



Culmine e Fonte



*Nella liturgia si realizza
l'opera della redenzione*

EDITORIALE

La diocesi di Roma si preparò alla riforma liturgica p. Giuseppe Midili, O. Carm. Pag 1

Formazione Liturgica

Il contesto storico, teologico e pastorale in cui nasce la costituzione liturgica mons. Angelo Lameri " 4

La liturgia a partire dalla costituzione *Sacrosanctum Concilium* p. Juan Javier Flores Arcas, osb " 10

La cura come Sacramento don Francesco Tedeschi " 18

Una Parola per noi

mons. Giulio Viviani " 38

Animazione Liturgica

La preghiera dei fedeli nel contesto della liturgia eucaristica - *La preghiera dei fedeli* don Francesco Martignano " 63

La testimonianza del servo del Signore - *Per comprendere la Scrittura* p. Giovanni Odasso, crs " 69

L'altare, segno visibile del mistero di Cristo, è mensa del sacrificio del convito pasquale (2) - *I luoghi della celebrazione* mons. Diego Ravelli " 76

Il salmo responsoriale - *Cantate con la voce, cantate con il cuore* Sr. A. Noemi Vilasi, sfa " 90

Appuntamenti, Notizie e Informazioni

" 97

Culmine e Fonte

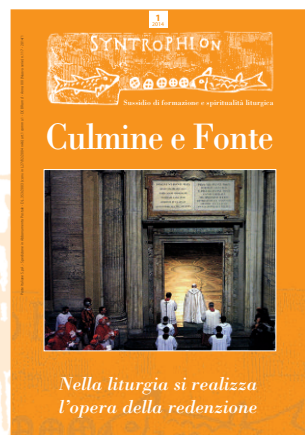
Sussidio bimestrale di formazione e spiritualità liturgica

In copertina: Apertura della Porta Santa da parte del Beato Giovanni Paolo II in occasione del Giubileo Straordinario della Redenzione nel 1983.

Direttore: **Giuseppe Midili, O. Carm.**

Direttore responsabile: **Angelo Zema**

Redazione: **Gabriele Bruscagin, Fabio Corona, Adelindo Giuliani, Mario Laurenti, Paolo Pizzuti, Noemi Vilasi.**



Abbonamento per il 2014, € 25,00 (in formato PDF € 15,00)

N. c/c 31232002

intestato a: Diocesi di Roma, Piazza San Giovanni in Laterano, 6/a - 00184 Roma

Causale: Culmine e Fonte, n. 55.1.3/49

Autorizzazione del tribunale di Roma n. 00168/94 del 21-04-94

Editore: Diocesi di Roma, Piazza San Giovanni in Laterano, 6/a - Tel. 06.698.86214 - Tel. e Fax 06.698.86145

E-mail: ufficioliturgico@vicariatusurbis.org - Sito: www.ufficioliturgoroma.it

Finito di stampare nel mese di dicembre 2013

Impaginazione e grafica: Young at Work communication • yatw.eu - *Stampa:* System Graphic • sysgraph.com

La diocesi di Roma si preparò alla riforma liturgica

p. Giuseppe Midili, O. Carm.

La rivista "Culmine e fonte" ha dedicato l'articolo centrale del numero 4-2013 alla costituzione liturgica, proponendo una riflessione del vescovo Alceste Catella. In quel modo si è dato avvio a una riflessione sul Concilio Vaticano II e sul suo impatto nella vita della comunità ecclesiale, con particolare riferimento alla vita liturgica. Il 4 dicembre scorso, poi, abbiamo celebrato il cinquantenario della promulgazione di *Sacrosanctum Concilium* e tra le iniziative editoriali di questo periodo anche la nostra rivista vuol proporre un approfondimento sulla *magna charta* della riforma liturgica.

Accanto alle consuete rubriche proponiamo ai lettori tre articoli a carattere tematico. Il primo, firmato da mons. Angelo Lameri, presenta una riflessione sulle motivazioni storiche, teologiche e pastorali che hanno guidato i padri conciliari nella redazione del documento conciliare. Il secondo contributo, proposto da p. Juan J. Flores, OSB, propone una investigazione dei primi numeri della costituzione, intitolati "Natura della liturgia e sua importanza nella vita della Chiesa". Il terzo contributo, proposto da don Francesco Tedeschi, viene offerto in vista della giornata mondiale del malato, che si celebra ogni anno l'11 febbraio.

Rileggendo la storia del concilio Vaticano II, si comprende che il cammino di riforma, specialmente negli ultimi anni, fu preparato da tante iniziative, convegni, pubblicazioni. Anche la diocesi di Roma profuse un impegno serio, in vista di un percorso di riscoperta della liturgia come culmine e fonte della vita della Chiesa (SC 10).

Nell'archivio del Vicariato di Roma sono custodite alcune "note scritte", che si riferiscono all'organizzazione di una settimana liturgica parrocchiale, per offrire ai fedeli un approfondimento sulla liturgia. La prima "nota scritta" documenta che il 2 febbraio 1959 si tenne una riunione a cui parteciparono alcuni

parroci romani, convocati dal Vicegerente Mons. Luigi Traglia. Lo scopo era «studiare un piano di lavoro nel quadro del tema generale dell'Azione Cattolica Italiana "La Sacra Liturgia", da attuarsi nelle parrocchie e nella Diocesi di Roma nel corrente anno». Il gruppo di parroci era chiamato a pensare l'organizzazione della settimana liturgica sul piano parrocchiale, proponendo indicazioni per la preparazione e lo sviluppo. Emerge con chiarezza dalla "nota scritta" la necessità di una preparazione previa delle associazioni, da raggiungere attraverso la conoscenza degli «ultimi documenti pontifici sulla Sacra Liturgia e cioè la "Mediator Dei", la "Musicae Sacrae disciplina" e la "Istructio" della Sacra Congregazione dei Riti sulla Musica Sacra e la Sacra Liturgia». Sembra inoltre necessario «avviare il popolo alla partecipazione attiva alla S. Messa, cogliendo l'occasione della Messa Parrocchiale, della Messa del fanciullo e di quella Vespertina, nei giorni festivi». Si arriva anche a proporre una bozza di programma per la realizzazione della Settimana, in cui si tiene conto della diversità delle parrocchie romane e si prevede un duplice schema, massimo e minimo.

Per dare seguito al movimento liturgico già in atto a Roma e per raggiungere l'uniformità nelle Parrocchie, il gruppo di parroci, dopo aver attentamente esaminato la proposta di compilare un Direttorio diocesano per l'assistenza liturgica del popolo alla Messa, pensò di suggerire la compilazione di un direttorio parrocchiale o l'uso di uno dei due opuscoli rispettivamente pubblicati da p. Bugnini¹ e dall'Opera della Regalità di Cristo.

La seconda "nota scritta" è intitolata «Indicazioni per la Settimana Liturgica parrocchiale» e contiene indicazioni pratiche circa la preparazione e la diffusione dell'iniziativa nelle singole parrocchie. Al paragrafo 5 è scritto «si "inizi" la famiglia parrocchiale alla Messa dialogata, se già non si fa, cominciando dalle risposte semplici del 1° grado (Istruzione della *Sacra Rituum Congregatio*, 3 sett. 1958, n. 31); per passare al 2° e possibilmente al 3° grado». Si raccomanda poi di organizzare una catechesi liturgica della Messa, spiegando il significato delle risposte del popolo, dei gesti, degli atteggiamenti comuni. Sarà necessario inoltre insegnare a «un gruppo di giovanetti ("pueri cantores")» la *Missa brevis* gregoriana, che si trova nel *Liber usualis*: *Kyrie*, *Sanctus*, *Agnus Dei* dalla Messa XVI, *Gloria* e *Ite missa est* dalla Messa XVI, Credo I o III. In questo modo uno dei frutti della settimana liturgica sarà la Messa parrocchiale cantata (senza i ministri) ogni domenica. Si dice ancora che, quando si intraprenderà questa prassi, il gruppo dei cantori prenderà posto non nella cantoria o dietro l'altare, ma in

¹ Il riferimento è al piccolo libro *La nostra Messa*, edito dalle Edizioni Liturgiche.

mezzo ai fedeli, mentre questi saranno esortati a unirsi a loro nel canto. In questo modo la *Missa brevis* potrà essere eseguita da tutta l'assemblea senza difficoltà. La "nota scritta" passa ad affrontare alcune indicazioni pratiche circa l'organizzazione della settimana e la predisposizione dei luoghi, raccomandando di preparare un apparato esterno della Chiesa, sobrio ma decoroso. Due luoghi dovranno essere particolarmente curati nell'ornamentazione: il Battistero, «che deve essere liberato da ogni ingombro e convenientemente abbellito» e la cappella del Santissimo Sacramento. Si suggerisce anche di allestire una «mostra-vendita» di libri liturgici di uso abituale o di lettura.

Il programma della settimana è scandito in otto giorni (iniziare di domenica, per concludere la domenica successiva). Dopo il primo giorno, di apertura, si svolgeranno alcuni temi: la santa assemblea; il sacrificio del corpo mistico; Dio parla al suo popolo; l'offertorio; la consacrazione; la comunione; la Messa nella vita. Ogni giorno è prevista la «Messa spiegata e dialogata con canto: alla fine il commentatore incaricato parlerà per 10 minuti sulla liturgia del giorno». Lo stesso programma viene adattato, per celebrare una forma ridotta della «settimana» in tre giornate. Seguono alcune indicazioni sui mezzi che possono contribuire a "iniziare" i fedeli al senso liturgico: il primo è la «paraliturgia», che viene indicata per la sua efficacia didattica ed educativa. Come sussidio che contiene le norme e il testo di sette paraliturgie già pronte si propone un volumetto intitolato *Paraliturgie*, edito da Ancora nel 1956, preparato dal centro liturgico bolognese, con prefazione del cardinale Lercaro. Il secondo mezzo è la «conferenza di categoria», cioè una istruzione da proporre ai professionisti, agli intellettuali, ai bambini. La "nota scritta" si conclude con due indicazioni sulla «Messa dialogata e spiegata» e sulla «Messa commentata». Per la prima si raccomanda che ci si attenga alle indicazioni date dall'Istruzione ai nn. 31-34, preparando una spiegazione, discreta, essenziale, che rispetti i momenti della celebrazione e lasci spazio alla riflessione. Sarebbe un grave errore parlare dall'inizio alla fine della Messa o far suonare l'organo ininterrottamente, infatti «i fedeli non vengono per sentire una predica o una suonata d'organo». Sulla «Messa commentata» si dice che il sacerdote o chierico può usare la cotta e stare nel presbiterio, il laico parlerà stando fuori dal presbiterio. Il commento deve essere scritto, non improvvisato, sobrio, fatto a tempo debito, nel rispetto della preghiera sacerdotale: colletta, postcommunio, prefazio; il commentatore e il sacerdote devono pensare a una preparazione previa, perché non ci siano intralci o ritardi. Epistola e Vangelo si possono leggere in italiano mentre il celebrante li legge in latino, sottovoce.

Il contesto storico, teologico e pastorale in cui nasce la costituzione liturgica

mons. Angelo Lameri

Come molti commentatori fanno osservare, la costituzione liturgica conciliare *Sacrosanctum Concilium* fu messa in discussione, approvata e promulgata per prima perché vi era tra i Padri conciliari un clima a essa favorevole dovuto ai fermenti e alle riflessioni teologico-pastorali che nei decenni precedenti avevano preparato il terreno ad affrontare in un determinato modo il tema della liturgia.

In questa breve nota cercheremo di delineare nei suoi elementi essenziali questa *humus* favorevole che ha consentito una rapida accoglienza del testo e delle sue successive applicazioni.

1. Il contesto remoto: il Movimento Liturgico

Innanzitutto la liturgia nella vita della Chiesa era a tema da ormai più di un secolo, grazie soprattutto a quello che viene denominato «Movimento liturgico». Dal punto di vista cronologico è difficile deli-

mitare con certezza la nascita di questo movimento di idee e di scelte pastorali tese a riportare l'interesse per la liturgia nel cuore dell'azione della Chiesa e della riflessione teologica. In ogni caso gli studiosi sono concordi nel sostenere che i primi impulsi e le prime realizzazioni di quel programma di rinnovamento, poi sfociato nel Movimento liturgico dei sec. XIX e XX, esistevano già in maniera sorprendente all'epoca dell'illuminismo.

Non abbiamo qui la possibilità di sviluppare una presentazione esauriente, ci limitiamo a segnalare come sia diffusa convinzione che, sul versante del magistero pontificio, il documento che nel secolo scorso ha iniziato a promuovere un autentico interesse per la liturgia e a dare nuovo impulso al Movimento liturgico fu il *motu proprio* di Pio X *Tra le sollecitudini* (22 novembre 1903)¹. Il paragrafo più citato è il n. 3: «Essendo infatti nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca in tutti i modi e si mantenga nei

¹ Pio X, *Tra le sollecitudini*, in A. BUGNINI, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* (1903-1953), Edizioni Liturgiche, Roma 1953, pp. 10-26.

fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e alla dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima e indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa».

In esso il papa fa propria l'idea dei primi autori del Movimento liturgico sottolineando il nesso tra la rinascita dello spirito cristiano e la liturgia, come sua «prima e indispensabile fonte»: si tratta di un'idea che verrà sempre più condivisa, anche se in quei tempi essa non fu sempre pienamente compresa². Tra l'altro questa è anche la prima volta in cui compare ufficialmente l'espressione «partecipazione attiva», che tanto sviluppo avrà in seguito. Il documento in realtà aveva obiettivi più modesti nel campo della musica sacra: por fine agli abusi (presenza di musica teatrale) e avviare una crescente azione di riforma nel campo della musica nella e per la liturgia. Forse anche per questo motivo il passaggio del paragrafo tre sopra riportato non è stato immediatamente compreso e ripreso dai suoi contemporanei. Scrive il Cattaneo: «L'inciso così importante [...] richiamato così spesso nei decenni seguenti, non ebbe eco; quasi sfugga alla considerazione della maggior parte. Il fatto non sorprende, quando si ammetta – ed è dove-

roso ammetterlo – che tale inciso rimase isolato, non ebbe richiami pratici negli altri documenti di Pio X e della Curia romana. In altre parole non fu spiegato, divulgato, proposto con mezzi adatti per tradurlo in pratica, da una teologia che rivelasse ai fedeli il grande mistero e il contenuto dinamico della Chiesa orante»³.

In ogni modo si possono cogliere i segni di un fermento nuovo che vide accresciuto l'interesse per la liturgia e per il suo valore in relazione alla vita cristiana, anche se ancora in assenza di una considerazione teologica della stessa. Il nuovo fermento trovò anche le prime attuazioni proprio durante il pontificato di Pio X che, oltre all'attenzione al rinnovamento della musica sacra, promosse la comunione frequente (*motu proprio Sacra Tridentina Synodus*, 1905), l'ammissione dei fanciulli alla comunione (decreto *Quam singulari*, 1910) e avviò una riforma del Breviario (costituzione apostolica *Divino afflatu*, 1911) e dell'anno liturgico (*motu proprio Abhinc duos annos*, 1913).

2. Gesti eloquenti del beato Giovanni XXIII

Venendo a un periodo più vicino agli anni conciliari, conviene rivolgere l'attenzione ad alcuni gesti significativi compiuti da Giovanni XXIII in relazione alla liturgia. Parlando con alcuni pellegrini, egli non nascose alcune perplessità sulla liturgia

² Per un puntuale commento cfr. F. RAINOLDI, *Traditio canendi. Appunti per una storia dei riti cristiani cantati*, Edizioni liturgiche, Roma 2000, pp. 506-518.

³ E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente. Note storiche*, Edizioni liturgiche, Roma 1978, pp. 490-491.

della sua incoronazione avvenuta il 4 novembre 1958 nella quale si era sentito isolato dal popolo presente. Non tardò molto che, nelle solennità dell'Immacolata e del Santo Natale successivi, egli celebrò in San Pietro una messa semplice, alla quale partecipò il popolo con la preghiera e con il canto. Si racconta poi che una volta, durante una celebrazione eucaristica con gli spazzini romani, sfuggito alle attenzioni del maestro delle cerimonie, distribuì lui stesso la comunione: «con il suo stile immediato, genuinamente cristiano, papa Giovanni sentiva che il posto giusto per l'incontro tra il popolo e il *Summus Pontifex* era l'altare e non la sale delle udienze, ed anche che un'omelia liturgicamente legata con la parola di Dio dell'Epistola o del Vangelo conveniva meglio ad un *Pastor*, vale a dire a un pastore d'anime, che non un discorso nello stile abituale»⁴.

3. Convegni liturgici internazionali

In quegli anni poi si tennero diversi interessanti congressi internazionali nei quali la riflessione sulla liturgia in relazione alla vita della Chiesa fu messa a tema. Un aspetto particolarmente avvertito fu il tema del rapporto della liturgia con l'attività missionaria della Chiesa. Ne sono testimonianza il Convegno liturgico internazionale di Lugano del 1953 su Mis-

sioni e Liturgia, la prima settimana internazionale di studi su Missione e Liturgia svoltasi a Nimega-Uden nel 1959 sotto la direzione dell'Istituto liturgico olandese in collaborazione con l'Istituto di Missiologia dell'Università cattolica di Nimega, la relazione di mons. van Bekkun, vescovo di Ruteng in Indonesia al Congresso di Pastorale liturgica di Assisi (1956), per giungere alla XXXIII settimana di Missionologia di Lovanio, celebrata nel 1963, dove fu trattato il tema «La liturgia nelle missioni». Abbiamo citato in modo particolare questi convegni per mostrare come non solo l'aspetto pastorale della liturgia fosse diventato un tema particolarmente sensibile, ma anche come si ritenesse che la liturgia in sé fosse intrinsecamente legata alla missione della Chiesa di annunciare a tutti i popoli il Vangelo di Cristo. Si comprende alla luce di questi seppur sommari riferimenti da dove è scaturita la convinzione dei Padri conciliari della necessità dell'introduzione dell'uso della lingue parlate⁵ e di favorire un processo di adattamento della liturgia alle tradizioni dei singoli popoli (SC 37-40).

4. Il contesto teologico: la lettera enciclica *Mediator Dei* (1947)

Dal punto di vista teologico è sicuramente decisiva la riflessione di Pio XII

⁴ H. SCHMIDT, *La Costituzione sulla sacra Liturgia*, Herder, Roma 1966, p. 97.

⁵ Cfr. il significativo intervento in Concilio del Patriarca di Antiochia dei Melchiti Massimo IV Saigh del 23 ottobre 1962: «La lingua latina è morta; ma la Chiesa resta viva; e il linguaggio che è veicolo della grazia e dello Spirito Santo, deve anch'esso essere vivo, perché è per gli uomini e non per gli angeli: nessuna lingua deve essere intangibile» (in H. SCHMIDT, *La Costituzione*, p. 382).

nell'enciclica *Mediator Dei*⁶. La preoccupazione del papa è duplice: una, di carattere pastorale, in relazione ai nuovi fermenti presenti e agli eccessi che inevitabilmente essi portarono con sé, l'altra tesa a portare il discorso sulla liturgia su un piano direttamente teologico. Proprio per questo egli rigetta come errate le concezioni della liturgia che la riducono al suo aspetto esteriore o alle leggi che la regolano: «Non hanno, perciò, una esatta nozione della sacra liturgia coloro i quali la ritengono come una parte soltanto esterna e sensibile del culto divino o come un cerimoniale decorativo; né sbagliano meno coloro i quali la considerano come una mera somma di leggi e di precetti con i quali la gerarchia ecclesiastica ordina il compimento dei riti»⁷.

In positivo l'enciclica definisce la liturgia esercizio del sacerdozio di Cristo, sempre in atto nella successione dei tempi, e in modo più globale: «il culto pubblico che il nostro Redentore rende al Padre come Capo della Chiesa, [...] il culto che la società dei fedeli rende al suo Capo e, per mezzo di lui all'eterno Padre: [la liturgia] è, per dirla in breve, il culto integrale del Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè del Capo e delle sue membra»⁸.

Di particolare rilevanza in questa definizione è il punto di partenza: il sacerdozio

di Cristo, la sua mediazione sacerdotale, che egli ha esercitato nella pienezza dei tempi rendendo culto al Padre nel proclamare la sua grandezza e nel costituire il suo Regno di gloria. Cristo, con un atto di redenzione eterna, ha istituito la Chiesa rendendo in questo modo noi stessi degni di elevare la nostra lode al Padre. Il sacerdozio di Cristo quindi continua nella Chiesa, la cui liturgia «non è altro che la continuazione ininterrotta del culto già prestatato da Cristo durante la sua vita terrena, e precisamente nella duplice dimensione di glorificazione di Dio e di santificazione degli uomini»⁹.

Proprio questo secondo aspetto rimanda alla dimensione sacramentale della liturgia in quanto conseguenza della partecipazione dell'uomo ai misteri salvifici di Cristo attraverso i riti della Chiesa, perché «in ogni azione liturgica insieme con la Chiesa è presente il suo Divino Fondatore»¹⁰. È rilevante la conseguenza di queste affermazioni: la liturgia prima di essere azione della Chiesa tesa a onorare Dio, è l'azione di Cristo nella Chiesa. Vi è quindi una priorità della liturgia sulla Chiesa. La Chiesa, prima di essere soggetto attivo dell'azione liturgica, è destinataria della sua stessa azione, che non è separabile da quella di Cristo.

⁶ Pio XII, Lettera Enciclica *Mediator Dei*, 20 novembre 1947 in: *Enchiridion delle encicliche 6. Pio XII (1939 – 1958)*, Edizioni bilingue, EDB, Bologna 1995, nn. 430-632. Per questo paragrafo cfr. A. Lameri, *Liturgia*, Cittadella editrice, Assisi 2013, pp. 105-110.

⁷ MD, n. 454.

⁸ MD, n. 449.

⁹ MARSILI, *Liturgia momento nella storia della salvezza*, p. 81.

¹⁰ MD, p. 449.

L'enciclica inoltre riserva grande spazio al tema della partecipazione attiva. Riprende l'espressione già utilizzata da Pio X e fatta progressivamente propria dal Movimento liturgico e la precisa ulteriormente nel contesto della parte dedicata al culto eucaristico. In essa il papa dichiara che la partecipazione dei fedeli si colloca a tre livelli: esterna, interna e sacramentale. Il primo livello è costituito dal semplice essere presente all'azione sacra. Il secondo si ha quando alla partecipazione esterna si aggiungono le disposizioni interiori, la pia attenzione dell'animo e del cuore: in questo modo i fedeli si uniscono intimamente a Cristo e questa loro partecipazione (esterna + interna) diviene "attiva". Il terzo livello – la partecipazione sacramentale, il fare la comunione – rende «perfetta» la partecipazione attiva.

Anche se non possiamo ignorare alcuni limiti dell'enciclica in relazione alle attese presenti nel Movimento liturgico, dobbiamo senz'altro riconfermare i giudizi fondamentalmente positivi che accompagnarono la sua pubblicazione: «Pio XII ha posto le basi, e per qualche parte ha anche costruito i muri di una teologia liturgica»¹¹.

5. La preparazione prossima: «La *Commissio praeparatoria de sacra Liturgia*»

È infine utile fare riferimento ai lavori della Commissione preparatoria che dal giugno 1960 al gennaio 1962 lavorò alacramente per la preparazione del testo di quella che poi sarebbe diventata la Costituzione liturgica conciliare¹².

Dall'esame dell'amplessissima documentazione riguardante i lavori della commissione emergono due aspetti largamente condivisi dai membri e dai consultori: l'insistenza sul tema della partecipazione attiva e, legata a questo, l'attenzione alla dimensione pastorale.

Il primo tema, che per certi aspetti si può dire consegnato alla Commissione dal Movimento liturgico, è grandemente condiviso tra i membri e i consultori, ma anche dalla Curia Romana, in specie dalla S. Congregazione dei Riti. In questa fase e su questo argomento non si trova alcun antagonismo. Nel testo preparato dalla Congregazione e consegnato alla Segreteria centrale il 13 marzo 1960, infatti, si affermava che tra le verità che nel corso del tempo e anche a causa di una certa negligenza dei teologi sono poco percepite nella Chiesa sono da

¹¹ A. CATELLA, *Dalla Costituzione Conciliare Sacrosanctum Concilium all'Enciclica Mediator Dei*, in: AA. VV., *La «Mediator Dei» - Il Centro di Azione Liturgica. 50 anni alla luce del movimento liturgico*, Edizioni Liturgiche, Roma 1998, p. 35.

¹² Cfr. A. LAMERI, *L'esordio dei lavori della «Pontificia Commissio de Sacra Liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II»*, "Cristianesimo nella storia", 34(2013), pp. 131-159.

annoverare la partecipazione dei fedeli all'azione liturgica della Chiesa, in particolare al Sacrificio eucaristico, e il sacerdozio comune ad ogni fedele¹³. Si nota piena consonanza sulla necessità di promuovere la partecipazione dei fedeli e di riflettere sul fondamento di questa partecipazione: il sacerdozio comune. Nelle *quaestiones*, proposte per lo sviluppo del tema, si aggiungono poi tre elementi correlati che sono a servizio della partecipazione: l'intelligibilità della liturgia, l'attenzione ai diversi contesti sociali e religiosi (cioè alle diverse culture), la necessità dell'adattamento.

Il secondo tema è individuabile dall'espressione «sub aspectu pastoralis». L'aspetto pastorale in liturgia, fin dall'esordio della fase preparatoria, non appare elemento accessorio o secondario e nemmeno da ritenersi "inferiore" o addirittura contrapposto alla riflessione dottrinale. Appare chiaro infatti come la dimensione dottrinale della liturgia sia inseparabile, di sua natura, da quella pastorale, che non può essere ridotta al solo declinare alcune indicazioni per la riforma dei riti, ma che conduce a leggere l'intrinseco valore del rito e della partecipazione a esso nel definire gli «altiora principia» della celebrazione liturgica stessa.

Dal punto di vista del metodo e del

clima dei lavori sorprende infine in senso positivo la serenità e l'entusiasmo di fondo che hanno animato l'esordio della Commissione, pur nella consapevolezza della delicatezza dei problemi da affrontare. Serenità che si concretizza nella piena libertà di pensiero e di espressione, che in nessun modo viene considerata pericolosa o in contrasto con il dovuto ossequio al magistero e alla tradizione della Chiesa.

¹³ SACRA RITUM CONGREGATIO, VI. *De fidelium participatione in sacra liturgia*, in *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (Antepreparatoria), III, *Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960, p. 284.

La liturgia a partire dalla costituzione *Sacrosanctum Concilium*

p. Juan Javier Flores Arcas, osb

Il rinnovamento liturgico è il frutto più visibile di tutta l'opera conciliare. Con queste parole papa Giovanni Paolo II, nella lettera apostolica *Vicesimus quintus annus*, esprimeva un giudizio positivo e pressoché unanime sull'opera di revisione liturgica attuata dal concilio e offriva una sintetica interpretazione della bibliografia pubblicata e del pensiero di liturgisti, teologi e storici. Da una parte i grandi risultati della riforma liturgica trasmettono un profondo entusiasmo; di contro però a nessuno è concesso adagiarsi sugli allori: né agli studiosi di liturgia, né ai pastori. Sono infatti evidenti nella Chiesa le difficoltà che generalmente accompagnano l'esperienza celebrativa dei fedeli. Sembra ancora attualissimo ciò che scriveva Romano Guardini nel suo volume sulla formazione liturgica: «il problema liturgico, visto nella sua giusta cornice, è uno dei più urgenti del nostro futuro spirituale e culturale».

Riflettere sull'attualità del Vaticano II e, nello specifico, sulla costituzione *Sacrosanctum Concilium*, non è mai "fuori

moda", è piuttosto un compito necessario per il cristiano di oggi che, attraverso la celebrazione dei santi misteri, vive l'incontro privilegiato con Dio. È un compito che ci proietta sul futuro e che restituisce al cristiano stesso il suo status e il suo posto nella vita della Chiesa.

Bisogna mettere in risalto lo spirito con il quale avvicinarsi alla *Sacrosanctum Concilium* e permettere che un documento del genere parli ancora al cristiano d'oggi, gli indichi la via, riempia la sua vita e la sua esperienza dell'incontro reale con Dio nella Parola e nel Pane eucaristico. È necessario infatti uno sguardo diacronico su tutto il rinnovamento post-conciliare per poter passare dall'ieri all'oggi, dalla grata memoria al futuro in prospettiva attraverso le acquisizioni per il presente: tre atteggiamenti irrinunciabili che partono tutti dalla costituzione conciliare.

Gli anni del Movimento Liturgico, con i suoi attori principali, hanno trasmesso con forza e audacia quello che è stata l'*humus* teologica e culturale della *Sacrosanctum Concilium* sottolineando,

in maniera particolare, le attese e i timori che la promulgazione della costituzione liturgica e la seguente riforma lasciavano presagire. Anzitutto la riscoperta della dimensione ecclesiologicala. *Sacrosanctum Concilium* opera una svolta epocale: nella sua sostanza la Chiesa ha una dimensione trinitaria: è azione del Padre, del Verbo incarnato e dello Spirito Santo. Viene rovesciata la concezione di Chiesa come *societas perfecta* e si inizia a parlare del rapporto Chiesa-mistero e Chiesa-comunione. Faccio cenno a quelli che sono stati i timori scaturiti all'indomani della promulgazione della costituzione; timori non nel senso di prevedibili resistenze, quanto apprensione e preoccupazione da parte di coloro che, attraverso il Movimento Liturgico, ne avevano creato i presupposti.

Entriamo nel vivo del discorso.

I fondamenti teologici della *Sacrosanctum Concilium* si concentrano innanzitutto nei numeri 5-8, che partono dalla presentazione della rivelazione come Storia della Salvezza, arrivando gradatamente alla liturgia come azione salvifica di Cristo nella Chiesa.

La Liturgia viene presentata (con sorpresa di non pochi) come:

- presenza sacramentale dell'opera redentrice nella Chiesa,
- manifestazione del mistero di Cristo,
- espressione della genuina natura della Chiesa.

È rilevante il nesso che si stabilisce fra

il mistero di Cristo, il mistero della Chiesa e il mistero della liturgia. A tale riguardo sono evidenti i grandi cardini della Costituzione: Cristo-Chiesa-Liturgia.

I successivi momenti della rivelazione della storia della salvezza, li presenta, oltre che al numero 5, al numero 6, come vedremo di seguito.

Il **primo momento** è, dunque, quello dell'annuncio o profezia e, per esso, fa ricorso a Eb 1,1: "Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti".

Dopo questo primo momento profetico, si passa al **secondo momento**, cioè alla pienezza dei tempi: "Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio" (Gal 4,4). L'Incarnazione di Cristo attua l'attesa annunciata dai profeti. Passiamo dal tempo della profezia al tempo della realtà salvifica in Gesù Cristo, Dio incarnato. Come afferma Marsili, «la salvezza entra nel tempo, per attuarsi in esso attraverso la presenza di Dio nell'umanità di Cristo».

Con Cristo ci perviene la salvezza: "la sua umanità, nell'unità della persona del Verbo, fu strumento della nostra salvezza". La costituzione ricorre nuovamente a un'orazione del Sacramentario Veronese che ci parla di Cristo come pienezza del culto ed evidenzia come, dall'incarnazione, giunge a noi la riconciliazione e la pienezza del culto stesso: in Cristo "avvenne la nostra perfetta riconciliazione con Dio ormai placato e ci fu data la pienezza del culto divino" ("In

Christo nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo", Ver 1265). Ci troviamo così nella prospettiva e nella visione dell'Incarnazione come era stata ben espressa da Cipriano Vagaggini: «l'idea sottintesa è che nell'Incarnazione del Figlio di Dio si è realizzato il modello supremo e la fonte umano-divina di ogni salvezza del mondo perché, nella Persona di Cristo, è avvenuta la perfetta unione di Dio con una natura umana e la perfetta risposta di questa natura umana a Dio, nella pienezza del culto divino che gli rende».

Fu l'umanità del Cristo a superare la forma del servo e dello schiavo, la morte e le conseguenze del peccato. Essa stessa fu dispensatrice della comunicazione della vita agli uomini, ma fu, però, la sua resurrezione a portare tutto alla sua pienezza: "Quest'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo dell'Antico Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore principalmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione, mistero col quale «morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ha restaurato la vita»".

Da tutto ciò scaturisce **il terzo momento** che consiste nel tempo della Chiesa, tempo in cui Cristo invia lo Spirito promesso, lungo tutti i tempi e fino alla fine, quando Egli ritornerà nella di-

mensione escatologica.

Si può quindi affermare che vi sono tre momenti: 1° Profetico (prepara ed annuncia l'Avvento di Cristo); 2° Pienezza in Cristo (si compie tutta l'opera della salvezza); 3° Tempo della Chiesa.

In questo modo sono evidenti due precise realtà: **la nostra riconciliazione e la pienezza del culto.**

Esse, preparate lungo il corso dei secoli nell'orizzonte veterotestamentario, vengono compiute in Cristo; costituiscono l'opera della nostra redenzione, realizzatasi attraverso il Mistero Pasquale della Passione, Morte, Resurrezione-Ascensione di Cristo. È questo, in sostanza, il mistero pasquale, come lo concepiscono san Paolo, i Padri della Chiesa, la liturgia.

In altre parole, il tempo di Cristo cede il passo al tempo della Chiesa: "Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa". La costituzione raccoglie, dunque, un pensiero patristico, già presente nei commenti a Gv 19,30-34, intendendo che, nello stesso momento in cui Cristo realizza l'opera della salvezza, *l'opus nostrae Redemptionis*, nasce la Chiesa. In questo modo la salvezza realizzata nell'umanità di Cristo e si effonde su tutti gli uomini grazie all'azione dei sacramenti (acqua-sangue-spirito).

Cristo realizza la salvezza e la riconciliazione degli uomini nella Chiesa e attraverso la Chiesa. A tale riguardo la LG 1 dice: "E siccome la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il

segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, continuando il tema dei precedenti Concili, intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la propria natura e la propria missione universale".

Cristo ha, dunque, inaugurato sulla terra il Regno dei Cieli, ci ha rivelato il suo mistero e ci ha redento con la sua obbedienza (LG 3). Pertanto, egli, attraverso l'ammirabile sacramento della Chiesa, ha realizzato la salvezza e la riconciliazione degli uomini con il Padre.

Il discorso teologico del Concilio Vaticano II, nella costituzione liturgica, inizia proprio con SC 6 perché, dopo aver parlato dei tre momenti – il profetico, il cristologico e l'ecclesiale – la Costituzione si incentra in Cristo, come si può vedere sin dall'inizio del numero: "Pertanto, come il Cristo fu inviato dal Padre, così anch'egli ha inviato gli apostoli, ri-pieni di Spirito Santo".

In quest'orizzonte si possono contemplare quattro momenti o passi fondamentali:

- La missione eterna dell'amore del Padre si prolunga e continua in Cristo.
- La missione di Cristo viene continuata dalla Chiesa attraverso gli apostoli e i loro successori.
- E siccome Cristo fu inviato dal Padre, Cristo invia, allo stesso modo e a sua volta, gli apostoli e i loro successori con la stessa missione salvifica, dando però loro un

mezzo sensibile per trasmetterla agli uomini.

- Essi, realizzando questa missione, questa opera di salvezza (*opus salutis*) ricevuta dal Figlio, lo faranno "mediante il sacrificio e i sacramenti attorno ai quali gravita tutta la vita liturgica". Adesso per mezzo del sacrificio (l'Eucaristia) e dei sacramenti, sui quali s'impernia tutta la vita liturgica, l'opera della salvezza che essi annunziavano viene realizzata e adempiuta.

Siamo qui arrivati all'autentica teologia della liturgia, la quale appare, chiaramente, come momento della storia della Rivelazione, cioè storia della salvezza in atto, attuazione del Mistero di Cristo, oggetto di tutta la rivelazione. A tale riguardo dice Salvatore Marsili: "Oggi la Liturgia è, anch'essa, - come Cristo stesso - un avvenimento di salvezza, nel quale continua a trovare compimento quell'annuncio che, nel tempo antico, prometteva la realtà di Cristo. La Liturgia è, quindi, il momento-sintesi della storia della salvezza, poiché ingloba "annuncio" ed "avvenimento", ossia AT e NT; ma nello stesso tempo, è il momento ultimo della storia stessa, perché essendo la "continuazione della realtà", che è Cristo, suo compito è quello di portare a compimento, gradualmente, nei singoli uomini e nell'umanità intera, l'immagine perfetta di Cristo".

Con questa riflessione si intuisce che

la liturgia esprime e concretizza il tempo della Chiesa, la cui missione consiste non solo nell'annunciare il Figlio di Dio che con la sua morte e resurrezione ci liberò dal potere di Satana e della morte, ma che realizza anche l'opera di salvezza che proclama.

Ci chiediamo come questa salvezza, operata nella Chiesa, arrivi agli uomini.

Attraverso l'azione liturgica-celebrativa - questa è la risposta - che ha inizio con il **Battesimo** ("mediante il battesimo, gli uomini vengono inseriti nel mistero pasquale di Cristo"), ma che arriva a pienezza con l'Eucaristia.

Il Battesimo e il mistero pasquale ci permettono di entrare nella salvezza totale.

Gli uomini, ben disposti dalla fede, partecipano nel **mistero pasquale** alla morte e resurrezione di Cristo, passando essi stessi dalla morte alla vita divina, a imitazione di Gesù, nostro Maestro.

La presenza di Cristo nelle azioni liturgiche fa sì che la liturgia sia veramente l'attuazione del mistero pasquale di Cristo. Infatti Gesù Cristo, come sommo sacerdote, per mezzo della sua parola e dei sacramenti continua a essere in mezzo agli uomini che formano la sua Chiesa. C'è, però, una presenza invisibile, efficace e costante di Gesù Cristo nella sua Chiesa, tanto negli uomini quanto nelle azioni liturgiche.

La centralità del mistero pasquale, raccontato nella Parola e celebrato nel segno liturgico della luce, fonda il valore sacramentale del tempo che in essa si celebra: il Dio dell'Antica Alleanza, il Padre di Gesù Cristo, non è più chiuso nel tempio, bensì presente nell'ambito del tempo, trasformandolo da *kronos* a *kairòs* della Nuova Alleanza in Cristo. Questa centralità storico-salvifica del mistero pasquale fa sì che ogni celebrazione della liturgia possa avvenire soltanto se ha come fondamento la pasqua, in quanto mistero celebrato di Cristo.

La pasqua ecclesiale ha le sue radici e il suo fondamento nella pasqua ebraica.

Si ricordi che non è stato il popolo di quel tempo a essere liberato dall'Egitto, bensì noi con loro, da qui l'importanza di fare memoria della pasqua, in ogni azione liturgica. Ciò che soggiace è il concetto di memoriale: "In quel giorno tu spiegherai a tuo figlio: «È a causa di quanto ha fatto il Signore per me, quando sono uscito dall'Egitto» (Es 13,8). Non solo i nostri padri ha redento Dio santo – benedetto egli sia – ma anche noi con loro".¹

Per tutto questo la "funzione sacerdotale della liturgia" viene vista alla luce del Mistero Pasquale che si incentra in Cristo.

¹ In A. Hänggi – I. Pahl, «III. Sédèr Haggadah šel pèsah seu ordo narrationis paschae. 9. Monitio» Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti, (Spicilegium Friburgense 12) Fribourg 1968, 24; nostra traduzione.

La *Sacrosanctum Concilium* al numero 7, continua a perfezionare il concetto di questa "pasqualità" permanente della liturgia; infatti la dottrina della presenza di Cristo nella liturgia viene presa quasi letteralmente, salvo il riferimento alla presenza nella parola di Dio, dalla *Mediator Dei*, che al paragrafo 16 afferma: "In ogni azione liturgica, insieme con la Chiesa è presente il Suo divino Fondatore: Cristo è presente nell'augusto sacrificio dell'altare, sia nella persona del Suo ministro, sia, principalmente, sotto le specie eucaristiche; è presente nei sacramenti con la virtù che in essi trasfonde perché siano strumenti efficaci di santità; è presente infine nelle lodi e nelle suppliche a Dio rivolte, come sta scritto... «dove sono due o tre radunati in nome mio, ivi lo sono in mezzo ad essi (Mt 18,20)»".

Tuttavia, la costituzione *Sacrosanctum Concilium* si è espressa con una chiarezza senz'altro superiore rispetto alla *Mediator Dei* (16), perché in essa tutto viene visto sotto il segno dell'Emmanuele cioè del "Dio con noi".

La grande differenza starebbe nella dottrina della presenza di Cristo nella proclamazione della Parola, che è un elemento in comune con i Padri e con l'eucologia romana classica.

Tuttavia, il n.7 di SC, portò con sé alcuni problemi, nel senso che i limiti precisi di questa presenza non sono ben definiti e non si sa che tipo di realtà presuppongono. In questo modo è facile porre obiezioni come, per esempio,

questa: non si va contro l'Eucaristia nell'affermare altri tipi di presenza? Inoltre, questa presenza di Cristo nella liturgia, in che ordine va considerata, nell'ordine morale o in quello reale? Si tratta di una presenza virtuale o sostanziale?

A tale proposito Paolo VI intervenne con la sua Enciclica *Mysterium Fidei*, dove affermò che la presenza di Cristo nell'Eucaristia, si dice "reale" non per esclusione, quasi che le altre presenze non siano reali. Lo scopo è proprio quello di sottolineare una presenza per eccellenza. Il senso immediato dell'affermazione del Papa è che egli riconosce altre "presenze reali" (notare il plurale) oltre a quella dell'Eucaristia e che, in ogni caso, non è la presenza reale eucaristica a impedire che ne esistano altre.

La presenza eucaristica è reale in senso speciale, ossia secondo un valore di "eccellenza" se rapportata alle altre presenze reali, ed è una presenza "permanente", in riferimento all'Eucaristia stessa. Questo significa che si tratta di una presenza che si pone su di un altro piano? La cosa ci sembra probabile perché si tratta di una "presenza" che si produce per un "mutamento di sostanza". Ciò, però, non significa direttamente che in questa maniera si abbia una presenza più reale, ma solo che si ha una "presenza reale" per una ragione propria, cioè non comune alle altre presenze "reali" che si potrebbero giudicare in analogia alla presenza reale eucaristica. Si tratta, dunque, di un rapporto di pro-

porzione che, mentre stabilisce un elemento comune tra l'una e l'altra presenza, nello stesso tempo ne afferma anche la differenza, a motivo di una ragione o di una origine diversa.

Considerando da una parte la presenza in se stessa, e non nel suo modo di attuazione, e riflettendo d'altra parte sul fatto che la liturgia è continuazione dell'opera salvifica di Cristo, bisogna dire che la presenza di Cristo nella liturgia deve essere vista in rapporto all'evento di Cristo e al suo mistero pasquale perché esso è il fatto che realizza la Parola di salvezza di Dio, conferendole una realtà ormai indistruttibile. Questo vuol dire che la presenza reale di Cristo nella liturgia, sia nell'Eucaristia sia nelle altre celebrazioni, colloca la liturgia stessa su quello stesso piano di "realtà" nel quale l'evento di Cristo ha posto il Nuovo Testamento rispetto all'Antico, nella fase cioè di un superamento nella continuità, o meglio del perfetto compimento.

Seguendo il n. 7, arriviamo a quella che potremmo considerare una definizione di liturgia. Non è stata intenzione della Costituzione dirimere la questione discussa tra i liturgisti circa la definizione tecnica, strettamente detta, della liturgia. Si accontenta, solo, di darne una descrizione: "la liturgia è quel modo di esercizio del sacerdozio di Cristo nel quale, per mezzo dei segni sensibili, viene significata e, in modo ad ognuno di essi proprio, viene realizzata la santificazione dell'uomo e viene esercitato

dal Corpo mistico di Cristo, capo e membra, il culto pubblico integrale".

Mi sembra molto importante notare il fatto che la liturgia è chiaramente concepita sullo sfondo del concetto di *sacramentum* in senso patristico. Per *sacramentum* si vuole intendere una realtà visibile che significa e comunica la realtà invisibile della salvezza. Lo indica lo svolgimento dei concetti dai numeri 5 a 7, nonché il rilievo dato all'affermazione che i segni sensibili contengono, manifestano e comunicano la vita divina e realizzano il culto della Chiesa.

Il doppio movimento che avviene nella liturgia, quello di discesa di Dio verso l'uomo per santificarlo, e quello di ascesa dell'uomo verso Dio per rendergli il suo culto, sono indissolubilmente uniti nella stessa nozione di liturgia.

La parte finale del n° 7 parla della natura e dell'efficacia della liturgia, ed è vista come il culmine di tutta la prima parte del primo capitolo.

L'efficacia speciale della liturgia, per raggiungere il duplice effetto della santificazione e del culto reso a Dio, è indicata nella frase «perciò.... nessun'altra azione della Chiesa, allo stesso titolo ed allo stesso grado, ne uguaglia l'efficacia».

Il Concilio afferma quindi che nessuna azione della Chiesa uguaglia - per il duplice fine della santificazione dell'uomo e glorificazione di Dio - allo stesso titolo e allo stesso grado, l'efficacia della liturgia. Con questa frase si è voluto evitare l'espressione tecnico-sco-

lastica di *opus operatum* e *opus operantis Ecclesiae*, per dire che, nella liturgia, il predetto duplice fine è raggiunto con la massima efficacia (*efficacitatem quam maximam*, dice la *Mediator Dei* a cui vuole riferirsi la costituzione).

Qui vediamo il grado di efficacia delle azioni della Chiesa: essa santifica, prega, insegna, detta leggi, predica, amministra, ma nessuna di queste azioni ha l'efficacia oggettiva delle azioni liturgiche.

Con il numero 8 siamo arrivati al centro-vertice di tutta la prima parte di questo capitolo; quello che seguirà, sarà una conseguenza logica, la prima delle quali sarà il carattere escatologico della Chiesa, perché la liturgia di quaggiù è inizio e pregustazione della liturgia celeste: "Nella liturgia terrena noi partecipiamo per anticipazione alla liturgia celeste che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme, verso la quale tendiamo come pellegrini, dove il Cristo siede alla destra di Dio".

In questa opera tanto grande che è la liturgia, siamo uniti ai cori celesti: "insieme con tutte le schiere delle milizie celesti cantiamo al Signore l'inno di gloria; ricordando con venerazione i santi, speriamo di aver parte con essi". Si manifestano, così, in modo eminente nella liturgia, il carattere pellegrinante della Chiesa nel mondo e il suo proiettarsi verso la città futura.

Conclusione

I testi scritturistici ed eucologici non

presentano semplicemente i fatti, ma il mistero della salvezza annunciato dai profeti e attuato al momento della venuta di Cristo. Sembra che attualizzino la costituzione conciliare sulla liturgia. Nei tempi antichi, Dio ha promesso la salvezza al suo popolo e la compie in un momento storico preciso, mandando il suo Figlio, che si incarna per opera dello Spirito Santo. Da quel momento storico la Chiesa celebra il mistero della salvezza che si è attuato con l'incarnazione e si manifesta e attua ogni giorno nella celebrazione dei santi misteri. La salvezza è un fatto che coinvolge *l'hodie*, perché ogni giorno continua l'opera salvifica iniziata con la nascita del Figlio, e continuerà fino al momento in cui il Signore verrà come giudice a salvare e restaurare il Regno di giustizia e di pace. Sarebbe forse più corretto parlare di un'unica venuta di Cristo, che si è realizzata attraverso fasi storiche differenti. La prima fase del progetto salvifico è l'incarnazione, che apre la strada ed è finalizzata alla seconda, il cui compimento consiste nell'incontro finale del Figlio dell'uomo con tutte le genti.

Questa salvezza operata da Cristo è un fatto che ha origine nel passato al momento dell'Incarnazione, ma i cui effetti durano fino a oggi; e poiché il Messia è alfa e omega di tutta la storia, la sua opera salvifica si estende anche al futuro fino al momento finale, in cui egli tornerà per concedere il premio ai servi fedeli.

La cura come Sacramento

don Francesco Tedeschi

Malattia e cura

Quella della malattia e della sofferenza è una realtà che accompagna sempre l'esistenza umana. Per quanto la società contemporanea tenda ad esorcizzare questa coscienza, essa rimane uno dei dati incontrovertibili legati alla nostra natura.

Dal punto di vista sociologico si assiste oggi ad un atteggiamento ambivalente riguardo alla malattia: da una parte il progresso della scienza medica ha emarginato questa realtà ad un ambito spesso esclusivamente tecnico-scientifico, ed è innegabile che il progresso scientifico in campo medico abbia raggiunto grandi risultati per sostenere e migliorare la qualità della vita e della cura dei malati, ed è auspicabile che si continui per questa strada, ma d'altra parte proprio questa conoscenza più approfondita, grazie allo sviluppo della medicina e delle sue possibilità ha accresciuto anche la consapevolezza che l'uomo di fronte alla malattia è comunque sempre limitato.

La malattia infatti rappresenta ancora nell'immaginario umano e purtroppo anche nella realtà di molte società una frattura tra l'individuo e l'insieme del

corpo sociale: una *diminutio* della sua capacità di cooperare al bene della società. In una certa lettura antropologica della malattia essa costituisce una rottura del patto sociale e il malato in quanto tale non è più garantito dalle regole naturali dell'organismo e quindi metaforicamente non è più garantito dal corpo stesso della società.

È l'imbarazzo del mondo antico (e non solo) rispetto al caso dei mutilati e degli invalidi di guerra, considerati al ritorno dalle campagne militari come eroi da adattare ad esempio, ma poi da marginalizzare e nascondere¹.

Tale coscienza del limite porta spesso con sé un senso di disperazione. Kierkegaard parlava a questo proposito della "disperazione"² come di quella malattia che porta alla morte evocata da Gesù nel Vangelo di Giovanni in relazione all'episodio della morte e resurrezione di Lazzaro (cfr.Gv.11). D'altronde il limite ultimo della vita umana è rappresentato proprio dalla morte. Ha scritto Von Balthasar:

"Moriamo soli. Mentre la vita, fin dal seno materno, è sempre comunione, tanto che un io umano isolato non può né nascere, né sussistere, e nemmeno es-

¹ M. FIORANELLI, *Il decimo cerchio*, Laterza Bari 2011, p.11.

² SØREN KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 1999, pp.15-23.

sere immaginato, la morte sospende per un momento senza tempo proprio la legge della comunione. Gli uomini possono accompagnare fino all'estrema soglia il morente che può anche sentirsi accompagnato, soprattutto se è la comunità dei santi ad accompagnarlo nella fede in Cristo; tuttavia valicherà la porta stretta solo ed isolato. La solitudine spiega ciò che la morte è attualmente: la conseguenza del peccato (Rm 5,12); cercare ciò che essa altrimenti potrebbe essere, è ozioso.”³

“La vita e la morte si affrontano in un prodigioso duello”, canta la sequenza pasquale e spesso la malattia viene percepita come espressione di questa lotta, anticipo nel sua esperienza di abbandono e solitudine della morte sociale. A ciò si deve aggiungere la considerazione che la società materialista e individualista in cui si vive oggi percepisce nel malato e nella debolezza un “peso” per la società stessa, un’immagine negativa da nascondere o eliminare. Tale mentalità si riflette nell’aumento delle pratiche abortive verso i disabili e nelle proposte sempre più diffuse, in particolare nei paesi ricchi, di leggi favorevoli all’eutanasia.

Di fronte alla malattia e ai malati, la reazione è quella della paura che dà avvio ad un meccanismo istintivo che pone in relazione la malattia stessa a senso di insicurezza, colpevolizzazione, e isolamento, davanti ai quali l’unica risposta è

la ricerca di guarigione, lì dove tale guarigione non è solo da trovare in opportune terapie, ma di un reinserimento nella società e di una protezione dall’esclusione. In questo senso “curare” vuol dire un insieme di azioni volte a sanare le molteplici “fratture” che lo stato di malattia induce, nel fisico, nella mente e nella società stessa.

In tale prospettiva si può leggere l’affermazione di Paolo della comunità cristiana come corpo in cui la parte più debole e più fragile è invece la destinataria di maggiori cure. Ma perché prendersi cura dei malati? È significativo che il rituale che tratta di questo sacramento ha per titolo: “Il sacramento e la cura pastorale degli infermi” come a definire il legame indissolubile che c’è tra malattia, cura e guarigione. Non può esserci guarigione se non c’è una cura, che non può essere intesa come intervento medico e terapeutico.

Il titolo del rituale

Uno dei mutamenti più evidenti che la riforma liturgica apportò fu il cambiamento del nome del rituale da “Estrema Unzione” a “Unzione e cura pastorale degli infermi”. L’idea che animò i redattori del nuovo rituale fu quella di unire tutti gli elementi liturgici e pastorali che riguardavano i malati e la malattia nella comunità cristiana, il sacramento dell’unzione si trovava così iscritto in un contesto

³ H.U.VON BALTHASAR, *Cordula, ovvero il caso serio*, Queriniana Brescia 2008, p.34.

ben preciso che è quello della malattia. Già il rituale del 1614, conosceva un capitolo "*de visitatione infirmorum*" ma in cui la pastorale sacramentale era comunque limitata strettamente al momento del viatico e alle preghiere sul morente. Il sacramento era infatti pensato essenzialmente come un accompagnamento dei malati in punto di morte (terminali), e l'espressione più comunemente usata per definire questo sacramento era "estrema unzione". Ancora oggi d'altronde, nell'uso più colloquiale del linguaggio, si può sentire questa espressione, "consacrata" da un uso plurisecolare, che ha difficoltà a scomparire.

Bisogna però sapere che l'espressione "estrema unzione" non appartiene alle origini cristiane, essa compare per la prima volta solo nel XII secolo e in testi molto marginali della tradizione. Si tratta degli "Statuti" di Sonnazio di Reims (VII sec.) un testo canonico dell'antica chiesa gallicana, che così recitava:

"*Extrema unctio deferatur laboranti et petenti, eumque pastor in propria saepius invisat, et pie visitet, eum ad futuram gloriam animando, et debite preparando*"⁴

In realtà l'uso di questa espressione si afferma a partire da una prassi sacramentale che si può far risalire al V secolo ed è testimoniata dalla lettera di papa Innocenzo I al vescovo di Gubbio Decenzio⁵: rispondendo a molti quesiti del vescovo umbro, affrontava anche la questione

dell'unzione degli infermi, affermando che
 "Presbytero liceat visitare infirmum et ungere chrisma, paenitentium aegrotum non liceat ungere de chrisma".

È proprio in questa congiuntura tra unzione dei malati e prassi penitenziale che si deve leggere la consuetudine di rimandare l'unzione al momento della penitenza che avveniva *in extremis*...L'unzione dei malati divenne un sacramento esclusivamente pertinente ai morenti, il *sacramentum exeuntium* della Scolastica e del Concilio di Trento.

È da notare però che la definizione di "*extrema unctio*", già al Concilio di Trento incontrò alcune perplessità. Si riscontrava infatti da più parti come quella della "estrema unzione" era una concezione che non rispondeva affatto alla tradizione più antica della Chiesa attestata dai Padri. Per questo nei documenti finali del Concilio di Trento si parla semplicemente di sacramento dei malati.

Una certa riluttanza verso una definizione "estremista" del sacramento si ravvisò anche in alcuni documenti espressione del movimento liturgico nei primi anni del '900. Il congresso di pastorale liturgica di Vanves del 1948 si esprime in favore di una modifica di tale definizione, e nella stessa *Mediator Dei*, d'altronde, papa Pio XII, aveva utilizzato il termine *sacrum opobalsamum* per definire la materia del sacramento. Siamo di fronte

⁴ PL 80,445, XV.

⁵ La lettera di S. Innocenzo I a Decenzio vescovo di Gubbio, ed. G. MALCHIODI, Tipografia Poligrafica Vaticana 1921.

quindi ad un vero e proprio processo “ermeneutico” che la Costituzione Conciliare del Vaticano II approvò e portò a termine utilizzando nel titolo del rituale l’espressione complessa ed esaustiva di: “unzione e cura pastorale degli infermi”.

Si volle introdurre qui il concetto di cura che, come abbiamo visto, pur essendo assente nei rituali precedenti, apparteneva alla più genuina ed antica tradizione cristiana. I *praenotanda* del rituale sottolineano in diversi punti questa prospettiva.

Ai nn. 3-4, si legge:

“Rientra nel piano stesso di Dio e della sua provvidenza che uomo lotti con tutte le sue forze contro la malattia in tutte le sue forme, e si adoperi in ogni modo per conservarsi in salute: la salute infatti, questo grande bene, consente a chi la possiede di svolgere il suo compito nella società e nella Chiesa.”⁶

La malattia non è quindi qualcosa da accettarsi passivamente o con fatalismo, ma deve suscitare una reazione che richiami la necessità di preservare il corpo dal male, come affermava già Gregorio Nazianzeno:

“Questo corpo che, quando è in buona salute, mi fa guerra e, preda della guerra, mi tormenta; questo corpo che io amo come compagno di schiavitù, ma odio come nemico; questo corpo che io fuggo come compagno di schiavitù, ma

rispetto come coerede. Lotto per consumarlo, ma allora non posso servirmi del suo aiuto per raggiungere ciò che è bellissimo, poiché so bene per quale scopo sono nato e so che io devo ascendere a Dio grazie alle opere.”⁷

La conduzione di questa lotta non spetta solo al malato ma i *praenotanda* del rituale insistono sul fatto che:

“Anche i medici, anche tutti coloro che sono addetti al servizio degli infermi, non devono tralasciare nulla di quanto può essere fatto, tentato, sperimentato per recar sollievo al corpo e allo spirito di chi soffre; così facendo, mettono in pratica quelle parole del Vangelo in cui Cristo raccomanda di visitare i malati; ma riferendosi al malato, Cristo intende l’uomo nell’integralità del suo essere umano: chi quindi visita il malato, deve recargli sollievo nel fisico e conforto nello spirito.” (4)

La cura è lotta contro la malattia ed esprime a più livelli il sostegno, la dimensione della cura si configura in un contesto di accompagnamento che deve caratterizzare l’amministrazione del sacramento. E così il rituale prevede tutte le situazioni connesse allo stato di malattie, le interpreta e le pone sullo sfondo di una dimensione spirituale:

“L’uomo gravemente infermo ha infatti bisogno, nello stato di ansia e di pena in cui si trova, di una grazia speciale

⁶ RITUALE ROMANO, *Sacramento dell’Unzione e Cura Pastorale degli Infermi*, Libreria Editrice Vaticana 1989, 3-4.

⁷ GREGORIO NAZIANZENO, *Orazione XIV*, 6, ed. C. MORESCHINI, Rizzoli, Milano 2000, p.337.

di Dio per non lasciarsi abbattere, con il pericolo che la tentazione faccia vacillare la sua fede.”

C'è l'intuizione di una verità profonda: l'approccio olistico alla malattia mediante una cura che sia terapia medica e accompagnamento spirituale; la dimensione spirituale non è separata dall'esperienza fisica del corpo e l'esperienza della grazia investe l'uomo completo.

3. Il concetto di cura alle origini del sacramento

Come parte del settenario sacramentale l'unzione dei malati emana direttamente dalla vita di Cristo, ed è senz'altro da porre in relazione con l'intensa attività terapeutica di Gesù. La questione delle "guarigioni" di Gesù è stato un argomento trattato sempre con molta prudenza dall'esegesi storico-critica. Oggi gli studi a riguardo risultano essere più approfonditi⁸ ed emerge chiaramente come tale attività sia un segno caratteristico della età messianica da lui inaugurata. Vi è stato infatti in passato un certo imbarazzo da parte degli studi biblici ad affrontare queste tematiche, privilegiando una lettura simbolica rispetto ad una lettura rilevante dalla realtà storica, ma proprio l'approccio storico-critico peraltro si è ri-

velato molto utile nel rilevare il contesto e l'originalità dell'attività terapeutica di Gesù. In un interessante studio sulla medicina ai tempi di Gesù lo studioso Howard Kee ha scritto:

“Il punto focale di queste narrazioni è costituito non dalle arti mediche, ma dalla partecipazione alla comunità dell'alleanza. Gesù viene descritto mentre opera guarigioni ed esorcismi così da consentire a tutti di entrare a far parte del gruppo dei suoi seguaci, e ciò in circostanze che violavano direttamente le regole di separazione giudaiche (soprattutto farisaiche). Egli guariva di sabato.”⁹

L'attività terapeutica di Gesù, appare rivolta a tutti indistintamente e ha lo scopo di rompere ogni muro di separazione. Gesù viene a realizzare il Regno di Dio, e uno dei segni più importanti di questo compimento è proprio quello delle guarigioni. Operare guarigioni è d'altronde uno dei segni di riconoscimento della sua messianicità che fanno dire di Gesù: “Ha fatto bene ogni cosa, fa udire i sordi e parlare i muti” (Mc 7,37).

Forse ancora poco ci si è interrogati su questo aspetto dell'attività di Gesù, eppure leggendo i Vangeli emerge chiaramente come le guarigioni siano una delle componenti principali della sua missione. La giornata di Cafarnao (Mc 1,21-34) è ca-

⁸ Si suggerisce qui una breve bibliografia: J.-M. MARCONOT, *Représentations des maladies et de la guérison dans la Bible et ses traditions*, Montpellier 2001 ; E. OTTO, *Magie, Dämonen, göttliche Kräfte*, in W.H. RITTER- B.WOLF, *Heilung – Energie – Geist*, Göttingen 2005, 208-225 ; A. WEISSENREIDER, *Images of Illness in the Gospel of Luke*, Tübingen 2003; H.C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia 1993.

⁹ H. C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1993, pp.130-132.

ratterizzata da molte guarigioni: appena gli uomini percepiscono la sua capacità terapeutica portano tutti gli ammalati. La sua presenza manifesta un bisogno profondo di guarigione.

Ai tempi di Gesù esistevano guaritori e terapeuti. Nelle civiltà circostanti il Mediterraneo, dall'antico Egitto alla Grecia, si era andata sviluppando un'arte e una scienza medica abbastanza complessa che arrivava ad esempio a fare operazioni chirurgiche. Sicuramente il medico più famoso dell'antichità fu Ippocrate (V secolo a.C.), iniziatore di un vero e proprio metodo scientifico basato sulla prova sperimentale di diagnosi e cura delle malattie¹⁰. Tale tipo di approccio non escludeva anche un importante aspetto religioso e nell'antichità greco-romana c'era una divinità della medicina, chiamata Esculapio, i templi a lui dedicati erano considerati anche luoghi di ricovero per gli ammalati¹¹.

Bisogna però anche dire che i medici professionisti erano al servizio di una stretta cerchia di persone, soprattutto i più ricchi che potevano permettersi le cure più efficaci e sofisticate. La maggioranza della popolazione invece si rivolgeva a guaritori che facevano ricorso a medicine tradizionali, con risultati meno certi. Ciò che caratterizzava l'attività di questi guaritori era l'utilizzo di medicine tradizionali, pratiche magiche e terapeutiche

che prevedevano soprattutto il tatto e il contatto fisico tra malato e guaritore. Probabilmente quando Gesù cominciò a operare guarigioni la maggioranza della gente pensava a lui come a uno dei tanti guaritori che operavano nella regione, eppure fin da subito la gente percepì in queste guarigioni qualche cosa di particolare, che non era nella fine della malattia, ma nell'atteggiamento stesso di Gesù. Le sue guarigioni infatti toccano tutto l'uomo: il suo corpo e il suo spirito.

L'esempio più chiaro di questo è proprio la guarigione del paralitico, dove Gesù anticipa la guarigione fisica con il perdono dei peccati. Al capitolo successivo in cui si narra della guarigione del paralitico è specificato che si radunò talmente tanta folla davanti alla porta della casa dove si trovava Gesù, che era impossibile accedere alla casa e si dovette scoperchiare il tetto per calare il lettuccio con il paralitico. Proprio questa guarigione d'altronde mostra quale è il rapporto tra Gesù e malattia: Gesù infatti non si limita a guarire ma accompagna questo risanamento con il perdono, cioè con la manifestazione piena dell'amore di Dio ed è questo a suscitare le maggiori perplessità e lo stupore delle folle: possono i malati essere perdonati?

In una corrente di pensiero molto radicata la malattia è segno di una punizione divina, l'espiazione di una colpa. Per

¹⁰ M.D.GRMEK, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Il Mulino, Bologna 2011.

¹¹ Il caso del tempio di Esculapio a Roma è significativo, anche su questo si può vedere il testo di H.C.Kee, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, pp.115-116.

Gesù queste due dimensioni di malattia e peccato sono separate, ma la condizione di peccato, comune a tutti gli uomini, sani e malati, è più grave della malattia fisica, e in fondo proprio la guarigione del paralitico è un insegnamento su come la vera guarigione deve cominciare dal cuore. Che non ci sia legame tra peccato e malattia Gesù lo spiega chiaramente in occasione della guarigione del cieco nato, nel vangelo di Giovanni (Gv.9). "Chi ha peccato?" chiedono i discepoli "lui o i suoi genitori?"

Questa domanda presuppone l'idea che la malattia fisica sia comunque conseguenza di un male morale o "peccato". Gesù nega chiaramente questo tipo di spiegazione: "Né lui ha peccato, né i suoi genitori, ma è perché in lui siano manifestate le opere di Dio". Per Gesù la malattia diventa come spazio per manifestare la "gloria di Dio" e questo pone la questione in un modo veramente rivoluzionario. Le persone guarite da Gesù dipendono fortemente dall'opinione e dalla valutazione degli altri. La malattia ai tempi di Gesù, ma a pensarci bene ancora oggi, prima di essere un problema medico è un fatto sociale. Noi concepiamo di solito la malattia come una disfunzione dell'organismo che può essere guarita con una terapia adeguata, dopo aver formulato una diagnosi e con i mezzi idonei alla cura. Questo approccio non è stato e non è sempre così in tutte le società. Lì dove infatti mancano spesso gli strumenti adatti alla diagnosi e alla cura prevale un diverso tipo di approc-

cio alla malattia, dove la malattia non è semplicemente una disfunzione dell'organismo ma è uno stato globale di non-salute con conseguenze non solo di tipo fisico, ma anche psicologico, relazionale, morale, che coinvolge cioè tutto l'ambito della persona. Da qui la convinzione che ci fosse senza dubbio un legame tra malattia e peccato.

Ma una malattia, seppure è espressione del male, non può essere vista come una conseguenza del peccato. Dai Vangeli risulta chiaramente come Gesù ha praticato guarigioni dai più diversi tipi di malattie¹²; gli stessi Vangeli assimilano ad alcuni tipi di malati anche gli "indemoniati", posseduti che esprimono il loro malessere in modo estremo, con comportamenti fuori della norma sociale e che possiamo forse accostare a tutto quell'universo della malattia psichica, oppure all'epilessia: tutto ciò che non si può controllare e che sfuggiva alla spiegazione razionale era attribuito ai demoni. Ma poi ci sono i lebbrosi considerati malati "impuri" e di conseguenza costretti all'isolamento, espulsi dalle città, condannati a vivere completamente separati dalla famiglia, dagli amici, da ogni ambito sociale. Nel libro del Levitico era stabilita rigidamente la loro esclusione: "Il lebbroso colpito da piaghe porterà vesti strappate e il capo scoperto; velato fino al labbro superiore, andrà gridando – Impuro, impuro! – Sarà impuro finché durerà in lui il male; è impuro se ne starà solo, abiterà fuori dell'accampamento" (Lv.13,45) Ed è signi-

¹² ARMAND PUIG I TARRECH, *Gesù la risposta agli enigmi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp.450-455.

ficativo che Gesù guarendo il suo primo lebbroso, nel Vangelo di Marco (Mc 1,40-45) assume su di sé questa malattia e stato di impurità per contagio, tanto che viene detto che anche Gesù dopo aver guarito il lebbroso non poteva più entrare nelle città e “rimaneva fuori, in luoghi deserti e venivano a lui da ogni parte”.

In altri casi Gesù guarisce malattie che comportano un handicap fisico come il paralitico, la donna curva o l'uomo idropico. In altri casi ancora i sordi, i muti e i ciechi, malati “sensoriali”, rappresentati dallo “spirito” muto e sordo che impedisce di comunicare con gli altri (Mc 9,14-29). Davanti a questo giovane i discepoli chiedono come si può intervenire, e Gesù raccomanda come unica terapia la preghiera.

Gesù guarisce tutte le malattie, dalla più semplice febbre della suocera di Pietro, alla emorragia della donna che di nascosto tocca il suo manto suscitando la “fuoriuscita” di una forza sanatrice di Gesù, fino alle vere e proprie resurrezioni. Cioè Gesù porta la sfida contro il male della malattia fino all'esito finale della lotta contro la morte, lì dove sembra che non si possa fare più nulla: è il caso della figlia di Giairo, del figlio della donna sirfenicia, e dell'amico Lazzaro. La morte è - potremmo dire - la malattia estrema, e Gesù parla di “sonno” della morte.

Questo potere della guarigione delle malattie viene comunicato subito da Gesù ai discepoli (Mc,6,12-13): “ungevano

con olio molti infermi e li guarivano”, e fa parte poi dei mandati che Gesù risorto affida agli undici il giorno dell'Ascensione. Si può forse far risalire a questo mandato l'origine del sacramento? Non è facile dirlo, anche perché vi è stata un'evoluzione nella comprensione di questo sacramento lungo i secoli che è passata anche attraverso la coscienza di ciò che era la malattia.

Già la prima comunità apostolica, dopo la Resurrezione di Gesù, esprime una intensa quanto efficace attività terapeutica. Essa rispondeva a un preciso mandato del maestro e confermava uno dei segni preannunciati dal risorto: “imporranno le mani ai malati e questi guariranno”. C'è qui una evidente continuità che si instaura con l'attività del maestro¹³, con la preoccupazione di non essere però confusi con i guaritori tradizionali.

Scorrendo la narrazione degli Atti degli Apostoli e delle lettere neotestamentarie comprendiamo come anche per la Chiesa nascente quella delle guarigioni fu un'esperienza centrale della missione. Già al capitolo 3 degli Atti viene narrata la guarigione del mendicante storpio alla Porta Bella del tempio di Gerusalemme. Pietro e Giovanni guariscono quell'uomo “nel nome di Gesù Cristo”. Ogni guarigione è mediata da questa “presenza” di Gesù, invocato ed evocato. E nelle guarigioni c'è la chiara sensazione che Gesù è ancora presente nella sua comunità. Questo lo si vede chiaramente nella descrizione

¹³ DANIEL MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, Dehoniane Bologna 2011, pp.203-210.

al capitolo 5 della comunità di Gerusalemme dov'è detto: "Sempre più, però, venivano aggiunti credenti al Signore, una moltitudine di uomini e donne, tanto che portavano gli ammalati persino nelle piazze, ponendoli su lettucci e barelle, perché quando Pietro passava, almeno la sua ombra coprisse qualcuno di loro. Anche la folla delle città vicine a Gerusalemme accorreva portando malati e persone tormentate da spiriti impuri, e tutti venivano guariti". Bisogna senz'altro notare il collegamento che l'autore degli Atti fa tra la missione ("credenti aggiunti al Signore, una moltitudine di uomini e donne...") e le guarigioni.

I discepoli annunciano il Vangelo e operano ovunque guarigioni: al capitolo 9 Pietro guarisce Enea paralitico di Lidia, e resuscita la giovane Tabità a Giaffa; al capitolo 14 Paolo e Barnaba guariscono un uomo paralizzato a Listra e la città li scambia per l'incarnazione di divinità pagane "Zeus ed Hermes" e devono faticare non poco per far desistere la città dall'offrire loro sacrifici. Paolo dice "Anche noi siamo esseri umani mortali come voi" (At 14,15).

Paolo è lui stesso malato, di una patologia ignota, ma certamente è provato nel fisico. Nella 2ª lettera ai Corinti parla di una non meglio precisata "spina nella carne" (2Cor 12,7):

"Affinché io non monti in superbia è stata data alla mia carne una spina, un inviato di Satana per percuotermi perché io non monti in superbia. A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. Ed egli mi ha detto: - Ti basta la mia

grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza - . Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole è allora che sono forte."

C'è qui abbozzata una teologia della malattia espressa dal confronto paradossale tra forza e debolezza. Per il cristiano la forza è nella debolezza, dove si manifesta pienamente la potenza di Dio. Da qui discende anche la cura e l'attenzione per i più deboli che viene espressa anche nella descrizione della chiesa come "Corpo di Cristo" (1Cor 12,26).

Ma l'esempio più evidente di questa preoccupazione e di questa cura emerge senza dubbio dal testo della lettera di Giacomo (Gc 5,14-15), dove viene esplicitamente raccomandato:

"Chi è malato chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui dopo averlo unto con olio nel nome del Signore; e la preghiera fatta con fede salverà il malato; il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati."

È il testo più antico che fa riferimento a questo sacramento, ma gli stessi esegeti non sono concordi sulla sua datazione, è solo a partire dal V secolo che questo passo viene letto in relazione al sacramento dei malati, e si suppone che, fino a quel momento, era la prassi a servire da spiega-

zione del testo e non viceversa¹⁴. Giacomo intende qui una situazione seria di malattia per la quale non è sufficiente la preghiera personale (cf 5,13a), ma occorre una intercessione speciale affidata ai presbiteri della comunità; già la tradizione veterotestamentaria aveva visto nell'unzione con l'olio un segno di vita e di letizia (cf Is 1,6; 61;1-3; Lev 14,10-32); ungere un malato "*nel nome del Signore*" significa affidarlo alla potenza del Signore presente nella sua Chiesa, renderlo partecipe della sua vittoria sul peccato e sulla morte; tale unzione "salverà il malato" perché il Signore gli concederà la forza necessaria per dominare spiritualmente la situazione di malattia; "il Signore lo rialzerà" indica così non solo il sollievo nel fisico ma anche il conforto nello spirito dal momento che Cristo si rivolge al malato nell'integrità del suo essere umano.

Questo fatto esprime per la prima volta un intimo legame tra l'attività terapeutica e la vita liturgico-sacramentale, come il rapporto tra guarigione e "cura".

I malati e la loro cura nella prima comunità cristiana

Nella sua prima enciclica, la *Deus caritas est* il papa Benedetto ha indicato la forza evangelizzatrice della carità cristiana. Scriveva:

"Con il passare degli anni e con il progressivo diffondersi della Chiesa, l'esercizio della carità si confermò come uno dei suoi

ambiti essenziali, insieme con l'amministrazione dei Sacramenti e l'annuncio della Parola: praticare l'amore verso le vedove e gli orfani, verso i carcerati, i malati, e i bisognosi di ogni genere appartiene alla sua essenza tanto quanto il servizio dei Sacramenti e l'annuncio *del Vangelo*"¹⁵ (*Deus Caritas est*, 22).

Il cuore spirituale di questa azione caritativa è senz'altro da ricercare nella parabola del giudizio finale in Mt 25, in cui il Signore Gesù si identifica nella figura del povero, declinato nei suoi vari aspetti: l'affamato, l'assetato, lo straniero, il nudo, il malato e il carcerato ("tutto quello che avete fatto ad uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me" Mt 25,40). Da ciò che abbiamo detto in precedenza sulla condizione della malattia nell'antichità è chiaro che spesso i malati sommarono nelle loro persone tutte queste caratteristiche: emarginati socialmente diventavano poveri che necessitavano di acqua e cibo, vestiti, spesso cacciati dalle loro città erano anche stranieri. I primi cristiani quindi, nel rispondere al mandato del Vangelo: "ero malato e mi avete visitato" rispondevano in realtà ad un bisogno più globale che quello terapeutico, ma questo ebbe indubbiamente un peso sociale enorme.

La cura dei malati ricopriva un ruolo centrale anche nella formazione dei nuovi cristiani. La *Tradizione Apostolica*, attribuita ad Ippolito, elenca esplicitamente, tra le

¹⁴ GILBERTO MARCONI, *La lettera di Giacomo*, Borla, Roma 1990, pp. 225-245.

¹⁵ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 22.

opere di misericordia dei catecumeni, la visita ai malati:

“Quando sono scelti coloro che dovranno ricevere il Battesimo, si esamini la loro vita: se hanno vissuto correttamente il loro catecumenato, se hanno onorato le vedove, se hanno visitato gli ammalati, se hanno fatto opere buone”.¹⁶

Il malato è quindi posto al centro della vita della comunità, tra le preoccupazioni principali della chiesa, e la diaconia verso di loro fa parte della vita liturgica dell'assemblea cristiana. È proprio all'interno della comunità e della sua liturgia che si evidenziò il ruolo dei diaconi e delle diaconesse. Incaricati della visita a domicilio dei più bisognosi, essi scoprivano le situazioni più difficili, in particolare quelle dei malati ai quali portavano il conforto della Comunità e i sacramenti. La *Tradizione Apostolica* spiega che il diacono, dopo la liturgia eucaristica:

“darà con sollecitudine il segno al malato, se non c'è il presbitero. Dopo aver dato quanto è necessario e ricevuto ciò che viene distribuito, renderà grazie e lì stesso lo consumeranno. Coloro che ricevono i doni siano solleciti nel loro ministero. Se qualcuno ha ricevuto qualche cosa da portare o ad un malato o a chi è al servizio della Chiesa, la porti il giorno stesso. Se non l'ha portata, la porti il giorno seguente aggiungendovi del pro-

prio, poiché è rimasto presso di lui il pane dei poveri”.¹⁷

Questa indicazione spiega il legame intimo che c'era tra la cura pastorale dei malati e il sacramento dell'eucaristia. Quando l'autore della *Traditio* parla di “segno” da dare ai malati, questo vocabolo vuole significare il sacramento eucaristico, e il riferimento a ciò che viene distribuito e offerto fa riferimento alla prassi antica di offrire alla liturgia non solo le specie che verranno consacrate per l'Eucaristia (pane e vino) ma anche altri elementi, cibi e bevande, che vengono distribuiti in particolare ai più bisognosi.

Tale prassi è in parte confermata dalla più antica testimonianza di Giustino riguardo agli usi liturgici della chiesa romana nel II secolo:

“Dei cibi su cui si è pronunciato il ringraziamento segue la divisione e la distribuzione a ciascuno e per mezzo dei diaconi si portano a coloro che non sono presenti. Coloro che hanno in abbondanza e che vogliono, ciascuno secondo la sua decisione, dà quello che vuole e quanto viene raccolto è consegnato al presidente; egli stesso va ad aiutare gli orfani, le vedove e coloro che sono bisognosi a causa della malattia o per qualche altro motivo; coloro che sono in carcere e gli stranieri che sono pellegrini: è insomma protettore di tutti coloro che sono nel bisogno.”¹⁸

¹⁶ PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione Apostolica*, 20, ed. E. Peretto, Città Nuova, Roma 1996, p.122.

¹⁷ PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione Apostolica*, 24.

¹⁸ GIUSTINO, *Apologia I*, 67, ed. G. GANDOLFO, Ed. Paoline, Milano 1983, p.126.

Il termine stesso di "liturgia" ricorda che nella cultura pagana questo termine si riferiva alle opere di beneficenza che i ricchi organizzavano occasionalmente per i poveri, ed è lo stesso termine che Paolo usa nella II Corinti quando fa riferimento alla colletta per i poveri di Gerusalemme. Per la Chiesa antica è chiaro che non può esserci culto senza carità verso i poveri, e così ogni culto diventa "liturgia", azione comune del popolo e per il popolo.

Il ruolo dei diaconi e delle diaconesse in relazione alla cura dei malati viene sottolineato anche da un altro testo abbastanza importante, le *Costituzioni dei Santi Apostoli* (III-IV sec.):

"I diaconi siano in tutto irreprensibili, come anche il vescovo, in numero proporzionati alla dimensione della chiesa, perché possano prestare ministero anche agli invalidi, come lavoratori che non hanno di che vergognarsi; la diaconessa sia premurosa nel prendersi cura delle donne: l'una e gli altri disponibili in ogni circostanza che richieda ambasceria, viaggio, ministero, assistenza... prestate dunque la vostra assistenza amorevolmente, senza brontolare, senza protestare, giacché non operate per amore di un uomo, ma per amore di Dio e da lui riceverete la retribuzione del servizio nel giorno della visita. È dovere di voi diaconi visitare tutti quelli che hanno bisogno di una visita e riferire al vostro vescovo tutti i casi di sofferenza, giacché di lui voi dovete essere anima e

sensibilità, sempre all'opera, in tutto attenti a lui, quale vostro vescovo, padre e maestro."¹⁹

Il diacono, e la diaconessa, sono chiamati a essere gli occhi e le braccia del vescovo nell'opera della carità, in particolare verso i malati. E un altro testo della Chiesa antica, il *Testamentum Domini* (V sec.) riporta questa raccomandazione sottolineando che quando il diacono porta a conoscenza del Vescovo la situazione di qualche infermo:

"quell'uomo sarà molto confortato se il sommo sacerdote (il vescovo) si ricorderà di lui".

A questo proposito, sempre il *Testamentum* chiederà che i diaconi cerchino "nelle locande per accertarsi se vi siano poveri o infermi o qualche ammalato abbandonato".

Il segno dell'olio

Sempre nel contesto liturgico, accanto allo sviluppo pratico di questa attenzione per i malati si elaborano anche le forme rituali che porteranno alla codificazione di un sacramento particolare per i malati, come chiedeva la lettera di Giacomo. Tra i doni che venivano offerti alla liturgia domenicale vi era anche l'offerta di olio. La *Didaché*, nella sua redazione copta (probabilmente tra le più antiche) riporta questa preghiera sull'unguento:

¹⁹ *Costituzioni dei Santi Apostoli*, III,19, ed. D. SPADA-D. SALACHAS, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001, p. 92.

“Noi ti rendiamo grazie, Padre per l’unguento che ci hai fatto conoscere per mezzo di Gesù Cristo”.²⁰

E la *Tradizione Apostolica* indica a questo proposito che:

“Se qualcuno offre olio, il vescovo renda grazie come nell’offerta del pane e del vino, non usi le stesse parole, ma simili nel senso, dicendo: - Come con la santificazione di questo olio, con il quale hai unto re, sacerdoti e profeti, tu doni o Dio, la sanità a coloro che lo ricevono e ne sono unti, così procuri conforto a coloro che lo gustano e la salute a coloro che lo usano”.²¹

Non si tratta qui di una benedizione specifica per l’uso nell’unzione degli infermi ma ci troviamo davanti a una benedizione generica dell’olio come elemento sacramentale per usi molteplici. Dobbiamo infatti ricordare che ci troviamo in un’epoca in cui non è stato ancora fissato il “settenario” sacramentale. Per quanto riguarda l’uso, il testo dice che l’olio può essere “gustato”, “usato” e “ricevuto” e, in quanto all’effetto è detto che esso è causa di “sollevio” e “conforto”.

Il *Testamentum Domini*²² riporta già una preghiera più elaborata e precisa:

“Se il sacerdote consacra l’olio per la guarigione di coloro che soffrono, po-

nendo davanti all’altare il vaso con l’olio, dica a bassa voce: - Signore Dio, che ci hai donato il tuo Spirito Paraclito, Signore, nome salutare, spirito immobile, che è nascosto agli stolti e rivelato ai sapienti. O Cristo che ci hai santificato e fatto sapienti con la tua misericordia noi tuoi servi, che hai eletto con la tua sapienza; tu che a noi peccatori hai dato la scienza del tuo Spirito, per la tua santità, quando ci hai concesso la potenza del tuo Spirito; tu che sani ogni malattia e ogni sofferenza; che hai dato il dono della guarigione a coloro, che per tua grazia ne son diventati degni, manda su quest’olio, che è figura della tua abbondanza, la pienezza della tua misericordia, perché liberi coloro che sono affaticati, sani i malati, e santifichi coloro che si convertono, quando vengono alla tua fede: poiché tu sei forte e glorioso nei secoli dei secoli”

Da questa preghiera comprendiamo che l’olio in questione è usato sia per gli infermi sia per i catecumeni, come olio di esorcismo. C’è qui un accostamento tra la malattia fisica e le forze del male: chi chiede la salute cerca anche l’allontanamento del demonio e delle sue insidie.

Questo accostamento lo ritroviamo anche nelle *Costituzioni Apostoliche*²³ dove questo olio viene benedetto assieme all’acqua:

²⁰ *Didachè*, X,7, ed. C.SCHMIDT, *Das koptische Didache Fragment des British Museum*, in “Zeitschrift für neutest. Wissenschaft” 1925, pp.81-99.

²¹ PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione Apostolica*, 5.

²² *Testamentum Domini*, I, 24-25, ed. I.RAHAMANI, Mainz 1899, 48-49.

²³ *Costituzioni dei Santi Apostoli*, VIII,29, ed. D.SPADA-D.SALACHAS, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001, p.234.

“O Signore, Dio delle potenze, creatore delle acque e largitore dell’olio, misericordioso e amico degli uomini; tu hai dato l’acqua come bevanda e come purificazione e l’olio che fa risplendere il volto nella gioia della letizia: santifica ora per Cristo questa acqua e questo olio e manda in essi la forza che opera la salute, espelle le malattie, fuga i demoni, sconfigge tutte le insidie, per Cristo nostra speranza.”

Acqua e olio vengono utilizzati entrambi come segni terapeutici e di esorcismo. L’*Eucologio di Serapione*²⁴, un antico formulario di preghiere della Chiesa egiziana riporta queste due preghiere:

“Benediciamo in nome del tuo unico Figlio, Gesù Cristo, queste offerte; invociamo sull’olio e sull’acqua colui che ha sofferto, è stato crocifisso, è risuscitato e siede alla destra del Dio increato. Concedi a questi elementi la virtù di guarire affinché allontanino ogni febbre, ogni demonio e ogni malattia. A coloro che li ricevono portino guarigione e salute; in nome del tuo unico Figlio, Gesù Cristo. Per lui ti siano rese gloria e potenza, nello Spirito Santo, nei secoli dei secoli. Amen.”

Questa antica raccolta di preghiere conserva però anche una preghiera di consacrazione solo l’olio:

“Noi preghiamo te che hai ogni forza e potenza. Salvatore di tutti gli uomini, Padre del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo; te ne supplichiamo, dal cielo si spanda su

questo olio un potere di guarigione del tuo unico Figlio; affinché, per coloro che riceveranno l’unzione o le prenderanno, queste tue creature distruggano ogni male e ogni infermità, siano rimedio contro ogni potenza satanica, allontanino ogni spirito impuro, scaccino ogni spirito maligno, estirpino ogni febbre, brivido e debolezza, rechino la grazia e la remissione dei peccati, il rimedio della vita e della salvezza, la salute e l’integrità dell’anima, del corpo e della mente, e la pienezza della forza. Ogni impresa diabolica, Signore, ogni potenza di Satana, ogni insidia dell’avversario, ogni piaga, ogni supplizio, ogni pena, colpo, urto o ombra malvagia tema il tuo nome che invociamo e il nome del tuo unico Figlio; si allontanino dall’anima e dal corpo dei tuoi servi, affinché sia santificato il nome di colui che per noi è stato crocifisso, è risuscitato, ha preso su di sé i nostri mali e le nostre infermità, Gesù Cristo, che verrà a giudicare i vivi e i morti. Per lui ti siano resi gloria e onore, in tutti i secoli dei secoli. Amen.”

Il “carisma” delle guarigioni

Queste testimonianze confermano la prassi antica della Chiesa apostolica di usare l’olio come segno sacramentale della guarigione dei malati, ma oltre queste formule bisogna comunque notare che si riconosce anche l’esistenza di un carisma particolare legato alle guarigioni che è proprio dei cristiani. Ne parla ancora la *Tradizione Apostolica*²⁵:

²⁴ M. E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuis*, Roma 1995, p.85 sgg.

²⁵ PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione Apostolica*, 14.

“Se uno dice – Ho ricevuto il dono della guarigione in una rivelazione – non si imporrà la mano su di lui. I fatti stessi dimostreranno se ha detto la verità.”

Potremmo quindi dire che, accanto alla prassi sacramentale, si è sempre riconosciuto un carisma di guarigione proprio della comunità cristiana, ed è un dono che, secondo la *Tradizione Apostolica*, non passa dal segno dell'imposizione delle mani, ma viene direttamente da Dio, ed è interessante che l'attestazione di questo potere viene direttamente dai “fatti”, cioè le guarigioni stesse attestano la sua efficacia.

Ma quali sono questi fatti? Il mondo antico ha vissuto con sgomento l'esperienza della malattia. Come abbiamo osservato, la condizione del malato in sé comportava il deteriorarsi di ogni tipo di legame sociale, e i più colpiti dalla povertà erano proprio i malati. Gli infermi erano infatti coloro che appartenevano alle fasce più deboli della popolazione: bambini e anziani, sovente orfani e vedove, non lavoravano e quindi andavano a infoltire l'ampia fascia dei disoccupati urbani, gli schiavi costretti a lavori usuranti e quindi più esposti alla malattia. A questa casistica si aggiungevano le vittime delle epidemie e delle carestie.

Nelle città si concentravano il maggior numero dei poveri e, poiché le prime comunità cristiane si svilupparono proprio nelle città, è qui che le prime forme di ca-

rità cristiana si organizzarono a livello delle comunità urbane.

Sappiamo dalle iscrizioni tombali che a Roma la maggioranza dei medici proveniva dall'Egitto, dalla Grecia o dall'Asia minore. Anche nella comunità cristiana vi erano alcuni che praticavano l'arte medica. Ma l'impegno della comunità cristiana si concentrava nel dare da mangiare (aspetto nutrizionale) e trovare ospitalità, vincere l'emarginazione e la solitudine imposta dalla società.

La maggioranza dei malati poveri si recava al tempio di Esculapio sull'Isola Tiberina, sperando in una guarigione miracolosa. Era questo il luogo dove si raccoglievano i malati cronici, quelli che venivano abbandonati dalle famiglie e molti erano gli schiavi considerati non più produttivi. Questa condizione probabilmente divenne talmente insostenibile che l'imperatore Claudio (lo stesso che nel 49 cacciò ebrei e cristiani dalla città) impose ai padroni la cura dei loro schiavi e la liberazione in caso di guarigione, il padrone che invece uccideva uno schiavo malato per liberarsene poteva essere accusato di omicidio e perdere a sua volta la libertà²⁶.

Ma ciò che segnò in maniera ancora più significativa il ruolo dei cristiani di fronte alla malattia fu il loro comportamento durante le grandi epidemie che sconvolsero il mondo antico.

In particolare quella del 165, durante l'impero di Marco Aurelio, che devastò le

²⁶ A. HAMMAN, *La vita quotidiana dei primi cristiani*, Rizzoli, Milano 1993, 219-220.

città per circa quindici anni, detta anche “peste antonina”, che colpì all’inizio le legioni della regione orientale, tra cui lo stesso imperatore. E poi quella del 250, dalle conseguenze altrettanto devastanti, e che si protrasse con diversa intensità per almeno un decennio. Tali epidemie sono all’origine della crisi demografica che fu una delle cause del declino dell’Impero Romano.

In questa occasione ci è giunta la testimonianza di Cipriano, vescovo di Cartagine, che nel 251 scrive per la sua comunità un testo dal titolo eloquente: *De mortalitate*²⁷, con l’intento di spiegare il senso delle sofferenze e dei pericoli causati dall’imperversare del morbo. Spiega Cipriano:

“Quanto opportuno, quanto necessario il fatto che codesta epidemia e codesta peste che sembrano orribili e letali, mettano alla prova il senso di giustizia di ognuno, esaminino i sentimenti del genere umano; questo flagello mostra se i sani siano al servizio dei malati, se i parenti amino i loro consanguinei come devono, se i padroni abbiano compassione dei servi malati, se i medici non abbandonino i malati”.

Emerge qui che il comportamento più normale della società di fronte ai malati colpiti dall’epidemia era quello dell’isolamento e dell’abbandono. Pratica confermata da Eusebio di Cesarea che riporta fedelmente nella sua *Storia ecclesiastica* la

testimonianza di Dionigi, Vescovo di Alessandria²⁸, sotto il flagello della peste, che scriveva:

“La maggior parte dei nostri fratelli, dunque, senza avere alcun riguardo per sé stessi, per un eccesso di carità e d’amore fraterno, accostandosi gli uni agli altri, visitavano senza preoccupazione gli ammalati, li servivano meravigliosamente, li soccorrevano in Cristo e morivano assai gioiosamente con loro; contagiati dal male degli altri, attiravano su di sé la malattia del prossimo e ne assumevano volentieri le sofferenze. Molti poi, dopo aver curato e ridato forza agli altri, morirono essi stessi... I migliori dei nostri fratelli persero in questo modo la vita, alcuni presbiteri, diaconi e laici, furono grandemente lodati, al punto che anche questo genere di morte, frutto di grande pietà e fede coraggiosa, non sembrò per nulla inferiore al martirio... Completamente opposta era la condotta dei pagani: essi allontanavano coloro che cominciavano ad ammalarsi, evitavano le persone più care, gettavano per la strada i moribondi, trattavano come rifiuti i cadaveri insepolti, cercando di sfuggire alla diffusione e al contagio della morte, che non era facile allontanare, nonostante prendessero tutte le precauzioni.”

Il martirologio romano così ricorda i cristiani di Alessandria morti durante questa epidemia come martiri della carità il 28 di febbraio:

²⁷ CIPRIANO, *Sulla mortalità*, 16, ed. M. RUGGIERO, Città Nuova, Roma 1997, p. 33.

²⁸ EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica*, VII, 7, ed. F. MIGLIORE, Città Nuova, Roma 2001, p. 114.

“Memoria dei santi presbiteri, diaconi e molti altri, che al tempo dell’Imperatore Valeriano, mentre infuriava crudelmente il morbo della peste, liberamente affrontarono la morte, e i quali le fede religiosa venerò come Martiri...”²⁹

principio di una folta schiera nella storia della chiesa di cristiani che hanno dato la loro vita per la cura dei malati come le suore “Sorelle dei poveri di Bergamo” morte in Congo durante l’epidemia di Ebola³⁰.

Lo storico americano Rodney Stark³¹ sostiene che questo atteggiamento dei cristiani fu un fattore decisivo per favorire la conversione dei pagani e la diffusione del Vangelo:

“Forti della fede nella guarigione dei malati, i cristiani non fuggivano la malattia, ma la affrontavano anche a rischio della propria vita, per tenere fede al comandamento dell’amore, e in questo modo risultò che il tasso di mortalità all’interno della Comunità cristiana era minore rispetto a quello dei pagani. In assenza infatti di un sistema organizzato di cure, la Comunità cristiana offriva, su base volontaria, una forma di assistenza elementare che riduceva di molto la mortalità. Il semplice fatto di provvedere al cibo e all’acqua, due elementi nutrizionali essenziali per ogni

terapia, poteva rappresentare un efficace contrasto alla malattia.”

A questo va unito l’aspetto psicologico per cui un malato che ha un legame affettivo ha maggiori motivazioni per affrontare la malattia e sopravvivere rispetto ad una persona che viene abbandonata a se stessa e, in ultima analisi, la componente stessa della fede religiosa rappresentava e rappresenta un elemento di irrobustimento delle energie fisiche. Tutti questi fatti sono oggi scientificamente dimostrati e fanno parte di quello che la scienza medica chiama “approccio olistico” alla malattia. L’aiuto reciproco e i legami di solidarietà diventavano un fattore di sopravvivenza che doveva apparire ai più come un fatto miracoloso e espressione del potere di guarigione donato da Gesù ai suoi discepoli.

La cura tra pastorale e medicina

Il sacramento dell’unzione e della cura pastorale degli infermi viene considerato ancora come un sacramento di “guarigione” e in questo accompagna tradizionalmente il sacramento della penitenza, anche se ancora molto in una condizione di “parente povero”, con un grande imbarazzo che dice molto sul modo di concepire il rapporto tra ma-

²⁹ *Martyrologium Romanum*, edizione anastatica IV editio typica 1956, cur. C. JOHNSON-A.WARD, B.E.L. Subsidia, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1998.

³⁰ P. ARESI, *L’ultimo dono*, Queriniana, Brescia 2010.

³¹ R. STARK, *Ascesa e affermazione del cristianesimo*, Lindau, Torino 2007, p.113.

lattia e peccato e tra l'uomo, la sua malattia e il corpo. Mentre il sacramento della penitenza investe la sfera spirituale e umana, è innegabile che il sacramento dell'unzione tocca lo stato di salute anche fisico, d'altronde lo stesso testo di Giacomo fa riferimento alla condizione di peccato e non si nega che lo stato di malattia sia espressione di un male, condizione di peccato che affligge l'umanità, ma non si ammette che lo stato di malattia del singolo sia conseguenza diretta di un peccato, intesa quindi come punizione divina per una colpa personale o collettiva.

Lo stesso Giacomo, evidenziando che ci sia una possibilità eventuale che per il malato ci siano anche peccati da perdonare, rende implicitamente ragione al fatto che non esista una connessione diretta tra malattia e peccato. Ora, se è vero che la grazia dell'unzione porta la remissione dei peccati, essa va al di là, essa è per il malato una "intelligenza" soprannaturale che gli permette di affrontare la malattia in pace, con fiducia, conforto e libertà spirituale. Ecco allora che il sacramento conferisce una grazia per il tempo della malattia: grazia per il malato e accoglienza della volontà di Dio, ma non consacrazione della malattia. È una forza che assume il malato nella lotta contro il male fisico e spirituale che deriva dallo stato di malattia, ma non si tratta di un effetto limitato all'anima e alla sfera spirituale, c'è

un'unità psicosomatica oggi riconosciuta ampiamente dalla comunità medica e scientifica.

Ma non si tratta qui di assimilare l'unzione a una cura palliativa, ma di sottolineare come il beneficio del sacramento ha un'efficacia tanto sullo spirito nel corpo quanto come d'altronde la malattia in sé ha conseguenze fisiche e sullo spirito di una persona.

Cesario di Arles in una sua omelia evoca il caso dei malati che devono fare ricorso al sacramento:

"Ogni volta che viene una malattia, che il malato riceva il corpo e il sangue di Cristo; che chieda umilmente e con fede ai sacerdoti l'olio benedetto e che egli ne faccia un'unzione per il proprio povero corpo affinché la parola della Scrittura si compia in lui: Chi è malato, chiami presso di sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo solleverà e, se ha commesso peccati, gli saranno perdonati. Vedete fratelli chi accorre in chiesa in caso di malattia meriterà di ricevere allo stesso tempo la salute del corpo e la remissione dei peccati. Se dunque possiamo trovare in chiesa un duplice beneficio, perché alcuni disgraziati operano per attirare su di sé un'infinità di mali, facendo ricorso agli incantatori, alle sorgenti e agli alberi, ai filatteri del diavolo, ai maghi e agli aruspici, agli indovini o infine ai veggenti?"³²

³² CESARIO DI ARLES, *Sermons au peuple*, I, 13,3, ed.M.-J. DELAGE, Sources Chretiennes, Paris 1971, p. 423.

Ora Cesario evoca qui il caso di un malato che chiede alla Chiesa un olio con cui ungere le parti malate, e che chiede di partecipare al Corpo e Sangue di Cristo, in ultima istanza, l'accoglienza nel cuore della sua comunità. Egli rimprovera che i cristiani vadano altrove a cercare guarigione, ovunque ma non da medici. Questo è estremamente interessante poiché è noto che Cesario predicava in un ambito rurale, dove probabilmente c'era una scarsità di medici. La comunità cristiana continua a svolgere in questo caso una duplice funzione: di cura spirituale e di salute fisica.

Ecco dunque che dimensione spirituale e dimensione fisica si incontrano nel sacramento proprio nella dimensione della cura³³.

Una conoscenza più profonda dell'efficacia sacramentale in questo campo necessita di una valida preparazione anche nel ministro sulla conoscenza dell'esperienza umana della malattia nel suo contesto medico scientifico ma anche sociale e nelle sue ripercussioni psicologiche. Potremmo quasi dire che allo stato odierno delle conoscenze mediche si ha la possibilità di cogliere più in profondità il valore curativo del sacramento per troppo tempo oscurato da un approccio teologico che intuiva il valore di questo segno ma non aveva la capacità di esprimerne il valore pieno. Così quando la scolastica diceva che la guarigione era effetto secon-

dario del sacramento non intendeva dare una gerarchia ma riconoscere un misterioso potere che non si poteva negare.

A partire da quanto detto finora appare chiaro come il Concilio Vaticano II non operò una innovazione rispetto al titolo del rituale, ma unendo l'aspetto del sacramento alla cura pastorale recuperò in realtà la prassi più antica della più genuina tradizione della Chiesa riconoscendo in ultima analisi che l'incontro con il malato è incontro con Cristo.

L'importanza della cura per altro viene ribadita con grande autorevolezza dai *praenotanda* quando si afferma che:

"Nel Corpo di Cristo che è la Chiesa, se un membro soffre, soffrono con lui tutti gli altri membri (1 Cor 12, 26). Perciò la misericordia verso gli infermi e le cosiddette opere caritative e di mutuo aiuto, destinate ad alleviare ogni umano bisogno, sono tenute dalla Chiesa in grande onore; e tutti i tentativi della scienza per prolungare la longevità biologica e tutte le premure verso gli infermi, chiunque le abbia o le usi, si possono considerare come preparazione ad accogliere il Vangelo e partecipazione al ministero di Cristo che conforta i malati."³⁴

E prosegue:

"È quindi ottima cosa che tutti i battezzati partecipino a questo mutuo servizio di carità tra le membra del Corpo di Cristo, sia nella lotta contro la malattia e nel-

³³ J.-C. LARCHET, *Théologie de la maladie*, Cerf, Paris 2001, pp.114-117.

³⁴ RITUALE ROMANO, *Sacramento dell'Unzione e Cura Pastorale degli Infermi*, 32-33.

l'amore premuroso verso i malati, sia nella celebrazione dei sacramenti degli infermi. Anche questi sacramenti infatti hanno, come tutti gli altri, un carattere comunitario, e tale carattere deve risultare, per quanto è possibile, nella loro celebrazione. In questo servizio di carità, prestato a sollievo dei malati, hanno un compito tutto particolare i familiari dei malati stessi e coloro che in qualsiasi modo sono addetti alla loro cura".³⁵

Il sacramento dell'unzione non solo porta ai malati il conforto di Cristo ma, riportando al centro della comunità cristiana i malati, opera una manifestazione sacramentale della presenza di Cristo proprio nelle membra più fragili della chiesa, e come ha detto il teologo ortodosso Olivier Clement:

"I poveri sono dentro la comunità e ne fanno parte. Sono il sacramento vivente di Gesù".³⁶

³⁵ RITUALE ROMANO, *Sacramento dell'Unzione e Cura Pastorale degli Infermi*, 34.

³⁶ O. CLEMENT, *Dio è simpatia*, Leonardo International, Milano 2003, p. 35.

Una Parola per noi

mons. Giulio Viviani

FESTA DELLA PRESENTAZIONE DEL SIGNORE

Domenica 2 febbraio 2014

I lettura Mal 3, 1-4

Sal 23 (24): Vieni, Signore, nel tuo tempio santo.

II lettura Eb 2, 14-18

Vangelo Lc 2, 22-40

La festa della Presentazione del Signore, a quaranta giorni dal Natale, ci offre oggi, in questa domenica, una particolare ritualità che per molti dei nostri fedeli è praticamente sconosciuta e rara. I riti di inizio sono quindi da valorizzare nei modi e nelle forme più consone anche per le celebrazioni del mattino in piena luce, che possono far perdere un po' del significato del lucernario. Come è spiegato e descritto nel Messale, se non si può o non si ritiene opportuno fare la processione, si potrà almeno fare l'ingresso solenne.

Si celebra oggi in Italia la **Giornata per la Vita**. Guardando al bambino Gesù presentato al tempio, viene spontaneo riconoscere il valore della vita nascente come dono di Dio. Non sarà difficile neppure identificare nella figura della profetessa Anna e nell'inno di Simeone la dignità della vita umana fino al suo naturale tramonto illu-

minato dalla luce di Dio e dalla prospettiva dell'eterna vita con lui.

SALVEZZA E VITA

La coincidenza di questa festa del 2 febbraio, che cade più spesso in giorno feriale, ci permette in questa domenica una particolare celebrazione nel segno della luce, nel segno di Cristo, luce del mondo. La "Candelora" va, infatti, presentata soprattutto come la celebrazione di uno degli avvenimenti, degli eventi della vita di Cristo descritti nel Vangelo. Il Vangelo della Messa, nella sua forma lunga, ci offre, nello stile e nella dinamica del racconto, una delle più belle pagine dell'evangelista san Luca relativa all'infanzia di Gesù, che con i suoi genitori adempie le prescrizioni della legge ebraica: la presentazione del bambino al tempio di Gerusalemme.

Da parte di coloro che sono abituati a frequentare il tempio, a pregare e ad ascoltare la Parola di Dio, egli viene subito riconosciuto come il Messia e il Salvatore. Simeone vede in lui la luce attesa e cercata dal popolo eletto e dall'intera umanità. In lui appaiono in piena luce quella salvezza

e quella vita che i profeti avevano annunciato, che i salmi avevano cantato, che i patriarchi avevano cercato, come espressione dell'intera famiglia umana. Lo splendido inno di Simeone (Vangelo), che si canta quotidianamente al termine del giorno nella preghiera di *Compieta*, veramente è il cantico della fede, dell'abbandono fiducioso in Dio. Essa è quasi una proclamazione che la fede e la ragione riconoscono in Cristo la luce, la verità, il senso della vita. Cristo è la luce del mondo (Gv 8, 12), ma chiede anche a noi di fare altrettanto. Il "Dio con noi", infatti, ci fa essere luce per gli altri. Come Simeone e Anna che corrono da tutti a raccontare, a dire, a proclamare che hanno visto la luce, che hanno incontrato il Messia. Tocca a noi oggi, nel nostro ambiente di vita, nel nostro contesto culturale e sociale, diffondere luce, quella luce che è Cristo. La *Giornata per la Vita* è un'occasione propizia per dare testimonianza alla verità, al Vangelo della vita. Ricordando sempre che per illuminare, per donare e offrire luce, occorre consumarsi, come l'olio della lampada, come la cera della candela. La salvezza, la vita sono impegni che richiedono generosità; sono doni di Dio che richiedono da parte nostra la capacità di amare, come avviene in ogni famiglia, come accade in chi fa della sua professione e del suo lavoro una vocazione e una missione.

Ed è proprio dal Cristo, riscoperto come "Luce delle genti", che ha preso avvio una catena ininterrotta di missionarietà, come ci ricorda il decreto conciliare *Ad gentes* (AG 3) che spinge i battezzati anche oggi come

agli inizi della Chiesa, a essere tutti missionari, mandati a tutte le genti. Per ogni cristiano non è un *optional* la missione, ma è un "ordine specifico del suo fondatore" (AG 1): "Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo ad ogni creatura" (Mc 16, 15). Un impegno mai concluso e che si ripropone anche nel nostro tempo. Solo così i cristiani sono veramente "sale della terra e luce del mondo", "sacramento (segno e strumento) universale di salvezza" (AG 1). In uno dei sussidi per la preghiera dei fedeli che si trovano oggi nelle nostre sacrestie, si può leggere l'intenzione a pregare per la Chiesa che è la luce delle genti! Un bell'errore di prospettiva! Veramente il Concilio inizia il documento che parla della Chiesa con le parole *Lumen gentium*, ma intendendo Cristo come la luce delle genti (LG 1 e 3). Caso mai occorre pregare perché, a imitazione del suo Sposo e Signore, cresca e diventi sempre più la luce del mondo (cfr Mt 5, 14)! In questa dimensione troviamo espressa in un altro documento del Concilio Vaticano II, il decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, una precisa modalità di comportamento, oggi adottata da molti cristiani: "Poiché la formazione all'apostolato non può consistere nella sola formazione teorica i laici, fin dall'inizio della loro formazione, imparino gradualmente e prudentemente a **vedere** tutto, a **giudicare** e ad **agire** nella luce della fede" (AA 29). Una presenza la nostra, come quella dell'Angelo del Signore, descritta dal libro del profeta Malachia (I lettura), che uscendo dal tempio va sulle vie dell'uomo ed è per loro quella luce che pu-

rifica, che guida e conduce sulla strada di Dio alla giustizia e alla verità.

Questa festa era chiamata anche “purificazione di Maria Vergine”; un retaggio dell’uso ebraico, che prevedeva riti di purificazione per la donna dopo il parto. A dire il vero il Vangelo ci parla dei “giorni della loro purificazione rituale secondo la legge di Mosè”. Qualche volta lo si sente ancora enunciare nella recita dei misteri gaudiosi del Rosario. Una prassi che ha ingenerato nel passato e ancor oggi in qualche caso un’idea sbagliata del concepimento, della gravidanza e del parto; quasi a vedere in essi una colpa. Come se la maternità fosse qualcosa di negativo, di sporco, di peccaminoso! È invece il momento più alto in cui la persona umana si avvicina di più a Dio creatore e fonte della vita. Andando a verificare i testi che si usavano anche nelle nostre chiese, fino a qualche decennio fa, quando la puer-

pera, la mamma, dopo il Battesimo del neonato veniva accompagnata in chiesa (di solito all’altare della Madonna) per una preghiera che, purtroppo, si diceva appunto per la sua purificazione. Si scopre invece che in nessun testo si trova questa idea e anzi si parla sempre di ringraziamento e di lode a Dio per il dono della maternità! Era un breve rito con una vera e propria benedizione della donna dopo il parto; si ringraziava il Signore e si invocava la sua protezione, ma in nessun testo si parlava mai di purificazione.

Proprio questa festa della Presentazione del Signore ci ripropone, invece, la grande verità dell’Incarnazione, mediante la quale Cristo è entrato nella storia come un semplice bambino di nome Gesù che si è “reso in tutto simile ai fratelli” (II lettura), simile a noi, fuorché nel peccato, per essere per tutti salvezza e vita.

V DOMENICA DEL TEMPO ORDINARIO - A

9 febbraio 2014

I lettura Is 58, 7-10

Salmo 111 (112): Il giusto risplende come luce.

II lettura 1Cor 2, 1-5

Vangelo Mt 5, 13-16

Riguardo all’omelia così si esprime *l’Introduzione al Lezionario* (n. 24): “Particolarmente raccomandata come parte della

liturgia della Parola, a partire specialmente dalla Costituzione liturgica del Concilio Vaticano II, anzi in alcuni casi espressamente prescritta è l’omelia, con la quale nel corso dell’anno liturgico vengono esposti, in base al testo sacro, i misteri della fede e le norme della vita cristiana.

Tenuta, di norma, da colui che presiede, l’omelia nella celebrazione della Messa ha

lo scopo di far sì che la proclamazione della parola di Dio diventi, insieme con la liturgia eucaristica, “quasi un annunzio delle mirabili opere di Dio nella storia della salvezza, ossia nel mistero di Cristo”. Infatti, il mistero pasquale di Cristo, che viene annunziato nelle letture e nell’omelia, viene attualizzato per mezzo del Sacrificio della Messa. Sempre poi Cristo è presente e agisce nella predicazione della sua Chiesa.”

SALE E LUCE

Cinquant’anni fa il Concilio Vaticano II, all’inizio del suo documento sulla Chiesa, definiva Gesù come “Luce delle genti” (*Lumen gentium*). Duemila anni fa il Signore Gesù ha chiamato noi: luce del mondo! In queste definizioni non c’è contraddizione o sovrapposizione: noi possiamo essere e siamo realmente luce del mondo, perché illuminati dalla luce vera che è Cristo. Lo abbiamo celebrato domenica scorsa, festa della Presentazione di Gesù al tempio e ce lo ha ricordato più volte la liturgia del Natale proclamando il prologo del Vangelo di Giovanni: “Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo” (Gv 1, 9). I primi cristiani chiamavano il Battesimo anche con il termine “fotismòs”, illuminazione e i battezzati sono quindi gli illuminati, i luminosi, resi tali dal Cristo. Nel rito del Battesimo si è mantenuto il simbolo del cero pasquale a cui si accendono le candele dei nuovi battezzati. La nostra povera luce viene dalla sua grande luce perché “risplenda la vostra luce davanti agli uomini” (Vangelo). Una luce che non parla di noi,

ma di Cristo: “vedano le vostre opere buone e rendano gloria a Dio” (Mt 5, 16); vedano la vostra luce, il vostro riflesso e ne riconoscano l’autore, diano gloria per Cristo al Padre.

Una luce che per noi è “obbligatoria”, è indispensabile, come una città su un colle che tutti vedono, che non può rimanere nascosta. Come cristiani siamo posti anche oggi su un candelabro: non possiamo nasconderci, non possiamo tirarci indietro, non possiamo far finta di non esserci. Siamo su un candeliere non per farci vedere, ma per far vedere; o almeno per far intravedere lui, il Signore e il suo Vangelo. Come cristiani non possiamo neppure ripararci o, peggio, nasconderci sotto o dentro quel “moggio”, che era un piccolo contenitore cilindrico che serviva per misurare la quantità di grano: dobbiamo uscire fuori, allo scoperto.

Gli Atti degli Apostoli testimoniano dell’ammirazione e della stima di cui godevano i primi cristiani (Cfr 2, 47; 3, 33; 5, 13) per lo “splendore” della loro vita! “Guarda come si amano”: era l’attestazione della gente di fronte ai primi cristiani, come testimonia Tertulliano (morto nel 220 circa) nel suo *Apologeticum* (39,7). Già il richiamo dei profeti era chiaro (I lettura) in questo senso: tu, credente, devi porre segni, gesti di novità di vita, che tutti vedano, cominciando da casa tua, dai tuoi parenti. Proprio là dove è più difficile perché non ci salva neppure il rispetto umano. Essere luce del mondo, anzi nel mondo, è la nostra vocazione e la nostra missione di cristiani. Il nostro impegno quotidiano di vita cri-

stiana trova oggi nelle parole di Isaia un'indicazione e un programma di vita chiaro e concreto. Tocca a noi diffondere la grande novità, l'unica vera sapienza, come la chiamerebbe san Paolo (II lettura), quella della croce. Quella croce, quel crocifisso che è per tutti simbolo di amore, di dono, di accoglienza, di perdono, di vita e non di morte. Lo vogliono togliere dagli ambienti pubblici... ma non potranno eliminarne la portata storica e salvifica, che non solo rappresenta, ma offre a tutti gratuitamente. Noi cristiani, noi persone, uomini e donne, lo vogliamo difendere e diffondere non solo sulle pareti, ma dentro di noi, con la nostra presenza "saporita e fragrante", limpida e luminosa, nelle nostre famiglie, nei nostri ambienti di vita e di lavoro.

Non abbiamo soluzioni facili o scorciatoie da offrire alla nostra società segnata dalla crisi economica e dei valori. Ma abbiamo Gesù Cristo, la sua luce e il "sapore" autenticamente umano del suo Vangelo. È importante pensare, investigare, studiare

per dare risposte autentiche, per consegnare alle nuove generazioni la nostra personale e sociale testimonianza di cristiani, che amano la vita, che amano la persona umana e la sua dignità. Persone, istituzioni, famiglie... siamo chiamati tutti a dare il nostro contributo, attingendo dalla Parola di Dio e dalla tradizione della Chiesa sale e luce, per offrire indicazioni nelle situazioni sempre più intricate e specialistiche, legate alla bioetica, alle biotecnologie e soprattutto ai tanti casi umani.

Al termine della creazione Dio vide che tutto era cosa buona, che tutto era luminoso! Nel creato risplendevano la sua gloria e la sua sapienza. Questo vale anche oggi per noi, popolo delle beatitudini: annunciamolo con le parole e con i fatti. Diamo sapore alle nostre giornate e alla nostra vita, come spesso ci richiama Papa Francesco, con il sale della sapienza di Dio. Diamo luce: poveri noi se perdiamo il sapore e la luminosità!

VI DOMENICA DEL TEMPO ORDINARIO - A

16 febbraio 2014

Prima lettura Sir 15, 16-21

Salmo 118 (119): Beato chi cammina nella legge del Signore

Seconda lettura 1Cor 2, 6-10

Vangelo Mt 5, 17-37

La rubrica del Lezionario ci dice che in questa domenica il Vangelo, piuttosto

lungo, si può anche leggere, o meglio proclamare, in una forma più breve. Forse si potrebbe togliere questa rubrica! Più Vangelo si annuncia, più siamo sicuri di offrire e ascoltare parole vere, parole del Signore. Forse si potrebbe dire: oggi si faccia un'omelia più breve!

Ce lo ricordano le *Premesse al Lezionario*

(n. 24): “Pertanto l’omelia, sia che spieghi la parola di Dio annunciata nella sacra Scrittura o un altro testo liturgico, deve guidare la comunità dei fedeli a partecipare attivamente all’Eucaristia, perché “esprimano nella vita ciò che hanno ricevuto mediante la fede”. Con questa viva esposizione la proclamazione della parola di Dio e le celebrazioni della Chiesa possono ottenere una maggiore efficacia a patto che l’omelia sia davvero frutto di meditazione, ben preparata, non troppo lunga né troppo breve, e che in essa ci si sappia rivolgere a tutti i presenti, compresi i fanciulli e la gente semplice”.

MA IO VI DICO

L’evangelista Matteo ci presenta Gesù come il nuovo Mosè. Come l’antico Patriarca anche Cristo sale sul monte e come lui propone una nuova legge, non più scritta su tavole di pietra, ma nei cuori di quanti lo ascoltano e accolgono il suo messaggio. I pittori quattrocenteschi che affrescarono la cappella Sistina, nel palazzo apostolico vaticano, avevano in mente proprio questa idea teologica, dipingendo in esatta corrispondenza da una parte le scene della vita di Mosè e dall’altra quelle della vita di Cristo. Per loro era importante far vedere che Gesù è il nuovo legislatore, il nuovo condottiero del nuovo popolo di Dio che è la Chiesa, che siamo noi tutti, come ama ricordarci spesso Papa Francesco.

L’iniziale discorso delle beatitudini viene ora spiegato da Gesù, sempre sul monte con i discepoli e la gente, con esempi molto con-

creti e con continui riferimenti alla legge antica, che per la gente del suo tempo era pane quotidiano con tutti i suoi cavilli e le sue minuziose prescrizioni: vi è stato detto, ma io vi dico! Chi è il cristiano, il vero seguace e discepolo di Cristo? È l’uomo delle beatitudini che, nella concretezza delle problematiche di ogni giorno, vive nella ricerca di risposte fedeli al Vangelo da dare, da offrire alle nuove esigenze della vita. Papa Francesco ci mette oggi in guardia dalla pretesa di sapere già tutto. Nella seconda lettura san Paolo ci chiede di aprirci alla sapienza di Dio, sconosciuta ai benpensanti di questo mondo.

Oggi sempre più frequentemente tocca a noi cristiani dire nel mondo: “voi dite, ma noi vi diciamo”, “tutti pensano che..., ma noi vi diciamo!” Non perché ne sappiamo una pagina più degli altri, ma perché conosciamo la legge di Dio, che avendo creato l’uomo, sa bene, lui solo lo sa, cosa è certamente bene per l’uomo. Come scrive la *Gaudium et spes*: “In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell’uomo” (n. 22). Anche noi siamo chiamati a essere profeti che parlano in nome di Dio, con le parole di Dio, con il pensiero di Cristo, secondo l’affermazione di san Paolo (1Cor 2, 16). Come Gesù non ha le tavole della legge, perché è lui nella sua persona, nella sua identità la nuova legge, così il cristiano vive come Cristo, che non si limita ad affermare “ma io vi dico!”, ma molto più esplicitamente: vi è stato detto di fare... ma io faccio... Ogni battezzato è chiamato a far sì che la sua vita sia invito a guardare e riconoscere l’azione, l’opera di

Dio, perché, come ricorda il libro sapienziale del Siracide (I lettura): “Dio non ha comandato a nessuno di essere empio e a nessuno ha dato il permesso di peccare”. Come affermiamo nel salmo responsoriale: “Il Signore ci apra gli occhi e ci doni intelligenza”, per comprendere e per dire anche oggi la sua Parola e soprattutto perché ab-

biamo il coraggio di portare a compimento tutta questa serie di proposte assai impegnative ma liberanti del suo discorso sul monte. “Se vuoi” (I lettura), questo è quanto ti chiede Gesù, che è venuto non per abolire ma per dare pieno compimento alla Parola di Dio, per rivelare il vero senso delle cose e portare la vera gioia nel cuore.

VII DOMENICA DEL TEMPO ORDINARIO - A

23 febbraio 2014

Prima lettura Lv 19, 1-2.17-18

Salmo 102 (103): Il Signore è buono e grande nell'amore.

Seconda lettura 1Cor 3, 16-23

Vangelo Mt 5, 38-48

sede, in piedi o seduto, o anche all'ambone. Dall'omelia si devono naturalmente tener distinti quegli eventuali brevi avvisi al popolo, il cui posto è al termine dell'orazione dopo la comunione.”

Riguardo all'omelia occorre riprendere alcune indicazioni e norme delle *Premesse al Lezionario* (n. 25-27): “Nei giorni prescritti, e cioè nelle domeniche e feste di precetto, anche nelle Messe vespertine del giorno precedente, l'omelia è obbligatoria: non la si può omettere se non per causa grave in tutte le Messe che si celebrano con concorso di popolo. Anche nelle Messe con i fanciulli e con gruppi particolari si deve tener l'omelia.

L'omelia è molto raccomandata nelle ferie di Avvento, di Quaresima e del Tempo pasquale per i fedeli che regolarmente partecipano alla celebrazione della Messa; così pure in altre feste e circostanze nelle quali il popolo accorre più numeroso alla chiesa. Il sacerdote celebrante tiene l'omelia alla

SIATE SANTI

In questo nostro tempo in cui sempre più spesso appaiono più importanti i diritti rispetto ai doveri, Gesù non ha paura a chiederci di fare... gli straordinari! Continua il suo discorso della montagna che si fa sempre più esigente e concreto, addirittura paradossale, nell'invito a porgere l'altra guancia. La liturgia ci ricorda in questa domenica l'antico invito del libro del Levitico (I lettura) a essere santi come il Signore è Santo. Gesù sembra “peggiore”, ampliare ulteriormente la richiesta, arrivando a chiederci di essere perfetti. Capiamo l'invito a essere santi: quasi uno stereotipo che rivela un pio desiderio di bontà, di preghiera filiale; ma addirittura perfetti ci sembra

troppo. Qui allora ci viene in soccorso il metodo di leggere la Sacra Scrittura nel suo insieme confrontando i diversi testi.

Se dall'Antico Testamento giunge fino a noi l'invito a essere santi come Dio, come il Signore, ci domandiamo chi è Dio e in che cosa consiste la sua santità. Tra l'altro notiamo che di Dio si dice che è il solo Santo, il "tre volte Santo", ma non che è sacro! La sacralità è qualcosa di esterno a Dio. La sua santità si rivela nella sua grandezza, ma anche nella costante e fedele attenzione al suo popolo. Gesù ci chiede di essere perfetti come il Padre. Badiamo bene: non dice perfetti come Dio, ma come il Padre, e già questo ci fa sentire meglio. Sono chiamato a essere perfetto come un padre che ama i suoi figli, la sua famiglia, che lavora per loro, che spende la sua vita per loro. Secondo la bella prospettiva del salmo responsoriale, che ci descrive Dio dicendo: "Come è tenero un padre verso i figli, così il Signore è tenero verso quelli che lo temono". Un timore che non è paura, ma la giusta considerazione verso chi è più grande di noi, verso chi ha una responsabilità anche nei nostri confronti, verso chi ci ha dato la vita e il suo affetto, gratuitamente e senza nostri meriti.

Ci viene, inoltre, in soccorso il passo parallelo dell'evangelista Luca che "traduce" ancor meglio la santità di Dio non in una perfezione che sembra inaccessibile ma con le parole: "Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso" (Lc 6, 36). Ecco chiarita quel che è la santità, la perfezione di Dio: la sua misericordia, il suo amore. E noi siamo chiamati a essere come lui, capaci

di amare, perdonare, servire, accogliere, comprendere gli altri, il nostro prossimo, fino ad avere il coraggio e la capacità di salutare i pagani (oggi potremo dire gli immigrati, gli extra comunitari, ecc.), di pregare per chi ci perseguita e di amare i nemici.

L'invito più bello di Matteo in questo brano del Vangelo domenicale è quello di essere autentici figli del Padre: "Siate figli del Padre vostro che è nei cieli". Come a dire: portate sulla terra un po' di quella santità, di quell'amore, di quella perfezione, di quell'armonia che regna sovrana in Dio, nel suo cielo. Siamo santi perché Dio vuole che noi lo siamo; siamo santi perché Dio abita in noi nel dono del suo Spirito Santo (II lettura); siamo santi perché siamo di Dio e non del mondo.

L'invito che risuona oggi è quello di essere autentici, di non fingere nell'adesione a Cristo e al suo Vangelo! Il rischio nostro è quello corso dal profeta Samuele che guardava all'esterno, all'esteriorità nella scelta del nuovo re d'Israele. E Dio perentorio gli dice: "L'uomo vede l'apparenza, ma il Signore vede il cuore" (1Sam 16, 7). Quante volte nelle nostre famiglie siamo stati smascherati dal più piccolo di casa: lì non si può fingere. Tra le mura domestiche viene fuori, emerge subito la nostra vera "santità", non possiamo imbrogliare! Tanto più siamo autorevoli come cristiani, come testimoni, come educatori, quanto più la nostra identità è chiara, precisa, autentica, non di facciata. Sono santo perché ci credo, perché Dio mi rende tale, perché anche io sono figlio di Dio, perché anche io sono di Cristo (II lettura).

VIII DOMENICA DEL TEMPO ORDINARIO - A**2 marzo 2014**

Prima lettura Is 49, 14-15

Salmo 61 (62): Solo in Dio riposa l'anima mia.

Seconda lettura 1Cor 4, 1-5

Vangelo Mt 6, 24-34

Anche riguardo al silenzio nella Liturgia della Parola ci dice qualcosa l'Introduzione al Lezionario (n. 28): "La liturgia della Parola si deve celebrare in modo che essa favorisca la meditazione; si deve perciò evitare assolutamente ogni fretta che sia di ostacolo al raccoglimento. Il dialogo tra Dio e gli uomini, sotto l'azione dello Spirito Santo, richiede brevi momenti di silenzio, adatti all'assemblea, durante i quali la parola di Dio penetri nei cuori e provochi in essi una risposta nella preghiera. Tali momenti di silenzio in relazione con la liturgia della Parola si possono opportunamente osservare prima che essa abbia inizio, dopo la prima e la seconda lettura e al termine dell'omelia".

GENTE DI POCA FEDE

Non è sempre dolce e affabile Gesù nei nostri confronti! Non lo era con chi si accostava a lui, con chi lo ascoltava, con chi lo seguiva. Egli spesso è duro, è esigente, è immediato, senza troppi giri di parole. Non ama fare complimenti il Signore, soprattutto quando vede che non

c'è autenticità, non c'è fede, c'è mediocrità, c'è tiepidezza. E allora parla con severità, senza nascondere la realtà povera e fragile di chi vorrebbe seguirlo, di chi vuol essere suo discepolo. Nel brano del Vangelo di questa domenica ce lo dice chiaramente: siete gente di poca fede! In un altro passo dirà ancor più esplicitamente: "voi che siete cattivi" (Mt 7, 11). Anche la sera di Pasqua ai due in viaggio verso Emmaus non risparmia le sue parole poco simpatiche: "Stolti e lenti di cuore a credere!" (Lc 24, 25).

Gesù ci conosce bene, sa che crediamo e ci fidiamo di più delle ricchezze, dei beni di questo mondo che passa! Ci sono tanto utili e necessari. Sì, crediamo in Dio, ma certe cose quotidiane... sono più importanti di lui. Addirittura a volte ci aggrappiamo di più a esse che agli affetti familiari, al valore delle persone. Quante liti anche nelle nostre case per le eredità, per quelle cose, che – ne siamo convinti – lasceremo qui, ma intanto le difendiamo con le unghie e con i denti come le realtà più preziose e intoccabili: il nostro patrimonio che spesso ha conquistato anche il nostro cuore.

Dio allora con semplicità e con bontà si presenta a noi come una madre, come una donna che non si dimentica del frutto del suo grembo (I lettura), di chi ha generato con amore. La liturgia di oggi sembra quasi dirci: se non ami Dio

perché è colui che ti ha creato, perché è la ricchezza più grande della tua vita, credi in lui, amalo perché è come la tua mamma, perché ti vuole bene come un genitore, che dopo aver dato la vita non si dimentica, ma segue sempre con affetto i propri figli. Quanto ci ricordiamo che Dio ci ha ri-generati, ci ha dato una nuova vita nel Battesimo? Egli ci ha affidato la sua grazia; Paolo direbbe “i suoi misteri” (II lettura): e noi gli siamo fedeli? Non ti dimenticare, o uomo, come lui non ti dimentica! E soprattutto non permettere che le cose diventino quella grande preoccupazione che ti porta a ignorare Dio e gli altri. Certo hai delle responsabilità e non puoi vivere come gli uccelli del cielo, ma ci sono delle priorità: “La vita vale più del cibo e il corpo più del vestito”.

Dio attende da noi un giusta valutazione, perché solo lui, ricorda il salmo responsoriale “è la nostra salvezza e la nostra gloria”. E quando le preoccupazioni sembrano attanagliare la nostra esistenza il salmista ci invita: “davanti a lui aprite il vostro cuore”. “Il mio rifugio è in lui” esclama ancora l’orante dell’Antico Testamento. Egli esprime la nostra convinzione che Gesù, il Figlio di Dio, è più forte del male, è più grande di ogni male; egli è il bene sommo, il bene che vince ogni male. Solo in lui troviamo un rifugio sicuro. Il simbolo del rifugio richiama alla mente le montagne e l’esperienza tante volte compiuta della fatica per giungere alla meta, a questi luoghi di accoglienza e di conforto. Il rifugio è

sempre in alto, lassù! E spesso, quando lo si vede da lontano, è peggio, perché appare sempre più irraggiungibile; non si arriva mai... come alla “meta alta della santità”, secondo la felice espressione di Giovanni Paolo II.

L’esperienza del rifugio ci parla poi della possibilità di vedere le cose dall’alto. Spesso si gode una vista magnifica e soprattutto si capisce meglio la geografia della regione circostante. Si vede la geografia del mondo da una prospettiva diversa, più alta e più ampia. Così quando ci si rifugia in Dio: si vede meglio nel profondo di noi stessi e con una prospettiva nuova. Si legge più chiaramente la geografia di noi stessi e della nostra vita; si potrebbe dire che si impara a leggere e decifrare la geografia della storia. Stare con il Signore, cercare rifugio in lui è alla base delle piccole scelte che ognuno di noi è chiamato a compiere giorno per giorno. Ci sono scelte che ovviamente vengono fatte una volta per sempre. Anzitutto la nostra scelta di essere cristiani: dal giorno del nostro Battesimo un’opzione fondamentale, ma da rinnovare ogni giorno, vorrei dire ogni momento della vita. La decisione per il sacerdozio, la scelta per la vita matrimoniale e familiare, quella professionale e sociale: scelte uniche ma da riconfermare sempre con maggiore generosità e spesso con spirito di sacrificio. Alla base, al centro ci deve però essere uno che ci dà la certezza, che ci offre sicurezza, un vero punto di riferimento: il Signore nostro unico e sicuro rifugio, che ci apre il suo Regno.

MERCOLEDÌ DELLE CENERI

5 marzo 2014

I lettura Gl 2, 12-18

Sal 50 (51): Perdonaci, Signore: abbiamo peccato.

II lettura 2Cor 5, 20 – 6, 2

Vangelo Mt 6, 1-6. 16-18

L'*Introduzione al Lezionario* al n. 98 ci ricorda che nel tempo di Quaresima “Le letture del Vangelo e dell’Antico Testamento, così come sono scelte, si corrispondono e si richiamano a vicenda, e trattano i vari temi propri della catechesi quaresimale, in armonia con la spiritualità di questo tempo. Dal lunedì della quarta settimana è proposta la lettura semicontinua di Giovanni, con testi di questo Vangelo che corrispondono più pienamente alle caratteristiche della Quaresima”.

CON GIOIA

Fino a ieri sera, qualcuno anche questa notte, ha festeggiato con gioia il Carnevale con la testa piena di coriandoli. Quest’oggi su quelle stesse teste si posa un po’ di cenere! Con questo antico e caratteristico gesto anche oggi la Chiesa, i cristiani, danno inizio al tempo di Quaresima. 40 giorni di riscoperta del Battesimo e di preparazione alla Pasqua e proprio per questo giorni di preghiera, di ascolto della Parola di Dio, di penitenza e di conversione al Signore. Un tempo, ci dice san Paolo, da vivere con le sue caratteristiche buone per

noi: “il momento favorevole, il giorno della salvezza” (II lettura). Un tempo prezioso da non sprecare, che torna ogni anno come occasione da non perdere per seguire Gesù. Ma non un tempo triste.

Però guardandoci attorno: di questi tempi non c’è molto da sorridere, da stare allegri. Anche di Gesù il Vangelo non dice mai che abbia sorriso. Ci racconta, invece, che un giorno esultò nello spirito, e quindi fu pieno di gioia (Lc 10, 21-22). La Quaresima è anche un tempo per riscoprire la vera gioia, quella profonda e non quella superficiale o di facciata. Un tempo importante per prepararci alla gioia piena della Pasqua, della risurrezione di Cristo, vincitore del male e del peccato, della tristezza e della morte.

La cenere ci ricorda quello che siamo: povera gente. La liturgia di questo giorno lo sottolinea cominciando proprio dai sacerdoti, come dichiara con forza il profeta Gioele (I lettura). Egli invita tutti a partecipare a un processo di *metanoia*, cioè di cambiamento, di conversione, di riconoscimento delle proprie colpe per guardare al Signore, per essere sollevati nel cuore e nello spirito, liberati dal male e dal peccato, dalla fatica e dalla pesantezza della vita. Per passare dalle lacrime del riconoscimento delle proprie colpe e dal pentimento alla gioia del perdono e della salvezza. La prospettiva è quella tipicamente cristiana di una vita serena nella gioia e nella letizia di chi si sente amato, perdonato e accompa-

gnato dal suo Dio, un Dio che “si muove a compassione del suo popolo”

Gesù nel Vangelo ci propone i tre impegni fondamentali che ogni mercoledì delle ceneri ci vengono ripetuti: la preghiera, il digiuno e la carità. Ma attenzione: Gesù ci chiede di viverli con gioia! Ci propone di scoprire e di trovare quella serenità profonda che fa stare bene anche nel momento del sacrificio, della fatica, della stanchezza. Gesù invita chi fa penitenza a profumarsi, a lavarsi il volto, per presentarsi contento, sereno e soddisfatto. Quasi per fare invidia...; no certamente, ma per rendere anche altri consapevoli della bellezza della fede.

La Quaresima ci fa contenti perché ci aiuta a ritrovare noi stessi, a ritrovare il Signore, a ritrovare la verità, a ritrovare gli altri, visti nella luce di Cristo. Giornata austera e serio, il mercoledì delle Ceneri, ma pur sempre con la gioia nel profondo del cuore. Perché la Pasqua non è lontana da noi; perché c'è già la Pasqua; perché sappiamo di essere già salvati dal Signore Gesù, morto e risorto per noi. Ogni domenica, anche in Quaresima, proclama e fa vivere a tutti noi questo evento, questo mistero di salvezza, che ci riempie il cuore di gioia, di serenità e di speranza.

I DOMENICA DI QUARESIMA - A

9 marzo 2014

Prima lettura Gen 2, 7 - 9; 3, 1 - 7

Salmo 50 (51): Perdonaci, Signore: abbiamo peccato.

Seconda lettura Rm 5, 12 - 19

Vangelo Mt 4, 1 - 11

L'*Introduzione al Lezionario* precisa (n. 97) che nelle Domeniche di Quaresima “Le letture del Vangelo sono così distribuite. Nelle domeniche prima e seconda rimangono le narrazioni della Tentazione e della Trasfigurazione del Signore; la lettura fatta nella stesura dei tre sinottici. Nelle tre domeniche seguenti sono ripresi, per l'anno A, i brani evangelici della Samaritana, del

cieco nato e della risurrezione di Lazzaro; considerata poi la grande importanza di questi brani in rapporto all'iniziazione cristiana, è data possibilità di leggerli anche negli anni B e C, specialmente se ci sono dei catecumeni. Tuttavia, per gli anni B e C sono proposti anche altri testi, e cioè: per l'anno B, un testo di Giovanni sulla futura glorificazione di Cristo attraverso la croce e la risurrezione; per l'anno C, un testo di Luca sulla conversione. Nella domenica “delle palme e della Passione del Signore”, per la processione sono scelti, dai tre Vangeli sinottici, testi riferiti all'ingresso solenne di Gesù in Gerusalemme; alla Messa

invece si legge il racconto della Passione del Signore. Le letture dell'Antico Testamento si riferiscono alla storia della salvezza, uno dei temi specifici della catechesi quaresimale. Si ha così, per ogni anno, una serie di testi, nei quali sono presentate le fasi salienti della storia stessa, dall'inizio fino alla promessa della Nuova Alleanza. Le letture dell'Apostolo sono scelte con il criterio di farle concordare tematicamente con quelle del Vangelo e dell'Antico Testamento, e presentarle tutte nel più stretto rapporto possibile fra di loro".

COMPRENDERE COME DIO

Anche in questa Quaresima dell'anno 2014, di domenica in domenica verso la Pasqua, veniamo condotti per mano a riscoprire e comprendere chi è Cristo e chi siamo noi. Giorno per giorno, alla scuola di Cristo, siamo anche noi spinti dallo Spirito Santo ad affrontare le tentazioni per vincerle con la forza della Parola di Dio, seminata nei nostri cuori. La via della Quaresima è contrassegnata da un ritrovato impegno nella preghiera, nel digiuno e nell'elemosina, come ci è stato ricordato il mercoledì delle Ceneri, per riscoprire e vivere la nostra dignità di battezzati, di figli di Dio.

Volere essere come Dio è un desiderio legittimo, un'aspirazione giusta e santa! Siamo stati, infatti, creati da lui, a sua immagine e somiglianza. Inoltre nel Battesimo siamo stati fatti suoi figli, abbiamo avuto in dono la sua vita: vogliamo e possiamo essere come lui. Il guaio, il peccato,

è quando vogliamo sostituirci a lui, quando vogliamo metterci al suo posto. Il diavolo, colui che divide, dice anche a noi come a Gesù "Se tu sei Figlio di Dio..." (Vangelo); vuole cioè insinuare il dubbio che tra noi e Dio non c'è relazione, non c'è comunione. Certo che siamo figli di Dio!

"Se sei figlio di Dio": queste parole rivolte dal diavolo a Gesù, oggi sono rivolte anche a noi, che nel Battesimo lo siamo realmente diventati. "Se sei figlio di Dio" non devi temere; "Se sei figlio di Dio", vivi la tua dignità. "Se sei figlio di Dio" credi che la grazia di Dio è sempre più forte di ogni peccato, che il suo amore è più forte del male e della morte. "Se sei figlio di Dio" considera che senza di lui sei nudo, sei nulla. "Se sei figlio di Dio" ricordati che sei chiamato a servire la Parola e non a servirti della Parola di Dio. Siamo figli di Dio con la profonda consapevolezza, come ci ricorda san Paolo, che la sua grazia opera anche nella nostra vita e ci rende giusti, cioè santi, cioè figli nel Figlio (II lettura).

Sapere, conoscere è una delle caratteristiche del nostro tempo, che ci sembrano indispensabili per vivere meglio. Il desiderio dei progenitori (I lettura) di comprendere come Dio ciò che è bene e ciò che è male, di conoscere il bene e il male, non è qualcosa di negativo. Il male sta nel volerlo fare senza Dio, ignorandolo: allora ci troviamo come Adamo ed Eva; allora scopriamo di essere nudi, indifesi, incapaci di gestire le nostre conoscenze. L'intuizione che il sapere ci aiuti a vivere meglio e promuova la qualità della vita deve poter valere anche per la fede in Dio, che ha bisogno di essere

curata, alimentata e approfondita con serietà e metodo.

Noi vorremmo vedere le cose come le vede Dio, dall'alto. In questo il diavolo è maestro, è furbo; per questo porta Gesù sul pinacolo del tempio e su un monte alto, da dove si può vedere come vede Dio. Ma non è questa la via. Tutta la Quaresima ci ripeterà il valore, l'importanza dell'ascolto della Parola di Dio. Così Gesù vince il Tentatore: con la forza e la luce della Parola di Dio! Quella è la giusta prospettiva per vedere le cose "dall'alto", come le vede e le comprende Dio. All'inizio della Quaresima ci è messo davanti il Cristo, il Figlio di Dio, fatto uomo e tentato! Come per dirci: ecco chi sei! Sei una povera creatura indifesa, fragile. A differenza di Cristo, tu sei anche peccatore. Cristo ha vinto il peccato e

anche tu con lui lo puoi superare. Anche tu puoi realizzare la tua vita nel bene con i doni della sua grazia (II lettura), per comprendere e impostare la vita umana non come successo, possesso e potere, ma come dono da accogliere e da offrire.

San Benedetto nel V secolo nella sua *Regola* (n. 48) prescrive che ogni monaco all'inizio del tempo quaresimale riceva un libro da leggere e assicura il controllo perché venga letto. Potrebbe essere un impegno anche per noi: un libro della Bibbia o un libro per comprendere come vivere da cristiani nel nostro tempo. In questa Quaresima non pretendiamo ancora una volta di fare da soli, di sapere tutto, ma, come Gesù, lasciamoci servire dagli Angeli, che ci annunciano la Parola di Dio.

II DOMENICA DI QUARESIMA - A

16 marzo 2014

Prima lettura Gen 12, 1 – 4a

Salmo 32 (33): Donaci, Signore il tuo amore: in te speriamo.

Seconda lettura 2Tm 1, 8b - 10

Vangelo Mt 17, 1 – 9

Il testo del *Caeremoniale Episcoporum* parlando del ministero del Vescovo descrive che cosa è l'omelia. Indicazioni e idee adatte anche ai presbiteri (n. 15): "Tra le funzioni principali del vescovo eccelle la predicazione del Vangelo. Il vescovo infatti

è l'araldo della fede, che conduce a Cristo nuovi discepoli, è il dottore autentico, cioè rivestito della autorità di Cristo, che predica al popolo affidatogli la fede da credere e da applicare nella pratica della vita, che illustra questa fede alla luce dello Spirito Santo, traendo fuori dal tesoro della rivelazione cose nuove e vecchie, le fa fruttificare e veglia per tenere lontano dal suo gregge gli errori che lo minacciano. Il vescovo adempie a questo ufficio anche nella sacra liturgia, quando tiene l'omelia durante la

messa, nelle celebrazioni della parola di Dio e, secondo l'opportunità, nelle lodi e nei vesperi, inoltre quando tiene la catechesi e propone monizioni nella celebrazione dei sacramenti e sacramentali”.

NELLA LUCE DI CRISTO

Nella prima domenica di Quaresima eravamo invitati a guardare le cose dall'alto, come le vede Dio, a comprenderle nella luce della sua parola. Il Vangelo di oggi ci presenta Gesù stesso che sale sul monte per stare in comunione con il Padre, per confrontarsi con la Legge e i Profeti, impersonati da Mosè ed Elia. Gesù va sul monte per capire meglio la sua missione, il suo itinerario verso Gerusalemme, verso la sua Pasqua. “Ora appaiono Mosè ed Elia e parlano con Gesù. Ciò che il Risorto spiegherà ai discepoli sulla via di Emmaus è qui un'apparizione visibile. La Legge e i Profeti parlano con Gesù, parlano di Gesù” (J. Ratzinger, *Gesù di Nazaret*, p. 358). Gesù vuol avere luce e lui stesso diventa luce incandescente, la luce della gloria, della rivelazione del Padre: “Luce da luce”, come proclamiamo nel *Credo* ogni domenica.

Il messaggio è chiaro anche per noi: occorre ascoltare per comprendere, occorre lasciarsi illuminare per vedere, per credere. È necessario mettersi in ascolto per vedere con gli occhi, per capire con il cuore. Anche per noi, come per Gesù, questa domenica della trasfigurazione è un anticipo della Pasqua. Il Signore Gesù nello splendore del monte Tabor appare già come il risorto nella luce della gloria. Da dove

viene quella luce, quel candore che lo fa brillare? L'incontro con la Parola di Dio, con i due grandi protagonisti dell'Antico Testamento e testimoni della gloria di Dio, la nube luminosa dello Spirito Santo, la presenza del Padre, che parla anche ai discepoli, sono come il fuoco che lo rende incandescente, capace di affrontare anche il duro cammino verso Gerusalemme, dove lo attendono la passione, la croce, la morte. La reazione di Pietro di Giacomo e Giovanni è anche la nostra: “è bello per noi essere qui!”. Fermiamoci, non andiamo a Gerusalemme! La concretezza di Pietro si rivela nel non lasciarsi sfuggire una tale straordinaria presenza: “Farò qui tre capanne!”. No, la concretezza è un'altra, caro Pietro. Non chiacchiere, ma il silenzio. “Non parlate a nessuno”. Non sprecate parole. Aspettate che si compia quanto vi è stato annunciato. La parola del Padre è chiara: ascoltatelo. Non sono chiamati a parlare ma ad attendere in silenzio, in ascolto, con gli occhi e gli orecchi ben aperti. L'invito è quello di tornare nella valle dove ferve la vita, nella Galilea delle genti per essere presenza che parla. Gesù stesso non rimane sul monte ma scende nella valle per continuare la sua missione, per essere presenza di salvezza, annuncio di speranza, per dire con la sua vita la Parola che viene da Dio.

L'invito è chiaro, la consegna è anche per noi: passare dalla Parola alla presenza, dare visibilità alla Parola. San Paolo è esplicito nel ricordarci che anche per noi, come per Gesù e i discepoli, c'è fin dall'eternità una vocazione santa, il progetto di Dio, la sua

grazia (II lettura). Guardiamo a Gesù che ce l'ha rivelata; impariamo da Abramo a fidarci di Dio, per diventare segno della presenza efficace della sua benedizione (I lettura) nel mondo e nella storia; anche noi come il giovane vescovo Timoteo aggrappiamoci al Vangelo, nostra forza e nostra grazia nella fatica e nella sofferenza.

L'invito quaresimale alla conversione diventa in ciascuno di noi presenza trasfigurata, luminosa, autentica di Dio. Per questo Gesù chiede anche a noi il silenzio, il saper tacere, non per paura o per viltà, ma per interiorizzare la Parola di Dio, la figura e la persona di Cristo. Prima di proporlo agli altri devo averlo sperimentato come una presenza che mi ha dato carica, mi ha dato

gioia, mi ha dato entusiasmo, mi ha cambiato, mi ha trasfigurato. Un ascolto che richiede silenzio, attenzione, concentrazione, perché spesso ci sentiamo disorientati. Spesso ci accorgiamo che abbiamo perduto l'orientamento, abbiamo smarrito "l'Oriente" da dove viene a noi il sole, la luce, quella vera, il Cristo che nella Pasqua brilla per noi, come luce che mai si spegne. Alzati, cristiano, non temere, perché Dio è con te e ti parla; tu hai una meta: la sua gloria, la sua luce, il suo amore. La sua non è stata la gloria effimera di un giorno, di un momento sul monte Tabor, è la gloria dell'eternità, sbocciata dalla croce nel sepolcro vuoto di Gerusalemme.

SOLENNITÀ DI S. GIUSEPPE, SPOSO DELLA BEATA VERGINE MARIA

Martedì 19 marzo 2014

I lettura 2Sam 7, 4-5. 12-14.16

Sal 88 (89): In eterno durerà la tua discendenza.

II lettura Rm 4, 13. 16-18. 22

Vangelo Mt 1, 16. 18-21.24 oppure Lc 2, 41-51

Con un decreto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (1 maggio 2013), è stato disposto che – come già nel Canone Romano, per volontà del Beato Giovanni XXIII nel corso del Concilio Ecumenico Vaticano II – anche nelle Preghiere eucaristiche II, III e

IV del Messale Romano, dopo la Beata Vergine Maria, si faccia menzione di *San Giuseppe, suo sposo*. La venerazione della Chiesa per san Giuseppe, Sposo della Beata Vergine Maria, è legata al mistero della sua presenza nella vita di Gesù Cristo e della Vergine Maria a Nazareth. Con san Giuseppe, suo padre putativo, Gesù ha vissuto in una vera famiglia, ha lavorato, ha santificato le opere e i giorni con la fedele preghiera di Israele. La menzione di san Giuseppe nelle preghiere eucaristiche esprime, dunque, non una semplice "devozione", quanto piuttosto un aspetto signifi-

cativo di quel “rendimento di grazie” (*eucaristia*) che si eleva a Dio per le meraviglie da lui compiute nell’intera opera della salvezza, entro la quale anche Giuseppe di Nazareth ha collaborato, rispondendo con generosità alla sua vocazione.

La menzione liturgica va fatta in ogni celebrazione dell’Eucaristia festiva e feriale. Il nome di san Giuseppe viene dunque apposto, dopo il nome della Beata Vergine Maria, come segue: “*con la beata Maria, Vergine e Madre di Dio, con san Giuseppe, suo sposo, con ...*”.

In quest’anno liturgico, nel quale seguiamo l’evangelista Matteo, anche oggi è opportuno leggere il primo Vangelo proposto, appunto secondo Matteo.

IL PADRE

Quella di oggi è una solennità feriale, proprio come fu feriale la vita di san Giuseppe, colui che sulla terra ha fatto da padre a Gesù di Nazareth, il Figlio di Dio incarnato e fattosi uomo per noi. Per quel poco che ne sappiamo dai Vangeli fu una vita nascosta e semplice ma da “uomo giusto”, fedele, generoso. Anche per quel Figlio che era Gesù, Giuseppe rappresenta la figura del “Padre”, di quel Padre del quale Gesù aveva una conoscenza da sempre. È bello sapere e credere che Gesù ha un’esperienza eterna dell’essere Figlio; infatti è «nato dal Padre prima di tutti i secoli». Una filio-lanza che gli ha consentito un’intima unione con il Padre anche sulla terra; per questo l’ha proposta e offerta anche a noi.

Come diciamo nel *Credo*, il Figlio di Dio è generato e non creato; in Dio è l’origine di quanto avviene normalmente per la persona umana. La creazione è qualcosa di grande, di prodigioso; la generazione è la generosità dell’amore, in Dio e in noi. Guardando un bambino spesso si dice: «È tutto suo padre». La stessa cosa la diciamo del Figlio di Dio quando affermiamo «della stessa sostanza del Padre». Sì, nel Figlio vediamo, incontriamo Dio, il Padre.

Credo che il Figlio di Dio si è incarnato: credo che come ogni persona umana ha iniziato a vivere come essere umano nel grembo di una donna. Unico e irripetibile come ogni uomo e ogni donna che vengono in questo mondo, ha assunto la nostra fragilità. Non ci ha salvato dall’alto dei cieli; ha condiviso la storia della famiglia umana. “Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo”! Si è fatto uomo: era Figlio e si è fatto figlio tra i figli dell’umanità; in una famiglia, in una comunità, in mezzo agli altri, con un lavoro: uno di noi. Ha vissuto la famiglia nei momenti belli e brutti, nella gioia e nel dolore; nell’amore di un papà e di una mamma che «l’han tirato su» come uomo. Anche Gesù morì e fu sepolto, come è accaduto a tanti e come accadrà anche a noi. È un’esperienza di famiglia anche la morte e la sepoltura. Ma lui, dopo aver speso la sua vita per noi, come fanno tanti genitori giorno per giorno per i loro figli, lui, il Crocifisso, è risorto. Il *Credo* non ricorda, come testimoniano gli Atti degli Apostoli, che «passò facendo del bene». Di solito in famiglia si ricorda il bene ricevuto. Noi crediamo che

Gesù dopo aver sperimentato l'appartenenza alla famiglia umana, dopo aver fatto parte della famiglia di Nazareth con Maria e Giuseppe, dopo aver fondato una comunità, la Chiesa, famiglia di famiglie, ha vinto il peccato e la morte ed è asceso alla destra del Padre. È tornato a vivere la sua esistenza di comunione, di comunità, di famiglia: col Padre e con lo Spirito Santo. E un giorno, lui che è venuto non a condannare ma a salvare, alla fine dei tempi tornerà a giudicarci sull'amore.

Già l'antico libro di Samuele (I lettura) profeticamente ricordava la volontà e il progetto di Dio sulla storia: "Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio". Una verità che ora nel Battesimo diventa realtà per ciascuno di noi come evidenzia san Paolo (II lettura): "Eredi si diventa in virtù della fede", secondo l'esempio di Abramo. Colpisce nella vita del "patriarca" Giuseppe la capacità non solo di essere un uomo giusto e fedele, ma anche il coraggio e la decisione di superare la stretta osservanza della legge. Avrebbe potuto essere un

preciso osservante della norma, condannando la sua fidanzata Maria a una fine infame. Nella sua semplicità e onestà egli ha saputo invece essere superiore, più grande della stessa legge. Anticipando l'annuncio evangelico del suo "Figlio" Gesù, ha saputo andare al cuore dell'osservanza della legge. Non ha trasgredito la norma ma l'ha superata, guardando alla dignità della persona e lasciandosi guidare da una coscienza illuminata dalla luce stessa di Dio. La sua apertura al Mistero di Dio lo porta a credere alle ispirazioni e ai sogni che Dio non manca di fargli arrivare per guidarlo e illuminarlo nella sua missione terrena.

Anche per Giuseppe c'è un'annunciazione. Non è solenne come quella di Maria. Egli non parla; ascolta e obbedisce; ascolta e mette in pratica. Non obietta neppure. Un angelo parla anche a lui, ma in sogno. Il messaggio però è simile a quello per la Vergine Maria, la sua sposa. Per Giuseppe si tratta di una comprensibilità, di un'adesione e di una attuazione ancora più esigente, come per noi ogni giorno.

III DOMENICA DI QUARESIMA - A 23 marzo 2014

Prima lettura Es 17, 3 - 7

Salmo 94 (95): Ascoltate oggi la voce del Signore: non indurite il vostro cuore.

Seconda lettura Rm 5, 1 - 2. 5 - 8

Vangelo Gv 4, 5 - 42

Ancora il testo del *Caeremoniale Episcoporum* (n. 16) ci ricorda che per quanto riguarda l'omelia: "Questa predicazione attinga anzitutto alla sorgente della sacra scrittura e della liturgia, come annunzio delle mirabili opere di Dio nella storia della

salvezza ossia nel mistero di Cristo, mistero che è in noi sempre presente e operante, soprattutto nelle celebrazioni liturgiche”.

UNA DONNA SAMARITANA

Con la terza domenica di Quaresima abbandoniamo il Vangelo di Matteo per lasciarci guidare dal “teologo” Giovanni, l’evangelista, in queste tre tipiche domeniche di Quaresima: le domeniche dell’acqua, della luce, della vita. Tematiche che caratterizzano l’itinerario dei catecumeni che si preparano al Battesimo e accompagnano anche il nostro cammino di riscoperta del nostro essere cristiani, per celebrare veramente la Pasqua di Cristo Signore. La stessa lunghezza delle pericopi evangeliche, veri capolavori letterari del quarto Vangelo, sembrano volerci allenare a “sopportare” la lunghezza della Passione del Signore, che verrà proclamata nella settimana santa.

Riscopriamo in questa domenica il valore dell’acqua. Quanti popoli anche oggi soffrono la sete come l’antico popolo di Dio nel deserto (I lettura). Il problema dell’acqua e della sua gestione è alla ribalta e ci interpella come credenti nella sua concretezza, oltre che nella sua simbolicità.

La pagina del Vangelo di oggi ha come protagonista una donna, una donna samaritana, cioè in qualche modo straniera o meglio eretica, e persino convivente con un uomo che non è suo marito, come dichiara Gesù e lei stessa riconosce. Per Gesù, maestro e profeta, addirittura il Messia (“Sono io che ti parlo”) sarebbero stati tre motivi

sufficienti e inattaccabili per ignorarla, per lasciarla da parte, per non ascoltarla: donna, samaritana, convivente! Gesù, invece, si ferma con lei e, tra la meraviglia dei suoi discepoli, conversa a lungo con quella donna. Gesù non approva nulla della vita di quella donna: né il suo essere samaritana e tanto meno il suo stato matrimoniale. Ma la accoglie, comprende la sua miseria, la sua situazione e la rende consapevole non solo del male, ma anche della possibilità di salvezza che le è offerta.

Gesù, per come lo intendiamo noi, non ha mai “confessato”, ma in questo incontro con la donna al pozzo sembra proprio esercitare il ministero della riconciliazione. La ascolta, la interpella, la corregge, la rende consapevole del suo stato, ma soprattutto le dona una speranza nuova di vita. Le ha annunciato la grande verità: Dio è Padre anche per te! Anche tu puoi adorarlo in spirito e verità. Anche tu puoi metterlo al centro della tua vita. L’incontro con Gesù fa riconoscere ed esprimere, per lei e per noi, la propria realtà con verità; è l’incontro con il perdono di Dio, con la sua misericordia, con la sua liberazione, con la sua salvezza. Quel pozzo di acqua viva non è il vecchio pozzo di Giacobbe, ma è Cristo stesso che diventa avvio di una vita nuova per la donna samaritana, ma anche per noi oggi. San Paolo ci ricorda che “Mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi”: ecco l’atteggiamento accogliente e salvifico di Cristo verso la donna samaritana e verso ciascuno di noi. E noi? Qual è il nostro atteggiamento verso gli altri, le donne, gli stranieri, gli eretici, i peccatori, i convi-

venti... La Quaresima ci invita a fare un serio esame di coscienza ed eventualmente a modificare i nostri comportamenti, ispirandoci e uniformandoci a quelli di Cristo, secondo il ripetuto, costante e deciso invito di Papa Francesco.

Gesù che aveva digiunato quaranta giorni, che aveva rifiutato la capanna proposta da Pietro, finalmente chiede acqua a una donna, ma poi non mangia e non beve! È solo un pretesto quello dell'acqua, perché ancora una volta suo cibo è fare la volontà del Padre, suscitare la fede di quella donna. Una fede ancora in cammino, ma una fede come dono di Dio: "il grande dono della fede" (Prefazio), che nasce dall'ascolto,

dallo stare con il Signore Gesù. Anche a noi la Quaresima chiede un confronto serio con il Signore. Se credo in lui, sono reso giusto da lui. Se credo in lui vivo una grande speranza che non delude, avvolto dall'amore di Dio, che è già nel mio cuore per opera dello Spirito Santo (II lettura).

La fede spegne, soddisfa la grande sete, la sete di infinito che c'è nel profondo dell'uomo e della donna; la fede spegne ogni altro desiderio, non perché lo soffoca, ma perché appaga pienamente e diventa in noi persino una sorgente di acqua viva e fresca, come quella delle fonti di montagna, che scaturisce sempre per noi e per tutti.

ANNUNCIAZIONE DEL SIGNORE

Martedì 25 marzo 2014

I lettura Is 7, 10-14; 8, 10c

Sal 39 (40): Ecco, Signore, io vengo per fare la tua volontà.

II lettura Eb 10, 4-10

Vangelo Lc 1, 26-38

La solennità dell'Annunciazione del Signore è sempre in giorno feriale e quindi non vede grande concorso di popolo nelle nostre chiese. Può essere però occasione per fare, una volta tanto con calma, una bella celebrazione, dando spazio a quegli elementi della liturgia che spesso trascuriamo o compiamo con un po' di fretta.

In questo giorno è opportuno magari rivolgere un invito mirato a gruppi parrocchiali per celebrare con loro. Si pensi ai catechisti, chiamati ad annunciare il Vangelo ai bambini, ai ragazzi e agli adulti. Si pensi alle mamme in attesa o ai fidanzati. Come in molte parrocchie si invitano i papà alla Messa per la solennità di San Giuseppe del 19 marzo (festa "commerciale" del papà), così anche questo giorno con un po' di fantasia pastorale può diventare un momento significativo per qualche "gruppo" o categoria della parrocchia.

ECCOMI

A qualche giorno dalla solennità di san Giuseppe, la Chiesa ci invita a guardare a Maria che accoglie il grande annuncio dell'Arcangelo Gabriele. Come Giuseppe, anche la sua sposa si rende totalmente disponibile al progetto di Dio. Questa solennità che da secoli è definita semplicemente come *l'Annunciazione* e oggi è più chiaramente definita *l'Annunciazione del Signore*. L'accento viene posto quindi più che su Maria ("l'Annunciata") sul Signore, su Dio: il Padre che manda l'annuncio e il Figlio di Dio, che viene annunciato. In questo emerge anzitutto, prima ancora del generoso "sì" di Maria, la provvidenziale e sorprendente iniziativa di Dio. Si potrebbe quasi dire che il primo "Eccomi" è quello di Dio stesso per noi e per l'intera famiglia umana. Un Dio che si rende disponibile all'uomo che lui stesso ha creato e che ora vuole redimere, salvare, rinnovare.

Il brano della lettera agli Ebrei (II lettura) e il salmo responsoriale (salmo 39) lo esprimono in modo molto chiaro mettendo sulle labbra e nel cuore di Gesù le parole: "Ecco, Signore, io vengo per fare la tua volontà!". Gesù, il Figlio di Dio dice al Padre il suo "Eccomi". Ma lo dice anche a noi e all'intera famiglia umana, portando a compimento l'intera storia della salvezza. La liturgia ci invita a guardare a Maria in un momento fondamentale della sua vita e unico nella storia dell'umanità. Un evento, un avvenimento, un mistero che ci lascia sempre sorpresi e incantati: l'incar-

nazione del Signore, del Figlio di Dio, nel grembo della vergine Maria. La meraviglia di un Dio che ha bisogno degli uomini, o meglio, in questo caso, delle donne, di una donna. La novità di un Dio che si fa uomo, che entra nel mondo e nella storia.

L'accento, infatti, è posto su Gesù, il Figlio di Dio che si fa uomo, il Verbo di Dio che si fa carne. Gesù che agisce e proclama, appunto, con le antiche parole del salmo: "Ecco io vengo, o Signore, per fare la tua volontà!". Gli farà eco Maria stessa affermando: "Eccomi sono la serva del Signore". La disponibilità del Figlio di Dio e della Madre del Dio fatto uomo brillano davanti a noi in questo giorno.

Oggi celebriamo il grande segno dell'amore di Dio per noi; riconosciamo l'evento grande della nostra salvezza, il mistero che ci avvolge, che ci supera e che ci coinvolge in un disegno, in un progetto di salvezza. Ci è chiesto di essere anche noi segno di una presenza nuova e di una diversa attenzione alla storia, ai fatti e agli eventi, ai fratelli e alle sorelle che incontriamo nella vita di ogni giorno. Il nostro "eccomi" sincero e generoso ci qualifica, infatti, come cristiani. Ci è chiesto di dire il Signore con la nostra storia; ci è chiesto di annunciare la sua presenza con i gesti e le parole della vita di ogni giorno. Non come quel re empio che fu Acaz (I lettura), che si rifiutò di chiedere un segno della presenza di Dio; che si rifiutò di essere lui stesso per il suo popolo un segno e un riconoscimento della presenza di Dio nella storia.

IV DOMENICA DI QUARESIMA - A**30 marzo 2014**

Prima lettura 1Sam 16, 1.4.6 - 7.10 - 13
Salmo 22 (23): Il Signore è il mio pastore:
non manco di nulla.

Seconda lettura Ef 5, 8 - 14

Vangelo Gv 9, 1 - 41

In Quaresima ha grande importanza l'ascolto della Parola di Dio della quale ci parla il testo del *Caeremoniale Episcoporum* (n. 221): "La Chiesa ha sempre venerato le divine scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli»; anzi ogni celebrazione liturgica si appoggia fondamentalmente sulla parola di Dio. Il vescovo si preoccupi dunque che tutti i fedeli acquistino capacità di ascoltare e meditare il mistero di Cristo, proposto nell'antico e nel nuovo testamento, facendovi precedere una opportuna preparazione spirituale".

UN GIOVANE CHE CI VEDE

Incontriamo in questa domenica una delle pagine letterariamente più belle del Vangelo di san Giovanni. Il racconto del miracolo della guarigione del cieco nato raggiunge il vertice della drammaticità anche con una sottile ironia. Un brano di vera e propria letteratura che starebbe bene anche nelle antologie scolastiche. La capacità espressiva dell'evangelista ci fa

cogliere il messaggio evangelico in tutta la sua pienezza, nella sua luminosità attraente e avvincente. L'evangelista Giovanni ci prende per mano, quasi fossimo noi i ciechi che cercano la luce, per farci scoprire la verità, come quando da un ambiente oscuro si ha la gioia di uscire e godere lo spettacolo di una giornata luminosa, illuminata dal sole.

Era certamente ancora giovane il protagonista del miracolo, visto che i Giudei convocano "in tribunale" i suoi genitori per testimoniare la verità sulla sua asserita cecità. Un giovane, prototipo di ogni giovane, che ricerca luce, verità e senso per la sua vita; simbolo di ogni ragazzo che cerca la sua strada e spesso non vede dove e come orientarsi. Un giovane che non si rende conto fino in fondo di ciò che gli è avvenuto, che non conosce bene neppure il suo salvatore, che arriva a prendersi gioco dell'autorità: proprio come tanti giovani del nostro tempo, aperti alla novità, attenti anche a Cristo, ma spesso non pienamente consapevoli della sua unicità di Figlio di Dio, in cui credere senza riserve.

I veri ciechi sono i farisei che non vogliono credere e non vogliono vedere ciò che è accaduto proprio sotto i loro occhi. Al punto che con sottile umorismo e quasi con sarcasmo, visto il loro interesse, il cieco risanato chiede se vogliono anche loro diventare discepoli di Gesù di Nazaret! Essi non vogliono aprire gli occhi sul

Cristo; non vogliono aprire la mente alla verità che il Figlio di Dio insegna e annuncia, non vogliono aprire il cuore all'amore che si sprigiona da Gesù. Forse anche noi di fronte ai giovani di oggi siamo ciechi, incapaci di capire, di cogliere i segni della novità, di una società che cambia, di una Chiesa che non muore ma assume nuove modalità di presenza. I nostri giovani ci vedono bene? Abbiamo insegnato loro a guardare, a osservare, a scrutare nel profondo? Cosa vedono? Forse vedono più in là di noi? Spesso noi adulti siamo ciechi, o almeno miopi, come il profeta Samuele che non riconosce nel giovane Davide il nuovo re di Israele. Al vecchio profeta e a noi Dio dice chiaramente: "L'uomo vede l'apparenza, Dio vede il cuore!" (I lettura). Gesù con la sua incarnazione viene nel mondo e si fa "guida dell'uomo, di ogni uomo e di ogni donna che camminano nelle tenebre, per condurli alla grande luce della fede" (Prefazio). Ci tira fuori dalle tenebre del male, ma anche da quelle della stupidità, che a volte ci avvolgono e spesso ci vedono coinvolti e protagonisti. Anche per questo la Quaresima ci

invita ad aprire gli occhi per guardare anzitutto a noi stessi, per poi allargare lo sguardo attorno a noi. Saper vedere, discernere, conoscere, capire, illuminati da Cristo e dal suo Vangelo. San Paolo scrive agli Efesini, ma lo dice anche a noi "Eravate tenebra, ora siete luce nel Signore" (II lettura): portiamo con noi nel cuore questa consapevolezza! Come questo sia avvenuto, anche noi come il cieco nato non lo sappiamo bene. Con lui proclamiamo: come non lo so! Ma so che ci vedo! Cristo è il nostro punto di riferimento sicuro, cerchiamo di non smarrirlo. Dal giorno del nostro Battesimo siamo anche noi illuminati da Cristo, che afferma con vigore: "Io sono la luce del mondo" (Gv 8, 12). Cristiano, lasciati illuminare da Cristo e subito sarai in cammino per compiere le opere di Dio, finché ne hai il tempo, in questo giorno che passa veloce. In Cristo abbiamo una guida che ci vede e che ci fa vedere. Come il giovane cieco risanato diciamo: io credo in te, Signore, aiutami a vedere, a riconoscerti e a farti vedere nel mondo.

V DOMENICA DI QUARESIMA - A 6 aprile 2014

Prima lettura Ez 37, 12 - 14

Salmo 129 (130): Il Signore è bontà e misericordia.

Seconda lettura Rm 8, 8 - 11

Vangelo Gv 11, 1 - 45

Dal *Caeremoniale Episcoporum* (n. 222-223) attingiamo ancora qualche sugge-

stione sull'ascolto della Parola di Dio nella liturgia: "Le sacre celebrazioni della Parola di Dio sono molto utili nella vita sia dei singoli che delle comunità, per infiammare lo spirito e promuovere la vita spirituale, per accendere un amore più intenso verso la parola di Dio e per compiere una celebrazione più fruttuosa sia dell'eucaristia, sia degli altri sacramenti.

Convien dunque che le celebrazioni della parola di Dio siano tenute soprattutto nelle vigilie delle feste più solenni, in alcune ferie di avvento e di quaresima, nelle domeniche e giorni festivi, sotto la presidenza del vescovo, specialmente nella chiesa cattedrale". Un chiaro invito alla *lectio divina*.

UNA FAMIGLIA AMICA

Questa domenica, ormai vicina alla Pasqua, ci parla di vita, di risurrezione, ma ci presenta anche una delle caratteristiche più belle della vita di Gesù: la sua amicizia per la famiglia di Lazzaro, Marta e Maria. Anche Gesù ha avuto amici, una casa in cui trovarsi a proprio agio, un luogo in cui sperimentare una normale familiarità umana, dove poter far due chiacchiere, mangiare qualcosa insieme, ricevere e donare affetto con sincerità e semplicità, in una parola: per vivere da uomo. Betania è un bel posto in collina, al di là del monte degli ulivi. In pochi minuti si può scendere verso Gerusalemme; anzi si poteva, perché oggi un famigerato muro impedisce di

recarsi direttamente nella città santa.

Sappiamo dal Vangelo, soprattutto di Giovanni, che proprio nei giorni prima della Pasqua, giornate di passione, Gesù si rifugiava volentieri tra quelle mura domestiche, con quelle persone amiche per un conforto, una pausa di sollievo, un po' di riposo e di pace. Una bella testimonianza di familiarità con quei tre fratelli. Quella casa per Gesù era oramai la sua, la riteneva come casa sua. Come tante nostre case e famiglie aperte all'ospitalità, spalancate alla presenza di Dio, disponibili all'accoglienza della fede in Cristo e nel suo Vangelo.

Gesù è di famiglia con una Marta insofferente, una Maria un po' troppo tranquilla, un fratello che non parla mai... Come le nostre famiglie, come le persone di casa nostra con il loro carattere, le loro doti e i loro difetti. Gesù entra in quella dinamica familiare e la gestisce da par suo, facendo emergere il meglio che c'è in ogni persona. Gesù è per loro l'amico, il Maestro, il Signore, il Cristo, il Figlio di Dio. Gesù rivela, in quel luogo e in quel giorno, la comunione che vive con il Padre ("Sapevo che mi dai sempre ascolto!"), con quegli amici fraterni ("Gesù amava Marta, sua sorella e Lazzaro"), con l'intera umanità (si commuove e piange di fronte al dolore e alla morte).

Gesù sprezzante del pericolo ritorna in Giudea e compie un grande miracolo, la risurrezione di un morto, la rianimazione di un cadavere ormai senza vita da quattro giorni. Gesù ridà una vita

umana all'amico Lazzaro, che qualche anno dopo sarebbe morto di nuovo. Grande cosa, ma ancora provvisoria, non definitiva, non eterna. Gesù viene per qualcosa di più. Nella sua vita ha risuscitato tre persone; con la sua morte e risurrezione ha offerto una vita nuova ed eterna a tutti, a ogni uomo e ogni donna che vengono in questo mondo. Troppe volte noi ci comportiamo e diciamo come l'apostolo Tommaso: "Andiamo anche noi a morire con lui". Siamo come dei "morti viventi" senza speranza e senza prospettive, "sotto il dominio della carne" (II lettura) .

Andare a far Pasqua con Cristo significa accogliere in noi, nei nostri corpi mortali, la presenza e la potenza del suo Spirito, dello Spirito Santo che ci "rianima" per vivere in pienezza, per appartenere totalmente a Cristo. Gesù viene nel mondo per toglierci dai nostri sepolcri (I

lettura), per sollevarci dal profondo della nostra miseria umana (Salmo). Egli grida anche a noi: vieni fuori dai tuoi peccati, dall'ombra di morte! Apriti alla comunione con Dio, con la Chiesa, con l'umanità, con il creato; apriti alla vita piena e vera che solo in Dio puoi trovare.

"Signore, se tu fossi stato qui", dice Marta a Gesù e spesso è anche il nostro pensiero nei momenti di fatica, di stanchezza, di dolore, di sofferenza e di morte; ma egli è già qui con noi, è qui per offrirci salvezza nel dono della sua Parola, nella celebrazione dei sacramenti pasquali, nei gesti della carità fraterna. Come Gesù, anche noi possiamo vivere nella grande consapevolezza che il Padre ci ascolta e non ci lascia mai soli. Gesù ci vuole con lui, amici suoi, nella sua "famiglia", nella profonda comunione della Trinità, "per vivere intimamente uniti a lui, come amici, per tutta la vita" (OT 8),

La preghiera dei fedeli nel contesto della Liturgia eucaristica

don Francesco Martignano

Il *De oratione communi seu fidelium*, il Direttorio pubblicato dal *Consilium* per reintrodurre, attraverso l'indicazione di *specimina* destinati alle Conferenze Episcopali nazionali per gli opportuni adattamenti, nella liturgia romana la preghiera dei fedeli, affermando al n. 4 che essa rappresenta la conclusione e, dal punto di vista della partecipazione dei fedeli, il culmine della Liturgia della Parola¹, dà l'impressione che questo momento liturgico non abbia bisogno di altro, rappresentando così la chiusura di una sequenza rituale. Infatti, trattando della preghiera dei fedeli, il testo giustifica l'importanza del suo ripristino, presentandola ora come il frutto dell'azione della Parola di Dio nel cuore dei fedeli, ora come una risposta orante dei fedeli alla Parola stessa.

Tuttavia, presentare la preghiera dei fedeli solo come una sequenza celebrativa della Liturgia della Parola

significa creare un fossato profondo, una separazione tra la Liturgia della Parola e la Liturgia eucaristica, contrariamente a quanto stabilito da *Sacrosanctum Concilium* 56 a proposito dell'unità dell'atto di culto della Messa.

Già il *De oratione communi seu fidelium* aveva rilevato, al n. 4, l'intima relazione tra la comunione eucaristica e la preghiera dei fedeli, stabilendo un'interconnessione profonda tra le due parti della celebrazione eucaristica, sulla base del fatto che entrambe – la preghiera dei fedeli e la comunione eucaristica – rappresentano il culmine, la prima, della Liturgia della Parola e, la seconda, della Liturgia eucaristica dal punto di vista della partecipazione dei fedeli².

Inoltre, sempre al n. 4, il Direttorio parla della preghiera dei fedeli come di un «cardine» tra le due parti della Messa, poiché conclude la Liturgia della Parola, nella quale sono ricordati i *mirabilia Dei* e la vocazione dei

¹ Cf. CONSILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, «De oratione communi seu fidelium 4. Natura, momentum ac structura. Criteria atque specimina Coetibus territorialibus Episcoporum proposita», Città del Vaticano 1966, 8.

² Cf. CONSILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, «De oratione communi seu fidelium 4», 8.

christifideles, e apre la Liturgia eucaristica, annunciando le intenzioni, sia universali sia particolari, per le quali sarà offerto il Sacrificio eucaristico³. Dopo questo testo del *Consilium* altri documenti, sebbene presentino la preghiera dei fedeli come sequenza celebrativa della Liturgia della Parola, la aprono – per la verità molto timidamente – verso la Liturgia eucaristica.

Definire la preghiera dei fedeli come la conclusione della prima parte della Messa vuol dire rendere più difficile l'ingresso nella seconda parte della Messa e la comprensione del legame e della relazione tra le due. La riduzione della preghiera dei fedeli a risposta alla Parola di Dio o a frutto dell'azione della Parola di Dio nel cuore dei fedeli non consente di salvare quella dinamica di unità della celebrazione eucaristica. In particolare, c'è da chiedersi cosa rappresenti l'azione eucaristica se la risposta alla Parola di Dio è già tutta contenuta nella preghiera dei fedeli.

Per ovviare a una lettura riduttiva e «a compartimenti stagni» delle diverse sequenze liturgiche della celebrazione eucaristica, Crispino Valenziano interpreta teologicamente e liturgicamente, attraverso una visione di insieme, il duplice legame della preghiera dei fedeli con la Liturgia della Parola e con la Liturgia eucaristica, parlando di essa come di una «litania della carità dei fedeli», collocandola così nell'ufficio dell'offertorio, primo segmento celebrativo della Liturgia eucaristica:

«La Parola risuona, deve essere attualizzata, nell'intera eucaristia qui oggi; potrebbe quindi non trovare eco nella preghiera universale? La sua risonanza nella preghiera dei fedeli non è prodotta dall'organizzazione linguistica del suo sintagma proprio – la proclamazione della Parola di Dio – ma dal suo essere gemma dello sposo nei moduli e nell'unico anello della sposa – così come l'azione eucaristica del canone»⁴.

A tal proposito è importante rilevare la testimonianza di Giustino, della *Traditio Apostolica* e del Libro VIII delle *Costituzioni Apostoliche* che interpretano la preghiera dei fedeli quale momento di apertura della Liturgia eucaristica, dal momento che a questo tipo di preghiera erano ammessi solo i fedeli e che con essa iniziava la seconda parte della Messa. Se è vero che i libri liturgici presentano oggi la preghiera dei fedeli nell'ambito della Liturgia della Parola, le testimonianze di Giustino, della *Traditio Apostolica* e del Libro VIII delle *Costituzioni Apostoliche* ne parlano, invece, come dell'inizio della Liturgia eucaristica.

Secondo Valenziano, se la distinzione tra Liturgia della Parola e Liturgia eucaristica è chiara, nulla ci autorizza a creare due blocchi distinti nell'unico atto di culto e a compromettere così il movimento d'insieme della celebrazione eucaristica. Alla luce di tale interpretazione, anche il *De oratione communi seu fidelium* 4, che parla della preghiera dei fedeli come del «frutto

³ Cf. *CONSILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA*, «De oratione communi seu fidelium 4», 8.

⁴ C. VALENZIANO, *L'anello della sposa. 1: Modulazione circolare del rito*, Roma 2005, 145.

dell'azione della Parola di Dio», inserendola nella dinamica teologico-liturgica della Liturgia della Parola, collega, altresì, questa sequenza celebrativa alla Liturgia eucaristica in ragione del fatto che la preghiera dei fedeli anticipa, «conducendo per mano alla Liturgia eucaristica», alcune tra quelle intenzioni, sia universali sia particolari, per le quali è offerto il sacrificio eucaristico, assolvendo così alla sua funzione di «cardine»:

«Sub quodam tamen aspectu quasi cardo inter duas partes Missae haberi potest; etenim liturgiam verbi in quas memorata sunt et mirabilia Dei et vocatio christifidelium concludit; atque ad liturgiam eucharisticam manuducit, enunciando nonnullas ex his intentionibus tam universalibus quam particularibus pro quibus Sacrificium offerendum est»⁵;

e in ragione del parallelismo, sulla base della partecipazione dei fedeli, tra la preghiera dei fedeli e la comunione eucaristica:

«Sicut ergo communio sacramentalis est conclusio et, quoad participationem plebis, culmen liturgiae eucharisticae, sic oratio communis, ex priscis testimoniis, videtur esse conclusio et, sub respectu participationis fidelium, culmen totius liturgiae verbi»⁶.

Al n. 3, l'*Orazionale per la preghiera dei fedeli* della Conferenza Episcopale Italiana parla della preghiera dei fedeli come di un «preludio della grande azione di grazie» attraverso il tema, tipicamente offertoriale, della «presentazione» del mondo al Padre⁷. A tal proposito, l'*Ordo Lectionum Missae* 43 attribuisce un compito preciso al presidente della celebrazione: «[saper] connettere possibilmente la monizione iniziale e l'orazione conclusiva con le letture e l'omelia e *guidare i fedeli alla liturgia eucaristica*»⁸.

L'*Institutio Generalis* del *Missale Romanum* afferma, al n. 69, che nella preghiera dei fedeli il popolo non solo risponde alla parola di Dio (legame con la Liturgia della Parola), ma anche «offre» a Dio le preghiere per la salvezza

⁵ CONSILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, «De oratione communi seu fidelium 4», 8: «Tuttavia, sotto un certo aspetto, può essere considerata come il cardine tra le due parti della Messa: infatti, conclude la liturgia della parola, nella quale sono state commemorate le opere mirabili di Dio e la vocazione dei fedeli; e nello stesso tempo conduce per mano alla liturgia eucaristica, esprimendo alcune tra quelle intenzioni sia universali sia particolari per le quali deve essere offerto il sacrificio».

⁶ CONSILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, «De oratione communi seu fidelium 4», 8: «Perciò, come la comunione sacramentale è la conclusione e, per quanto riguarda la partecipazione del popolo, il culmine della liturgia eucaristica, così la preghiera dei fedeli, secondo antichissime testimonianze, si presenta come la conclusione e, dal punto di vista della partecipazione dei fedeli, il culmine della liturgia della parola».

⁷ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Orazionale per la preghiera dei fedeli* 3, 7.

⁸ OLM 43. *Il corsivo è nostro*.

di tutti (legame con la Liturgia eucaristica attraverso il tema offertoriale)⁹. È da notare che la presenza di questa duplice relazione della preghiera dei fedeli con la Liturgia della Parola e con la Liturgia eucaristica è una novità rispetto all'edizione precedente dell'*Institutio*, che si riferiva ad essa parlando solo dell'esercizio del *munus* sacerdotale dei fedeli¹⁰.

La dinamica offertoriale della preghiera dei fedeli rimanda all'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli che prepara a vivere il sacrificio eucaristico, nel quale i fedeli imparano ancor di più ad esercitare il loro sacerdozio, offrendo se stessi in unione al sacrificio di Cristo come sacrificio gradito a Dio. Come prima sequenza della Liturgia eucaristica, strettamente correlata con l'ufficio offertoriale, tanto da esserne il primo sintagma rituale, Valenziano interpreta la funzione liturgica della preghiera dei fedeli come la grande «litanìa della carità universale», l'«implorazione dell'offertorio»:

«L'offertorio – l'ufficio dell'offertorio, secondo me, comincia con la litanìa della carità universale, detta preghiera universale o preghiera dei fedeli e termina con l'orazione sulle offerte – è il sintagma per significare l'azione ecclesiale nell'attualità liturgica dell'azione sacrificale del Cristo [...]. La solidarietà d'estroversione della

chiesa è coesione costitutiva della chiesa stessa; e quindi è coesione che nel modulo dell'offertorio risponde rettamente alla coesione nel suo interno. Per cui il sintagma intreccia linguaggi di gioia e di tristezza ecclesiali e mondane; nel momento dell'offertorio hanno luogo insieme litanie di lutti e di angosce, di afflizioni e di povertà e danze di gaudio in speranza di fede, abbraccio di fraternità ecclesiale e orazione verso la trasfigurazione cosmica che toccano chiesa e mondo tale e quale il sacrificio del Cristo»¹¹.

Valenziano afferma che «basta mettersi in ascolto delle spontanee intenzioni nelle preghiere dei fedeli per essere gradualmente colpiti, al di là della correttezza formale o dell'esattezza contenutistica, del dilatarsi nell'eucaristia della mente e del cuore, in orizzonti universali che una mistagogia pastoralmente programmata non faticherebbe troppo a inculturare in esistenza senza confini»¹².

L'offertorio, facendo parte della Liturgia eucaristica come suo primo sintagma celebrativo, ha il suo senso teologico nell'essere l'espressione della comunione ecclesiale:

«Espressione lo è non soltanto mediante l'unità della fede ma anche me-

⁹ Cf. IGMR 69.

¹⁰ Cf. IGMR 45, in MISSALE ROMANUM (1975), 37: «In oratione universali seu oratione fidelium populus, suum sacerdotium exercens, deprecatur pro omnibus hominibus».

¹¹ VALENZIANO, *L'anello della sposa*, 119.123.

¹² VALENZIANO, *L'anello della sposa*, 123.

dianete l'amore di carità, cioè mediante l'atteggiamento pieno della *communio Sanctorum*: espressione della carità dei fedeli che offrono e della carità dei fedeli che è offerta, nel pleroma della Chiesa e per il cosmo dell'ecumene»¹³.

Dal fatto che la preghiera universale dei fedeli sia una litania della carità universale deriva la necessità che «le intenzioni e le domande della preghiera universale siano canoniche perché siano esercizio pieno ed efficace dell'ufficio sacerdotale di tutti i fedeli a favore di tutti gli uomini: sarebbe letteralmente insensato proferire nella litania universale intenzioni o implorazioni estranee alla munificenza magnifica della carità che la denomina»¹⁴.

Ed emerge così, secondo la tesi di Valenziano, l'appartenenza della preghiera universale al modulo di ufficio dell'offerta, poiché «è il contenuto stesso della preghiera dei fedeli, e l'espressione della loro carità, a farle strada nella nostra direzione e a farle assumere il nome significativo suo alla liturgia offertoriale»¹⁵. Attraverso l'interpretazione di una citazione di Cipriano, relativa all'«offerta dei nomi» o Dittici, anche Maurizio Barba considera la preghiera dei fedeli quale sequenza liturgica dell'ufficio offertoriale

nella dinamica dell'esercizio del sacerdozio battesimale di cui questa forma di preghiera è un'espressione celebrativa:

«La preghiera dei fedeli è un atto di carità verso gli altri, è un pregare per e con gli altri. Ha, infatti, una dimensione offertoriale: Cipriano in una lettera al suo clero parla di «offerta dei nomi», a significare che non solo il pane e il vino sono offerta gradita a Dio, ma anche la coincidenza del pensiero orante del popolo per il popolo con la volontà salvifica di Cristo è atto di non poco conto. [...] Le preghiere dell'assemblea orante, così come le offerte del pane e del vino, sono il segno concreto della supplica che la Chiesa innalza, prima di entrare nel momento sacrificale della Messa, ovvero nella Preghiera eucaristica, nella quale unite alla preghiera e al sacrificio di Cristo acquistano ancor più valore ed efficacia»¹⁶.

Inoltre, Valenziano, analizzando i tre sintagmi che compongono la celebrazione eucaristica e che hanno la medesima struttura, conferma la tesi secondo la quale la preghiera dei fedeli ha la sua collocazione naturale nell'ufficio dell'offerta:

1. la liturgia per l'introito del Signore misericordioso;

¹³ VALENZIANO, *L'anello della sposa*, 131.

¹⁴ VALENZIANO, *L'anello della sposa*, 141.

¹⁵ VALENZIANO, *L'anello della sposa*, 145.

¹⁶ M. BARBA, «La preghiera dei fedeli. Atto di solidarietà e di responsabilità», in *Eucaristia e condivisione*, ed. Centro di Azione Liturgica (61ª Settimana Liturgica Nazionale – Fabriano, 23-27 agosto 2010), (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae-Sectio Pastoralis 31), Roma 2011, 130.

2. la liturgia per l'offertorio della carità dei fedeli;
3. la liturgia per la comunione dell'Agnello immolato.

Ogni sintagma è strutturato dagli stessi elementi rituali – litania, processione, colletta – sebbene siano collocati in successione diversa. Nel caso della «liturgia per l'offertorio della carità dei fedeli» troviamo la litania della preghiera dei fedeli, la processione offertoriale e la colletta, rappresentata dalla preghiera sulle offerte:

«I nostri tre sintagmi sono unità che organizzano il loro ufficio, ciascuna e tutte, con una litania, un movimento processionale collegato ad un canto, un'orazione (gli altri elementi dall'uno all'altro qua e là inseriti nella loro organizzazione – saluto e grande dossologia, abbraccio della pace e incensazione, ostensione dell'eucaristia e silenzio – ne sono qualificazioni, no suddivisioni). Opera di sincronizzazione relevantissima mi sembra in tal senso il restauro del Vaticano II, che segue a un millennio di decadenze e abbandoni e supplenze della preghiera universale o dei fedeli (SC 53) il cui uso si era generalizzato sin dal secolo III in oriente e in occidente»¹⁷.

Anche Mario Righetti sostiene che la preghiera dei fedeli è una sequenza liturgica che appartiene all'ufficio offertorio.

Infatti, servendosi della lezione della storia, il noto liturgista la presenta nella sezione «Messa Sacrificale» del suo manuale di storia liturgica, al capitolo riguardante l'offertorio:

«Nell'ordinamento della Messa al II secolo d.C. il rito offertoriale si iniziava a questo punto con una grande preghiera intercessoria alla quale prendevano parte tutti i fedeli presenti e serviva a sua volta di introduzione al rito eucaristico propriamente detto»¹⁸.

Dal punto di vista teologico e celebrativo, la preghiera dei fedeli ha pieno diritto di essere collocata nell'ufficio dell'offertorio, che è ufficio della carità dei fedeli, perché in questa sequenza liturgica la carità della Chiesa *offre* a Dio la sua universale preghiera di intercessione, come *offre* i doni del pane e del vino per riceverli da Lui nella forma dell'Eucaristia di comunione, vertice di tutta la celebrazione eucaristica e della partecipazione ad essa dei fedeli.

¹⁷ VALENZIANO, *L'anello della sposa*, 33.

¹⁸ M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica. 3: La Messa*, edizione anastatica, Milano 1998, 299.

La testimonianza del servo del Signore

p. Giovanni Odasso, crs

I I testi del «servo del Signore»

Un ruolo importante per comprendere la ricchezza del messaggio delle sante Scritture spetta indubbiamente ai testi che delineano l'esperienza e la missione del "Servo del Signore"¹. La conoscenza di questi testi ha ricevuto un forte impulso dall'opera di Duhm che, nel suo commento a Isaia del 1892², è giunto a isolare quattro brani che hanno il loro tema unificante proprio nella figura del servo di JHWH. Si tratta delle pericopi di Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9a e 52,13-53,12. Proprio questi testi, a partire dal commento di Duhm,

non solo sono stati oggetto di un serrato dibattito esegetico, ma hanno anche costituito un tema di interesse teologico così vasto da raggiungere gli spazi vitali della spiritualità cristiana e della stessa liturgia³.

La questione che tuttora divide gli esegeti riguarda se il servo, descritto in questi testi, sia una figura individuale o una personificazione collettiva correlata all'intero popolo di Israele⁴. Un punto di partenza per affrontare in modo adeguato la problematica appena accennata è costituito dalla constatazione che i quattro canti si presentano letterariamente distinti in due

¹ Per una presentazione sintetica e aggiornata dei canti del servo di JHWH all'interno di Is 40-55 si rinvia a H.-W. JÜNGLING, "Il libro di Isaia", in E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 2005 (or. ted. 1995; ⁵2004), 669-662 (specialmente le pp. 661-662). Per una rassegna dei principali studi fino al 1985 cf. H. HAAG, *Der Gottesknecht bei Deuterjesaja* (EdF 233), 1985, 138ss.

² L'opera di Duhm raggiunse nel 1914 la 3ª edizione. Cf. E. DUHM, *Das Buch Jesaja*, (HK III/I), Göttingen ³1914, p. XV e pp. 284-286; 339-343; 350-353; 364-378.

³ Nell'ambito del rito latino è noto che il lezionario attuale presenta i cosiddetti quattro carmi del servo di JHWH come la prima lettura rispettivamente del lunedì, martedì, mercoledì e venerdì della Settimana Santa. Cf. *Ordo Lectionum Missae*. Editio typica altera, Libreria editrice vaticana 1981, p. 140 (*Feria 2*, 3, 4) e p. 29 (*Feria sexta in Passione Domini*).

⁴ Per una presentazione estremamente sintetica, ma chiara, delle posizioni relative all'identificazione della figura del servo di JHWH, cf. R. RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento*. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica. Torino 1990 (or. ted. 1988), 260. Tra i sostenitori di un'interpretazione collettiva di tutti i canti merita di essere ricordato T.N.D. METTINGER, *A Farewell to the Servant Songs*. A Critical Examination of an Exegetical Axiom, 1983. A questa interpretazione si associa essenzialmente R. ALBERTZ, *Storia della religione nell'Israele antico*. 2. Dall'esilio ai Maccabei, Brescia 2005, 482-483. Egli, però ritiene che Is 50,4-9. (10) sia da riferire al Deutero-Isaia o al suo gruppo di discepoli.

gruppi. Infatti, due canti (il secondo e il terzo) sono in prima persona, mentre gli altri due (ossia il primo e il quarto) sono in terza persona. Questo dato letterario orienta a ritenere che nei canti in prima persona giunge a noi la voce di colui che interpreta la propria missione con la categoria teologica del «servo», mentre il primo e il quarto canto testimoniano «una riflessione posteriore sulla figura del servo»⁵, che risale alla cerchia dei discepoli del profeta o, come sembra più probabile, a una «scuola» nella quale i detti del profeta erano tramandati, commentati e attualizzati.

Questo fatto, a mio avviso, è di importanza decisiva ai fini dell'identificazione del servo. In realtà i testi delineano una figura individuale con chiare caratteristiche profetiche. Secondo un'opinione accettata da un numero crescente di esegeti, questo servo-profeta è da identificare con lo stesso Deutero-Isaia, il profeta che ha compreso la propria vocazione e missione con la categoria teologica di «servo del Signore»⁶.

Questi rilievi preliminari orientano a esaminare anzitutto i due testi autobiografici del servo.

2. Il messaggio di Is 49,1-6

Il brano di Is 49,1-6 è da considerare una narrazione di conferma dell'esperienza vocazionale⁷ nella quale la missione del profeta riceve un'esplicita dimensione universale. Sotto il profilo della struttura, esso si articola in tre parti: l'introduzione, nella quale il profeta si rivolge alle genti (v. 1a); la parte centrale in cui si rievocano la vocazione divina e le difficoltà connesse alla missione (vv. 1b-4); infine, la conclusione con la conferma divina della vocazione e l'esplicito riconoscimento dell'orizzonte universale della missione del servo (vv. 5-6).

Il carattere «profetico» del servo risulta qui chiaramente confermato dal riferimento alla vocazione di Geremia⁸ e dalla comprensione della missione nella sua intrinseca correlazione con l'annuncio della Parola⁹. Colui che parla in questo testo si presenta con delle caratteristiche affini a quelle di Geremia.

⁵ Cf. G. ODASSO, «Isaia», in *Bibbia PIEMME*, 1753.

⁶ Cf. G. ODASSO, «Isaia», in *Bibbia PIEMME*, 1753. Evidentemente questi testi contengono espressioni che riflettono una rilettura teologica che ha riferito il tema del servo di JHWH a Israele, sottolineando nel contempo la sua missione di testimone del Signore in mezzo alle genti (come è sviluppata, p. es., in Is 43,9-13; 44,6-8). Proprio questi interventi redazionali, se non sono individuati, inducono erroneamente a ritenere ovvia l'identificazione del servo con Israele.

⁷ Nell'ipotesi, oggi ampiamente condivisa, che la figura del servo coincida con il profeta anonimo chiamato Deutero-Isaia è probabile che una traccia del racconto della sua vocazione sia contenuta in Is 40,6-8.

⁸ Cf. Is 49,1b con Ger 1,5

⁹ Cf. le espressioni di Is 49,2: «ha reso la mia bocca come spada affilata», «mi ha reso come freccia appuntita».

Con il profeta di Anatot egli condivide la convinzione che la propria vocazione, anche se percepita in un momento preciso della propria vita, appartiene a un disegno di Dio, che è anteriore alla sua stessa nascita.

Una funzione semantica speciale spetta alle metafore della spada affilata e della freccia appuntita con cui si sottolinea l'energia della Parola, che raggiunge il cuore di coloro che l'ascoltano (cf. Ger 23,29). Chi parla ha chiaramente l'autocoscienza di essere profeta, portatore di una «parola» che è penetrante e realizza efficacemente il disegno di Dio (cf. Is 55,10-12a).

Le espressioni "mi ha nascosto all'ombra della sua mano", "mi ha riposto nella sua faretra", che sono riferite rispettivamente alle immagini della "spada affilata" e della "freccia appuntita", connotano l'aiuto singolare con cui Dio custodisce e protegge il suo profeta. Il fatto che nel testo si presenti questo aiuto in stretta connessione con il compito di portare la Parola, lascia intravedere che, proprio nell'adempimento della sua missione, il profeta ha dovuto e deve tuttora affrontare una situazione di incomprensione, di contrapposizione, e quindi di interiore sofferenza.

In questo contesto si incontrano le parole che manifestano l'identità profetica di colui che si presenta con la singolarità della sua testimonianza personale: «Il Signore mi ha detto: Mio servo tu sei». Nel linguaggio della Scrittura il termine «servo» ha un significato specifico, diverso dall'accezione che esso ha comunemente nella cultura del nostro tempo. Il termine «servo» indica colui che è impegnato in prima persona nella realizzazione del progetto del re. Il servo è per definizione il ministro¹⁰. Il servo del Signore è il suo "ministro"¹¹.

L'autopresentazione del profeta come servo del Signore segna un momento importante nello sviluppo della tradizione biblica. Essa fu recepita nella cerchia dei discepoli del profeta e diventò una categoria teologica fondamentale per la comprensione della missione profetica in generale. Il profeta è il "servo del Signore" in quanto è colui che, comunicando la parola divina, dischiude agli uomini la conoscenza del Signore e li guida all'esperienza della sua regalità salvifica. Tutto orienta a ritenere che proprio questa tradizione, che ha il suo inizio nell'esperienza descritta nei nostri testi, ha in-

¹⁰ Questo dato appare chiaro nei testi in cui la Scrittura parla del faraone e dei suoi servi (cf. p. es. Dt 29,2) o di un re e dei suoi servi (cf. p. es. 2 Sam 10,2).

¹¹ La conoscenza del significato biblico del termine "servo" è essenziale per una corretta interpretazione dell'espressione «ecco la serva del Signore» di Lc 2,38. Il testo suppone che Maria ha coscienza della missione, che la coinvolge in prima persona nella realizzazione del disegno salvifico di Dio, e ne invoca il compimento. Nel Vangelo di Luca la coscienza di essere "serva" ha la sua espressione ideale nell'esultanza del Magnificat!

fluito nella stessa concezione teologica propria della forma canonica della Torah. Si tratta della concezione secondo la quale Mosè è il «servo di JHWH», il “profeta” per antonomasia che, con la potenza della parola divina, guida il popolo dalla schiavitù dell’oppressione faraonica verso il futuro della libertà nell’esperienza salvifica della regalità del Signore (cf. Dt 34,10-12).¹²

Un’obiezione, a prima vista, sembra contraddire questa spiegazione e favorire un’interpretazione collettiva del Servo. Si tratta del fatto che nel testo di Is 49,3 la parola del Signore recita: “Mio servo tu sei, Israele”. In realtà, tanto il carattere autobiografico di Is 49,1-6 e di Is 50,4-9a, quanto l’indole profetica dell’esperienza qui descritta orientano a ritenere che i testi in origine si riferivano alla personalità individuale di un profeta (nella nostra ipotesi al Deutero-Isaia!). Di conseguenza, l’appellativo «Israele» non appartiene alla forma originaria della pericope, ma rappresenta un’aggiunta posteriore¹³.

La presentazione della missione del servo è seguita dalla confessione della

crisi che coinvolge lo stesso profeta (v. 4). Con un linguaggio che appartiene al genere letterario del «lamento del mediatore»¹⁴ il profeta-servo dichiara amaramente di aver faticato senza scopo, e di avere consumato invano le proprie forze. In altri termini, il profeta ha la frustrante sensazione che, a motivo della resistenza opposta dai suoi destinatari, non ha realizzato l’obiettivo della missione per la quale Dio l’aveva mandato.

In questa condizione di sofferenza interiore il profeta non si lascia vincere dalla delusione, al contrario rinnova la propria sicurezza e il proprio abbandono fiducioso nel Signore. Egli è guidato, in questa situazione “critica”, dalla consapevolezza che il suo “diritto” è solo nel Signore. Detto altrimenti, egli è sostenuto dalla convinzione interiore che il senso ultimo della propria missione non si fonda sul riconoscimento e sull’approvazione degli uomini, ma è da ricercare unicamente in Dio e nella sua parola¹⁵.

Nell’incontro personale, “misterioso”, con il Signore la coscienza del

¹² Cf. il canto “profetico” di Mosè in Es 15,1b-18, specialmente i vv. 1b-2. 11-13. 17-18.

¹³ Questa aggiunta è, a sua volta, una preziosa testimonianza per noi. Essa ci assicura che il tema del Servo del Signore, con la ricchezza del messaggio teologico delineato da questi testi, venne riferita a tutto il popolo. Si tratta dunque di una reinterpretazione che ha un grande valore teologico e ci testimonia l’influsso esercitato dall’esperienza del profeta che ha compreso la propria esistenza e missione nella prospettiva del “Servo del Signore”¹⁴. La ricchezza di questo messaggio, che potrà essere esaminato in un altro momento, non deve però nascondere la sua origine, cioè la testimonianza originaria di colui che ha espresso in Is 49,1-6 e 50,4-9a la propria singolare esperienza.

¹⁴ Cf. analoghi casi nelle narrazioni di Mosè (cf. Nm 11,10-15), di Elia (1 Re 19,4) e, in modo speciale, le “confessioni” di Geremia (cf. Ger 11,18-12,5; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18).

¹⁵ È questo anche l’orientamento al quale l’apostolo Paolo ispira la sua missione, come risulta da Gal 1,10. Pochi versetti dopo, con l’espressione “colui che mi scelse fin dal seno di mia madre” (Gal 1,15), Paolo rinvia precisamente all’esperienza profetica descritta in Is 49,1-6.

profeta è illuminata da una nuova esperienza di Dio e trova in essa non solo la conferma della propria chiamata, ma anche la comprensione della propria missione nella prospettiva universale del suo orizzonte. In altri termini, la sofferenza, che suscita in lui l'interrogativo sul senso stesso della sua opera, lo apre a una più profonda esperienza di Dio e quindi a una rinnovata comprensione della propria missione.

Effettivamente il profeta comprende di essere depositario di una missione che ha come obiettivo non solo di «ricondere» Israele al Signore», ma anche di «portare la salvezza» del Signore presso le genti, fino «agli estremi confini della terra» (cf. vv. 5-6)¹⁶. Il soggetto che parla in questo testo ha maturato la consapevolezza di essere non solo «profeta per Israele», ma «luce per le genti». Un simile linguaggio – sia detto per inciso – trova la sua spiegazione più lineare proprio nell'ipotesi che esso si riferisca al profeta convenzionalmente chiamato Deutero-Isaia. Il messaggio di liberazione, che egli annunciava ai suoi connazionali, aveva suscitato la speranza della tanto attesa

liberazione non solo presso i giudei deportati, ma anche presso le altre popolazioni che condividevano la loro stessa sorte. Il profeta, in altri termini, si rende conto che la sua opera, lungi dall'essere insignificante, ha acceso delle speranze che hanno valicato la cerchia dei destinatari diretti del suo annuncio e ha posto le premesse per un fatto che non si era mai verificato prima. In futuro, quando ritorneranno alla propria terra, i deportati potranno raccontare tra le genti che un profeta di Israele aveva preannunciato la liberazione che si sarebbe compiuta proprio per l'intervento del suo Dio, JHWH¹⁷.

3. Il messaggio di Is 50,4-9a

L'appartenenza di questa pericope ai canti del servo del Signore è confermata dai numerosi motivi che essa ha in comune non solo con Is 49,1-6, ma anche con i testi in terza persona di Is 42,1-4 e di Is 52,13-53,12. Tali motivi sono: la realtà della prova, la fedeltà del servo alla propria missione, l'aiuto del Signore e, infine, la consapevolezza dell'autenticità della propria missione.

La pericope, il cui spazio è letteraria-

¹⁶ In questo contesto è importante rilevare che la dichiarazione «non solo conferma il valore della missione del servo, ma la libera da un orizzonte che ingloba esclusivamente Israele per conferirle una dimensione universale: «fino alle estremità della terra». Si tratta di una prospettiva di imponderabili virtualità. La fede nella risurrezione permetterà di reinterpretare questi versetti scorgendo in essi la vocazione di tutta l'umanità alla salvezza di Dio (cf. 25,6-8)» (cf. G. ODASSO, «Isaia», in *Bibbia PIEMME*, 1767).

¹⁷ Questo orizzonte sarà evidentemente arricchito nelle successive riletture teologiche, in particolare nelle varie reinterpretazioni escatologiche della salvezza.

mente dominato dalla locuzione «il Signore Dio» (vv. 4.5.7.9a), si suddivide in due parti. La prima descrive l'opera del Signore, che è all'origine della missione del servo e della sua fedeltà (vv. 4-6); la seconda indica in quale modo si realizza l'aiuto con il quale il Signore interviene in favore del suo servo (vv. 7-9a).

Il servo appare qui come «discepolo del Signore». Egli è servo proprio perché ascolta la Parola di Dio e si lascia ammaestrare da lui. Ciò significa, evidentemente, che il fatto stesso di essere discepolo è opera dell'intervento con cui il Signore si rende presente nella coscienza e alla coscienza del suo servo.

È questo il messaggio contenuto nell'affermazione del v. 4: «Il Signore JHWH mi ha dato una lingua da discepolo». Il profeta è tale nella misura che egli comunica quella Parola che, come discepolo, ha ascoltato e accolto dal suo Dio. L'insegnamento "quotidiano" del Signore ha precisamente lo scopo di abilitare il servo a portare il suo messaggio a chi è "stanco"¹⁸.

Qui appare l'importanza singolare di Is 50,4-9a. L'ascoltare come un discepolo l'insegnamento del Signore costituisce l'energia interiore che rende possibile al profeta di perseverare nella

propria missione, e questo soprattutto nel momento in cui le prove diventano più tormentanti e minacciose. L'autore di questo brano fa esplicito riferimento alle sue sofferenze quando parla di coloro che lo flagellano e di coloro che gli strappano la barba – un gesto che, se fatto a un ambasciatore, poteva costituire un "casus belli"¹⁹!

La dimensione interiore della sofferenza del servo, percepibile in Is 49,4, è qui esplicitata mediante riferimenti puntuali alla persecuzione di cui è fatto oggetto. Il servo subisce azioni persecutorie, che ledono la sua libertà e violano la dignità stessa della sua persona. Nonostante queste prove, però, egli rimane fedele alla propria missione. La sorgente di questa fedeltà è appunto l'aiuto del Signore.

L'aiuto che il profeta sperimenta coincide concretamente con lo stesso insegnamento con cui Dio lo rende ogni giorno suo discepolo. Effettivamente è interessante notare che l'affermazione "il Signore mi aiuta" dei vv. 7-9a forma una significativa inclusione con l'inizio della pericope. Il profeta sperimenta l'aiuto di colui che gli desta l'orecchio ogni mattina e proprio questa esperienza gli comunica un'interiore sicurezza. A questa sicurezza si

¹⁸ Il motivo del popolo stanco, demotivato, senza fiducia e speranza, è caratteristico del Deutero-Isaia (cf. Is 40,27-29; 49,14-15). Questo dato costituisce un ulteriore indizio che orienta a scorgere nei testi autobiografici del servo di JHWH la testimonianza stessa del Deutero-Isaia. Probabilmente i vv. di Is 40,30-31 riflettono una successiva attualizzazione di Is 40,27-29, attualizzazione che rispecchia la concezione teologica degli *anawim*. In questo caso essi costituiscono una testimonianza dell'importanza del tema deuteroisaiano e del suo successivo influsso nella formazione canonica dei libri profetici.

¹⁹ Un simile incidente è testimoniato anche all'interno della letteratura biblica (cf. 2 Sam 10,1-7).

riferisce esplicitamente l'espressione «rendo la mia faccia dura come una pietra». Si tratta di una formula che ricorre anche in Ez 3,8-9²⁰ e che connota la forza interiore che il profeta attinge dalla propria esperienza del Signore, forza che lo sostiene nell'adempimento fedele della propria missione. Il profeta ha la certezza che il suo Dio gli è vicino in quanto è colui che "prova la sua innocenza" (v. 8). Nessuna accusa contro il suo operato potrà essere espressione di un verdetto di condanna da parte del Signore (v. 9a).

Dall'insieme della pericope e, in particolare, dall'affermazione del v. 9a («Ecco il Signore JHWH mi aiuta, chi può dichiararmi colpevole?») risulta che l'aiuto del Signore si concretizza precisamente in questa convinzione interiore nella quale il profeta, "discepolo di JHWH", trova il senso della propria missione e la "ragione" della sua fedeltà.

Anche da questa testimonianza, quindi, emerge anzitutto il valore fondamentale della Parola di Dio. Il servo riceve la Parola ed ha il compito di essere il discepolo che la comunica fedelmente. In secondo luogo, anche il brano di Is 50,4-9a, come Is 49,1-6, presenta la sofferenza profetica del servo nella sua intrinseca connessione con la Parola. Egli è perseguitato a motivo della Parola che annuncia e, nel con-

tempo, trova proprio nell'esperienza della Parola del Signore la fonte della sua energia e perseveranza. Il profeta rimane fedele alla sua missione perché ha la coscienza che il Signore gli è vicino come il garante della sua giustizia.

I testi esaminati, infine, mettono chiaramente in luce che la vicinanza salvifica del Signore costituisce un evento "interiore" grazie al quale l'esperienza profetica originaria si concretizza, si sviluppa e si inverte costantemente nell'esistenza quotidiana del servo. L'autenticità di questa testimonianza appare nella riflessione della scuola dei discepoli che trasmisero e attualizzarono le parole di questo profeta. La loro comprensione della missione del Servo (Is 42,1-4) e la loro interpretazione salvifica della sua morte (Is 53) costituirà l'oggetto del prossimo articolo in questa rivista.

²⁰ A questa formula si richiama Lc 9,51. Cf. E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Luca* (NT 3), Brescia 2000 (or. ted. 1986), 163-164.

L'altare, segno visibile del mistero di Cristo, è mensa del sacrificio e del convito pasquale (2)

mons. Diego Ravelli

S

SECONDA PARTE:

L'ALTARE NELLA RIFORMA LITURGICA DEL VATICANO II

Il secondo momento della nostra riflessione ci porta a considerare l'altare per l'Eucaristia nell'oggi della liturgia, così come voluto dal rinnovamento liturgico. Questo passaggio diventa pure una necessaria introduzione che ci permetterà, nel prossimo articolo, di approfondire il suo ricco simbolismo perché «l'altare è il punto centrale per tutti i fedeli, è il polo della comunità che celebra. Non è un semplice arredo, ma il segno permanente del Cristo sacerdote e vittima, è mensa del sacrificio e del convito pasquale che il Padre imbandisce per i figli nella casa co-

mune, sorgente e segno di unità e carità»¹.

Una recuperata identità dell'altare dopo il Concilio Vaticano II

Una nuova pagina nella storia dell'altare è quella che, a partire dal secondo dopoguerra, si è ispirata dapprima alle istanze del movimento liturgico e poi al rinnovamento della liturgia promosso dal Concilio Vaticano II². Tuttavia, la profonda novità di idee della riforma e l'esigenza di idoneità degli spazi liturgici per la celebrazione non sempre hanno avuto un'adeguata corrispondenza nella realizzazione dei nuovi altari,

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La progettazione di nuove chiese. Nota pastorale*, Roma, 1993, n. 8.

² La *Sacrosanctum Concilium*, benché non affronti specificatamente l'argomento dell'altare e non ne dia indicazioni concrete, aveva espresso una forte preoccupazione affinché i Vescovi provvedessero a che gli edifici per il culto risultassero idonei allo svolgimento delle azioni liturgiche, così che potessero favorire la partecipazione dei fedeli (cfr. n. 124), che deve essere piena, attiva e consapevole, perché essi non assistano come "estranei o muti spettatori" al mistero di fede celebrato (cfr. nn. 14 e 48).

sia nell'adeguamento liturgico delle chiese esistenti sia nella costruzione di nuove³.

Al di là di quanto compiuto, ci pare invece importante richiamare quei criteri e principi che stanno a fondamento di una corretta comprensione e realizzazione di questo luogo celebrativo e che concretamente sono stati codificati nell'*Ordinamento Generale del Messale Romano*, cioè nelle sue ricche "premesse dottrinali e normative" per la Celebrazione eucaristica⁴.

Prima di trattare direttamente dell'altare, le Premesse ci indicano innanzitutto il posto preciso della chiesa dove deve essere collocato: «il *presbiterio* è il luogo dove si trova l'altare», lo stesso luogo dove pure «viene proclamata la Parola di Dio e il sacerdote, il diacono e gli altri ministri esercitano il loro ufficio» (OGMR, n. 295). Vengono inoltre definite le caratteristiche del presbiterio: uno spazio *ampio*,

da consentire un comodo svolgimento della celebrazione e da favorire la visibilità di ciò che avviene, e *distinto* dalla navata della chiesa per mezzo di un'elevazione oppure mediante strutture o ornamenti particolari (cfr. *Ibidem*). Interessante è l'indicazione dell'*elevazione* del presbiterio che trova le sue radici nella Chiesa gerosolomitana, la quale poneva l'altare su un rialzo, il *bēma*, come memoria della "camera alta" del Cenacolo, vale a dire la «sala al piano superiore» della casa dove Cristo ha celebrato l'ultima cena con i suoi discepoli (Lc 22,12). L'Occidente, sin dall'inizio, ha recepito questa simbologia dell'elevazione dell'altare e presto ha trasformato il "*bēma*" in "*presbiterio*"⁵.

Il primo articolo dedicato specificatamente all'altare dai Praenotanda del Messale ne traccia la sua profonda natura teologica, di *ara sacrificale*, di *mensa conviviale* e di *centro* dell'assemblea eucaristica, tutte dimensioni che saranno poi

³ Ecco perché nella Lettera enciclica sull'Eucaristia di Giovanni Paolo II viene ribadito che nella «prospettiva di un'arte tesa ad esprimere, in tutti i suoi elementi, il senso dell'Eucaristia secondo l'insegnamento della Chiesa, occorre prestare ogni attenzione alle norme che regolano la costruzione e l'arredo degli edifici sacri. [...] l'arte sacra deve contraddistinguersi per la sua capacità di esprimere adeguatamente il Mistero colto nella pienezza di fede della Chiesa e secondo le indicazioni pastorali convenientemente offerte dall'Autorità competente» (*Ecclesia de Eucharistia*, n. 50).

⁴ Nell'*Ordinamento Generale del Messale Romano* [OGMR], pubblicato dalla Conferenza Episcopale Italiana nel 2004 secondo la terza edizione tipica del *Missale Romanum*, tratta dell'*altare e delle sue suppellettili* ai nn. 296-308. Questi *praenotanda* si integrano anche con le premesse relative all'erezione di un altare nel Rito per la sua dedicazione: PONTIFICALE ROMANO, *Dedicazione della chiesa e dell'altare* (1977), nn. 157-162. Seguiremo anche di quest'ultima la versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana indicandola con la sigla DCA. Oltre a queste Premesse dei libri liturgici romani, nella Chiesa italiana la Conferenza Episcopale ha trattato dell'altare in due *Note pastorali*, nel 1993 e 1996, riguardanti rispettivamente l'adeguamento liturgico delle chiese secondo la riforma conciliare e la costruzione di nuove chiese.

⁵ Cfr. C. VALENZIANO, "Architettura liturgica", in *Scientia Liturgica. Manuale di liturgia*, 5: *Tempo e spazio liturgico*, ed. A.J. CHUPUNGCO, Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1998, p. 424

tradotte nelle indicazioni pratiche delle successive rubriche: «L'altare sul quale si rende presente nei segni sacramentali il sacrificio della croce, è anche la mensa del Signore, alla quale il popolo di Dio è chiamato a partecipare quando è convocato per la Messa: l'altare è il centro dell'azione di grazie che si compie nell'Eucaristia» (OGMR, n. 296).

Una caratteristica essenziale, sottintesa a questo numero e poi espressamente codificata nella parte normativa, è quella dell'*unicità dell'altare*, un principio fortemente sottolineato già dai Padri della Chiesa ma che nella storia, sebbene mai sia andato perso, di certo non è stato sempre significato nel modo più opportuno per il moltiplicarsi degli altari "secon-

dari"⁶. Nelle nuove chiese, pertanto, è prescritto «che si costruisca un solo altare che significhi alla comunità dei fedeli l'unico Cristo e l'unica Eucaristia della Chiesa» (OGMR, n. 303)⁷. La "celebrazione comunitaria", raccomandata dal Concilio (cfr. SC, n. 27)⁸, restituisce all'altare maggiore la sua principalità: «le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, che è "sacramento dell'unità", cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei Vescovi [...]; tali azioni appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano» (SC, n. 26). La "concelebrazione" poi «manifesta assai bene l'unicità del sacerdozio, del sacrificio e di tutto il popolo di Dio» (OGMR, n. 199)⁹.

⁶ La Costituzione liturgica fa solo un'allusione all'*«unum altare»*: «la principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al *medesimo altare* cui presiede il Vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri» (SC, n. 41; cfr. OGMR, n. 112: «si ha qui una speciale manifestazione della Chiesa»). Si ritorna con questo principio alla concezione dei primi secoli, cui l'Oriente è sempre rimasto fedele: un solo altare per la celebrazione, una sola Eucaristia, una sola Chiesa.

⁷ Lo stesso numero dell'OGMR, riferendosi alle chiese già esistenti, prosegue prescrivendo la costruzione di un nuovo altare fisso «realizzato con arte e debitamente dedicato» quando «il vecchio altare è collocato in modo da rendere difficile la partecipazione del popolo e non può essere rimosso senza danneggiare il valore artistico» e raccomanda che solo sul nuovo «si compiano le sacre celebrazioni» (n. 303). Nei *Principi e Norme del Messale Romano* [PNMR] della seconda edizione italiana del Messale del 1983, invece di ricordare espressamente l'unicità dell'altare, veniva prescritto questo: «gli altari minori siano pochi e, nelle nuove chiese, siano collocati in cappelle separate in qualche modo dalla navata della chiesa» (n. 267).

⁸ Come il senso dell'unità della Chiesa diocesana è manifestata pienamente dall'Eucaristia celebrata dal Vescovo col proprio presbiterio – come è stato ricordato appena sopra – ugualmente nella vita liturgica della parrocchia «bisogna fare in modo che il senso della comunità parrocchiale fiorisca soprattutto nella *celebrazione comunitaria* della Messa domenicale» (SC, n. 42; cfr. OGMR, n. 113: «manifesta la Chiesa universale in un momento e in un luogo determinato»).

⁹ L'OGMR tratta della *concelebrazione* al cap. IV (*Diverse forme di celebrazione della Messa*) nei nn. 199-209, riprendendo quanto definito dal Concilio nella Costituzione liturgica (cfr. SC, n. 57) ed indicato dalla Sacra Congregazione dei Riti e dal Consilium nell'Istruzione *Eucharisticum Mysterium* (cfr. n. 47). Tra le disposizioni, che bene significano l'unicità dell'altare e dell'Eucaristia, vi è quella che non si celebrino più Messe nel medesimo tempo e nella medesima chiesa in cui è in atto la concelebrazione (cfr. SC, n. 57§2.2°; *Eucharisticum Mysterium*, n. 47; OGMR, n. 201).

A riconsegnare tutta la sua forza simbolica, diventa necessario che ogni chiesa abbia preferibilmente un «altare *fisso*, che significa più chiaramente e permanentemente Gesù Cristo, pietra viva (cf. 1Pt 2,4; Ef 2,20)» (OGMR, n. 298)¹⁰. Le stesse premesse del Messale, poco più avanti, ricordano che «secondo un uso e un simbolismo tradizionali nella Chiesa, la mensa dell'altare fisso sia *di pietra*, e più precisamente di pietra naturale», benché si possa «adoperare anche un'altra materia degna, solida e ben lavorata» (OGMR, n. 301). L'altare diventa così l'icona più santa perché rappresenta Cristo stesso, la pietra angolare, la fonte zampillante di vita e di salvezza come la roccia percossa da Mosè nel deserto.

I Vescovi italiani da parte loro

precisano: «La *forma e le dimensioni* del nuovo altare dovranno essere differenti da quelle dell'altare preesistente, evitando riferimenti formali e stilistici basati sulla mera imitazione. Per evocare la duplice dimensione di mensa del sacrificio e del convito pasquale, in conformità con la tradizione, la mensa del nuovo altare dovrebbe essere preferibilmente di pietra naturale, la sua forma quadrangolare (evitando quindi ogni forma circolare) e i suoi lati tutti ugualmente importanti»¹¹. L'altare non richiede grandi dimensioni, dal momento che croce e candelieri possono essere collocati «anche» accanto ad esso (cfr. OGMR, n. 307-308), basta che la sua superficie sia sufficiente ad accogliere «solo [!] le cose richieste per la celebrazione della Messa» (OGMR, n. 306)¹².

¹⁰ In questo numero viene conservata la «vecchia» distinzione tra altare «fisso» e «mobile»: il primo si caratterizza dal fatto che «aderisce al pavimento e quindi non può venir mosso», il secondo invece dal fatto che «può essere trasportato». Viene tuttavia inserito un terzo tipo di mensa, quella di un «tavolo adatto», quando la celebrazione dell'Eucaristia non viene compiuta in una chiesa (cfr. OGMR, n. 297). È invece curioso il fatto che l'OGMR non ricordi quanto prescritto nell'edizione del 1983: «Non vi è alcun obbligo di inserire la *pietra consacrata* nell'altare mobile o nel tavolo sul quale si compie la celebrazione fuori del luogo sacro» (PNMR, n. 265). Non pare di interpretare la dimenticanza come un ritorno all'uso precedente, anche perché non si fa alcuna menzione della «pietra sacra» in nessun altro luogo, ma semplicemente per il fatto che ormai è una consuetudine, benché antica, di cui si è già perso pure il ricordo.

¹¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica. Nota pastorale*, Roma, 1996, n. 17. Oltre a questo numero dedicato alla costruzione di un nuovo altare, qui riportato solo in parte, si veda anche quanto scritto nel precedente documento: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La progettazione di nuove chiese. Nota pastorale*, Roma, 1993, n. 8.

¹² CEI, *La progettazione di nuove chiese*, n. 8: «Si ricordi che, pur proporzionato all'area presbiteriale in cui è situato, l'altare assicura la funzione di «focalità» dello spazio liturgico solo se è di dimensioni contenute».

L'altare, poi, non ha bisogno neppure di particolari *iconografie e decorazioni artistiche* perché, per se stesso, è già un'icona del mistero di Cristo con un proprio simbolismo. L'eccessiva presenza di immagini e simboli, nelle quali abbonda frequentemente l'interpretazione allegorica, finisce per diminuire il valore iconico dell'altare stesso, riducendolo ad una "suppellettile" ed "ornamento" della chiesa o appesantendolo di "belle idee" ma spesso estranee alla sua vera natura e funzione.

Pure il simbolismo dell'altare come "tomba dei martiri", vale a dire l'unione del sacrificio delle membra con quello del suo Capo, non scompare, ma non è più essenziale: «Si mantenga *l'uso di deporre sotto l'altare da dedicare le reliquie dei Santi*, anche se non martiri. Però si curi di verificare l'autenticità di tali reliquie» (OGMR, n. 302). Le premesse al Rito della dedizione della chiesa e dell'altare aggiungono altre indicazioni: le «reliquie siano di grandezza tale da lasciar intendere che si tratta di parti di corpo umano» e se vi fossero dubbi circa la loro autenticità «è meglio dedicare l'altare senza reliquie»; il cofa-

netto-urna delle reliquie «non si deve sistemare né sull'altare, né inserire nella mensa, ma riporre sotto di essa, tenuta presente la forma dell'altare» (*Premesse DCA*, nn. 31 e 162).

Infine, il tratto di novità più consistente – e forse in alcuni ambienti il più controverso – è quello della *centralità dell'altare*, che riguarda non tanto il principio in sé, che mai è venuto meno nella storia, quanto piuttosto la sua concreta applicazione nell'aula ecclesiale. Va comunque premesso che il nuovo modo di interpretare e ridefinire l'altare come *centro ideale dell'assemblea liturgica* non è frutto di un "prurito di cambiamento" ma riprende niente meno che una tradizione dello spazio celebrativo della liturgia occidentale, che praticamente ha segnato tutto il primo millennio, e oltre. L'OGMR così intende ed esprime questa caratteristica essenziale: «L'altare sia costruito staccato dalla parete, per potervi facilmente girare intorno e celebrare rivolti verso il popolo: la qual cosa è conveniente realizzare ovunque sia possibile. L'altare sia poi collocato in modo da costituire realmente il centro verso il quale spontaneamente con-

verga l'attenzione dei fedeli» (n. 299)¹³. La collocazione dell'altare diventa allora di fondamentale importanza perché l'azione liturgica possa svolgersi correttamente, con quella necessaria centralità da assicurare senso pieno alla celebrazione. Tanto la sua conformazione quanto la sua collocazione devono rendere possibile la celebrazione rivolti al popolo («*versus populum*») e devono consentire di girarvi intorno e di compiere agevolmente tutti i gesti liturgici ad esso inerenti. Tale indicazione, che sebbene senza alcun obbligo ha avuto in brevissimo tempo un'applicazione pressoché universale, è quella che manifesta meglio sia la realtà

di quanto si celebra nella Messa, cioè il sacrificio di Cristo e lo spezzare insieme il pane, sia la realtà stessa della Chiesa come «popolo sacerdotale», che esprime in pienezza l'armonia tra il sacerdozio ministeriale o gerarchico e il sacerdozio comune dei fedeli (cfr. LG, n. 10) proprio nel trovarsi «*circumstantes*» (*Canone Romano*), vale a dire «tutti», ministri ordinati e fedeli, «ritti intorno all'altare»¹⁴. La centralità dell'altare nell'assemblea liturgica manifesta la presenza di Cristo che, proprio nella celebrazione e sopra di esso, si realizza nel modo più pieno: dunque, né rivolti verso oriente, né gli uni verso gli altri, ma *tutti verso ed intorno a*

¹³ La rubrica riprende quasi integralmente l'indicazione della prima istruzione applicativa postconciliare della SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Inter Oecumenici* (26 Settembre 1964), n. 91. Al testo di questa Istruzione viene aggiunto solamente la parte che ne auspica la realizzazione con un forte invito o suggerimento, infatti il verbo usato «*expedit*» (è desiderabile) non comporta alcun obbligo (in questo preciso senso si è espressa, il 25 Settembre 2000, la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti).

¹⁴ Pure qui ci pare rilevante sottolineare l'importanza del linguaggio simbolico dell'altare: la sua *posizione* e la sua *forma* non appartengono ad un opinabile gusto estetico od artistico ma – come abbiamo già visto nella parte storica – “parlano” di un certo modo di intendere tanto la Chiesa quanto la sua liturgia. L'altare “preconciliare”, posizionato in fondo all'abside e chiuso nel presbiterio, fa pensare ad una Chiesa fortemente gerarchica in cui la liturgia è questione principalmente del solo clero; quello “conciliare”, staccato dal fondo e al centro ideale dell'assemblea liturgica, allude ad una Chiesa come un solo Corpo in Cristo (la Costituzione *Lumen Gentium* ha esposto l'intima connessione esistente tra l'Eucaristia e il mistero della Chiesa nei nn. 3, 7, 11, 26, 28, 50) in cui tutti partecipano, secondo il proprio stato e ministero, all'azione culturale. In eguale maniera anche la forma dell'altare manifesta un modo diverso di intendere il Sacramento stesso: prima, con una forma stretta ed allungata come una mensola con la presenza anche del tabernacolo, induceva a considerare l'Eucaristia come ad un mistero da “guardare” ed “adorare” con devozione; ora, riprendendo la forma antica tanto dell'ara del sacrificio quanto della tavola del convito, diventa un invito a radunarsi attorno ad un mistero da “celebrare”, con una partecipazione consapevole ed attiva di tutta l'assemblea eucaristica.

Cristo¹⁵.

Un'ultima caratteristica è quella che riprende la *sopraelevazione*, mediante alcuni gradini o anche di uno solo, del piano di appoggio dell'altare nelle vecchie chiese. Benché nessun documento lo prescriva, è normale trovare che anche i nuovi altari poggino su una *predella* (intesa come un basamento dell'altezza di un gradino) sufficientemente ampia, anche se già si trovasse su

di un presbiterio alquanto elevato. Se nel passato tale soluzione era soprattutto di carattere funzionale, per renderlo visibile ai fedeli assai distanti dal fondo dell'abside e ordinati uno dietro l'altro nelle lunghe navate, oggi è spesso realizzata per la sua ricca simbolicità. Questa sopraelevazione infatti evidenzerebbe il luogo centrale dell'altare e la sua importanza primaria e, allo stesso tempo, lo distinguerebbe

¹⁵ Il tema rimanda ad un complesso e controverso dibattito sull'*orientamento della preghiera liturgica*. La preghiera *versus orientem* col suo intenso simbolismo, cioè verso Cristo che viene, come il Sole che sorge, e al quale si deve volgere lo sguardo orante – che nella liturgia si è praticamente tradotta nella norma “verso il fondo dell'abside” – non pare che nella storia liturgica delle Chiese latine sia stata sentita in maniera così decisiva ed universalmente recepita. Una sensibilità e spiritualità non certo dell'Occidente cristiano. Al “*versus Deum*” o al “*versus populum*”, espressioni che ancora oggi denotano se non altro un eccessivo clericalismo della liturgia, preferisco il “*versus Christum*”, orientati cioè verso il mistero di Cristo, che nella Sinassi eucaristica si rende presente prima nella proclamazione della sua Parola all'ambone e poi nel pane e nel vino, segni sacramentali del suo Corpo e Sangue, posti sull'altare. È lì, radunati tutti attorno a quel “centro” che è segno di Cristo e luogo privilegiato della sua presenza, appunto *circumstantes* come l'antica preghiera eucaristica ci ricorda, che dobbiamo essere “orientati”. Questo mi pare il senso pieno dell'antica invocazione “*Conversi ad Dominum*”: rivolgiamoci al Signore! A noi, cioè, poco interessa volgere lo sguardo verso un orizzonte spaziale, come potrebbe essere la Mecca per i Musulmani o il Tempio di Gerusalemme per gli Ebrei o un astro del cielo per i pagani, ma è invece determinante e salvifico rivolgersi verso il Cristo che si fa “presente” realmente in mezzo a noi – e non solamente nella beata speranza del suo avvento ultimo e futuro – nella “celebrazione” del mistero pasquale. L'espressione usata dai documenti postconciliari «*verso il popolo*», tuttavia, non sembra – a chi scrive – essere “indovinata” perché non traduce bene l'intenzione profonda della riforma liturgica, che non era quella che il sacerdote e i fedeli fossero rivolti “l'uno verso gli altri” ma che fossero rivolti “tutti verso il Cristo” che proprio sull'altare si offre in sacrificio e si dona in cibo per la vita eterna: è verso l'altare, “segno” di questo mistero e “centro” dell'assemblea eucaristica, che spontaneamente deve convergere l'attenzione dei fedeli (cfr. OGMR, n. 299). Pure l'espressione “celebrare volgendo le spalle al popolo” è un polemico luogo comune, in quanto il sacerdote non celebra volgendo le spalle ai fedeli ma celebra con essi nella stessa direzione, appunto *versus orientem/Deum*. Nella disposizione *circumstantes*, espressione che pare migliore e meno parziale di tutte le altre, non viene meno il *valore della direzione unica e comune della preghiera* sia del sacerdote sia dei fedeli: si è comunque tutti orientati *versus Deum per Iesum Christum*. La differenza, alla fine ed ancora una volta, non è nella direzione, cioè “a chi” si è rivolti perché è sempre il Cristo, ma “come” a Lui ci si rivolge, cioè nell'idea di Chiesa e della sua preghiera che sta sottostante ai segni e ai riti. Certamente il Concilio non ha detto nulla sulla posizione dell'altare e sull'orientamento della preghiera, ma pare evidente che quanto viene suggerito dai documenti attuativi della riforma rispecchia più in profondità l'ecclesiologia che lo stesso Concilio ci ha lasciato.

dal “presbiterio”, inteso come luogo proprio dei presbiteri, ma non dell’altare, sottolineando così la sua appartenenza non solo al sacerdote ma a tutta la comunità celebrante e attorno ad esso raccolta¹⁶. Inoltre, il fatto di essere “elevato” rievocherebbe il duplice luogo dell’offerta di Cristo al Padre: innanzitutto il *Calvario*, quindi il suo sacrificio offerto sull’altare della Croce, a cui tutti “innalzeranno lo sguardo” (cfr. Gv 3,14 e 19,37; Zc 12,10); in secondo luogo la *camera alta* del Cenacolo (cfr. Lc 22,12), evocata dalla simbologia del *bēma*, cioè il rialzo su cui è posto l’altare, perciò al medesimo sacrificio di Cristo, anticipato nell’Ultima Cena e perpetuato dai suoi discepoli nella celebrazione del sacramento sulla mensa dell’Eucaristia.

Un utile commento conclusivo ci sembra quanto richiamato dalla nota pastorale della CEI sull’adeguamento degli spazi liturgici: «L’altare nell’assemblea liturgica non è semplicemente un oggetto utile alla celebrazione, ma è il segno della pre-

senza di Cristo, sacerdote e vittima, è la mensa del sacrificio e del convito pasquale che il Padre imbandisce per i figli nella casa comune, sorgente di carità e unità. Per questo è necessario che l’altare sia visibile da tutti, affinché tutti si sentano chiamati a prenderne parte ed è ovviamente necessario che sia unico nella chiesa, per poter essere il centro visibile al quale la comunità riunita si rivolge»¹⁷.

Il Rito per la “dedicazione” e la “benedizione” dell’altare

L’altare, come l’intero edificio ecclesiale, è oggetto di una particolare “iniziazione” attraverso una solenne azione liturgica dove, insieme alla chiesa o da solo, è “*dedicato*”, in altre parole destinato a un suo uso specifico, alla celebrazione dell’Eucaristia: «per sua stessa natura, l’altare è dedicato a Dio soltanto, perché a Dio soltanto viene offerto il sacrificio eucaristico» (*Premesse DCA*, n. 161). Solamente l’edificio chiesa e l’altare godono di una “dedicazione”, a differenza di ogni altro oggetto o luogo litur-

¹⁶ Cfr. V. GATTI, *Liturgia e arte. I luoghi della celebrazione*, EDB, Bologna, 2001, pp. 131-132: «In questo modo – sottolinea l’autore – tutti idealmente si sentirebbero ugualmente distanti, e ugualmente vicini. Infatti solo al Sacerdote che presiede è dato di accostare l’altare in modo diverso e prolungato, e ciò soltanto in forza della sua ministerialità» (p. 132).

¹⁷ CEI, *L’adeguamento delle chiese*, n. 17. Cfr. anche: IDEM, *La progettazione di nuove chiese*, n. 8.

gico che invece vengono “benedetti”, anch’essi con un proprio rito¹⁸.

La storia del Rito trova la sua prima notizia negli scritti di Eusebio di Cesarea, il quale, quando fu dedicata la cattedrale di Tiro tra il 316 e il 319, avvenuta con grande concorso di popolo e con la partecipazione di molti Vescovi, pronunciò un discorso solenne: la dedicazione consisteva essenzialmente nella Celebrazione eucaristica con la proclamazione di letture adatte e il canto di salmi appropriati (*Storia Ecclesiastica* X, 4). La celebrazione della Messa, presieduta dal Vescovo, costituiva infatti il vertice della dedicazione sia dell’altare sia dell’edificio destinato alla preghiera della comunità e per lungo tempo sarà considerato il rito principale. A questo primo nucleo si aggiunse presto, già nel IV secolo, anche la deposizione

delle reliquie dei martiri e poi dei santi.

Successivamente gli elementi rituali per la dedicazione dell’altare si moltiplicarono: unzioni crismali, abluzione con l’acqua, iscrizione dell’alfabeto greco e latino nella cenere sparsa sul pavimento, lustrazioni, incensazioni, segni di croce, preghiere di benedizione su ogni suppellettile, vestizione dell’altare. La celebrazione nel corso dei secoli diventò in tal modo ridondante di molti elementi, dove la simbologia dei riti, sovrabbondante ed allegorica, non temeva né l’eccessiva lunghezza né le ripetizioni. La “consacrazione” sia della chiesa sia dell’altare erano viste come un “rito di iniziazione cristiana”: chiesa ed altare dovevano essere battezzati, cresimati e così pronti alla celebrazione della Messa¹⁹.

Papa Pio XII, dopo una prima autorizzazione a dividere la complessa ce-

¹⁸ L’edizione attuale del Rito nel Pontificale Romano comprende sette capitoli e prevede celebrazioni differenti per la chiesa nel suo insieme e per il solo altare. Viene inoltre introdotta la distinzione tra “dedicazione” e “benedizione” sia della chiesa che dell’altare. Per quanto concerne l’altare, il rito di dedicazione è utilizzato per un altare sia fisso che mobile, mentre quello di benedizione solamente per un altare mobile: «L’altare fisso deve essere dedicato secondo il rito della dedicazione di un altare, come indicato al capitolo quarto. Ma anche all’altare mobile si deve rispetto, perché è la mensa destinata in modo esclusivo e permanente al convito eucaristico. Conviene, pertanto, che prima dell’uso anche l’altare mobile venga, se non dedicato, almeno benedetto secondo il rito qui descritto» (DCA, n. 247; cfr. OGMR, nn. 298 e 300). Abbiamo così il capitolo IV per la *Dedicazione di un altare* (DCA, nn. 152-217) e il VI per la *Benedizione di un altare* (DCA, nn. 247-259). Siccome quest’ultima può essere compiuta sia dal Vescovo sia «dal presbitero rettore della chiesa» (DCA, n. 250), l’intero rito lo si ritrova, opportunamente adattato per il secondo caso, anche nel capitolo XLII del RITUALE ROMANO, *Benedizionale* [1992], nn. 1267-1286.

¹⁹ Gli antichi rituali medioevali pare che siano stati redatti proprio avendo in mente la celebrazione dell’iniziazione cristiana. La terminologia usata, infatti, la richiama chiaramente: “battezzare l’altare con l’acqua benedetta”, “cresimarlo con il crisma”. Tale simbolismo è rimasto, benché molto semplificato, anche nel nuovo e attuale *Ordo*: tutta la celebrazione della dedicazione è organizzata sul modello dell’iniziazione, perché vi si trovano in successione la benedizione dell’acqua e l’aspersione nei riti iniziali (DCA, nn. 186-188), l’unzione con il crisma nella parte centrale (nn. 201-203) ed infine la celebrazione dell’Eucaristia (nn. 210-217).

lebrazione in due giorni successivi, decise finalmente la revisione dell'insieme, affidando l'incarico alla Commissione per la riforma generale della liturgia. Il lavoro si concluse con un nuovo *Ordo*, praticamente uno snellimento del precedente, promulgato da Giovanni XXIII nel 1961. A sua volta divenne il punto di partenza, dopo il Concilio, per una ulteriore revisione del Rito che portò nel 1977 all'attuale secondo libro del Pontificale Romano approvato da Paolo VI (*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*), pubblicato poi nella versione italiana dalla CEI nel 1980 (*Benedizione degli oli e dedizione della chiesa e dell'altare*).

I criteri e principi direttivi per la preparazione del nuovo *Ordo* furono essenzialmente gli stessi che guidarono l'intera riforma liturgica promossa dal Vaticano II, quali la semplificazione, la partecipazione attiva dei fedeli, la ricchezza scritturistica ed eucologica, l'autenticità e l'eloquenza dei segni e dei riti, l'ecclesiologia conciliare. In questa sede interessa invece rilevare innanzitutto l'idea guida, tanto antica quanto essenziale, dell'intera revisione e strutturazione del Rito rinnovato: *restituire alla Celebrazione eucaristica il*

suo ruolo principale, come l'atto consacratorio più importante dell'intera liturgia per la dedicazione. A questo riguardo nei *Praenotanda* del Pontificale si legge che «il rito più importante e l'unico indispensabile per la dedicazione di una chiesa è la celebrazione dell'Eucaristia» (*Premesse DCA*, n. 41). Per la dedicazione specifica dell'altare ugualmente viene affermato e ribadito: «L'altare diventa sacro soprattutto per la celebrazione dell'Eucaristia» (*Ibidem*, n. 165); «La celebrazione dell'Eucaristia è il rito fondamentale e l'unico indispensabile per dedicare un altare» (*Ibidem*, n. 172); ed infine, richiamando un'espressione di Papa Vigilio (*Epistula ad Profuturum IV*), si ricorda che «preparato l'altare, il Vescovo celebra l'Eucaristia, che è la parte più importante e più antica di tutto il rito» (*Premesse DCA*, n. 174)²⁰.

Accanto a questo principio non si può mancare di notare *il cambiamento terminologico* di ciò che viene compiuto ritualmente: non si parla più di una "consacrazione" ma di una "dedicazione", sia della chiesa che dell'altare. Pare chiaro l'intento di evitare ogni forma di lettura sacralizzante dei luoghi della celebrazione e di una loro in-

²⁰ Nel medesimo numero 174 è motivato il principio per cui *la Messa s'inserisce pienamente nel rito della dedicazione dell'altare* con queste parole: «con la celebrazione del sacrificio eucaristico si raggiunge e si manifesta chiaramente nei segni il fine principale per cui è stato costruito l'altare; inoltre l'Eucaristia, che santifica il cuore di coloro che la ricevono, consacra in qualche modo l'altare [...], un'affermazione questa frequente nei Padri della Chiesa [...]; finalmente il nesso con cui sono strettamente congiunte la dedicazione dell'altare e la celebrazione dell'Eucaristia risulta anche dal fatto che la Messa della dedicazione è arricchita di un prefazio proprio intimamente connesso al rito».

interpretazione troppo materialistica²¹. L'antico Pontificale aveva invece sviluppato l'esigenza di rendere visibile la "sacralità" dell'altare attraverso molteplici riti che appunto lo "consacravano": la santità dell'altare era così "cosificata", cioè era una qualità dell'oggetto in sé e non in relazione con le azioni liturgiche che su di esso venivano compiute. Non più icona-simbolo di Cristo e della sua offerta ma, secondo l'espressione più volte ricordata, «l'altare è Cristo» stesso. Il *Decreto* di promulgazione dell'allora *Sacra Congregazione per i Sacramenti e il Culto Divino*, dopo avere richiamato che l'edificio liturgico «è immagine speciale della Chiesa, tempio di Dio, edificato con pietre viventi», ricorda che «l'altare poi, intorno al quale si riunisce il popolo santo per partecipare al sacrificio del Signore e ristorarsi al celeste convito, è segno

di Cristo, sacerdote, vittima e altare del suo stesso sacrificio» (DCA, p. 27)²².

Il Rito della *Dedicazione di un altare*, che troviamo nel capitolo IV del libro secondo del Pontificale Romano (DCA, nn. 152-217), si presenta con questo *svolgimento*:

- A. *Riti iniziali* con la benedizione dell'acqua e l'aspersione (nn. 168, 182-190)²³;
- B. *Liturgia della Parola* (nn. 169-170, 191-193);
- C. *Preghiera di dedicazione e unzione* (nn. 171-173, 194-209);
- D. *Liturgia eucaristica* con un prefazio proprio (nn. 174, 210-217).

I *riti specifici e caratteristici* della dedicazione (C: nn. 194-209) cominciano, dopo il Credo, col canto delle *litanie dei santi*, cui segue la *deposizione delle reliquie*, se vi sono. Quindi

²¹ La CEI, nella *Premessa Generale* al libro del Pontificale Romano *Benedizione degli oli e della dedicazione della chiesa e dell'altare*, bene sottolinea il significato della sacralità cristiana: «Al di là della sacralizzazione dello spazio materiale, proprio delle religioni naturalistiche, siamo stimolati a cogliere nel Cristo uomo-Dio la vera sacralità che da lui si comunica a tutto il popolo santo e sacerdotale, battezzato e crismato nello Spirito, unito nell'unica oblazione al sommo ed eterno sacerdote» (p.12). La "sacralità" è propria di Dio e, per estensione, dell'uomo, ma non delle cose e degli oggetti per il culto, ai quali senz'altro vanno dati il giusto onore e la debita venerazione.

²² L'intero nuovo *Ordo* rispecchia fedelmente l'*ecclesiologia del Concilio Vaticano II* e fa emergere chiaramente il riferimento della "chiesa-segno" (edificio di pietra) alla "Chiesa-mistero" (la comunità ecclesiale, il corpo mistico di Cristo, l'unico vero tempio costruito con pietre vive). Insieme a ciò, la trama rituale intreccia e sviluppa l'*elemento cristologico*, perché la Chiesa-mistero è tale solamente in riferimento al mistero di Cristo, al quale è congiunta in modo indissolubile. In questa logica del linguaggio simbolico, nella quale gli oggetti sono carichi di una presenza e di un mistero, diventano efficaci le espressioni: "la chiesa è l'assemblea e l'altare è Cristo" e "l'altare sta al centro nell'edificio come Cristo Capo nel suo Corpo Mistico".

²³ La prima indicazione dei numeri riguarda le *premesse* inerenti alla parte considerata del Rito, la seconda il *testo* della celebrazione. Il Rito è preceduto infatti, come è tipico di tutti i libri riformati, da una ricca Premessa dottrinale-normativa: nn. 152-181.

il Vescovo canta o recita la *preghiera di dedicazione* alla quale fa seguito una sequenza di riti simbolici: *l'unzione, l'incensazione, la copertura e l'illuminazione* dell'altare.

Secondo la tradizione comune delle Chiese d'Oriente e d'Occidente, un posto particolare occupa la *grande preghiera di dedicazione* (DCA, n. 85) «nella quale si esprime l'intenzione di dedicare in perpetuo l'altare stesso a Dio e si chiede la sua benedizione» (*Premesse DCA*, n. 172). La preghiera è una composizione nuova che sostituisce il precedente "prefazio consacratorio", riprende la struttura classica della preghiera cristiana e sviluppa una profonda ricchezza dottrinale di ispirazione biblica e patristica. La sua funzione è di esprimere in modo deciso la volontà della Comunità ecclesiale di dedicare in modo perpetuo ed esclusivo il nuovo altare alla celebrazione dell'Eucaristia e di implorare la grazia perché esso diventi segno visibile sia del mistero di Cristo, che sull'ara del sacrificio perpetua l'offerta compiuta sull'altare della croce, sia del mistero della Chiesa che, nutrita del corpo e sangue del suo Signore sulla mensa del convito eucaristico, cresce nell'unità e nell'amore. Lasciamo spazio al testo della preghiera stessa, evidenziandone solo i temi, perché nella meditata lettura ci parli direttamente del profondo mistero che l'altare porta in sé:

Ti lodiamo e ti benediciamo, Padre Santo,
perché il Cristo tuo Figlio
nel disegno mirabile del tuo amore
ha dato compimento
alle molteplici figure antiche
nell'unico mistero dell'altare.

Noè, patriarca della stirpe umana scampata dal diluvio,
erese a te un altare
e ti offrì un sacrificio;
e tu lo gradisti, o Dio,
rinnovando con gli uomini la tua alleanza.

Abramo, nostro padre nella fede,
in piena obbedienza alla tua parola,
edificò un altare,
pronto a immolarvi, per piacere a te,
Isacco, suo diletto figlio.

Anche Mosè, mediatore della legge antica,
costruì un altare,
che asperso con il sangue dell'agnello,
fu annuncio profetico dell'altare della croce.

Infine il Cristo nel mistero della sua Pasqua
compì tutti i segni antichi;
salendo sull'albero della croce,
sacerdote e vittima,
si offrì a te, o Padre, in oblazione pura
per distruggere i peccati del mondo
e stabilire con te l'alleanza nuova ed eterna.

E ora ti preghiamo umilmente, Signore,
avvolgi della tua santità questo altare
eretto nella casa della tua Chiesa,
perché sia dedicato a te per sempre
come ara del sacrificio di Cristo

e mensa del suo convito,
che redime e nutre il suo popolo.

Questa pietra preziosa ed eletta
sia per noi il segno di Cristo dal cui fianco squar-
ciato
scaturirono l'acqua e il sangue
fonte dei sacramenti della Chiesa.

Sia la mensa del convito festivo
a cui accorran lieti i commensali di Cristo
e sollevati dal peso degli affanni quotidiani
attingano rinnovato vigore per il loro cammino.

Sia luogo di intima unione con te, o Padre,
nella gioia e nella pace,
perché quanti si nutrono del corpo e sangue del
tuo Figlio,
animati dallo Spirito Santo,
crescano nel tuo amore.

Sia fonte di unità per la Chiesa
e rafforzi nei fratelli,
riuniti nella comune preghiera,
il vincolo di carità e di concordia.

Sia il centro della nostra lode
e del comune rendimento di grazie,
finché nella patria eterna
ti offriremo esultanti
il sacrificio della lode perenne
con Cristo, pontefice sommo e altare vivente.
Egli è Dio e vive e regna con te,
nell'unità dello Spirito Santo
per tutti i secoli dei secoli.

R. Amen.

Anche nel *Rito della benedizione di un altare*, dopo la preghiera universale o dei fedeli, abbiamo la *preghiera di benedizione* vera e propria (DCA, n. 255; *Benedizionale*, n. 1282), frutto di una perfetta sintesi teologica capace di raccogliere la profonda ricchezza simbolica dell'altare e dalla quale trovare ispirazione non solo per ogni nuova realizzazione di un altare ma pure di tutto lo spazio per il culto cristiano. Anche qui la lettura diretta del testo, nel quale – come sopra – semplicemente mettiamo in evidenza la gravidanza dei concetti contenuti, diventa il commento più bello di ciò che gli occhi del corpo e dello spirito vedono nel cuore di ogni chiesa:

Benedetto sei tu, Dio grande e misericordioso,
che per la redenzione del genere umano
hai gradito il *sacrificio del tuo Cristo*
a te offerto sull'*altare della croce*.

Per celebrarne il *memoriale*
riunisci il tuo popolo con amore di Padre
intorno alla *mensa del tuo Figlio*.

Guarda, o Signore, questo altare,
preparato per celebrare i tuoi misteri:
sia il *centro* della nostra lode
e del nostro rendimento di grazie;
sia l'*ara* sulla quale offriamo
nei segni sacramentali
il sacrificio del tuo Figlio;
sia la *mensa* su cui spezziamo il pane della vita
e beviamo al calice dell'unità;

sia la *fonte* da cui sgorga perenne l'acqua di salvezza.

Dona a noi tuoi fedeli
che ci accostiamo al *Cristo pietra viva*
di essere in lui edificati in *tempio santo*,
per offrire sull'*altare del nostro cuore*
in *sacrificio spirituale*
la nostra vita realmente vissuta
a lode della tua gloria.

R. Benedetto nei secoli il Signore.

Il *Messale Romano*, tra le Messe dei
"Comuni", propone due formulari da
utilizzare nell'*anniversario della dedica-*

zione della chiesa (pp. 646-649)²⁴.

Il giorno anniversario nella propria chiesa, poi, si celebra col grado liturgico di "solennità" (DCA, nn. 52-53).

Tutto ciò, dunque, ci offre una celebrazione particolarmente gioiosa e comunitaria, perché vuole ricordare il "mistero del tempio", segno di un edificio spirituale, edificato con pietre scelte e preziose in Cristo Gesù, pietra angolare, ed il "mistero dell'altare", simbolo dell'altare vivente che è Cristo ed il cristiano.

(*continua*)

²⁴ Il primo è da usare *Nella chiesa in cui si celebra la dedicazione*, il secondo *Nelle altre chiese*.

Il salmo responsoriale

Sr. A. Noemi Vilasi, sfa

A

traversando la storia

Il salmo responsoriale appartiene al repertorio del Proprio della Messa e, in particolare, ai canti destinati alla Liturgia della Parola, altrimenti detti 'interlezionali' perché liturgicamente collocati tra le varie letture. La forma più antica della salmodia è testimoniata dai *cantici* della Veglia pasquale e dai *tratti* della Quaresima, conservati tutt'oggi nel *Graduale Romanum* (GR) che appartengono al genere della salmodia *in directum*, così chiamata perché prevedeva l'esecuzione del salmo dall'inizio alla fine, tutto di seguito (*tractim*).

Questi brani costituiscono la stratificazione più antica del *Proprium Missae*.

Una seconda forma di salmodia apparsa nella storia della liturgia è quella responsoriale (psalmodia responsorialis). In questa, i versetti del salmo, eseguiti dal salmista, sono alternati da una 'risposta', solitamente destinata al canto dell'assemblea.

SALMO RESPONSORIALE

Con l'avvento della *schola*, il *psalmus responsorius*¹ è chiamato anche *responsorium*, *responsorium-graduale* e, infine, semplicemente *graduale*. Così è chiamato dall'Ordinamento delle Letture della Messa (OLM, 9).

Nel rito ambrosiano è conosciuto col nome di *psalmellus*. Il *Graduale Simplex* del 1967 ha ripreso la definizione di *psalmus responsorius*.

Il termine **responsorio** indica la forma musicale e la modalità di esecuzione: prevede, infatti, il canto di un salmista e la risposta del coro o del popolo.

Il termine **graduale** non è da riferirsi ai *salmi gradualis*, detti anche *salmi delle ascensioni*, espressioni con cui, nella tradizione biblica, venivano indicati i salmi dal 120 al 134, che erano cantati dai pellegrini giunti alle porte della Città Santa.

Il termine *graduale* deriva dal latino *gradus* (gradino o ambone), e sta ad indicare il luogo dove il salmista, così

¹ Sembra che la prima attestazione del termine *responsorius* si trovi nel Papiro di Barcellona, risalente alla fine del secolo III. Cfr. Moneta Caglio E.T., *Lo Jubilus e le origini della Salmodia Responsoriale*, in «Jucunda Laudatio», Venezia, 1976, pp. 53-57.

Cantate con la voce, cantate con il cuore

come, prima di lui, il lettore dell'Epistola, prendeva posto per l'esecuzione del salmo, ossia su uno dei gradini che portavano all'ambone:

"Responsorium istud quidam Graduale vocant, eo quod iuxta gradus pulpiti cantatur"²

Laddove si trovavano due amboni, uno era destinato all'Epistola e al graduale, l'altro al Vangelo.³

Il cantore si poneva in un luogo elevato, dunque, ma non ancora nel luogo più alto, di per sé destinato alla proclamazione della Parola del Signore⁴.

"Quoniam et in alio loco evangelii (Iohannes) confessus est non se esse Christum, stat in inferiori gradu qui verba horum qui incipes Iohannis adnuntiat; et non ascendit in superiorem gradum, quia non est dignus Iohannes solvere corrigia calciamentorum eius cuius verba in eo leguntur."⁵

È come se il nome stesso lasciasse intravedere che "c'è tutto un cammino da compiere prima di accedere al monte di Dio..."⁶. Canto di ascolto e di risposta, che indica la condizione dell'uomo in costante cammino verso l'Assoluto.

LA MODALITÀ ESECUTIVA

In un primo momento, il salmo delle Letture veniva cantato nella forma *diretta* - *nea*, cioè tutto di seguito, dal salmista.

La forma responsoriale nasce molto probabilmente dall'esigenza di favorire la partecipazione del popolo attraverso il canto di un breve ritornello in risposta all'esecuzione, da parte del solista, del corpo del testo. Già nel IV secolo Agostino testimonia in più occasioni questa prassi che, evidentemente, doveva essere da tempo consolidata.

All'epoca, come lo stesso vescovo d'Ippona ci suggerisce, il canto del salmo era affidato al diacono.

L'8 febbraio dell'anno 356 Atanasio riferisce di aver ordinato al diacono, nel corso di una celebrazione, di leggere un salmo, al quale il popolo doveva rispondere «perché eterna è la sua misericordia»⁷. Potremmo considerarlo uno dei primi dati certi sulla prassi della salmodia responsoriale nell'ambito della liturgia cristiana. Da questa e altre testimonianze (Ilario di Poitiers, Ambrogio...) apprendiamo che la risposta al solista era comunitaria e che il popolo partecipava regolarmente con il canto della risposta (*responsum*).

² RABANUS MAURUS, *De Clericorum Institutione ad Heistulphum Archiepiscopum libri tres*, I, 33, PL 107, col. 323.

³ cfr. THOMASI J.M., *Opera omnia. Tomus Quintus. In quo antiqui libri Missarum Romanae Ecclesiae*, ad mss codd. recensuit notisque auxit A.F. Vezzosi, Romae, MDCCL, pp. XXIII-XXIV.

⁴ cfr. OR V, 29; cfr. RIGHETTI M., *Manuale di Storia liturgica. III. La Messa*, Milano, 1998³, p. 262.

⁵ AMALARIUS, *Codex Expositionis II*, XV,4 in *Amalarii episcopi opera liturgica omnia. I. Introductio-Opera minora*, edita a I.M. Hassens, Città del Vaticano, MDCCCXLVIII, p. 275.

⁶ RAINOLDI F., *Il Graduale Romanum da dom Prosper Guéranger al 1974*, in «Studi Gregoriani», XV, 1999, p. 37.

⁷ ATHANASIUS, *Apologia de fuga sua*, PG 25, col 676, anche se a proposito di questo salmo sarebbero necessarie alcune precisazioni.

Nella maggior parte dei casi il ritornello era costituito dal primo versetto del salmo, con qualche eccezione. Nelle festività, per esempio, si usavano salmi propri e il ritornello era di solito il versetto che maggiormente evocava l'evento celebrato.

Nel V secolo, con la nascita della *schola*, il *graduale* si arricchirà di passaggi melismatici⁸ sempre più complessi, fino a perdere il suo primitivo carattere responsoriale e il popolo non interverrà più nel canto. Il canto tra le letture diventerà un brano specialistico e di solo ascolto per l'assemblea, di meditazione in relazione alla Parola proclamata. Il canto, perciò, veniva a rappresentare una sorta di amplificazione, di sottolineatura della Parola e invitava ciascuno a lasciarla risuonare in sé attraverso l'ascolto.

Con il Concilio Vaticano II, per favorire la partecipazione del popolo, la Chiesa ha riproposto, nel *Graduale Simplex*, lo *psalmus responsorius* riportato alla sua struttura originaria. Su questo modello si dovrebbero comporre i salmi responsoriali nelle lingue vive e parlate.

LE MELODIE

Per quanto riguarda l'aspetto melodico, possediamo solo i *graduali* nella loro forma più elaborata, che è testimoniata dal *Graduale Romanum*. Non siamo in grado, infatti, di ricostruire le melodie

semplici delle origini poiché non sono documentate da fonti musicali dirette.

In altre parole sappiamo cosa si cantava e in che modo (cioè in forma responsoriale), ma non siamo a conoscenza delle melodie originarie!

Il salmo responsoriale nella prassi odierna

Dopo la consueta *passeggiata nella storia*, che aiuta a collocare noi stessi e ciò che celebriamo lungo il percorso che la Chiesa, Corpo vivente di Cristo, ha compiuto e continua a svolgere attraverso la vita del mondo, rivolgiamo l'attenzione alle indicazioni che l'OGMR e, in questo caso, anche l'OLM, forniscono riguardo al salmo responsoriale.

IL TESTO

Prima di tutto il salmo è "parte integrante" delle altre letture, Parola di Dio, e come tale va considerato, con attenzione e rispetto: «le letture bibliche, con i canti desunti dalla Sacra Scrittura, non si possono tralasciare, né ridurre, né sostituire con letture non bibliche» (OLM, 12).

Nel corso di questi anni mi è capitato spesso di entrare in contatto, direttamente o attraverso i racconti di altri, con numerose parrocchie e gruppi in Italia. Una delle esperienze più frequenti è stata proprio quella di assistere a celebrazioni eucaristiche, e, non di rado, a Veglie pa-

⁸ Abbiamo accennato al melisma nel numero precedente.

Cantate con la voce, cantate con il cuore

squali, in cui i canti interlezionali venivano sostituiti con altri canti tratti da diversi autori più o meno recenti. Trovandomi a dover dare indicazioni in merito, ho riflettuto a lungo su questa modalità, cercando anche di trovare soluzioni di *compromesso*, ma sono giunta alla ferma conclusione di dissentire! Prima di tutto per un problema di carattere testuale: nella quasi totalità dei casi vengono usati brani il cui testo non riprende alla lettera quello biblico e, spesso, ne salta a piè pari interi versetti, il che viene a disattendere le indicazioni dei documenti che stiamo considerando. Per non parlare poi, nel caso della solenne Veglia, dell'uso di canti il cui contenuto richiama inopportuno il Nuovo Testamento, inseriti nel bel mezzo del cammino (perché della storia della salvezza si tratta!) proposto dalla sequenza degli scritti veterotestamentari.

Aggiungo, in secondo luogo, una motivazione di tipo musicale. Il salmo responsoriale richiama ad un contesto particolare, che è, appunto, quello della liturgia della Parola. Perché adoperare un canto che solitamente viene destinato all'ingresso, alla comunione o altro rito, quando c'è la possibilità di variare i momenti, così come previsto dallo svolgersi dell'azione liturgica?

Forse il proposito è di *vivacizzare* (?) la celebrazione, come si sente spesso dire, ma il risultato non è piuttosto quello di un impoverimento?

Non c'è in queste righe alcun intento polemico, ma il desiderio di suscitare una

riflessione, di cercare di mettersi insieme in ascolto della liturgia. Ai cristiani non serve una morale a buon prezzo, ma indagare il senso, il perché di alcune esperienze e scegliere di conseguenza, non tanto e non solo sulla scia del «mi piace» o «mi prende», quanto sull'onda che già era di san Paolo del «mi giova?». Direi anche: «ha la forza di parlare alla radice più profonda del cuore?» (una radice che non necessariamente coincide con l'emotività!).

Il salmo responsoriale, «ha grande valore liturgico e pastorale, perché favorisce la meditazione della Parola di Dio» (OGMR 61). È sempre la Parola che rilegge e amplifica la Parola! Questa è la ragione per cui non è possibile sostituire o alterare il testo.

OLM al n° 89 raccomanda di eseguire il salmo assegnato alla lettura corrispondente, come indicato dal *Lezionario*, «a meno che le letture non siano quelle del Comune dei santi o quelle per le Messe rituali, per varie necessità, votive e dei defunti, nelle quali la scelta del salmo responsoriale vien lasciata al celebrante, che si servirà di questa possibilità in base al principio dell'utilità pastorale dei partecipanti. Tuttavia, perché il popolo possa più facilmente cantare il ritornello salmodico, viene indicata nell'Ordo lectionum Missae una scelta di salmi e di ritornelli per i diversi tempi dell'anno e per le diverse categorie di santi; si possono utilizzare in luogo di quelli previsti, ogni qual volta il salmo viene eseguito in canto».

IL CANTO

Una delle domande più frequenti che abitano l'aria della domenica mattina è: "che facciamo? Vogliamo cantare il salmo?", il che sta a indicare qual è la normalità delle nostre assemblee liturgiche: cantare il salmo è spesso percepito come una *cosa in più*. Ma OLM al n° 20 (cf. anche OGMR n°61) ci dà un'altra prospettiva di normalità. «Di norma» dice «il salmo responsoriale si proclami in canto» e più avanti, al n° 21, si premura di spiegare il perché: il canto aiuta ad approfondire il senso spirituale e favorisce la meditazione.

Ci siamo più volte soffermati, ma non è mai abbastanza, sul fatto che il Creatore ha dato alla musica la vocazione speciale di giungere a toccare anche quelle profondità del cuore umano che sono interdette alla semplice parola *detta*.

La liturgia, nella sua sapienza, conosce bene questa vocazione e la fa partecipare pienamente dei suoi momenti più alti: la Celebrazione Eucaristica e la Liturgia delle Ore.

Salmo in canto, dunque, e «quando non può essere cantato venga proclamato nel modo più adatto a favorire la meditazione della Parola di Dio» (OGMR n° 61).

IL SALMISTA

Una caratteristica di molte celebrazioni, in particolare di quelle feriali, è la scarsa o non corretta attenzione riservata al ruolo del lettore.⁹ A volte, lo si può intuire, le motivazioni sono, giustamente, di carattere pratico... *si va in guerra con i soldati che ci sono*. Ma, come sempre, è necessario e importante puntare in alto, avere ben chiaro il modello che la Chiesa ci consegna e cercare di cogliere lo spirito che vi sottende. Solo quando si ha una conoscenza profonda di una realtà la si può adattare al contesto, a più contesti, senza alterarne la natura. Ad esempio, un insegnante che ha una buona padronanza della propria materia sarà in grado di fornire anche ad un bambino una spiegazione alla sua portata senza *mentire* sul contenuto, senza sminuirlo o banalizzarlo.

Quello del lettore non è un ruolo lasciato al caso o alla buona volontà, ma un vero e proprio ministero al quale sono designati alcuni membri della comunità.

Una lunga premessa semplicemente per dire che le cose sono un po' più articolate. Non di rado, infatti, capita che la stessa persona proclami la prima lettura e il salmo responsoriale, ma tutti i documenti al riguardo non sono di questo avviso:

- OLM n°20 per due volte menziona il *salmista o cantore* n°22: «Il salmista o cantore cantano o recitano il salmo responsoriale stando all'ambone»

⁹ A tal proposito, consiglio la lettura di una simpatica pagina di CESARE GIRAUDO, *Ascolta Israele! Ascoltaci Signore! Teologia e spiritualità della liturgia della Parola*, Città del Vaticano, 2008, pagg. 49-50.

Cantate con la voce, cantate con il cuore

- OGMR n° 61: «Il salmista o cantore del salmo canta o recita i versetti del salmo all'ambone o in altro luogo adatto»

La lettera apostolica *Ministeria quaedam* insiste affermando che al lettore spetta «in mancanza del salmista, recitare il salmo interlezionale».

Due figure differenti, quindi, e non solo per l'esigenza *scenografica* di cambiare volto e voce, ma perché a ciascuno sono richieste diverse competenze:

- OGMR n°102: «È compito del salmista proclamare il salmo o un altro canto biblico che si trova tra le letture. Per adempiere convenientemente il suo ufficio, è necessario che il salmista possieda l'arte del salmodiare e abbia una buona pronuncia e una buona dizione»

Questo complica ulteriormente la situazione! Si sta affermando che non un qualsiasi cantore dotato di buona intonazione, non colui al quale sono affidati gli interventi solistici dei vari brani nella celebrazione, ma un cantore specializzato nell'arte del salmodiare è abilitato a proclamare il salmo. Perché, lo dicevamo all'inizio, il salmo responsoriale è una forma musicale a sé stante, che richiede una competenza specifica, un'arte particolare. Come di consueto, il bandolo di questa che sembra un'intricata matassa, ha un nome ben preciso, sempre lo stesso: *formazione!*

LA MODALITÀ ESECUTIVA

Il n°20 di OLM, scendendo molto nel concreto, spiega che esistono due modi di cantare il salmo: il modo responsoriale e il modo diretto, che è il più antico:

«Il modo *responsoriale* che è quello, sempre che sia possibile, da preferirsi, allorché il salmista o il cantore del salmo ne pronunzia i versetti, e tutta l'assemblea partecipa col ritornello. Il modo *diretto*, allorché il solo salmista o il solo cantore canta il salmo e l'assemblea si limita ad ascoltare, senza intervenire col ritornello; o anche allorché il salmo vien cantato da tutti quanti insieme».

Nulla vieta, dunque, di variare nelle modalità del canto, curandosi di preparare adeguatamente l'assemblea.

Qualche nota di carattere pratico

Pochi appunti sparsi nati osservando le celebrazioni qua e là...

- Le RUBRICHE dei libri liturgici sono, come il nome stesso suggerisce, le parti scritte in rosso. Non devono essere lette. Non c'è bisogno di *avvisare*, leggendo ad alta voce: «Prima lettura», «Salmo responsoriale».

[Meno che mai è il caso di farlo diventare «salmo responsabile» (capita anche questo), per quanto noi stessi abbiamo insistito sul fatto che la sua proclamazione richieda una certa...responsabilità!]

- Nemmeno è necessario invitare il popolo con espressioni del tipo «ripietiamo insieme», «diciamo insieme». Sono esortazioni proprie della preghiera dei fedeli che in questo momento non hanno ragion d'essere.
- Un'altra abitudine che si può tranquillamente evitare, è quella di *chiamare la risposta* dell'assemblea con un gesto, più o meno plateale, della mano. Dovrebbe essere l'intonazione della voce del salmista, sia nel parlato che nel canto, a suggerire al popolo che è il momento di intervenire. Per questo motivo si parla di *arte* del salmodiare e, analogamente, vengono realizzati appositi corsi di proclamazione della Parola per i lettori di fatto.
- È bene ricordare che, nel Tempo di Pasqua, il salmo responsoriale può essere eseguito nella forma *alleluiatica*, in cui il ritornello è costituito dall'acclamazione *alleluia* (OGMR 61 e 63).

cutori una sensazione sgradevole.

La differenza sostanziale è che nelle celebrazioni tutti siamo chiamati ad essere attori protagonisti: non devono e non possono esistere spettatori!

Indicazioni come queste, che possono sembrare esagerate e a volte troppo rigide, in realtà sono finalizzate a permettere il più possibile che l'azione liturgica parli da sé. Ciò che non è necessario, nella celebrazione, è meglio evitarlo, semplicemente per non aggiungere motivi di distrazione e per contribuire a creare un clima di ordine e di armonia.

Pensiamo alla coreografia di un balletto o all'esecuzione di un brano orchestrale...bastano piccole imperfezioni, movimenti non ben sincronizzati, per lasciare nello spettatore e negli stessi ese-

Appuntamenti, Notizie e Informazioni

LA COSTITUZIONE LITURGICA SACROSANCTUM CONCILIUM

L'Ufficio Liturgico del Vicariato di Roma e il Pontificio Istituto Liturgico, nel cinquantesimo anniversario della promulgazione della costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* sulla liturgia, organizzano un corso monografico di approfondimento, che si svolgerà in due parti. Quest'anno si affronterà l'introduzione e il primo capitolo della costituzione, mentre i restanti numeri, dal 47 al 130 saranno presentati l'anno prossimo.

Le lezioni intendono fornire le chiavi di lettura per comprendere la novità e l'attualità della costituzione e per riscoprirne i principi teologici e pastorali. Il corso è offerto come momento di aggiornamento per i sacerdoti e i seminaristi, i diaconi, i religiosi e le religiose, i catechisti e tutti i fedeli che svolgono un ministero liturgico e pastorale.

Le lezioni si tengono ogni giovedì (ore 18,30-20.00), dal 13 febbraio al 20 marzo, presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5. I professori sono docenti stabili presso quell'Ateneo.

CALENDARIO DELLE LEZIONI

- 13 febbraio. Introduzione: il contesto storico, teologico e pastorale in cui nasce la Costituzione Liturgica, Sua Ecc.za Mons. Arthur Roche, Segretario della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti
- 20 febbraio. La natura della liturgia e la sua importanza nella vita della Chiesa (nn. 5-13), Prof. J. J. Flores Arcas
- 27 febbraio. L'educazione liturgica e la partecipazione attiva (nn. 14-20), Prof. P. A. Muroi
- 6 marzo. Le norme derivanti dalla natura gerarchica, comunitaria, didattica e pastorale della liturgia (nn. 26-36; 41-42), Sua Ecc.za Mons. Piero Marini, Presidente del Pontificio Comitato per i congressi eucaristici internazionali.

- 13 marzo. La riforma della sacra liturgia (nn. 21-40), Prof. K. Pecklers
- 20 marzo. Conclusioni: prospettive della costituzione liturgica, alla luce di *Spiritus et sponsa* e *Vicesimus quintus annus*, prof. M. Barba

Iscrizione: presso l'Ufficio Liturgico del Vicariato di Roma, piazza S. Giovanni in Laterano, 4, dal Lunedì al Venerdì dalle ore 9.30 alle 12.30, versando il contributo spese di euro 50,00. Il modulo e le informazioni si scaricano da www.ufficioliturgi-coroma.it.

L'iscrizione si può effettuare anche versando il contributo spese tramite bollettino postale (Conto Corrente n. 31232002 intestato a Diocesi di Roma) o bonifico (IBAN: IT 16 M 03359 01600 100000010151 intestato a Diocesi di Roma, Piazza S. Giovanni in Laterano, 6A, Roma), specificando sempre nella causale "Corso sulla costituzione liturgica". Copia del versamento, insieme con il modulo di iscrizione vanno spediti per posta ordinaria, via fax 0669886145 o consegnati all'Ufficio.

CORSO PER I FOTOGRAFI

L'Ufficio Liturgico, dato il gran numero di richieste e la riscontrata poca dimestichezza di molti operatori del settore con il contesto celebrativo, propone un corso per fotografi e cineoperatori.

Il corso non si conclude con il rilascio di attestati. La frequenza integrale comporta la possibilità di essere inseriti in un elenco nominativo, consultabile sul sito dell'Ufficio. Il nominativo rimarrà in elenco fintanto che l'Ufficio Liturgico non abbia riscontri di comportamenti inadeguati.

Modulo: quattro incontri il lunedì sera, dalle 19,00 alle 21,00.

- Lunedì 17 febbraio 2014: La chiesa, luogo per la celebrazione. Il portale, il fonte battesimale, l'altare, l'ambone, l'aula liturgica. La celebrazione eucaristica.
- Lunedì 24 febbraio 2014: - La celebrazione dell'iniziazione cristiana: Battesimo, prima comunione eucaristica e Cresima.
- Lunedì 3 marzo: Il rito del matrimonio.
- Lunedì 10 marzo: Incontro tecnico sull'utilizzo "non invasivo" delle apparecchiature.

Sede: Palazzo Lateranense, piazza S. Giovanni in Laterano, 4. Sala conferenze.

Contributo spese organizzative: € 40,00.

Iscrizioni presso l'ufficio liturgico. L'iscrizione si può effettuare anche on-line scaricando il modulo dal sito www.ufficioliturgoroma.it (sezione: formazione) e versando il contributo spese tramite bollettino postale (Conto Corrente n. 31232002 intestato a Diocesi di Roma) o bonifico (IBAN: IT 16 M 03359 01600 100000010151 intestato a Diocesi di Roma, Piazza S. Giovanni in Laterano, 6A, Roma), specificando sempre nella causale "Ufficio Liturgico. Corso fotografi". Allegare alla scheda inviata via mail o fax anche la copia della ricevuta di pagamento.

INIZIATIVE DI FORMAZIONE BIBLICA

Guidate dal prof. p. Giovanni Odasso, biblista

Corso sui Vangeli sinottici

Secondo il programma quinquennale elaborato dal CIBES, per offrire un'introduzione scientifica a tutti i libri della Scrittura, e che si realizza con due ore settimanali di frequenza, il 10 febbraio inizia il corso:

I Vangeli sinottici: alla scuola del Cristo

Il corso, che si svolge ogni lunedì lavorativo fino al 28 aprile, introduce alla lettura comparativa dei brani sinottici più significativi e persegue l'obiettivo di favorire una comprensione aggiornata del fenomeno sinottico e del messaggio teologico dei primi tre Vangeli canonici.

Sede CASA DI SPIRITUALITÀ S. RAFFAELLA MARIA
 Ancelle del Sacro Cuore di Gesù
 Via XX Settembre, 65b, Roma

Per informazioni rivolgersi alla Segretaria del CIBES, Sig.ra Angela Pak (334.7661564; Ore: 20.00 – 21.30).

GIORNATA DI FORMAZIONE PER LETTORI, ACCOLITI, MINISTRI STRAORDINARI DELLA COMUNIONE E ANIMATORI LITURGICI

Sabato 22 marzo 2014

Auditorium del Divino Amore.

Il programma, non appena definito, sarà pubblicato sul sito www.ufficioliturgico-roma.it

