni cosa, affrettatevi alla chiesa. Infatti quale giustificazione potrà presentare a Dio chi non si reca in questo stesso giorno in assemblea ad ascoltare la parola di salvezza e a nutrirsi del cibo divino che dura in eterno?» (II, 59,1-3). Bisogna che tutti “con-vengano” per non “restringere la chiesa e non diminuire il corpo di Cristo sottraendosi all'assemblea”. Espressione folgorante: senza il *convenire in unum*, siamo un po' più soli e desolati.

L'antidoto principale contro questi pericoli è la consapevolezza che le parrocchie nell'UPM formano una comunione che viene dal giorno del Signore con al centro l'eucaristia: una comunione *teologale*, con Dio e tra di noi; una comunione *impegnativa*, nella quale occorre dimorare anche quando ci sono difficoltà, incomprensioni e tensioni; una comunione *vocazionale*, che mira a far trovare il proprio volto a tutti e a ciascuno; una comunione *ministeriale*, che chiama a servire anche la fede altrui; e solo a queste condizioni una comunione *missionaria*, perché l'annuncio e il servizio hanno l'orizzonte della missione di Gesù. Per questo il giorno del Signore diventa *dies ecclesiae* se è un giorno di comunione, se aiuta a sperimentare il vantaggio di vivere una domenica assieme (alcune comunità propongono una “domenica comunitaria” al mese), interrompendo il ritmo di un fine settimana consumistico e concitato, per realizzare esperienze di comunione fraterna tra famiglie.

*Servizio a tutti*. Il secondo tratto del giorno del Signore come *dies ecclesiae* è che esso sia giorno della carità. La chiesa che è generata e si alimenta all'eucaristia domenicale è la comunità *a servizio di tutti*. C'è un bel testo nel vangelo di Marco dove è illustrata questa dinamica: «Fra voi

però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà *vostro servitore*, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il *servo di tutti*. Il Figlio dell'uomo, infatti, non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti». (*Mc 10,43-45*). Gesù nell'eucaristia domenicale è colui che sta in mezzo a noi come uno che serve. Il servizio della carità è un tratto caratterizzante della domenica cristiana. Alcuni tempi liturgici (l'avvento e soprattutto la quaresima) non potranno non indicarlo come momento fondamentale. La domenica è il "giorno della carità". Occorre fare un breve approfondimento sul rapporto tra chiesa e carità. In una società come la nostra che è una società di bisogni, tutte le agenzie della carità o del volontariato (da quelle più strutturate e complesse a quelle più elastiche e tempestive) rispondono a una precisa attesa sociale. Che vi siano associazioni, organizzazioni, strutture che rispondono ai bisogni che via via si presentano nella nostra società può essere molto funzionale alle aspettative sociali odierne. Lo stato si cura del potere e quando va bene fa da arbitro tra gli interessi dei singoli e dei gruppi e demanda alle associazioni di volontariato di rispondere ai bisogni di coloro che sono penalizzati dal conflitto sociale, e favorisce persino forme di solidarietà, che però difficilmente incidono sul progetto etico della società civile e politica. Questa valorizzazione di tutte le forme della carità/solidarietà fa corpo anche con la coscienza diffusa dei cittadini che, a comportamenti a volte assai competitivi e concorrenziali nella vita di ogni giorno, affiancano l'esigenza di un impegno immediato per venire in soccorso al bisogno che si affaccia sempre di nuovo. Per questo oggi il tema del volontariato e della carità ha un forte apprezzamento nella coscienza media della gente.

Per questo la carità del cristiano è *per tutti*: ogni essere umano nel bisogno, senza differenza alcuna, ne è il destinatario; ma il cristiano non deve trattarlo solo come un essere bisognoso, bensì mentre lo aiuta deve suggerirgli la sua identità più vera: quella di essere liberato per il bene. La carità del cristiano/chiesa, che deriva proprio dall'eucaristia domenicale, sa che il vero aiuto che può dare al povero o al piccolo è di liberarlo dal suo aver bisogno, per farlo diventare un fratello. Non lo aiuta per strumentalizzarlo, ma lo serve in modo che sia reso libero per rispondere personalmente a quel bene che chiama tutti. Rispondendo al bisogno del povero lo aiuta a essere sempre più persona! Cioè a essere uno che decide del suo destino e impara a condividere i beni dell'esistenza con gli altri e a viverli in una relazione fraterna. Solo in questo modo la domenica come "giorno della carità" non sarà un gesto periferico, demandato ad alcuni specialisti, ma sarà un gesto profetico, opera di tutta la comunità. La carità interroga l'essere chiesa della parrocchia, il suo stile di vita, le sue scelte, domanda alla comunità come spende i soldi ed è disponibile agli altri, come fa crescere nuove vocazioni di volontariato, come gestisce la colletta della domenica (un segno che, soprattutto presso i ragazzi e i giovani, ha perso la sua dirompente capacità di educare alla generosità e all'elemosina), come vive il rapporto con i beni, come suggerisce alla famiglia la sobrietà e la condivisione, come è capace di perdono e di riconciliazione, come sa essere accogliente e ospitale con le persone in difficoltà, i ragazzi bisognosi, i malati, gli anziani e così via... La comunità eucaristica del giorno del Signore ha un volto preciso. Se non è riconoscibile, diventa semplicemente, come dice la *Prima lettera ai Corinti* al cap. 11, una comunità che mangia un'altra cena, la "sua cena", la cena dell'egoismo e dell'individualismo, e non la "cena del Signore".

*Segno per tutti*. La dimensione missionaria della chiesa è dunque iscritta nel centro stesso dell'eucaristia domenicale: la chiesa che nasce dall'eucaristia "per voi e per tutti" è il "corpo di Cristo", è la sua carne *per la vita del mondo*. La comunità domenicale che nasce dall'eucaristia è per definizione chiesa "estroversa", chiesa "in uscita", comunità missionaria e testimonianza comunitaria. La domenica diventa missionaria, quando si rende conto che l'immagine di chiesa che sgorga dall'eucaristia è sorgente di un "mandato" che non comporta solo l'invio di profeti isolati, ma ha la sua efficacia se la chiesa è il segno reale di Cristo per gli uomini. Le forme della missione della comunità saranno diverse, ma tutte devono condurre gli uomini a Cristo, trovando nella compagnia dei cristiani un luogo autentico dell'accesso al Signore. Una parrocchia diventa autoreferenziale quando non è più "segno", cioè non fa accedere gli uomini a Cristo, quando non è casa aperta a tutti, perché egemonizzata da persone o gruppi. Una parrocchia diventa inutile quando non è più segno "reale", cioè non è un luogo di autentica esperienza di ascolto, celebrazione e comunione, quando

diventa intercambiabile con altre, perché non è capace di dare forma al vangelo nel cuore dell'esistenza umana.

## CONCLUSIONE

<p><i>Panem angelorum manducavit homo et ideo Salvator ipse ait: «Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus».</i></p> <p><i>Hic cibus sumitur sed non consumitur, manducatur sed minime transmutatur, quia in edentem minime transformatur. Sed si digne recipitur, ad ipsum recipiens conformatur<sup>11</sup>.</i></p>	<p><i>L'uomo ha mangiato il pane degli angeli, perciò il Salvatore stesso dice: «La mia carne è veramente cibo e il mio sangue veramente bevanda».</i></p> <p><i>Questo cibo si assume, ma non si consuma, viene mangiato, ma non viene minimamente trasmutato, perché non si trasforma minimamente in chi lo mangia, ma se degnamente lo si riceve, il ricevente è ad esso conformato.</i></p>
---	---

Presso l'Archivio Storico Diocesano di Novara è custodito il prezioso manoscritto di un libro liturgico che contiene la bolla (*Transiturus de hoc mundo*) e l'*Officium* della festa del *Corpus Domini*. L'altro testo coevo si trova nell'Archivio Apostolico Vaticano ed è un documento della cancelleria che riporta solo la bolla *Transiturus* (Reg. Vat. 28, f. 122r), indirizzata da Urbano IV l'11 agosto 1264 da Arezzo alla chiesa di Gerusalemme, dove era stato Patriarca prima di essere eletto papa. Il manoscritto novarese, invece, contiene la versione della bolla indirizzata da Urbano IV a tutti gli Arcivescovi e suffraganei della chiesa universale, oltre all'Ufficio completo della festa. Il testo non ne riporta la data, anche se presumibilmente risale all'agosto-settembre di quell'anno. Il manoscritto fu trovato nella canonica di Bognanco, nei primi anni Sessanta del secolo scorso, tanto da far ipotizzare all'editore T. Bertamini che papa Gregorio X ve lo lasciasse transitando le Alpi di ritorno dal concilio di Lione (1275) come segno di benevolenza per l'ospitalità.

Secondo l'ipotesi più recente, formulata da don Paolo Milani, direttore dell'Archivio Storico diocesano, il documento di Bognanco è scritto in una gotica italiana rotonda, detta anche *littera bononiensis*. È un tipo di scrittura che era diffusa soprattutto nell'area emiliana e basso-veneta e usata da metà del XIII secolo fino alla metà del XIV. Non essendo comparabile a quella usata nei documenti ufficiali della cancelleria, con cui è compilato il testo vaticano, ci porta a pensare che il manoscritto novarese sia di natura liturgica o di studio. Sarebbe un'ipotesi affascinante situare l'origine del testo nello "Studium" dei domenicani di Bologna, considerato il fatto che Tommaso d'Aquino è probabilmente l'autore dell'*Officium de festo Corporis Christi*<sup>12</sup>.

Nella parte finale della bolla, papa Urbano IV aggiunge un'espressione inaspettata, in cui si afferma che il pane dell'eucaristia, cibo degli angeli, ha una proprietà insospettabile, che si comprende bene sulla base della teologia dei Padri della chiesa: noi quando mangiamo il cibo terreno, lo assimiliamo e lo trasformiamo in noi; quando mangiamo *il pane degli angeli*, il cibo eucaristico, ci assimila e ci trasforma nel Signore. Esso non si assimila a noi, ma ci assimila a Lui. Non si trasforma in noi, ma ci trasforma in Lui. *Mirabile trasformazione!*

Credo che questo sia il senso vero e ultimo dell'eucaristia: ciò che Giovanni nel capitolo VI esprime con il termine "rimanere", "dimorare", nel momento delle grandi controversie medievali sulla presenza reale del Signore crocifisso e risorto nell'eucaristia, viene tradotto con i verbi assimilare, trasmutare, conformare. Il cibo eucaristico non viene assimilato in noi, ma esso ci assimila al Signore, ci rende letteralmente il suo "corpo", fa la chiesa.

Non solo i singoli sono “conformati” al Signore, prendendo la sua stessa “forma”, che è la *forma servi*, ma lo sono “insieme” nella comunione della chiesa, nel corpo che è la chiesa. Raccontiamolo ai figli, diciamolo ai ragazzi, trasmettiamolo ai giovani, confermiamolo agli adulti, impariamolo dagli anziani: quando, nella processione di coloro che si a costano a ricevere l’eucaristia, ognuno di noi personalmente risponde “Amen!” al sacerdote che gli dona l’eucaristia dicendo: «Corpo di Cristo», ciascuno di noi, assumendo e assimilando il “pane degli angeli”, si lascia trasformare e conformare al santo corpo del Signore. Il popolo pellegrinante sulla terra è trasformato in popolo santo di Dio, divenendo sempre più membro del corpo della chiesa. *Mistero adorabile!*

---

## SIGLE

SC CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, 1963.

DV CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Lumen Gentium*, 1964.

DH H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationibus de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1995

## NOTE

<sup>1</sup> R.F. TAFT, SJ – S. PARENTI, *Storia della Liturgia di san Giovanni Crisostomo, Vol. II: Il Grande Ingresso. Edizione italiana rivista, ampliata e aggiornata* (Ανάλεκτα Κρυπτοφέρρης 10), Monastero Esarchico Grottaferrata 2014, pp. 793.

<sup>2</sup> Per il capitolo VI di Giovanni: rimando ai commentari accessibili in italiano di R. Schnackenburg (1973-1987), H. van der Bussche (1971), G. Segalla, 1976), R. Brown (1979), C.M. Martini (1980), J. Mateos – J. Barreto (1982), B. Maggioni (1984), X. Léon-Dufour (1989-1998); R. Fabris (1992), Y. Simoens (2000), G. Zevini (2009), S. Fausti (2018); ricordo i classici A. FEUILLET, *Le discours sur le pain de vie*, Foi Vivant, De Brouwer 1967; G. SEGALLA, *Gesù pane del cielo. Eucaristia e cristologia in Giovanni*, Messaggero, Padova 1976.

<sup>3</sup> Per un’illustrazione analitica del tema rimando al mio saggio: «Addomesticare il mondo per vedere l’invisibile», in F.G. BRAMBILLA, *Viaggio nella terra di Gesù. Con tre inediti*, SDN, Novara 2014, 129-159.

<sup>4</sup> «Non intendiamo tuttavia, in alcun modo, privare del loro ordinamento quelle tra le summenzionate Chiese che, o dal tempo della loro istituzione, approvata dalla Sede Apostolica, o in forza di una consuetudine, possono dimostrare un proprio rito ininterrottamente osservato per oltre duecento anni. Tuttavia, se anche queste Chiese preferissero far uso del messale che abbiamo ora pubblicato, Noi permettiamo che esse possano celebrare le Messe secondo il suo ordinamento alla sola condizione che si ottenga il consenso del Vescovo o dell’Ordinario, e di tutto il Capitolo» (PIO V, *Quo primum*, 1570, corsivo mio).

<sup>5</sup> Sul tema dell’“accordo rituale” si veda il fine testo di teologia liturgica, che in realtà è una raccolta di articoli pubblicati in tempi diversi su *La Maison-Dieu*, di J.-Y. HAMELIN, *L’accordo rituale. Pratiche e poetiche della liturgia*, Glossa, Milano 2018, con l’illuminante prefazione di P.A. Sequeri.

<sup>6</sup> Sul bisogno della formazione liturgica del clero insieme al popolo di Dio vedi: *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti all’Assemblea plenaria della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti*, 14 febbraio 2019.

<sup>7</sup> F.G. BRAMBILLA, *Devozione e devozioni*, in *La Parrocchia oggi e domani*, Cittadella, Assisi <sup>2</sup>2003, 297-315.

<sup>8</sup> F.G. BRAMBILLA, *Liber pastoralis. Quarta edizione rivisitata ed aumentata*, (Giornale di Teologia 395), Queriniana, Brescia <sup>4</sup>2018, 115-124.

<sup>9</sup> Sul tema ho già ampiamente dedicato un piccolo volume: F.G. BRAMBILLA, *Tempo della festa e giorno del Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 127-129 (bibliografia).

<sup>10</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, Roma, n. 4.

<sup>11</sup> Il testo è citato secondo la versione del codice di Bognanco (L), come si legge nell’edizione critica di T. BERTAMINI, *La bolla «Transiturus» di papa Urbano IV e l’Ufficio del «Corpus Domini» secondo il codice di s. Lorenzo*

---

di Bognanco, in *Aevum* 42 (1968) 29-58: 45. La precedente edizione critica si riferiva solamente al confronto tra la bolla inviata alla chiesa di Gerusalemme (J) e gli otto manoscritti successivi del testo delle *Constitutiones* (1310-1311) di Clemente V, collazionati da E. FRANCESCHINI, *Origine e stile della bolla «Transiturus»*, in ID., *Scritti di filologia latina medievale* (Medioevo e umanesimo, 26), Antenore, Padova 1976, 332-365 [or. in *Aevum* 39 (1965) 218-243].

<sup>12</sup> Circa l'*Officium de festo Corporis Christi*, si veda per il testo: TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999, 293-315; mentre sulla festa ricordo lo studio classico di C. LAMBOT, *L'Ufficio del S.mo Sacramento*, in A. PIOLANTI (a cura di), *Eucaristia*, Desclée, Roma 1957, 827-835; e la ripresa critica di P.-M. GY, *L'Office du Corpus Christi et Saint Thomas d'Aquin: état d'une recherche*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 64 (1980) 491-507.

## SOMMARIO

### *Introduzione*

#### 1. GESÙ PANE VIVO DISCESO DAL CIELO

«Dove possiamo comprare tutto il pane?» (Gv 6,1-15)

«Voi mi cercate non perché avete visto dei segni» (Gv 6, 16–25.26–35)

«Io sono il pane disceso dal cielo» (Gv 6, 41–51)

«Chi mangia la mia carne... dimora in me e io in Lui» (Gv 6, 51–58)

«Signore da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna!» (Gv 6, 60–71)

#### 2. CULTO SPIRITUALE, RITUALITÀ UMANA E LITURGIA CRISTIANA

La crisi del rito nell'epoca del consumo e dei *social media*

Il rito fra addomesticamento del mondo e sguardo sull'invisibile

#### 3. LA LITURGIA PREGHIERA DELLA CHIESA

La liturgia “grammatica” della preghiera della chiesa

L’“accordo rituale” della comunità orante

L'*actuosa participatio* del popolo di Dio

#### 4. L'EUCARISTIA NEL GIORNO DEL SIGNORE

La domenica memoria della risurrezione di Gesù

L'eucaristia al cuore della domenica

Il giorno del Signore fa la chiesa: per la vita del mondo

---

*Conclusione*

**SIGLE E NOTE**

**SOMMARIO**