

Adoro te devote

di mons. Marco Frisina

Nella recente enciclica *Ecclesia de Eucharistia* il Papa ci ricorda che “il culto reso all’Eucaristia fuori della messa è di un valore inestimabile nella vita della Chiesa. Tale culto è strettamente congiunto con la celebrazione del Sacrificio eucaristico” (n. 25).

La presenza di Cristo nella Chiesa è il sostegno formidabile con cui essa può camminare nella storia, vivificata dalla grazia, corroborata dalla potenza salvifica che dal Sacramento scaturisce. Le specie eucaristiche, il pane e il vino, nella loro povertà e semplicità rendono ancora più viva e grande la sublime bellezza dell’Eucaristia. Questo celarsi sotto i segni del pane e del vino svela la grandezza del gesto di Cristo. Il suo amore infinito si offre a ciascun uomo nascondendosi umilmente, nello stile sublime dell’Incarnazione, per poter essere più vicino, per poter essere accanto a ogni uomo.

Sofferinarsi in preghiera adorante alla presenza di Cristo in modo intimo e profondo, ci fa entrare sempre più nel mistero di questo amore. L’adorazione eucaristica, come ci ricorda il papa, ci fa compiere il gesto di Giovanni: “È bello intrattenersi con Lui e, chinati sul suo petto come il discepolo prediletto (cf. Gv 13,25), essere toccati dall’amore infinito del suo cuore”. È la presenza salvifica del Signore che ci trasforma, configurandoci sempre più a Lui, imprimendo in noi in modo sempre più profondo il volto del Figlio di Dio.

Adoro te devote latens Deitas,
quae sub his figuris vere latitas,
tibi se cor meum totum subiicit,
quia te contemplans totum deficit.

Ti adoro con tutto il cuore o Deità che ti nascondi,
che sotto questi segni veramente ti celi,
a te il mio cuore tutto si sottomette,
perché contemplandoti tutto vien meno.

È il prodigio semplice e quotidiano della preghiera e, nello stesso tempo, l’efficacia mirabile del Sacramento che è segno dell’Amore di Cristo e sorgente viva di comunione per la Chiesa. Il cuore vien meno per l’infinita distanza del mistero, e nello stesso tempo ama e si commuove per l’incredibile vicinanza del gesto d’amore che nel sacramento ci si offre. Il Verbo fatto carne viene a prendere la sua dimora accanto a noi, e noi possiamo farne l’esperienza e adorarlo.

Adorando il Signore presente nell’Eucaristia noi proclamiamo al mondo la sua forza salvifica e la sua centralità nella storia, sia personale, sia della Chiesa e del mondo. L’Eucaristia diviene il fulcro attorno a cui ruota la creazione e a cui tutto tende come al suo centro. Il gesto di adorazione della Chiesa non fa che proclamare tutto questo facendo volgere ogni cosa verso l’Eucaristia; ogni cristiano guardando verso Cristo, camminando con il cuore e con la mente nella stessa direzione insieme all’Eucaristia, realizza l’autentica comunione.

Questa non deriva dalla somma dei consensi ma dall'unità dell'amore e del cammino alla sequela di Cristo Gesù.

L'adorazione ci da' modo di "comprendere" con il cuore l'immensa verità nascosta nei segni eucaristici e farla penetrare in noi, nella profondità dei nostri pensieri e dei nostri gesti.

O memoriale mortis Domini,
panis vivus vitam praestans homini,
praesta meae menti de te vivere,
et te illi semper dulce sapere.

O memoriale della morte del Signore,
pane vivo che dona la vita all'uomo,
fa' che la mia mente possa di te vivere,
e possa sempre avere il dolce gusto di te.



Il sacramento permanente

di p. Ildebrando Scicolone, osb

La fede della Chiesa ha sempre creduto che c'è una differenza tra l'Eucaristia e gli altri sacramenti. Mentre in questi la forza della Pasqua si rende presente nel momento della loro celebrazione, per l'eucaristia si crede che essa, con la persona del Cristo e la forza dello Spirito, sia presente nel pane consacrato fino a che non venga consumato.

Lo esprime bene la *Didachè*, quando al cap. 9, con il termine "eucaristia" indica non solo la preghiera di ringraziamento (etimologicamente, questo è il significato di eucaristia), né solo il rito tutto intero, ma anche il pane e il vino sui quali è stata pronunciata la preghiera eucaristica. Dice, infatti: "nessuno mangi e beva della vostra eucaristia, se non chi è stato battezzato...".

Anzi questo terzo significato è quello che è rimasto, perché gli altri due significati di eucaristia sono stati espressi poi con altri termini (rispettivamente: canone e messa).

Nella Chiesa antica, la celebrazione eucaristica aveva luogo normalmente una volta la settimana, in quel primo giorno che, per la "cena del Signore" (*dominicum*), si chiamò "dominica". A questa celebrazione mangiavano il corpo di Cristo i presenti, e se ne mandava agli assenti. (cfr. San Giustino, *Apologia I*, cap. 67).

Tertulliano ci testimonia il fatto che i cristiani ricevevano la domenica il pane eucaristico per tutta la settimana.

Lo portavano a casa, e ne mangiavano un poco ogni giorno. Tutti sappiamo del martire Tarcisio, che portava l'eucaristia ai malati e/o ai confessori della fede (= ai cristiani imprigionati).

La comunione agli assenti è stato il motivo per cui nella Chiesa si è conservata l'eucaristia. Questa era considerata la "cosa" più sacra e si conservava in un luogo sacro, la "sagrestia", appunto (quando le sagrestie erano le custodie delle cose "sacre"!).

Sappiamo poi che - a poco a poco - la comunione fu sempre più frequentemente distribuita fuori della messa. Tanti fattori concorrevano a questa prassi, non ultimo il digiuno eucaristico dalla mezzanotte. Quando la messa si celebrava all'alba, non era pesante; ma quando si celebrerà a ore più tardi (si pensi a mezzogiorno), chi aspetterà fino a quell'ora senza far colazione o toccare almeno un po' d'acqua?

Anche se c'era la messa quotidiana, quei pochi fedeli che si comunicavano lo facevano fuori della messa, all'altare del SS. Sacramento, o prima, o dopo, o lontano dalla messa.

La prassi stessa quindi ha portato a separare anche concettualmente la messa dall'eucaristia.

Il Concilio di Trento poi, dovendo rispondere alle obiezioni dei Protestanti, promulgò due differenti decreti: uno (1551) sul "Sacramento dell'Eucaristia", dove afferma la presenza "vera, reale e sostanziale", anche se sacramentale del corpo di Cristo sotto

le specie del pane; l'altro (1562) sul "sacrosanto sacrificio della messa", dove riafferma che la messa è sacrificio, in quanto "ripresenta" quello della croce.

Da questi due decreti deriveranno nel catechismo due diverse domande: 1) che cos'è l'eucaristia? 2) che cos'è la messa? La schizofrenia che si è prodotta nella mente dei cattolici è totale. Dire messa e dire eucaristia non è la stessa cosa. La comunione si identifica con l'eucaristia, non necessariamente con la messa. E quando i fedeli chiederanno la comunione durante la messa, si introdurrà - dopo la comunione del sacerdote - tutto il rituale della comunione, a cominciare dal "Confiteor", anche se i ministri lo avevano recitato all'inizio!

Quello che era eccezionale - la comunione fuori della Messa - era diventato normale, e viceversa!

Con la possibilità della celebrazione eucaristica a tutte le ore del giorno e con la riduzione del digiuno eucaristico, la comunione fuori della messa è tornata a essere solo eccezionale; in

pratica si porta ai malati, sia come comunione normale con la comunità celebrante (quanto è bello che, la domenica, i ministri della comunione prendano il corpo di Cristo dall'altare e lo portino ai malati, cosicché loro si sentano uniti alla comunità, e questa si ricordi dei suoi malati!), sia soprattutto in forma di viatico, quando fossero prossimi al grande viaggio.

Essendo quindi la presenta di Cristo legata - in modo permanente - al segno del pane e del vino consacrati, è chiaro che la Chiesa presta a questo sacramento la stessa adorazione che tributa a Cristo e a Dio. Si tratta infatti dello stesso Signore presente, sia pure in modo sacramentale. Ecco allora il "culto eucaristico fuori della Messa": esposizione (brevi o lunghe), adorazione eucaristica, processione eucaristica, congressi eucaristici, e quant'altro la fede e la pietà cristiana ha saputo e sa inventare. Tutta questa materia è regolata da un apposito Rito, che si ispira - nei suoi principi - all'Istruzione *Eucharisticum Mysterium* del 1966.

La messa, o cena del Signore, è contemporaneamente e inseparabilmente:

- sacrificio in cui si perpetua il sacrificio della croce;
- memoriale della morte e della risurrezione del Signore che disse "Fate questo in memoria di me" (Lc 22, 19);
- sacro convito in cui, per mezzo della comunione del corpo e del sangue del Signore, il popolo di Dio partecipa ai beni del sacrificio pasquale, rinnova il nuovo patto fatto una volta per sempre nel sangue di Cristo da Dio con gli uomini, e nella fede e nella speranza prefigura e anticipa il convito escatologico nel regno del Padre, annunciando la morte del Signore "fino al suo ritorno".

Sacra Congregazione dei Riti, Istruzione *Eucharisticum mysterium* del 25 maggio 1967, n. 3

La presenza reale e permanente del Signore nell'Eucaristia

di p. Sergio Gaspari, smm

Giovanni Paolo II nella Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (= EdE), del 17 aprile 2003, mostra come l'Eucaristia realizza e rende operante la presenza reale e perenne del Signore in noi e tra noi: "Con gioia la Chiesa sperimenta in molteplici forme il continuo avverarsi della promessa: 'Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo' (Mt 28,20): ma nella sacra Eucaristia, per la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue del Signore, essa gioisce di questa presenza con un'intensità unica. Da quando, con la Pentecoste, la Chiesa, popolo della nuova alleanza, ha cominciato il suo cammino pellegrinante verso la patria celeste, il divin sacramento ha continuato a scandire le sue giornate, riempiendole di fiduciosa speranza" (n. 1)¹

Infatti l'Eucaristia identifica se stessa come la continuazione della salvezza narrata dalla Parola divina²: l'Eucaristia costituisce l'ultimo momento della salvezza, compie quindi l'intero mistero rivelato nel presente storico della Chiesa. Così si spiega perché nelle preghiere dell'assemblea celebrante, sovente ritornano espressioni come la seguente: "Ogni volta che celebriamo questo memoriale del sacrificio del Signore, si compie l'opera della nostra redenzione"³ (cf. SC 2). Già san Leone Magno (+ 461) nelle sue omelie era solito predicare: "Ciò che era visibile del nostro Redentore, è passato

ora nei riti sacramentali"⁴. E altrove il grande papa liturgista affermava: "Tutto ciò che Gesù ha operato nella sua vita storica per salvare gli uomini, ora è passato nella liturgia della Chiesa"⁵. Anche Giovanni Paolo II rileva: con il dono dell'Eucaristia, che scaturisce dal Triduo pasquale, Gesù "consegnava alla Chiesa l'attualizzazione perenne del mistero pasquale. Con esso istituiva una misteriosa 'contemporaneità' tra quel *Triduum* e lo scorrere di tutti i secoli" (EdE 5).

Poi il Pontefice precisa: "L'efficacia salvifica del sacrificio si realizza in pienezza quando ci si comunica ricevendo il corpo e il sangue del Signore" (EdE 16). E l'Istruzione della Sacra Congregazione dei Riti *Eucharisticum mysterium* (1967) afferma: "I fedeli, quando venerano Cristo presente nel Sacramento, ricordino che questa presenza deriva dal sacrificio e tende alla comunione, sacramentale e spirituale insieme" (n. 50). Già il concilio di Trento (1545-63) insegnava: l'Eucaristia "è stata istituita per essere mangiata" (DS 1643). Ma l'intenzione complessiva di Giovanni Paolo II è di ridare slancio, stimolare un rinnovato impegno ecclesiale, trasfigurandolo in una sensazione di stupore che è il fine stesso del documento: "Questo stupore eucaristico - dichiara il Pontefice - desidero ridestare con la presente lettera enciclica" (EdE 6). È uno stupore che emerge dalla contemplazione del vol-

to eucaristico di Cristo. Contemplazione che si realizza per antonomasia nell'adorazione e nella custodia devota, premurosa e attenta del SS. Sacramento. L'Eucaristia è il sacramento della presenza reale e permanente del Signore. Proprio di questo vorremmo occuparci in questo nostro intervento.

1. Presenza reale

Sul tema della presenza sacramentale del Corpo e del Sangue di Cristo nell'Eucaristia Giovanni Paolo II conferma la dottrina del concilio di Trento sulla transustanziazione, pur lodando gli sforzi critici di coloro che cercano di spiegare il mistero in modo più comprensibile. Resta il confine additato da Paolo VI in una citazione presa dal n.25 della *Solenne professione di fede* (1968) e riportata al n.15 della EdE.

Il concilio di Trento, mentre approvava l'amore verso l'Eucaristia di tante devozioni medievali e dei secoli successivi, rilevava in esse espressioni maldestre della fede⁶. Quello stesso concilio voleva altresì guarire la "fede malata" della Riforma protestante, tutta presa dall'ideale di una fede "pura e dura".

L'11 ottobre 1551 Trento votò i due seguenti canoni:

1) Nel SS. Sacramento dell'Eucaristia è presente veramente, realmente e sostanzialmente il Corpo e il Sangue, con anima e divinità di nostro Signore Gesù Cristo, e di conseguenza il Cristo totale; egli è presente in questo Sacramento non solo come segno o figura o virtù (DS 1651).

2) La sostanza del pane e del vino non coesiste con il Corpo e il Sangue

di nostro Signore Gesù Cristo, ma si attua la conversione di tutta la sostanza del pane nel Corpo e di tutta la sostanza del vino nel Sangue; conversione singolare e mirabile che la Chiesa cattolica esprime con il termine molto adatto di transustanziazione (DS 1652), termine tecnico accolto dalla teologia cattolica già nei secoli XI-XII.

L'insegnamento di Trento ruota attorno a due poli.

Il primo riguarda la presenza reale: il Cristo totale è presente realmente e non soltanto come figura o secondo il suo dinamismo spirituale. Ad esempio: "Questo è il mio corpo" e "Io sono la vera vite" non esprimono la medesima realtà. "Io sono la vera vite" designa un segno, una figura, un dinamismo; mentre "Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue" indica che il pane e il vino sono trasformati nel Corpo e nel Sangue di Cristo. Il secondo polo riguarda la transustanziazione. Per spiegare "la mirabile e singolare conversione", Trento ricorre al concetto aristotelico di "sostanza" e di "accidente". La sostanza è ciò che è atto ad esistere in sé e non in un altro, e ciò che è il fondamento di tutto ciò che esiste in un altro. L'accidente è ciò che non esiste in sé, ma in un altro. Nella frase "Questo pane è bianco", la sostanza è ciò che "sta sotto" (*sub-stare, ipo-stasi*), è ciò che è bianco; l'accidente è il bianco della cosa alla quale appartiene. Nella transustanziazione eucaristica la sostanza, l'interno, l'intelligibile del pane diventano il Corpo di Cristo, ma gli accidenti, l'esterno, il sensibile del pane rimangono. Anzi conservano pienamente la loro

finalità: per noi, che per necessità siamo indissolubilmente legati al sensibile, sono il punto di accesso al Cristo divino, la breccia attraverso la quale la realtà divina dell'Eucaristia entra nel nostro mondo sensibile.

Secondo Trento, nella consacrazione della Messa si opera un cambiamento "da sostanza a sostanza", resta però la sussistenza degli accidenti nella quantità del pane e del vino, ma - puntualizza il card. J. Ratzinger - "anche nella Chiesa antica si è sempre avuta la consapevolezza che il pane trasformato una volta, resta trasformato"⁷.

Nell'enciclica *Mysterium fidei* (1965) Paolo VI riprende questa terminologia, e dice che essa è adatta pure ai nostri tempi (cf. nn.4; 24-30). Su questa base il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ribadisce la dottrina eucaristica della Chiesa latina: "Sotto le specie consacrate del pane e del vino, Cristo stesso, vivente e glorioso, è presente in maniera vera, reale e sostanziale, il suo Corpo e il suo Sangue, con la sua anima e la sua divinità" (n.1413)⁸.

"La parola 'transustanziazione' - scrive G. Lafont - "...è ormai uscita dalla sensibilità degli uomini. Bisognerebbe trovare un termine sostitutivo"⁹. Subito dopo però egli aggiunge: "Vorrei invece mantenere questa parola, ma restituendole anzitutto il valore emozionale e il radicamento simbolico"¹⁰. Come il termine *Theotokos* è, e rimane un'affermazione appassionata della fede, così senza dubbio bisogna restituire alla parola "transustanziazione" un simile clima. Questa ricchezza di termini (transustanziazione e *Theotokos*) è nata da un entusiasmo di fede e va accolta nella fede orante.

La dottrina sulla "transustanziazione" va mantenuta in quanto si trova in continuità con la trasformazione o creazione nuova, che avviene in Cristo, nella sua morte e risurrezione, ancor prima nella sua gloriosa trasfigurazione; richiama la trasformazione o nascita nuova del battezzato, quella del fedele che nella comunione eucaristica viene assimilato al Corpo stesso di Cristo. Questa trasformazione non è altro che il processo di divinizzazione o di cristificazione che matura in chi si sta convertendo al Signore attraverso la frequenza dei sacramenti, la preghiera personale e le opere della carità fraterna. "Lungi dall'essere una parola arida e angusta, 'transustanziazione' - specifica G. Lafont - direbbe il senso ultimo della dinamica del mondo"¹¹, cioè il termine transustanziazione esprime quell'*admirabile commercium* tra Dio e l'uomo che diffonde su tutte le cose una luce di trasfigurazione e di cui la conversione del pane dell'uomo nel Corpo di Cristo e del vino nel suo Sangue costituiscono il simbolo, il compimento e la chiave di volta. "Solo il vero Corpo presente nel sacramento (grazie alla transustanziazione) - aggiunge J. Ratzinger - può costruire il vero corpo della nuova città di Dio"¹².

2. Permanenza della presenza reale

Nei tempi più antichi del cristianesimo i fedeli potevano portare a casa con sé l'Eucaristia per comunicarsi personalmente, per portarla ai malati o a coloro che erano stati assenti dall'as-

semblea liturgica, oppure per portarla con sé in viaggio come protezione. I Padri esortavano sollecitamente i fedeli a non profanare, ma a conservare con somma cura l'Eucarestia che avevano con sé: "In verità è il Corpo di Cristo che i fedeli devono mangiare e non disprezzare", ammoniva severamente Ippolito di Roma nel III secolo¹³. Nel VI secolo si diffuse l'uso di accendere una lampada davanti alla santa custodia, e nel IX secolo il papa Leone IV dispose di conservare l'Eucaristia sull'altare.

Le pratiche della venerazione e dell'adorazione eucaristica, quali la processione del *Corpus Domini*, l'esposizione e la benedizione, la visita in chiesa per venerare la presenza reale, che sono andate sviluppandosi lungo i secoli, esprimono la fede della comunità nella presenza reale, anche dopo la celebrazione eucaristica.

Per san Tommaso d'Aquino (+ 1274) questa fede sembra talmente

evidente che egli non ha ritenuto di doverle dedicare un articolo della sua *Summa Theologiae*. Si accontenta di dare questa regola: "Fin quando rimangono le specie del pane e del vino, rimangono anche il corpo e il sangue di Cristo" (III, q.77, a.5).

Martin Lutero (+ 1546) e Giovanni Calvino (+ 1564), al tempo della Riforma, limitavano la presenza reale, nel senso da loro ammesso, al momento della celebrazione della santa Cena.

Contro di loro il concilio di Trento affermò: la presenza del Corpo e del Sangue di Cristo nelle ostie o nelle particole consacrate non si restringe al momento dell'uso (*in usu*), quando si riceve il Sacramento (*dum sumitur*), ma si conservano anche dopo la santa comunione (DS 1654).

Trento difende la legittimità del culto eucaristico (DS 1656) e della conservazione nel tabernacolo, principalmente per la comunione ai malati (DS 1657). Il *Direttorio su pietà*

Si istruiscano i fedeli, perché conseguano una più profonda comprensione del mistero eucaristico, anche riguardo ai principali modi con cui il Signore stesso è presente nella sua Chiesa nelle celebrazioni liturgiche.

È infatti sempre presente nell'assemblea dei fedeli riuniti nel suo nome. È presente pure nella sua parola, perché parla lui stesso mentre nella chiesa vengono lette le sacre Scritture.

Nel mistero eucaristico poi, è presente sia nella persona del ministro, perché "colui che ora offre per mezzo del ministero dei sacerdoti, è il medesimo che allora si offrì sulla croce" (Conc. Trid. sess. 22, *Decr. de Missa*, 2); sia, e soprattutto, sotto le specie eucaristiche. In quel Sacramento infatti, in modo unico, è presente il Cristo totale e intero, Dio e uomo, sostanzialmente e ininterrottamente. Tale presenza di Cristo sotto la specie "si dice reale, non per esclusione, quasi che le altre non siano reali, ma per antonomasia" (Paolo VI, enc. *Mysterium fidei*, 764).

Eucharisticum mysterium, n. 9

popolare e liturgia. Principi e orientamenti (= Dir) della Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti (9.4.2002), rifacendosi a vari interventi del magistero pontificio, ribadisce: "La conservazione delle sacre Specie, motivata soprattutto dalla necessità di poter disporre in ogni momento per amministrare il Viatico agli infermi, fece sorgere nei fedeli la lodevole consuetudine di raccogliersi davanti al tabernacolo per adorare Cristo presente nel Sacramento" (n.164).

Le varie forme di devozione eucaristica, così radicate nel popolo credente e ripetutamente raccomandate dal magistero, sono "una risposta di fede e di culto sul mistero della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia" (Dir 160). Nell'adorazione del SS. Sacramento i fedeli avvertono l'intima familiarità con il Signore, a lui aprono il loro cuore, ottengono un aumento di fede, e alimentano così le giuste disposizioni per celebrare il memoriale del Signore e ricevere frequentemente quel Pane che ci è dato dal Padre (cf. Dir 164).

-
- ¹ L'Eucaristia "non è solo l'evocazione, ma la ri-presentazione sacramentale" della passione e della morte del Signore (EdE 11), è il dono presente della stessa santa umanità di Cristo. Chi mangia il pane eucaristico entra in un contatto personale con il suo stesso unico sacrificio.
 - ² Con l'Ascensione si chiude il tempo della visione del Risorto, e inizia quello dell'ascolto del Signore che parla alla sua assemblea celebrante. Non vi è differenza tra le apparizioni del Risorto ai discepoli e la sua presenza sacramentale nella Cena. H. U. von BALTHASAR annota: "L'apparizione presente (ogni volta attuale) del Risorto non può avere una forma diversa nelle apparizioni dei cosiddetti quaranta giorni e nell'attualizzazione di sé ogni volta nuova di Gesù nella cena culturale della comunità (e nella parola che ivi viene annunciata)", *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Brescia 1990, 193. La teologia luterana rileva che Gesù, durante la sua vita storica, stava "con" noi, dall'Ascensione dimora "dentro" di noi.
 - ³ È l'orazione "sulle offerte" del giovedì santo, della II Domenica "per annum" e della II Messa votiva della SS. Eucaristia.
 - ⁴ Cf. LEONE MAGNO, *Discorso 2 sull'Ascensione* 2,2, in PL 54, 398.
 - ⁵ ID., *Discorso 12 sulla passione*, 3, 6, 7, in PL 54, 355-357.
 - ⁶ Come ad esempio la consuetudine di deporre l'ostia nella bocca dei defunti o sul loro petto come viatico, oppure quella di mettere tre particelle di ostia con tre grani di incenso tra le reliquie nel "sepolcro" dell'altare.
 - ⁷ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, 84.
 - ⁸ Cristo è presente in modo supremo, unico; in un modo attivo del tutto particolare: come sacerdote e come vittima; presenza quindi dinamica, sostanziale e ininterrotta; presenza personale e attuale; presenza reale, perfettamente oggettiva, che non dipende, come nella preghiera privata, dalle buone disposizioni o dallo stato di grazia dell'orante.
 - ⁹ G. LAFONT, *Eucaristia il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Leumann 2002, 143.
 - ¹⁰ *Ivi*, 143.
 - ¹¹ G. LAFONT, *Eucaristia*, 144.
 - ¹² J. RATZINGER, *Introduzione*, 84.
 - ¹³ IPPOLITO di Roma, citato dalla *Mysterium fidei*, 31.

Rito della comunione fuori della messa e culto eucaristico

di don Concetto Occhipinti

Il *Rito della comunione fuori della messa e culto eucaristico* fa parte del Rituale Romano, riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II. Il decreto di promulgazione dell'edizione tipica in lingua latina è del 21 giugno 1973. Il documento, in un passaggio, così recita: "La celebrazione dell'Eucarestia nel sacrificio della Messa è veramente l'origine e il fine del culto eucaristico fuori della Messa. Dopo la Messa si conservano le sacre specie soprattutto perché i fedeli, e in modo particolare i malati e gli anziani, si uniscano, per mezzo della comunione sacramentale, a Cristo e al suo sacrificio, immolato e offerto nella Chiesa. La conservazione delle sacre specie, divenuta abituale per rendere possibile la comunione, favorì la pratica di adorare il sacramento dell'Eucarestia e di prestare ad essa il culto di latria dovuto a Dio"¹. Sono i punti essenziali e decisivi per una autentica prassi liturgica in questo ambito e per un utilizzo equilibrato del rituale. Il legame della comunione fuori della messa e del culto eucaristico con la celebrazione dell'Eucarestia viene pensato e proposto come un legame intimo e sostanziale, secondo il significato che esprimono le categorie *origine* e *fine*. Vengono poi evidenziati i destinatari della comunione fuori della messa che, secondo la tradizione antica, sono gli

ammalati, gli anziani e i fedeli che possono avere un impedimento grave per la partecipazione alla celebrazione eucaristica. Come unico fine per questa premura, che la Chiesa da sempre ha vissuto, viene presentato quello dell'unione di questi fedeli con Cristo, attraverso la comunione sacramentale al suo sacrificio, immolato e offerto nella Chiesa. In ultimo si fa riferimento alla pratica di adorare il sacramento dell'Eucarestia, dicendo la gradualità con cui si è diffusa lungo i secoli e il fatto che l'adorazione è stata favorita dalla scelta di conservare l'Eucarestia per gli ammalati.

Dopo l'introduzione generale il rituale è diviso in tre capitoli con i seguenti titoli:

1. La santa comunione fuori della Messa
2. La santa comunione e il Viatico agli infermi dati dal ministro straordinario
3. Il culto eucaristico.

L'ultima parte è poi dedicata alle letture bibliche, alle orazioni e canti per i momenti di celebrazione.

Nell'introduzione generale, citando la lettera enciclica di Paolo VI *Mysterium fidei*, viene approfondito il senso della comunione fuori dalla Messa, espresso nella comunione sacramentale al sacrificio di Cristo: "Infatti Cristo Signore, che nel sacrificio della Messa è immolato quando co-

mincia a essere sacramentalmente presente come cibo spirituale dei fedeli sotto le specie del pane e del vino, anche dopo l'offerta del sacrificio, allorché viene conservata l'Eucarestia nelle chiese e negli oratori, è veramente l'Emmanuele, cioè "Dio con noi". Giorno e notte resta in mezzo a noi, e in noi abita pieno di grazia e di verità"². Il punto chiave di questo testo è rappresentato dall'espressione *sacramentalmente presente*; la *Mysterium fidei* infatti, all'indomani della conclusione del Concilio Vaticano II, intendeva approfondire, tra gli altri, il punto delicato riguardante "le presenze di Cristo" nella celebrazione dei suoi misteri. La *Sacrosanctum Concilium* aveva affermato a riguardo: "Per realizzare un'opera così grande, Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche. È presente nel sacrificio della Messa, sia nella persona del ministro, essendo egli stesso che, "offertosi una volta sulla croce, offre ancora se stesso tramite il ministero dei sacerdoti", sia soprattutto sotto le specie eucaristiche. È presente con la sua virtù nei sacramenti, al punto che quando uno battezza è Cristo stesso che battezza. È presente nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura. È presente infine quando la Chiesa prega e loda, lui che ha promesso: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro" (Mt 18,20)³.

Rimaneva una incertezza sulla corretta comprensione del tipo di presenza di Cristo qui proposta. In

tutti questi casi si tratta di una presenza reale di Cristo? E se la risposta non può che essere affermativa, ciò non è forse contrario alla corretta comprensione della presenza reale nelle specie eucaristiche consacrate? Paolo VI affronta la questione nei termini seguenti: queste varie maniere di presenza riempiono l'animo di stupore e offrono alla contemplazione il mistero della Chiesa. Ma ben altro è il modo, veramente sublime, con cui Cristo è presente alla sua Chiesa nel sacramento dell'eucarestia, che perciò è tra gli altri sacramenti "più soave per la devozione, più bello per l'intelligenza, più santo per il contenuto"; contiene infatti lo stesso Cristo ed è "quasi la perfezione della vita spirituale e il fine di tutti i Sacramenti"⁴. L'attenzione dell'enciclica in questo passaggio è rivolta al *modo* veramente sublime con cui Cristo si rende presente alla sua Chiesa nelle specie eucaristiche. Il testo poi continua, chiarendo questo punto nei seguenti termini: "Tale presenza si dice "reale" non per esclusione, quasi che le altre non siano "reali", ma per antonomasia perché è anche corporale e sostanziale, e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente"⁵. Si deduce dunque che esistono altre presenze reali non escluse da quella eucaristica e al tempo stesso che la presenza nelle specie eucaristiche è reale in senso proprio e unico, in forza della transustanziazione. Tra la presenza reale dell'Eucarestia e le altre presenze reali non vi è differenza in quanto a presenza di Cristo o a realtà di presenza, ma in quanto al modo con cui

si rendono reali tali presenze. Nell'Eucarestia la presenza reale è permanente, legata alla sostanza; negli altri casi è transeunte, legata al momento celebrativo.

È questa unicità e sublimità di presenza reale di Cristo nel sacramento eucaristico che fonda la cura pastorale con cui la Chiesa ha sempre custodito le specie eucaristiche per offrirle ai fedeli in stato di necessità per la malattia o altri impedimenti gravi. La finalità principale viene individuata nella possibilità di accompagnare e sostenere i fedeli con il nutrimento eucaristico nel momento dell'agonia e del passaggio alla casa del Padre: "Scopo primario e originario della conservazione dell'Eucarestia fuori della Messa è l'amministrazione del Viatico; scopi secondari sono la distribuzione della comunione e l'adorazione di nostro Signore Gesù Cristo, presente nel Sacramento"⁶. Riguardo ai fedeli impediti dalla malattia o dall'anzianità i *praenotanda* suggeriscono di portare loro la santa comunione con sollecitudine, come il segno più prezioso dell'amore fraterno: "Si devono indurre i fedeli a comunicarsi durante la celebrazione eucaristica. I sacerdoti però non rifiutino di dare la santa comunione anche fuori della Messa ai fedeli che ne fanno richiesta. È bene anzi che a quanti sono impediti di partecipare alla celebrazione eucaristica della comunità, si porti con premura il cibo e il conforto dell'Eucaristia, perché possano così sentirsi uniti alla comunità stessa, e sostenuti dall'amore dei fratelli"⁷. Il testo poi continua sug-

gerendo una sorprendente modalità per rendere concreta la suddetta premura pastorale; si tratta della frequenza con cui portare la santa comunione che addirittura può essere quotidiana nel tempo pasquale, quando ciò si renda possibile: "I pastori d'anime curino che agli infermi e agli anziani, anche se non gravemente malati né in imminente pericolo di vita, spesso e anzi, se possibile, ogni giorno, specialmente nel tempo pasquale, sia offerta la possibilità di ricevere l'Eucaristia"⁸.

In riferimento alle disposizioni necessarie per accostarsi autenticamente all'Eucarestia il rito propone la relazione con il sacramento della Penitenza nei seguenti termini: "Perciò la Chiesa prescrive che "nessuno, consapevole di essere in peccato mortale, per quanto si creda contrito, si accosti alla santa Eucaristia, senza premettere la confessione sacramentale". Qualora, per urgente necessità, il comunicando non abbia disponibilità di un confessore, premetta un atto di contrizione perfetta, con il proposito di confessare a suo tempo i singoli peccati mortali, che sul momento è impossibilitato a confessare"⁹. Questa possibilità di rimandare a dopo la comunione eucaristica la celebrazione del sacramento della Riconciliazione può risultare particolarmente preziosa nel caso in cui l'Eucarestia viene portata agli ammalati dai ministri straordinari della comunione.

Riguardo al culto eucaristico il rituale presenta tre ambiti particolari:

1. L'esposizione della santa Eucaristia

2. Le processioni eucaristiche
3. I congressi eucaristici.

I *praenotanda* evidenziano in primo luogo il legame del culto eucaristico con il mistero pasquale: "La pietà che spinge i fedeli a prostrarsi in adorazione dinanzi alla santa Eucaristia, li attrae a partecipare più profondamente al mistero pasquale e a rispondere con gratitudine al dono di colui che con la sua umanità infonde incessantemente la vita divina nelle membra del suo corpo"¹⁰. L'adorazione eucaristica prolunga e rende efficace la grazia della celebrazione del mistero di Cristo, favorendo nei fedeli la configurazione a Lui crocifisso e risorto. Paolo VI, nella suddetta enciclica, definisce Cristo centro dei cuori e il tabernacolo centro della vita spirituale e sociale della comunità cristiana. "Vi è inoltre ben noto, venerabili fratelli, che l'Eucaristia è conservata nei templi e negli oratori come il centro spirituale della comunità religiosa e parrocchiale, anzi della chiesa universale e di tutta l'umanità, perché essa sotto il velo delle sacre specie contiene Cristo capo invisibile della chiesa, redentore del mondo, centro di tutti i cuori, "per cui sono tutte le cose e noi per lui". Ne consegue che il culto eucaristico muove fortemente l'animo a coltivare l'amore "sociale", col quale si antepone al bene privato il bene comune; facciamo nostra la causa della comunità, della parrocchia, della chiesa universale; ed estendiamo la carità a tutto il mondo, perché dappertutto sappiamo che ci sono membra di Cristo"¹¹.

La consapevolezza che il culto eucaristico e l'adorazione in particolare contribuiscano misteriosamente alla trasformazione radicale del mondo e alla diffusione del vangelo, che colui il quale si ferma in adorazione lascia dietro di sé il mondo, elevandolo a Dio,¹² è sottesa alla lettera enciclica che il Papa ha offerto alla Chiesa nel recente giovedì santo. Affidiamo le conclusioni alle parole e alla testimonianza personale del Papa: "Spetta ai Pastori incoraggiare, anche con la testimonianza personale, il culto eucaristico, particolarmente le esposizioni del Santissimo Sacramento, nonché la sosta adorante davanti a Cristo presente sotto le specie eucaristiche. È bello intrattenersi con Lui e, chinati sul suo petto come il discepolo prediletto (cfr. Gv 13,25), essere toccati dall'amore infinito del suo cuore. Se il cristianesimo deve distinguersi, nel nostro tempo, soprattutto per l'"arte della preghiera", come non sentire un rinnovato bisogno di trattenersi a lungo, in spirituale conversazione, in adorazione silenziosa, in atteggiamento di amore, davanti a Cristo presente nel Santissimo Sacramento? Quante volte, miei cari fratelli e sorelle, ho fatto questa esperienza, e ne ho tratto forza, consolazione, sostegno!

Di questa pratica ripetutamente lodata e raccomandata dal Magistero, numerosi Santi ci danno l'esempio. In modo particolare, si distinse in ciò sant'Alfonso Maria de' Liguori, che scriveva: "Fra tutte le devozioni, questa di adorare Gesù sacramentato è la prima dopo i sacramenti, la più cara a Dio e la più utile a noi". L'Euc-

caristia è un tesoro inestimabile: non solo il celebrarla, ma anche il sostare davanti ad essa fuori della Messa consente di attingere alla sorgente stessa della grazia. Una comunità cristiana che voglia essere più capace di

contemplare il volto di Cristo, ... non può non sviluppare anche questo aspetto del culto eucaristico, nel quale si prolungano e si moltiplicano i frutti della comunione al corpo e al sangue del Signore"¹³.

¹ Rito della Comunione fuori della Messa, *Decreto di promulgazione*.

² Rito della Comunione fuori della Messa, *Introduzione generale n. 2*.

³ SC 7.

⁴ *Mysterium fidei*, 5.

⁵ *Idem*; cfr. Rito della Comunione fuori della Messa, *Introduzione generale*, 6.

⁶ Rito della Comunione fuori della Messa, *Introduzione generale*, 5.

⁷ Rito della Comunione fuori della Messa, *Praenotanda*, 14.

⁸ *Idem*.

⁹ Rito della Comunione fuori della Messa, *Praenotanda*, 23.

¹⁰ Rito della Comunione fuori della Messa, *Praenotanda*, 88.

¹¹ *Mysterium fidei*, 6.

¹² Cfr. Giovanni Paolo II, *lettera sull'Adorazione eucaristica*.

¹³ *Ecclesia de Eucaristia*, 25.

I pastori istruiscano con cura i fedeli, perché partecipino a tutta la messa, illustrando l'intimo rapporto esistente tra la liturgia della parola e la celebrazione della cena del Signore, sì che intendano chiaramente che da esse risulta un unico atto di culto. Infatti "la predicazione della parola è necessaria per lo stesso ministero dei Sacramenti, trattandosi dei *sacramenti della fede*, la quale nasce e si alimenta con la parola" (PO 4). [...] I fedeli dunque, ascoltando la parola di Dio, riconoscano che le meraviglie annunciate trovano il loro coronamento nel mistero pasquale, il cui memoriale è celebrato sacramentalmente nella messa. In tal modo i fedeli, ricevendo la parola di Dio e nutriti di essa, sono portati, nel rendimento di grazie, ad una partecipazione fruttuosa dei misteri della salvezza. Così la Chiesa si nutre del pane di vita sia alla mensa della parola di Dio che a quella del corpo di Cristo.

Eucharisticum mysterium, n. 9

Eucaristia e cura pastorale degli infermi

di Eliana Picozza

Il tema dell'Eucaristia nel contesto della cura pastorale degli infermi merita una particolare attenzione sia per il suo riferimento alle situazioni esistenziali del malato, che è interpellato a un cammino concreto di fede, sia per il valore singolare dell'Eucaristia, culmine e fonte di tutta la vita cristiana. La nostra riflessione si svolge intorno a quattro nuclei. Anzitutto si presenta il motivo biblico della guarigione per individuare l'orizzonte nel quale si muove la cura pastorale degli infermi. Successivamente si richiama il "sacrificio di ringraziamento", sia perché la sua conoscenza è fondamentale per la comprensione dell'Eucaristia, sia perché prospetta che la guarigione piena coincide con la liberazione definitiva dalla morte, liberazione che Dio compie con la risurrezione. Si apre così la possibilità di comprendere l'eucaristia nella prospettiva biblica del sacrificio di ringraziamento individuando alcuni valori teologici importanti per la vita della Chiesa che celebra i santi e divini Misteri. La nostra riflessione si conclude indicando alcuni orientamenti perché il ministero dell'eucaristia nella cura pastorale degli infermi si realizzi in profonda sintonia con le ricchezze della Parola di Dio che nutre e guida l'esistenza cristiana nell'esperienza dell'amore del Padre e nell'attesa del compimento eterno della salvezza divina.

1. Il motivo biblico della guarigione

La guarigione dalla malattia costituisce il desiderio profondo e l'ardente speranza d'ogni infermo. Questa dimensione antropologica permette di comprendere il fatto che il motivo della guarigione non solo entra nella Scrittura, ma vi occupa una posizione importante e simbolicamente feconda. Sotto questo profilo due affermazioni attirano l'attenzione di chi accosta il libro dell'Esodo con il metodo canonico. Il cantico di Mosè (Es 15,1-18), che celebra il prodigio dell'esodo come evento di salvezza che si realizza costantemente nella storia, si conclude con un'affermazione che ha le caratteristiche di una solenne confessione: "Il Signore regna in eterno e per sempre". L'affermazione che nell'esodo si manifesta per sempre la regalità del Signore significa che Dio guida il suo popolo in un cammino di pace, di giustizia e di fraternità, che raggiunge tutti e quindi si estende anche ai più deboli e indifesi, ai poveri e agli emarginati. La potenza della regalità del Signore si manifesta nell'alleanza con la quale il popolo è chiamato a vivere nella comunione con il suo Dio. Come è noto, si tratta di una comunione vitale e familiare che ha i suoi simboli più eloquenti nell'immagine filiale e sponsale. Israele è il figlio che il Signore ha liberato e guida nel cammino

della libertà e della vita. Nel contempo, Israele, come comunità di salvezza, è la sposa che il Signore ama e rinnova costantemente con il suo amore. La regalità del Signore si manifesta nella ricchezza incommensurabile del suo amore paterno-materno e della sua tenerezza sponsale.

Nel contesto della confessione del Signore che regna in eterno e per sempre, s'incontra una seconda affermazione che costituisce il culmine verso cui tende il racconto del primo intervento del Signore dopo l'evento della "liberazione presso il mare" (cf. Es 15,22-27)¹: "Io sono il Signore, colui che ti guarisce" (Es 15,26). La lettura della pericope permette di cogliere il senso profondo di questa confessione di fede. Il racconto, che si muove evidentemente in un orizzonte teologico, presenta il popolo che, al terzo giorno del suo cammino nel deserto, giunge a Mara dove constata l'impossibilità di dissetarsi, perché le acque del luogo sono amare. Il Signore risponde alla preghiera di Mose indicando un "albero" che, gettato nelle acque, le rende dolci (Es 15,25a). Il significato teologico appare da quanto segue nella narrazione, dove si dice esplicitamente che in quel luogo "il Signore diede al popolo la legge e il diritto" e in quel luogo "lo mise alla prova" (Es 15,25b). In sostanza l'"albero" è simbolo della Torah del Signore, del suo insegnamento. La regalità del Signore si manifesta non solo nella liberazione, ma nel dono della parola che, se accolta, introduce il popolo nell'alleanza con il suo Dio. La prova, che il popolo deve affrontare, riguarda precisamente la sua capacità di accogliere la Parola nel

cuore e di attuarla nel concreto della propria esistenza. Se non accoglie la Parola, il popolo non può dissetarsi alle acque della vita, non può portare a compimento il cammino già iniziato della propria liberazione. Questo è il messaggio incluso nella promessa del v. 26: "Se tu ascolterai la voce del Signore tuo Dio e farai ciò che è retto ai tuoi occhi [...], io non ti infliggerò nessuna delle infermità che ho inflitte agli Egiziani, perché io sono il Signore, colui che ti guarisce"

La frase citata contiene delle informazioni preziose per il nostro studio. A prima vista il testo si muove nell'orizzonte che vede la malattia e la guarigione in rapporto con il Signore: egli manda l'infermità e guarisce da essa. Una lettura attenta e profonda del testo, però, permette di constatare che l'accento cade sulla potenza del Signore che libera l'uomo dall'infermità e gli prospetta un futuro nel quale non sarà più colpito da malattia. Qui appare che la malattia e la guarigione hanno ognuna una propria dimensione simbolica. La malattia è simbolo della situazione di un popolo nel quale si sviluppano i dinamismi dell'ingiustizia, della violenza e dell'oppressione. Questa situazione riflette la condizione dell'uomo che si chiude alla Parola del Signore, come il faraone che ha indurito il suo cuore (cf. Es 5-11). A sua volta, la liberazione dalla malattia è simbolo del popolo che ascolta la voce del Signore e quindi pone l'ascolto della Parola al centro della propria esistenza.

In questo contesto appare la profondità dell'affermazione "io sono il Signore, colui che ti guarisce". Essa suppone che il popolo può venir me-

no al suo impegno di ascoltare la voce del suo Dio e quindi si possono sviluppare anche in lui "le infermità", che hanno colpito gli Egiziani, si possono sviluppare i dinamismi dell'ingiustizia e dell'oppressione. La confessione del Signore che guarisce è preziosa testimonianza della fede che vive nella certezza dell'amore fedele e misericordioso del Signore che libera il suo popolo dalle proprie infedeltà e lo introduce nuovamente nel cammino della speranza e della vita.

I precedenti rilievi consentono un'importante conclusione. La fede del popolo del Signore raggiunge tutti gli ambiti della vita umana. La stessa speranza della guarigione trova la sua fonte nel Dio dell'esodo e dell'alleanza. Il Signore è colui che guarisce. Nel contempo l'esperienza della malattia e della guarigione si presentano in una profonda accezione simbolica. La malattia diventa simbolo della situazione nella quale il popolo si pone quando si chiude alla Parola e diventa lo spazio nel quale si sviluppano le energie negative dell'ingiustizia in tutte le sue possibili espressioni. In questo contesto l'affermazione che il Signore è colui che guarisce pone l'esistenza di Israele nell'orizzonte del Dio che sempre rinnova l'esodo del suo popolo dischiudendogli, nella speranza, il futuro della vita.

2. Il motivo del "sacrificio di ringraziamento"

La visione di fede testimoniata dalla solenne affermazione di Es 15,26 è confermata dalla tradizione del "sacri-

ficio di ringraziamento"². Come risulta da alcuni salmi (soprattutto dal Sal 116), il sacrificio di ringraziamento (o "todah") era offerto dalla persona che fosse stata liberata da un grave pericolo di morte. Questo sacrificio aveva tre elementi propri. Anzitutto l'uso del pane fermentato, che si poneva sopra l'altare per significare che l'orante poteva continuare a nutrirsi del pane quotidiano, perché il Signore, liberandolo dalla morte, gli aveva prolungato il dono della vita. Il secondo elemento era dato dal rito del calice. La persona liberata dalla morte, prendeva "il calice della salvezza" e "proclamava il Nome del Signore" (cf. Sal 116,12-13), il altri termini narrava la liberazione dal grave pericolo di morte, che egli aveva chiesto e ottenuto dal Signore. Il terzo elemento del sacrificio di ringraziamento era rappresentato dall'assemblea che era costituita dai familiari e dagli amici e, quindi, da coloro che giovano per la guarigione dell'orante e si univano a lui nella lode e nel ringraziamento del Signore.

La presenza di molti salmi che contengono elementi propri della "todah" permette di comprendere l'importanza di questo sacrificio nella vita e nella tradizione del popolo del Signore. La celebrazione del sacrificio di ringraziamento consolidava la fede nel Signore che guarisce da ogni malattia e che libera la vita dalla fossa della morte, come recita il Sal 103. Questo aspetto permette di comprendere l'alta considerazione di cui godeva questo sacrificio nella vita e nella spiritualità del popolo (cf. Sal 50). Quando nella tradizione di Israele si

sviluppò la fede nella risurrezione, il popolo del Signore comprese che la vera liberazione dalla morte non è data dalla guarigione da una malattia o dalla scomparsa di chi attentava alla vita dell'orante. La liberazione totale e permanente dalla morte è data dalla risurrezione³. In questo orizzonte di fede si sviluppa, con la ricchezza propria del linguaggio simbolico, la certezza che il vero sacrificio di ringraziamento sarà quello che i risorti celebreranno nel mondo della risurrezione. Una testimonianza eloquente di questa certezza di fede si incontra nel Sal 22. In questo salmo, in cui l'orante innalza a Dio la sua preghiera accorata (cf. v. 2) e fiduciosa (v. 20) per essere liberato da coloro che attentano alla sua vita, sono stati aggiunti alcuni versetti, che ci permettono di comprendere con quale spirito era pregato da coloro che avevano la fede nella risurrezione:

"Il regno è del Signore,
egli esercita la sua signoria su tutte le genti.

A lui solo si prostreranno quanti dormono sotto terra,
davanti a lui si inchineranno quanti scendono nella polvere" (vv. 29-30).

Certamente nella tradizione del popolo continua la preghiera con cui si chiede al Signore il dono della guarigione, anche quando la vita è minacciata dalla morte. Tuttavia la presenza di questi versetti nel salmo testimonia che questa preghiera si apre, nella speranza, a una visione superiore della fede. Quando la morte raggiunge una persona, la comunità credente cammina nella certezza che "nuovamente vivranno" coloro che sono

morti, sorgeranno ed esulteranno nella gioia della vita (cf. Is 26,19). È la gioia dei risorti che ringraziano il Signore perché li ha liberati per sempre dalla morte e li ha introdotti nella sua vita. È la gioia che diventa proclamazione del Nome del Signore, confessione della sua salvezza, sacrificio di ringraziamento nella gloria eterna del regno.

3. L'eucaristia come sacrificio di ringraziamento

La conoscenza del sacrificio di ringraziamento permette di comprendere il significato del rito compiuto da Gesù nell'"ultima cena". Come sappiamo dalla tradizione testimoniata dai Sinottici e da Paolo, in questo rito sono fondamentali le parole dette sul pane e sul calice. Le prime testimoniano che Gesù ha fatto della sua vita un dono in piena sintonia con l'eterno disegno del Padre. "Il corpo dato" indica la vita del Risorto della quale i discepoli sono resi partecipi. Le parole pronunciate sul calice sono la proclamazione della salvezza operata da Dio. Gesù ha quindi la certezza che il Padre lo libererà dalla morte e, nella potenza della risurrezione, lo renderà fonte della nuova alleanza, e quindi della salvezza eterna, per tutti coloro che credono in lui. Tutto questo significa che Gesù, prima di morire, ha celebrato il sacrificio di ringraziamento per il dono della salvezza definitiva che il Padre avrebbe inaugurato con la sua risurrezione dai morti.

Qui appare la novità della "todah" di Gesù. Nella tradizione di Israele il

sacrificio di ringraziamento aveva due caratteristiche: in questo mondo è offerto ogni volta che una persona è liberata da un grave pericolo di morte; nel mondo futuro sarà offerto per sempre da tutti i risorti. La novità singolarissima di Gesù sta nel fatto che egli prima di morire ringrazia il Padre nella certezza che lo risusciterà dai morti. Egli, in altri termini, anticipa sulla terra, il sacrificio della "todah" eterna nel cielo.

La comunità protocristiana, avendo la fede nel Signore risorto, comprende, alla luce delle Scritture, che il Risorto innalza nell'eternità del Regno quel sacrificio di ringraziamento che aveva anticipato sulla terra nella notte in cui fu consegnato alla morte. Mediante l'Eucaristia la comunità cristiana partecipa al sacrificio di ringraziamento del Risorto e così facendo anch'essa anticipa sulla terra la "todah" che risuona eternamente nel Regno di Dio. Proprio questa esperienza porta la comunità del Nuovo Testamento a comprendere che nel Risorto si realizzano pienamente le promesse di Dio: in lui si compiono l'esodo e l'alleanza, in lui si realizza la salvezza definitiva simboleggiata dai temi biblici più forti nell'espiazione, nel sacrificio di Isacco, nella Pasqua. L'eucaristia, in quanto unisce i discepoli al ringraziamento eterno del Risorto e li rende sempre più partecipi della sua vita è compresa nel NT come la fonte e il culmine della Chiesa nel suo cammino verso il Regno eterno. È il banchetto che anticipa il convito eterno, che dona di sperimentare il compimento della Pasqua nell'esperienza

della liberazione dalla morte, della comunione filiale e sponsale con il Signore, nella "elevazione" alla vita eterna del Dio vivente.

L'insieme di questi valori che caratterizzano la Chiesa e l'Eucaristia offre orientamenti preziosi per comprendere e vivere il ministero dell'Eucaristia nella cura pastorale degli infermi.

4. L'eucaristia e la cura pastorale degli infermi

I contenuti biblici, che sono stati richiamati, permettono di cogliere una connessione teologica tra l'eucaristia e la cura pastorale degli infermi.

Anzitutto il ricevere l'eucaristia recata dal ministro istituito è un segno eloquente della comunione che unisce ogni battezzato alla Chiesa, comunione che proprio nel momento della malattia si esprime con quelle attenzioni che rendono la comunità ecclesiale sacramento della tenerezza e dell'amore provvidente del Padre. Attraverso la comunione il battezzato partecipa a pieno titolo alla liturgia della comunità e rappresenta l'assemblea liturgica del popolo sacerdotale che custodisce la fede in mezzo alle prove e le sofferenze estreme dell'esistenza umana.

L'eucaristia, in quanto sacrificio di ringraziamento che il Risorto ha anticipato sulla terra prima di morire, sviluppa, in modo speciale per il cristiano malato, la ricchezza del suo significato e quindi è, in modo speciale per lui, culmine e fonte dell'assimilazione cristiana al Signore risorto. Schematicamente si può affermare:

(a) L'eucaristia orienta il battezzato ad anticipare sulla terra il ringraziamento a Dio che innalzerà nel mondo della risurrezione. In questa ottica essa sviluppa, proprio nel malato, il senso cristiano della vita, la consolante certezza dei discepoli di Cristo che la vita non è tolta, ma trasformata, la gioia di confessare il Dio della risurrezione e la forza di trovare nella fede che confessa il Signore risorto la ragione ultima della nostra speranza nel futuro di Dio. Compresa in questa luce la comunione agli infermi si configura come evento di grazia che opera nel cuore del fratello infermo e, al tempo stesso, si riverbera nella stessa comunità cristiana, che cresce nel senso della corresponsabilità ed è confortata dalla testimonianza, a volte straordinaria, della sorella e del fratello infermi che pongono la speranza e fiducia unicamente in Dio⁴.

(b) L'eucaristia, in quanto anticipa sulla terra la "todah" del mondo della risurrezione, non proietta l'uomo in una concezione avulsa dal presente del nostro tempo e della nostra storia. Al contrario, il fatto che l'umanità è chiamata al ringraziamento eterno del Signore fonda il valore incomparabile di ogni esistenza umana. Questa visione di fede porta il credente a valorizzare ogni momento della sua vita perché sia vissuto come anticipazione della gloria futura e non come chiusura alla salvezza di Dio. Ne deriva che l'eucaristia dell'assemblea liturgica, alla quale l'infermo ha coscienza di partecipare soprattutto con la comunione eucaristica, rende la comunità spazio profeticamente attento e sensibile al

valore della vita e a quelle espressioni che rendono autentica l'esistenza umana. In questa ottica l'eucaristia celebrata illumina la pastorale degli infermi in quanto rende i battezzati, e in primo luogo coloro che hanno ricevuto un ministero pastorale, responsabili per non diventare dei semplici esecutori di una prassi sacramentalista, ma promotori di un'attenzione speciale alla globalità di quella che possiamo chiamare "la condizione cristiana dei malati". Questa attenzione porta a lottare per la vita dell'infermo e a porre sempre il malato in un orizzonte di vita. In questo modo nel cristiano infermo non si sviluppa solo la gioiosa speranza dei beni eterni, ma al tempo stesso si sviluppa la responsabilità di una scelta quotidiana che trasforma la sua situazione nella "diakonia" della fede e dell'autooblazione "per la vita del mondo".

(c) I valori dell'eucaristia si comprendono adeguatamente solo nella misura in cui la Chiesa nutre la propria fede con il cibo sostanzioso e vivificante della Parola di Dio. Sotto questo profilo ogni ministero correlato all'Eucaristia implica una assidua frequentazione delle Sante Scritture e una crescente assimilazione della linfa vitale della Parola di Dio. La cura pastorale degli infermi trova proprio nella Parola il segreto per essere azione della Chiesa sacramento della tenerezza materna di Dio. Ne consegue che ogni forma di ministero eucaristico deve compiersi nell'alveo vitale della Parola di Dio. La meditazione e l'annuncio della Parola, nelle forme che le sono proprie, rendono la comunione recata

agli infermi evento fecondo della comunità ecclesiale perché pongono il ministro dell'eucaristia nella condizione di assimilare e testimoniare la Parola per portare all'infermo l'annuncio dell'amore di Dio che risuona sempre in ogni comunità che viva come Chiesa sposa del Signore risorto.

5. Guardando al futuro

Le riflessioni sviluppate, ci sembra, aprono delle prospettive sommamente attraenti e impegnative proprio in un settore che, più di ogni altro, rischia di avvertire i disagi di una pastorale che non sappia portare la luce del Risorto nel concreto dell'esistenza

umana. Se una comunità nutre la propria fede nel Signore risorto con le ricchezze sempre vive e feconde della Parola di Dio, saprà sempre discernere le vie che rendono la sua azione, e in particolare la cura pastorale degli infermi, evento profetico di speranza e di vita. Situare la comunione degli infermi in questo orizzonte biblico-ecclesiale significa poter rivolgere il proprio sguardo verso il futuro: quel futuro che Dio ci dona in parte di anticipare sulla terra nella fede che opera mediante la carità e in parte ci chiama ogni giorno ad attendere perché non venga meno quella speranza nella quale siamo salvati e nella quale risplende la testimonianza profetica dei discepoli del Signore risorto.

¹ Per una conoscenza esegetica di questo testo cf. lo studio approfondito di M. P. SCANU, "Io sono JHWH, colui che ti guarisce" (Es 15,26). Considerazioni sulla metafora terapeutica in prospettiva teologica, in "Parola, Spirito e Vita", 40 (1999/2) 23-39.

² Il "sacrificio di ringraziamento", quale presupposto per la comprensione dell'Eucaristia, è studiato da H. GESE, *Sulla teologia biblica*, Brescia 1989, 129-154.

³ Una presentazione organica della formazione della fede nella risurrezione si trova in G. ODASSO, *Bibbia e religioni*. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni, Roma 1998, 226-261. Un contributo importante di questo studio è quello di mostrare che la confessione del mondo della risurrezione è il frutto maturo delle tre caratteristiche fondamentali della fede biblica: comunione di vita (del popolo con il suo Dio), speranza (che si fonda sulla promessa divina), fedeltà del Signore (al suo amore, manifestato e promesso).

⁴ Sotto questo profilo l'eucaristia si presenta come "il sacramento della speranza cristiana: il sacramento che rinnova nella Chiesa l'abbandono fiducioso e confidente di Gesù nel Padre suo (cf. Mt 11,28-29) e la sostiene nel suo cammino di fede e di testimonianza oblativa fino al compimento eterno delle promesse divine nella gloria del Regno" (G. ODASSO, *Eucaristia: sacrificio di ringraziamento. Riflessione biblico-teologica*, in "Culmine e Fonte" 3, 2002, 139).

“Egli ti custodisca e ti conduca alla vita eterna”: il Viatico

di don Norberto Valli

Uno sguardo alla storia

Nella lingua latina il termine *viaticum* si riferisce alle provviste necessarie per un viaggio. Il lessico cristiano lo adotta fin dall'antichità per indicare il sacramento dell'Eucaristia dato ai morenti. Una menzione specifica si trova per la prima volta nel canone 13 del Concilio di Nicea (325), che lascia intendere l'anteriorità dell'uso. Così i Padri si esprimono: “Verso i moribondi si osservi ancora l'antica norma canonica per cui in pericolo di morte nessuno sia privato dell'ultimo, indispensabile viatico”¹. La questione in esame concerne i cristiani caduti nell'apostasia e dunque non riconciliati: il concilio ritiene che in punto di morte non si debba negare loro il viatico e in ciò non sembra inaugurare una nuova disciplina, bensì conformarsi a una pratica diventata presto legge della Chiesa, sulle cui origini però non disponiamo di notizie precise². Certa rimane, comunque, nei secoli e fino a oggi, la sospensione *in articulo mortis* di ogni provvedimento disciplinare: come ebbe a dire Beauduin, quella è l'ora di Dio, nella quale la Chiesa quasi abdica alla sua autorità positiva.

Si può facilmente intuire come dal radicamento nel mistero pasquale della comunità primitiva sia derivata l'esigenza di fortificare il fedele in fin di vita con “il pegno della risurrezio-

ne”³. Il Medioevo ci ha tramandato testimonianze della comunione in punto di morte soprattutto nei racconti agiografici, dai quali si può dedurre che la sua ricezione avveniva sotto le due specie⁴. Il Concilio di Toledo del 675 raccomanda la comunione per intinzione, che consente al moribondo di deglutire più facilmente il pane eucaristico.

Per trovare un preciso riferimento al viatico in un testo liturgico bisogna attendere gli *Ordines romani* dei secoli VII e VIII, in particolare l'*Ordo* 49, che così si esprime in relazione al cristiano morente: “Quando lo si vedrà approssimarsi alla morte dovrà essere comunicato con il santo sacrificio, anche se si è già cibato nello stesso giorno, perché la comunione sarà per lui difesa e aiuto per la resurrezione dei giusti. Infatti sarà essa a risuscitarlo. Dopo che avrà ricevuto la comunione, un prete o un diacono leggerà la passione del Signore davanti al malato, fino a quando l'anima non esca dal corpo”⁵. L'*Ordo Phillipps 1667* offre un rituale nel quale emerge con una chiarezza ancor maggiore che la comunione è l'ultimo atto liturgico da compiersi nell'imminenza del transito. Il testo latino dice che non appena si approssima l'ora della morte, si incomincia a leggere il vangelo di Giovanni sulla passione del Signore, seguito dal canto del salmo 41 e delle litanie. Al termine, il sacerdote recita

la preghiera per raccomandare l'anima. Quindi, "prima che spiri, il sacerdote comunica (il morente) con il corpo e il sangue, preoccupandosi che non muoia senza il viatico: questo è il corpo del Signore"⁶. Senza pretendere di ricostruire tutti i passaggi che hanno condotto al *Rituale Romanum* del 1614, ci limitiamo a osservare che il Viatico diventa gradatamente una forma particolare di comunione agli ammalati che versano in pericolo di morte. La riserva esclusiva della sua amministrazione al sacerdote, e al parroco in specie, è dell'epoca scolastica. Concomitante è l'introduzione di particolari forme esterne di venerazione e di onore: la santa Eucaristia è portata all'infermo in forma processionale, con lumi e suono di campane; la benedizione eucaristica può sostituire la ricezione del sacramento, quando il malato non è più in grado di comunicarsi. Ad accompagnare il passaggio alla vita eterna subentra l'Unzione, connotata come "estrema" proprio perché a essa non segue altro, se non le preghiere di raccomandazione dell'anima. A partire dal *Rituale* del 1614 il Viatico perde così il suo ruolo di sacramento di preparazione alla morte. Si dovrà attendere il Concilio Vaticano II per un recupero del suo valore originario e della sua giusta collocazione. Il n. 74 di *Sacro-sanctum Concilium* stabilisce infatti che si predisponga, oltre ai riti distinti dell'Unzione degli Infermi e del Viatico, anche un "Rito continuo" nel quale l'Unzione sia conferita al malato dopo la Confessione e prima del Viatico, che dunque torna ad essere l'ultimo sacramento.

La situazione attuale

Il dettato conciliare viene applicato nel nuovo rituale del *Sacramento dell'Unzione e cura pastorale degli infermi*, che risale al 1972. L'edizione italiana entra in vigore il 16 febbraio 1975. Ad essa ci riferiamo, cominciando dal n. 26 dei *Praenotanda* che, dopo una dichiarazione generale sul valore del viatico ("Nel passaggio da questa all'altra vita, il Viatico del Corpo e Sangue di Cristo fortifica il fedele e lo munisce del pegno della risurrezione, secondo le parole del Signore: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna, e io lo risusciterò nell'ultimo giorno""), suggerisce immediatamente la forma più appropriata del suo conferimento: "Il Viatico si riceva se possibile, durante la Messa, in modo che l'infermo possa far la comunione sotto le due specie: la comunione in forma di Viatico è infatti un segno speciale della partecipazione al mistero celebrato nel sacrificio della Messa, il mistero della morte del Signore e del suo passaggio al Padre".

Questa indicazione, presupponendo che si celebri l'Eucaristia presso il malato in pericolo di morte, invoca il verificarsi di condizioni che molto spesso non si danno. La maggior parte degli infermi vive infatti gli ultimi istanti di vita in ospedale o in strutture per lungodegenti, in cui sembra difficile poter prevedere la celebrazione dell'Eucaristia al capezzale del malato. Ciò non toglie però che nei nosocomi in cui vi è una messa quotidiana il sacerdote, al termine, possa raggiungere quanti si trovano in pericolo

di morte, portando loro la comunione sotto le due specie nella forma prevista per il Viatico. Perché questo avvenga, risulta indispensabile l'interessamento da parte dei parenti e del personale ospedaliero che, nel rispetto delle convinzioni di ciascuno, dovrebbero garantire al morente il diritto all'assistenza religiosa.

Il problema vero rimane tuttavia la consapevolezza da parte dei cristiani dell'opportunità, o meglio, della decisività del sacramento. La questione interpella la formazione dei singoli e delle comunità. È molto raro che siano programmate catechesi sull'argomento e che ci si impegni in una seria preparazione a una "morte cristiana". Si denuncia talvolta l'oblio dell'Unzione dei malati, ma nulla o quasi si dice più

circa il dovere da parte di tutti i battezzati di ricevere l'Eucaristia prima del passaggio alla vita eterna. I *Praenotanda al Sacramento dell'Unzione e cura pastorale degli infermi* chiariscono che i fedeli, in pericolo di morte per qualsiasi causa, "sono tenuti per precetto a ricevere la santa comunione"⁷. Dal canto loro, "i pastori devono vigilare perché non venga differita l'amministrazione di questo sacramento, in modo che i fedeli ne ricevano il conforto quando sono ancora nel pieno possesso delle loro facoltà"⁸. Si tratta allora di promuovere nell'animo di tutti una rinnovata percezione del valore della comunione eucaristica nel momento del passaggio alla vita eterna. *Esto nobis praegustatum mortis in examine* canta da secoli la Chiesa nell'*Ave, verum corpus*. Questa supplica custodisce una professione di fede nella consolante presenza sacramentale di Cristo che nell'ora decisiva dovrebbe essere dal credente più che mai desiderata.



*Unzione degli infermi,
Maso di Banco, Firenze, sec. XIV*

Il rito del viatico

Quando il viatico viene conferito al di fuori della messa, il sacerdote⁹ giunto presso il malato dà inizio alla celebrazione con il saluto liturgico, deponendo poi l'Eucaristia per un momento di adorazione. Può aspergere quindi, secondo l'opportunità, l'infermo e la stanza accompagnando il gesto con la formula "Ravviva in noi, Signore, nel segno di quest'acqua benedetta, il ricordo del Battesimo e la nostra adesione a Cristo Signore, crocifisso e risorto per la nostra salvezza". Come

vedremo, non è questo l'unico richiamo al Battesimo. Il viatico si pone infatti in diretta continuità con il momento in cui è iniziato il cammino di fede che ora sta per culminare nella visione di Dio.

Terminata l'aspersione, e dopo un'opportuna monizione, sono previsti i riti penitenziali che consistono nella confessione sacramentale dell'infermo, quando è possibile, o in una richiesta di perdono in forma analoga a quella della Messa. In entrambi i casi si può aggiungere l'indulgenza plenaria *in articulo mortis*, concessa unicamente dal sacerdote con una di queste formule: "In virtù della facoltà datami dalla Sede Apostolica, io ti concedo l'indulgenza plenaria e la remissione di tutti i peccati, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo. Amen"; oppure: "Per i santi misteri della nostra redenzione, Dio onnipotente ti condoni ogni pena della vita presente e futura, ti apra le porte del paradiso e ti conduca alla gioia eterna. Amen"¹⁰.

Alla proclamazione della Parola fa seguito, naturalmente se le condizioni del malato lo consentono, la professione di fede con le domande previste per il Rito del Battesimo. È il secondo richiamo al momento della rigenerazione battesimale: l'infermo prima di entrare nella vita eterna è invitato a rinnovare, per l'ultima volta, le promesse in cui è condensata tutta la fede cattolica. Una breve preghiera litanica prelude al viatico strettamente inteso che comprende la recita del Padre nostro, l'ostensione del santissimo Sacramento con la formula "Beati gli invitati..." e la co-

munionione, accompagnata dalle parole consuete: "Il corpo / il sangue di Cristo", a cui si aggiunge, subito o appena dopo l'assunzione dell'Eucaristia: "Egli ti custodisca e ti conduca alla vita eterna". Questa particolare espressione risale all'alto-medioevo e, secondo Jungmann era destinata originariamente proprio ai malati¹¹. Essa ha avuto notevole fortuna: con la necessaria variazione dalla seconda alla prima persona, si trova già dal IX secolo per la comunione del sacerdote durante la santa Messa¹², ma è attestata pure, con lievi varianti, per quella dei fedeli¹³.

Dopo l'orazione conclusiva il rito termina con la benedizione semplice o triplice. Il testo di quest'ultima è una splendida invocazione, che meriterebbe di essere conosciuta e utilizzata anche in altri ambiti: "Il Signore Gesù Cristo sia accanto a te per proteggerti". "Sia dinanzi a te per guidarti, sia dietro a te per difenderti". "Rivolga a te il suo sguardo, ti assista e ti benedica".

Per concludere

Paolino di Milano nella sua *Vita di sant'Ambrogio* annota che il vescovo "spirò, portando con sé il buon viatico (*bonum viaticum secum ferens*), in modo che l'anima, ancor più rinvigorita in virtù di quel cibo, ora possa allestarsi della comunione degli angeli, la cui vita egli visse in terra, e della compagnia di Elia..."¹⁴. Onorato di Vercelli, chiamato con prontezza, portò la santa comunione ad Ambrogio appena prima che morisse.

Si scorge in questa biografia la preoccupazione degli antichi di deporre l'Eucaristia sulla lingua del morente nel preciso momento del suo trapasso. Questa esigenza giustificava la ripetizione del rito nel medesimo giorno e la possibilità dell'amministrazione del viatico da parte di laici, non potendo il sacerdote rimanere continuamente al capezzale dell'infermo.

Una pastorale della sofferenza, attenta a quanto la tradizione cristiana ci ha consegnato, può ancora oggi trovare una propria comprensione non solo in chiave caritativa, ma anche e soprattutto in senso sacramentale. Se la celebrazione della santa messa presso il morente esprime nella forma più alta la presenza della comunità e con essa dell'intera Chiesa ac-

canto a un fratello o a una sorella che sta per tornare al Padre, non meno significativa risulterà la sollecitudine di ministri straordinari a non far mancare almeno la comunione eucaristica nell'ora decisiva, soprattutto nei contesti in cui il clero è pressoché assente. Una rinnovata sensibilizzazione a livello laicale, che orienti in questa direzione, dovrebbe essere opportunamente promossa. Tanto si fa per incrementare il culto eucaristico, e con risultati lodevoli. Mentre adora la presenza reale di Cristo nel tabernacolo ogni fedele è chiamato, però, a non dimenticare ciò che l'Istruzione *Eucharisticum Mystarium* ribadisce al n. 49: "Scopo primario e originario della conservazione nella chiesa delle sante Specie al di fuori della messa è l'amministrazione del Viatico".

-
- ¹ Il termine greco *ephódion* utilizzato nel canone 13 di Nicea (cf. DENZINGER 129) corrisponde esattamente al latino *viaticum* e ha una risonanza biblica, in particolare di tipo pasquale. Nella versione greca dei Settanta lo si trova nel libro del Deuteronomio per indicare la provvista da viaggio da concedere a uno schiavo rimesso in libertà in occasione dell'anno sabbatico (Dt 15,12b-15). Tale provvista era il segno concreto della avvenuta liberazione, liberazione singola che si ricollegava alla grande liberazione d'Israele (cf. S. MAZZARELLO, "Liturgia dei moribondi", in *Liturgia cristiana: messaggio di speranza. I nuovi riti dell'unzione degli infermi, del Viatico e della raccomandazione dell'anima* [Atti della XXIII Settimana Liturgica Nazionale. Bergamo 1972], Centro azione Liturgica – Messaggero, Padova 1973: 91-107: 94).
- ² Cf. Ph. ROUILLARD, "La celebrazione del Viatico", in *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia 3. L'Eucaristia*, ed. A. Chupungco, Piemme, Casale Monferrato ²1999, 300-306: 301.
- ³ È la prospettiva in cui si colloca l'Istruzione *Eucharisticum mysterium* che, parlando al n. 39 del Viatico, lo considera "un segno speciale di partecipazione al mistero pasquale, celebrato nel sacrificio della Messa; del mistero, cioè, della morte del Signore e del suo transito al Padre. Nel Viatico, il fedele che sta per lasciare questa vita, fortificato dal corpo di Cristo, riceve il pegno della risurrezione".
- ⁴ Un esempio è offerto da Gregorio Magno nei suoi *Dialoghi* (II, 37, 2) in cui, parlando di Benedetto, afferma che *exitum suum dominici corporis et sanguinis percepitone munivit*.
- ⁵ *Les Ordines Romani du haut moyen age IV. Les textes (Ordines XXXV-XLIX)*, ed. M. Andrieu (Spicilegium Sacrum Lovaniense 28), Louvain 1956, 529.

- ⁶ Cf. H. FRANK, "Der älteste erhaltene *Ordo defunctorum* der römischen Liturgie und sein Fortleben in Totenagenden des frühen Mittelalters", *Archiv für Liturgiewissenschaft* 7 (1962) 363-364.
- ⁷ Cf. n. 27, che si apre dichiarando l'obbligo di ricevere il viatico per tutti i battezzati che possono ricevere la comunione. Come nota Scicolone, prima di un bombardamento si può (o si deve) dare il viatico, perché ci si trova in presenza di un pericolo di morte, ma non si può dare l'unzione, se i soggetti non sono né malati, né vecchi (cf. A. SCICOLONE, "Unzione degli infermi", in *Anamnesis 3/1. La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Marietti, Genova 1995, 205-242: 238).
- ⁸ Non ci sembra meno obbligante, contrariamente a quanto sostiene Rouillard ("La celebrazione del Viatico", 305), il contenuto del canone 921 del Codice di Diritto Canonico del 1983, in cui in termini più sintetici, ma non meno efficaci si esprime il medesimo contenuto: "I fedeli che si trovano in pericolo di morte derivante da una causa qualsiasi, ricevano il conforto della sacra comunione come Viatico (*sacra comunione per modum Viaticum reficiantur*)".
- ⁹ I *Praenotanda* al n. 29 avvertono che "ministri ordinari del Viatico sono il parroco e i vicari parrocchiali, i cappellani e il superiore della comunità negli istituti religiosi clericali e nelle società di vita apostolica, per tutti coloro che vivono nella casa. In caso di necessità o col permesso almeno presunto del ministro competente, qualsiasi sacerdote o diacono amministrano il Viatico; in mancanza di un ministro sacro, qualunque fedele regolarmente autorizzato". Il rituale, per questa eventualità, suggerisce i necessari adattamenti in appendice.
- ¹⁰ Nel caso in cui il viatico venga conferito durante la Messa, l'indulgenza viene concessa al termine, dopo la benedizione.
- ¹¹ Cf. I. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana 2*, Marietti, Casale Monferrato 1961, 269.
- ¹² Anche secondo il messale riformato a norma del Concilio Vaticano II, il sacerdote comunicandosi deve dire: "Il corpo di Cristo / il sangue di Cristo mi custodisca per la vita eterna".
- ¹³ Cf. I. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia 2*, 292 (nota 117).
- ¹⁴ PAOLINO DI MILANO, *Vita di Sant'Ambrogio. La prima biografia del patrono di Milano*, ed. M. Navoni, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 131. Il riferimento a Elia si spiega facilmente con il richiamo al pane miracoloso, riletto dalla tradizione cristiana come immagine dell'Eucaristia, che ridona forza al profeta e gli permette di raggiungere il monte di Dio, l'Oreb.

La Chiesa vive dell'Eucaristia

Adorazione eucaristica, e non solo, è vita per la Chiesa

di suor Loretta Moserle, ef

La Chiesa vive del Cristo eucaristico, da lui é nutrita, da lui é illuminata. L'Eucaristia é mistero della fede e insieme "mistero di luce". (Giovanni Paolo II)

La Chiesa ha sempre compreso che " nella santissima eucaristia é racchiuso tutto il bene spirituale, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo, che mediante la sua carne vivificata dallo Spirito Santo e vivificante, dà vita agli uomini: questi sono in tal modo invitati e indotti a coinvolgere con quella di Cristo l'offerta di se stessi, del loro lavoro e di tutte le cose create" ¹.

Generata dal Mistero pasquale di Cristo, la Chiesa nell'Eucaristia diventa sacramento di salvezza per tutto il genere umano, mediante il nutrimento della Parola e del Pane di vita eterna. La comunità dei cristiani che celebra di otto giorni in otto giorni il comando di Gesù: "Fate questo in memoria di me", rivive e scopre nella celebrazione di questo sacramento la fonte del suo mistero, il senso del suo essere nel mondo e per il mondo, la sorgente di vita per il suo quotidiano vivere e soffrire, e il culmine del cammino di comunione con Dio Padre.

Un mistero celebrato che, per avere più grande efficacia, necessita di es-

sere compreso, adorato, vissuto in tutta la portata della sua ritualità di *memoria*, di *presenzialità* e di *profezia*. Necessita cioè di essere contemplato e assimilato nel silenzio e nella preghiera in un *hodie liturgico*, in un tempo santificato per dono dello Spirito, come oggi di salvezza.

La celebrazione eucaristica infatti fa entrare realmente alla presenza del mistero di Dio Padre che per amore dell'umanità dona suo Figlio per la salvezza di tutti. Partecipando intimamente, profondamente e realmente a tale mistero noi siamo illuminati, o meglio divinizzati e così tutti gli aspetti della vita, dai più semplici ai più complessi, vengono toccati e trasformati dalla forza misteriosa, ma efficace, del sacramento. Per entrare nel mistero però abbiamo bisogno di tempo, di molto tempo esteriore e interiore, come afferma il card. Martini nella sua lettera al clero e ai fedeli *Attirerò tutti a me* per l'anno pastorale 1982-1983.

Per far entrare nel mistero, la celebrazione richiede del tempo. Il tempo esteriore, perché possano essere posti, secondo un ritmo organico, i gesti che danno figura e direzione ai pensieri, ai desideri, agli affetti. E soprattutto il tempo interiore, perché possa avvenire, in una successione di atti spirituali, il duplice itinerario, che va dalle regio-

ni della dissipazione, degli interessi disordinati e molteplici, delle divagazioni, delle dispersive relazioni con gli uomini e le cose verso il centro misterioso della vita; e dal mistero riparte per dare senso e vigore a tutti gli aspetti dell'esistenza.

Dalla celebrazione eucaristica l'adorazione

L'adorazione eucaristica nasce dalla celebrazione e, quasi il prolungamento, ne fa rivivere tutti gli aspetti, in quanto deve essere essa stessa glorificazione del Padre in Cristo Gesù, rendimento di grazie per l'amore fedele di Dio, offerta del mondo e delle cose create a Colui che ne è il donatore, offerta possibile solo con Cristo, in Cristo e per Cristo.

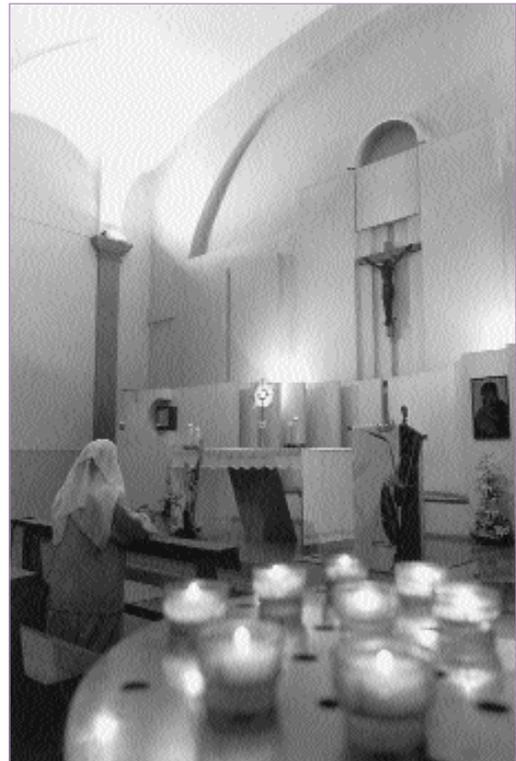
Il punto di partenza è perciò la celebrazione eucaristica. Anche se viene centrata sulle specie del pane, sono tuttavia la persona di Cristo e quella dei fratelli, che insieme formano il vero corpo sacramentale, a divenire oggetto di adorazione. Da qui nasce l'esigenza e la logica conseguenza che l'adorazione del Corpo di Cristo conduca i cristiani a prendersi cura del corpo sofferente e malato di ogni uomo, che in lui forma il *Christus totus*.

Il punto di arrivo è la comunione con Cristo e tra di noi, di cui la comunione sacramentale è simbolo. Nell'adorazione i fedeli credenti rinsaldano l'unione con Cristo e mediante essa cercano tutte le strade per attuare una vera comunione con tutti gli uomini. I cristiani sono resi capaci di su-

perare ogni divisione e ogni individualismo in forza di quel pane guardato, contemplato e mangiato. Come l'Eucaristia è il Sacramento dell'unità, così colui che adora l'Eucaristia viene reso da essa tessitore di unità e operatore di pace.

Vedere è anche partecipare

Perché la celebrazione eucaristica, come qualsiasi celebrazione liturgica, abbia la sua efficacia e porti i frutti desiderati, è necessario che il popolo di Dio vi partecipi in modo pieno, attivo, consapevole, interiore ed



*Adorazione eucaristica,
Madonnella di S. Marco, Roma*

estriore². La partecipazione esige presenza e coinvolgimento, presenza di tutta la persona e coinvolgimento di tutte le sue facoltà sensoriali esterne e interne. Tutta la persona nella sua corporeità e spiritualità è messa in gioco. I sensi del vedere, udire, toccare, odorare e gustare sono messi in atto perché il mistero possa essere accolto e assimilato. Così anche per l'adorazione eucaristica, perché "la visione dell'ostia si può considerare come una autentica modalità di partecipazione al mistero eucaristico".³

Tuttavia questa modalità di partecipazione necessita di un passaggio: dal vedere al ri-conoscere, come i discepoli di Emmaus i quali videro un viandante, ma riconobbero il Signore allo spezzare del pane. Non basta *vedere*, è necessario *ri-conoscere* in ciò che si vede, in questo caso un pezzo di pane, il segno sacramentale della presenza salvifica del Signore Risorto. È necessaria cioè la fede.

La visione conduce alla contemplazione e la contemplazione all'assimilazione. Non si può guardare l'ostia, pane eucaristico, senza diventare noi stessi pane di presenza e di dono per tutti.

La vera adorazione

L'adorazione eucaristica non è però l'unica dimensione adorante nella vita della Chiesa. Al centro di questa dimensione c'è la celebrazione e tale adorazione è vera se continua in tutta l'esistenza. Estendere, allargare l'atteggiamento e la pratica dell'adorazione, significa scoprire in essa le nostre radici: radici di dipendenza dall'Assoluto,

radici di relazione con un Altro e con gli altri, con un Tu, che sta molto al di là, pur essendo molto vicino.

Adorare significa esprimere la sottomissione al mistero e adorarlo nel segno povero dell'Eucaristia; significa esprimere il riconoscimento di una salvezza che viene a noi attraverso un percorso umile, quello dell'Incarnazione; significa testimoniare la centralità dell'evento Cristo Crocifisso-Risorto, quale presenza reale, continua, fattiva del Verbo eterno nella povertà della natura umana, unica strada di accesso alla pienezza dell'incontro e della adorazione del Padre.

La liturgia, quando apre le porte alla nostra lode della giornata, puntualmente ci invita: *Venite, adoriamo il Signore*. Lungo tutto l'anno liturgico la liturgia, introducendoci al mistero di salvezza che viene celebrato, ci apre a questa realtà e ci pone in atteggiamento di adorazione.

Adorare Dio quindi è ri-conoscerlo come Dio e nella sua opera.

Adorare significa cogliere la sua presenza, essere coscienti della bipolarità che attraversa la nostra vita: Lui, assoluto, indicibile, trascendente e io creatura, limitata, relativa a... Solo dall'evento dell'incarnazione abbiamo la possibilità di far interagire i due poli pur mantenendo le distinzioni;

Adorare significa educare lo sguardo: dal vedere al ri-conoscere. Da uno sguardo esteriore a uno interiore illuminato dallo Spirito e reso capace di fede.

Adorare significa ancora aprire l'orecchio al grido di una umanità frantumata e ricondurre qui, alla Presenza, ogni dispersione, per ri-torna-

re nel mondo a dire la parola di salvezza, una parola che ricompone le divisioni e invita all'unità, diventa costruzione di riconciliazione e di pace. Si tratta di un circuito sostanziale: mondo-eucaristia-mondo. L'atteggiamento adorante nella vita dell'uomo è una spinta a uscire da sé: l'adorazione del Dio unico libera l'uomo dal ripiegamento su se stesso, dalla schiavitù del peccato e dalla idolatria delle cose create.

La **vera adorazione** diventerà allora quella che va "oltre" il vedere, la **vera comunione** sarà quella che va "oltre" il mangiare, in un cammino verso la *parusia*, in attesa sempre della venuta definitiva del Signore Gesù che sazia ogni fame e illumina ogni occhio. Comprendiamo così la parola che Gesù disse alla Samaritana:

"Né su questo monte, né a Gerusalemme adorerete il Padre... È giunto il

momento ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori" (Gv 4, 21-23).

Questa adorazione porterà al costruirsi graduale di una Chiesa sacramento di Dio, segno di unità e vincolo di carità. L'adorazione eucaristica è perciò *via* che conduce all'avverarsi del desiderio del Padre: *adorare in spirito e verità*.

Ci si potrà allora chiedere: qual è la vera adorazione?⁴ "E' quella, afferma il prof. Ricca, che si dilata verso un Dio più grande... Dio è più grande della sua stessa rivelazione. Gesù Cristo che ha dilatato la conoscenza di Dio rivelandolo come Padre di tutti.

Dobbiamo ancora passare dal Padre *nostro* al Padre di *tutti*.

La vera adorazione consiste in questo passaggio", in questa pasqua.

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis*, n. 5.

² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium* n. 14.

³ GIRARDI L., "Del vedere l'ostia..." *La visione come forma di partecipazione*, in RL 3(2000) p. 449-458.

⁴ Su questo argomento si può vedere la brillante relazione del Prof. Paolo Ricca *La vera adorazione* fatta al II Convegno di spiritualità liturgica *Adorare anelito della Chiesa sposa* tenutosi a Vicenza 10-13 agosto 1997. Gli atti sono raccolti in "Quaderni di Ecclesia Mater" n. 12 2 (1998) pp. 43-48.

La processione del Corpo e Sangue del Signore

di mons. Cosma Capomaccio

“**L**a processione è un rito religioso di significato universale. Il suo simbolismo, il gesto del *camminare insieme*, risponde ad un bisogno primario di quella aggregazione con cui il gruppo acquista consistenza. La processione aggiunge alla celebrazione un elemento di notevole incidenza psicologica: *il pregare sottolineato dal movimento*. La preghiera viene aiutata per una espressione più fervente, la comunità è potenziata nella sua unità. La sua immagine è una lunga fila che, con passo uniforme, procede lentamente, pregando e cantando o quella di un corteo con apparato cerimoniale, spesso in divise uniformi, in omaggio a un personaggio o a un segno sacro.

Si cammina non solo per arrivare ma anche per *vivere la strada*: la processione aggiunge alla ritualizzazione dei sentimenti di penitenza, di supplica e di ringraziamento un simbolismo che fa vedere gli uomini inseriti nella vita che si svolge fuori dell'ambiente sacro, nei luoghi dove essi vivono e lavorano. Mischiati nel cammino e uniti nel canto, i credenti si scoprono affratellati, più coinvolti negli stessi problemi.

La processione non è solo un camminare insieme comunque: prima di partire, si raduna l'assemblea strutturata; essa parte da un determinato luogo, cammina con un regolamento preciso ed è diretta a una mèta ben

definita. Questi elementi arricchiscono la celebrazione di valori psicologici e sociologici di forte efficacia emozionale (che spesso si aggiungono a quelli dell'eccezionalità)¹.

Queste considerazioni generali così chiare e puntuali sulla dimensione antropologica e sul senso simbolico della processione ci permettono di comprendere come tale modo di manifestare la propria appartenenza a un determinato gruppo etnico o a una identica fede religiosa sia stato presente fin dagli albori della storia umana.

Potremmo, infatti, rivisitare, attraverso lo studio del passato, i diversi popoli, le svariate razze, le molteplici fedi religiose che dall'antichità si sono succedute durante i secoli in ogni parte del mondo per evidenziare che la processione è sempre stata presente presso tutti gli uomini di ogni continente, popolo o nazione come la più ovvia e la più usuale pratica di manifestazione del senso religioso dell'uomo.

Non produrremo, volutamente, nessun tipo di esempio per non incorrere nell'errore della dimenticanza di citazione storica di qualche fede religiosa e per non esaurire lo spazio disponibile, ma ci preoccupiamo di rendere chiaro lo scopo di questa indagine sulla *processione eucaristica*, così cara e così radicata nella vita cristiana.

Quando nasce e si sviluppa la processione del *Corpus Domini*?

Per risalire alle sue origini dovremo giungere a quel periodo dopo il 1100 in cui si evidenzia un rigoglioso incremento della devozione eucaristica, e in particolare nella Gallia belgica, *amica Corporis Domini* come la chiama san Francesco², a Liegi che ne era il principale centro, e nel Monastero di Monte Cornelio, appunto presso Liegi, per aver notizia delle rivelazioni della priora la Beata Giuliana da Rétine che nel 1208 riferisce le prime visioni.

La religiosa rivela al suo padre spirituale Giovanni di Lausanne, canonico della chiesa di S. Martino di Liegi, che nelle sue estasi le viene segnalato con insistenza che manca ancora una solennità in onore del SS. Sacramento.

Le rivelazioni trovarono ottima accoglienza da parte di parecchi teologi domenicani fra i quali Guido di Laon vescovo di Cambrai, il cancelliere dell'Università di Parigi, il provinciale dei Frati Domenicani di Liegi, Ugo di S. Caro e Giacomo Pantaleone di Troyes, arcidiacono di Liegi, e convinsero il vescovo di Liegi Roberto di Thorate a istituire una festa in onore del *Corpus Domini*; il vescovo non solo la istituì fissandone la data al giovedì dopo l'ottava della festa della SS. Trinità, ma la celebrò egli stesso per la prima volta nel 1246.

Intanto Ugo di S. Caro, divenuto cardinale della chiesa di S. Sabina a Roma e Legato della S. Sede nelle Fiandre, confermò la festa nel 1252 e la prescrisse ai vescovi e al clero della sua circoscrizione.

Nel 1262 Giacomo Pantaleone, l'arcidiacono di Liegi, poi vescovo di Ver-

dun e patriarca di Gerusalemme, divenne papa con il nome di Urbano IV, e l'11 agosto 1264, dalla città di Orvieto, emanò la Bolla *Transiturus de hoc mundo*, con la quale istituiva in tutta la Chiesa la festa del *Corpus Domini*.

"La festa da una parte costituì una risposta di fede e di culto a dottrine ereticali sul mistero della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, dall'altra fu il coronamento di un movimento di ardente devozione verso l'augusto Sacramento dell'altare. La pietà popolare, dunque, favorì il processo istitutivo della festa del *Corpus Domini*; a sua volta, questa fu causa e motivo del sorgere di nuove forme di pietà eucaristica nel popolo di Dio"³.

Dopo il 1317 si riscontra che tale festa si diffonde rapidamente anche in Italia, specialmente nei monasteri benedettini di Praglia, Norcia, Montecassino, e in seguito a Bologna, Milano, Genova e Napoli.

Papa Urbano IV, nella sua bolla non accenna propriamente ad una processione teoforica, ma la lascia supporre, anzi sembra ispirarla: *In ipsa quinta feria devotae turbae fidelium ad ecclesias affectuose concurrant, et tunc cleri ei populi pariter congaudentes, in cantica laudis surgant, tunc omnium corda et vota, ora et labia hymnos personent laetitiae salutaris, tunc psallat fides, spes tripudiet, exultet caritas, devotio plaudat, jubilet puritas et sinceritas jucundetur.*

I primi tentativi di processione teoforica si ebbero nel 1265 a S. Gereone di Colonia, nel 1298 a Würzburg, nel 1305 ad Augusta.

Intanto la pratica della processione teoforica si consolida sempre più e sempre più si espande nei territori limitrofi, tanto che nel 1320 in Francia i canoni del Concilio di Sens, ripetuti tre anni dopo dal concilio di Parigi, attestano senza ombra di dubbio la processione teoforica: *his diebus cum quodammodo divina inspiratione introducta*⁴.

La processione teoforica del *Corpus Domini* la ritroviamo in Italia a Genova nel 1325, a Milano nel 1336, a Orvieto nel 1337 e infine a Roma nel 1356.

Molto probabilmente nei primi tempi non si svolgeva con cadenza annuale, perché nell'OR. XV si nota l'espressione: *si fiant processiones*, ma in seguito, a poco a poco si inserì stabilmente, divenendo l'occasione più attesa e più splendente della festa dal momento che sia il clero, sia il popolo trovarono l'opportunità di rendere la processione teoforica sempre più sontuosa, sempre meglio curata e sempre maggiormente affollata di personaggi importanti, nobili, principi e re, per rendere ancor più trionfante il passaggio del Re della gloria attraverso le strade di città, paesi e borgate.

Durante la processione del *Corpus Domini*, l'Ostia consacrata era portata dapprima in reliquiari, di solito quelli usati per conservare le reliquie dei santi per i quali i reliquiari erano stati confezionati, modificati applicandovi nella parte superiore una lunetta chiusa entro cristalli nei quali collocare la SS. Eucaristia, come quello menzionato dall'inventario di Luigi d'Angiò, morto nel 1384, o quello rappresentato in una miniatura di un brevia-

rio del secolo XV conservato alla Biblioteca dell'Arsenale⁵ e come la *mostranza* di Salles-Curan del 1400.

In seguito, però, si avvertì l'inadeguato accostamento della SS. Eucaristia con le reliquie di un santo e intorno al secolo XVIII si proibì l'uso dei reliquiari come *mostranze* dell'Ostia consacrata⁶.

Altre *mostranze* dell'Ostia consacrata furono calici o pissidi di metallo prezioso modellati in forma cilindrica o esagonale chiusi da ogni parte e velati, ma in seguito, per condividere il desiderio di vedere l'Ostia santa si inventarono delle *mostranze* od *ostensori* dalle forme più svariate: croci tempestate di pietre preziose con crocifissi in oro o argento contenenti sotto un cristallo le Sacre specie, statuette di Cristo risorto comprendenti l'Ostia al posto del cuore, troni costituiti dalla statua della Vergine Maria in atto di offrire all'adorazione l'Eucaristia, immagini di S. Giovanni Battista che, reggendo l'Agnello, mostrava l'Ostia Santa postagli sulla fronte come una perla sfolgorante, tabernacoli di cristallo con edicole piramidali.

A Genova, fatto costruire nel 1553 dai Padri del Comune e probabilmente ancora oggi in uso, uno spettacolare *portatorium* d'argento era sollevato da otto sacerdoti; per non parlare di *mostranze* od *ostensori* preziosissimi costruiti dai migliori orafi di Spagna per le grandi cattedrali⁷.

La processione teoforica iniziava al mattino dopo la messa, come prescriveva il *Pontificale Romanum*, e girava a lungo perché originava parecchie stazioni nelle chiese o in altari improvvisati nelle piazze lungo il percor-

so, spesso indugiando per consentire al sacerdote di benedire gruppi di persone o singoli personaggi che si incontravano per via o che si associavano alla processione: *Faciet frequenter in via crucis cum Sacramento super dominos de novo advenientes et genuflectentes Sacramento*⁸.

In generale le città furono le prime ad adottare la processione teoforica nella solennità del *Corpus Domini*, mentre l'accosero più tardi i piccoli paesi e le borgate per il valido motivo che la cerimonia comportava spese notevoli, sia per la suppellettile necessaria, sia per il complesso personale laico ed ecclesiastico richiesto ad assicurarle un decoroso svolgimento⁹.

“La processione del *Corpus Domini* è, in ordine di tempo, l'ultima della serie, ma, è divenuta la più importante di tutte. Nata, come prolungamento della messa, dal “**desiderio di vedere l'ostia**”, si è evoluta in festa della regalità di Cristo ed ha acquistato carattere di **lustrazione** (la presenza del Signore ‘benedice’ la città e gli uomini) e di **adorazione** (per suscitare la fede nella presenza reale)...La sproporzione tra l'importanza della messa e quella data alla processione non deve sbilanciare il significato dell'eucaristia; il culto eucaristico deve manifestare dipendenza, connessione e riferimento alla celebrazione, che ha importanza primaria”¹⁰.

Negli anni che seguono al Concilio Ecumenico Vaticano II, nei documenti che si occupano della SS. Eucaristia, si introduce un *Rito della comunione fuori della Messa e culto eucaristico*.

“Le premesse di questo libro liturgico sottolineano la centralità dell'Eu-

caristia come celebrazione a cui tutto il culto eucaristico deve sempre fare riferimento. Tutto l'insieme di riti che circondano la conservazione dei doni eucaristici, ha lo scopo di orientare i fedeli a vivere in modo sempre più intenso il mistero della celebrazione eucaristica.

Le diverse presenze sacramentali di Cristo nella liturgia hanno la loro sintesi nella presenza eucaristica, poiché ad essa tendono e da essa ricevono tutta la loro vitalità.

Le espressioni rituali, le manifestazioni eucaristiche – quali le adorazioni prolungate, le processioni e i congressi eucaristici – sono da vedersi come occasioni per una maggiore presa di coscienza, da parte della comunità cristiana, della centralità della Messa nella prospettiva della costruzione della vita personale e comunitaria dei cristiani”¹¹.

Quando si tratta, dunque, della processione teoforica del *Corpus Domini*, con naturalezza si impone la riflessione teologica sullo strettissimo rapporto con la celebrazione eucaristica perché sappiamo bene che l'Eucaristia rappresenta il centro e la fonte della vita della comunità cristiana.

“La processione nella solennità del Corpo e Sangue di Cristo è, per così dire, la “forma tipo” delle processioni eucaristiche. Essa infatti prolunga la celebrazione dell'Eucaristia: subito dopo la Messa, l'Ostia, che in essa è stata consacrata, viene portata fuori dall'aula ecclesiale perché il popolo cristiano “renda pubblica testimonianza di fede e di venerazione verso il santissimo Sacramento”¹².

Ci deve confortare tutta questa materna premura della Chiesa che non vuole spegnere o eliminare il naturale trasporto e lo spontaneo desiderio di manifestare l'amore del popolo cristiano verso la presenza reale del Signore, ma ne stabilisce il regolare svolgimento attraverso norme e disposizioni che ne esaltino la proclamazione di fede in Lui, divenuto veramente per il popolo di Dio, l'Emmanuel, il "Dio - con - noi".

"La descrizione diffusa dei vari aspetti della Messa costituisce un vivo parametro a cui tutte le altre celebrazioni dei sacramenti e dei sacramentali che animano l'intero complesso della vita culturale della Chiesa, devono far evidente riferimento"¹³.

Nel Proemio dei P.N.M.R. al cap.II, n.7, si afferma: "Nella Messa o Cena del Signore, il popolo di Dio è chiamato a riunirsi insieme sotto la presidenza del sacerdote, che agisce nella persona di Cristo, per celebrare il memoriale del Signore, cioè il sacrificio eucaristico"¹⁴.

Per questa riunione locale della santa Chiesa vale perciò in modo eminente la promessa di Cristo: 'Là dove sono due o tre radunati nel mio nome, io sono in mezzo a loro' (Mt 18, 20).

Infatti nella celebrazione della Messa, nella quale si perpetua il sacrificio della Croce¹⁵, Cristo è realmente presente nell'assemblea dei fedeli riuniti in suo nome, nella persona del ministro, nella sua parola e in modo sostanziale e permanente sotto le specie eucaristiche"¹⁶.

Non deve affatto meravigliare che la Chiesa, quale madre attenta e pre-

murosa, convogli tutto l'interesse, l'impegno e la riflessione dei suoi figli sull'Eucaristia dal momento che è sempre vero l'assioma, ripetuto anche dal papa Giovanni Paolo II nella sua ultima lettera enciclica *Ecclesia de Eucaristia*, che *l'Eucaristia edifica la Chiesa e la Chiesa fa l'Eucaristia*.

"La celebrazione dell'Eucaristia è il centro di tutta la vita cristiana, sia per la Chiesa universale che per le comunità locali della Chiesa stessa. Infatti "tutti gli altri sacramenti, come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere di apostolato hanno uno stretto rapporto con l'Eucaristia e sono ad essa ordinati". Nella santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo, che, mediante la sua carne vivificata dallo Spirito Santo e vivificante, dà vita agli uomini: questi sono in tal modo invitati e indotti a coinvolgere con quella di Cristo l'offerta di se stessi, del loro lavoro e di tutte le cose create"¹⁷.

Tutta questa insistenza sull'importanza esistenziale per il cristiano della santissima Eucaristia dovrebbe indurre la nostra intelligenza a riflettere sull'essenziale messaggio che viene proposto e che deve permeare, sostenere, rendere comprensibile e manifestare il vero e reale significato teologico della presenza di Cristo risorto: infatti, *nelle processioni eucaristiche, in cui l'Eucaristia viene portata solennemente per le vie con accompagnamento di canti, il popolo cristiano rende pubblica testimonianza di fede e di venerazione verso il santissimo Sacramento*¹⁸.

In questo caso la fede e la venerazione sono supportati dalla dimensio-

ne antropologica, precedentemente illustrata, del *camminare insieme* come manifestazione visibile dell'unità che scaturisce dall'Eucaristia e che ci rende più che mai fratelli perché ci alimentiamo dell'unico pane e dell'unico calice¹⁹, del *pregare sottolineato dal movimento* che simboleggia il cammino della fede supportato dall'azione salvifica della preghiera, del *vivere la strada* quale dimostrazione personale e collettiva della vita cristiana che non è affatto avulsa dalla società civile, ma anzi deve sostanziarla con azioni di testimonianza della presenza del Cristo nel mondo.

"Tra le processioni eucaristiche, si distingue per importanza e per significato nella vita pastorale della parrocchia o della città quella annuale nella solennità del Corpo e Sangue di Cristo, o in altro giorno più opportuno in prossimità di questa solennità. Conviene pertanto che là dove le circostanze attuali lo permettono e la processione può essere davvero *un segno della fede e dell'adorazione del popolo*, essa si conservi, a norma del diritto"²⁰.

Le parole del libro liturgico sono estremamente pertinenti e non danno adito ad altre interpretazioni dal momento che solo la *fede*, e una fede ardente, adulta e responsabile, può determinare la presenza del popolo di Dio, di coloro che sentono il bisogno di testimoniare senza alcun rispetto umano e senza alcuna esitazione e disagio la propria *adorazione* indiscussa, appassionata e calorosa a Colui che per amore e solo per amore ha voluto restare per sempre con l'uomo: "Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt 28, 20b).

È indispensabile ricordare che per ragione del segno non si deve mai staccare, sradicare od opporre l'adorazione alla santissima Eucaristia dalla celebrazione della Messa nella quale il Signore: "... è presente... sotto le specie eucaristiche: una presenza, questa, assolutamente unica, perché nel sacramento dell'Eucaristia vi è il Cristo tutto e intero, Dio e uomo, sostanzialmente ed ininterrottamente"²¹.

"La devozione eucaristica, così radicata nel popolo cristiano, deve tuttavia essere educata a cogliere due realtà di fondo:

- che supremo punto di riferimento della pietà eucaristica è la Pasqua del Signore; la Pasqua, infatti, secondo la visione dei Padri, è la festa dell'Eucaristia, come, d'altra parte, l'Eucaristia è anzitutto celebrazione della Pasqua, ossia della Passione, Morte e Risurrezione di Gesù;

- che ogni forma di devozione eucaristica ha un intrinseco riferimento al Sacrificio eucaristico o perché dispone alla sua celebrazione o perché prolunga gli orientamenti culturali ed esistenziali da essa suscitati"²².

La giusta preoccupazione della madre Chiesa, dunque, è quella di far comprendere ai cristiani che le processioni eucaristiche, e in particolar modo quella del *Corpus Domini*, sono eccellenti occasioni per ricordare a tutti che il centro, la fonte e il culmine della vita di fede è l'Eucaristia.

"Secondo quanto indicato ai nn. 1-6 a motivo del segno è preferibile che la processione con il santissimo Sacramento si faccia immediatamente dopo la Messa, nella quale viene consacrata l'ostia da portarsi poi in processione.

Nulla vieta però che la processione si svolga a coronamento di un'adorazione pubblica e prolungata, fatta dopo la Messa"²³.

È interessante, inoltre, non dimenticare il senso ed il significato della *lustrazione* che pervade e che, certamente, è stata una delle importanti componenti che hanno provocato il sorgere della processione del *Corpus Domini*: Gesù passa per le strade delle nostre città, dei nostri paesi e delle nostre borgate beneducendo non solo coloro che lo accolgono e che lo acclamano, ma anche i curiosi, gli indifferenti o gli avversari, come faceva quando passava per le strade della Palestina.

Ancora oggi, probabilmente in numero inferiore al passato anche recente, la processione del *Corpus Domini* sosta presso piccoli altari posti in luoghi ben determinati affinché il sacerdote possa benedire con il santissimo Sacramento i partecipanti e coloro che si accodano o assistono allo snodarsi della processione.

Il sentimento di *adorazione* verso il santissimo Sacramento, che pervade ogni gesto dei fedeli e li coinvolge in questa manifestazione specialissima, è sempre presente nella dimensione affettiva ed emozionale dei cristiani che sembrano voler prolungare, anzi non interrompere mai, la personale e comunitaria partecipazione al dialogo con il Signore Gesù:

"La fede nella presenza reale del Signore conduce naturalmente alla manifestazione esterna e pubblica di quella fede medesima.(...) La pietà, dunque, che spinge i fedeli a prostrarsi presso la santa Eucaristia, li attrae a

partecipare più profondamente al mistero pasquale e a rispondere con gratitudine al dono di colui che con la sua umanità infonde incessantemente la vita divina nelle membra del suo Corpo. Trattenendosi presso Cristo Signore, essi godono della sua intima familiarità e dinanzi a lui aprono il loro cuore per loro stessi e per tutti i loro cari e pregano per la pace e la salvezza del mondo. Offrendo tutta la loro vita con Cristo al Padre nello Spirito Santo, attingono da quel mirabile scambio un aumento di fede, di speranza e di carità. Alimentano quindi così le giuste disposizioni per celebrare, con la devozione conveniente, il memoriale del Signore e ricevere frequentemente quel Pane che ci è dato dal Padre"²⁴.

Su tali solide basi teologiche la processione, che caratterizza la solennità del *Corpus Domini*, dovrebbe esprimere, soprattutto oggi, non un semplice gesto di doveroso e pubblico onore, ma la missione della Chiesa di portare per le strade del mondo la presenza viva di quel Cristo che si è fatto cibo e bevanda per l'uomo in cammino verso l'ultima terra promessa. Ai cristiani, quindi, il compito di essere portatori di Cristo, testimoni e fautori di comunione e di salvezza.

"Nell'organizzazione delle processioni eucaristiche si tenga conto delle consuetudini locali sia per l'addobbo delle vie e delle piazze, che per la composta sfilata di quanti vi partecipano. Nel corso della processione, se la consuetudine lo comporta e se lo consiglia il bene pastorale, si possono anche fare delle stazioni o soste con la benedizione eucaristica. I canti e le

preghiere che si fanno, portino tutti a manifestare la loro fede in Cristo unicamente intenti alla lode del Signore"²⁵.

Questa ultima indicazione del libro liturgico ha lo scopo di orientare sempre più e sempre meglio il trasporto emozionale ed affettivo dei cristiani verso la *presenza reale di Cristo Signore*, il santissimo Sacramento portato processionalmente e solennemente per le strade degli uomini del nostro tempo.

Il *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, appunto per questo, amplifica e completa la su citata norma per renderla più vicina alla esuberanza della pietà popolare e per arginare, ove ve ne fosse bisogno, il desiderio di eccedere e andare oltre il buon gusto e la semplicità essenziale del dettato della fede: "È necessario tuttavia che nelle processioni eucaristiche siano osservate le norme che ne regolano lo svolgimento, in particolare quelle che ne garantiscono la dignità e la riverenza dovuta al santissimo Sacramento; ed è pure necessario che gli elementi tipici della pietà popolare, come l'addobbo delle vie e delle finestre, l'omaggio dei fiori, gli altari dove verrà collocato il Santissimo nelle soste del percorso, i canti e le preghiere "portino tutti a manifestare la loro fede in Cristo, unicamente intenti alla lode del Signore", e alieni da forme di competizione"²⁶.

Lo svolgimento della processione, e di questa in particolare, deve necessariamente essere preparato con tutta l'attenzione e la cura possibili affinché nessun disagio si possa avvertire, nessun ostacolo sia in grado di frapporti,

nessun improvviso mutamento sia permesso di inserirsi nell'ordinato, sereno, coinvolgente snodarsi di questa forma incomparabile di procedere per le strade e fra la gente fino alla naturale fase conclusiva.

"Le processioni eucaristiche si concludono ordinariamente con la benedizione del santissimo Sacramento. Nel caso specifico della processione del *Corpus Domini*, la benedizione costituisce la conclusione solenne dell'intera celebrazione: al posto della consueta benedizione sacerdotale viene impartita la benedizione con il santissimo Sacramento.

È importante che i fedeli comprendano che la benedizione con il santissimo Sacramento non è una forma di pietà eucaristica a sé stante, ma è il momento conclusivo di un incontro culturale sufficientemente prolungato. Perciò la norma liturgica vieta "l'esposizione fatta unicamente per impartire la benedizione"²⁷.

L'ultima frase propone una riflessione seria e attenta sulla tentazione dei fedeli di contemplare la benedizione con il santissimo Sacramento come un'azione liturgica (sacra) completamente separata dalla celebrazione eucaristica; insomma come un momento assolutamente indipendente da altre occasioni di adorazione dell'Eucaristia e come un gesto di insostituibile intimità personale con il Signore, che con la sua benedizione provoca una intensa emozione e un profondo fervore nei cuori dei partecipanti.

Se devono essere rispettate e osservate con cura le suddette indicazioni tendenti a scoraggiare ogni forma di partecipazione e di presenza anomali,

sorge spontanea la domanda: oggi nel nostro tempo, è ancora valida ed attuale, efficace e proficua questa pubblica testimonianza di fede e di amore verso il santissimo Sacramento?

“La processione appare un fatto solido e fondato e un segno atto a celebrare il mistero di Cristo (e non soltanto un fenomeno religioso suscettibile di essere cristianizzato). Un atteggiamento ‘iconoclasta’, al riguardo, sarebbe errato e ingiusto. *La processione è un valore per se stessa*, richiede di essere ristudiata e acculturata con chiarezza. Tuttavia dallo studio della storia, risulta che, con il decadere della liturgia, la processione si è caricata via via di elementi negativi: si è passati dalle processioni memoriali a quelle devozionali, ma ancor più esse sono scadute da un piano cristiano a un piano semplicemente religioso (con tutte le possibili contaminazioni a cui può andare soggetto il sacro).

Talora le processioni si risolvono in una sfilata di associazioni, di religiosi e di clero tra due ali di popolo passivo; o in una parata folkloristica di dignitari, di ecclesiastici e laici (questi, magari non credenti), che esibiscono cimeli storici; o in una anacronistica parata trionfale di una minoranza, per quanto sincera e fervente, in mezzo a un popolo che assiste senza la fede necessaria per cogliere il significato della celebrazione”²⁸.

Anche se il riferimento proposto è applicabile a ogni tipo di processione, non sembra totalmente lontano da diverse prove tangibili di processioni del *Corpus Domini*, forse meno consuete che nel passato, ma non ancora del tutto infrequenti nei nostri giorni.

Ripensando, quindi, a varie esperienze di procedere e camminare insieme intaccate da una marcata dimostrazione esteriore che denuncia un’assenza di vitalità interiore e di una religiosità ridotta a episodio, senza traduzione nella vita, non ci appare troppo determinata e rigorosa la materna preoccupazione della Chiesa che attraverso i suoi documenti ufficiali tende ad offrire al popolo cristiano la proposta di una fede consapevole, adulta e appagante che si può anche manifestare attraverso questa forma di pubblica adorazione del santissimo Sacramento.

“Questa tipologia aiuta a capire perché, in un mondo secolarizzato e pluralista che risveglia il senso critico, esista, soprattutto tra i giovani e nel mondo della cultura e del lavoro, un’allergia verso le processioni, o meglio, verso una certa loro immagine prodottasi nel corso della storia”²⁹.

La processione del *Corpus Domini*, pertanto, può essere ancora oggi una incontrovertibile testimonianza dell’amore e dell’adorazione che i cristiani portano da sempre all’Eucaristia e può diventare una autentica manifestazione di una fede che non ha bisogno di orpelli o di aggiunte inutili, ma che si dimostra attraverso gesti e segni che si fanno linguaggio universale della realtà teandrica presente nel pubblico procedere e significare il cammino della fede.

Sarebbe troppo presuntuosa la tentazione di proporre modi di operare o piste da seguire dal momento che i documenti della Chiesa sono non solo chiari, ma convincenti e coinvolgenti.

L'impegno pastorale, allora, è quello di non preferire soluzioni che abbiano maggior successo, ma quelle più valide verso le quali ci orienta l'autentica tradizione, dal momento che le processioni, e in modo specialissimo quella del *Corpus Domini*, devono essere autentici atti di culto pubblico e convincenti testimonianze di fede.

Sarebbe veramente interessante, e anche gratificante, leggere la processione del *Corpus Domini* nell'ottica figurativa e simbolica proposta dalla Sacra Scrittura nella stupenda dimensione poetica che ci viene donata dal Cantico dei Cantici, il più bel Cantico, che canta in un susseguirsi di poemi l'amore reciproco di un amato, chiamato *re* e *Salomone* e di un'amata, chiamata la *sulammita* (nome accostato a quello di Salomone): l'amore di Dio per Israele e quello del popolo per il suo Dio, il rapporto d'amore del Cristo con la sua Chiesa (Ef 5, 23-32).

" Che cos'è che sale dal deserto come una colonna di fumo, esalando profumo di mirra e d'incenso e d'ogni polvere aromatica? Ecco, la lettiga di Salomone: sessanta prodi le stanno intorno, tra i più valorosi d'Israele. Tutti sanno maneggiare la spada, sono esperti nella guerra; ognuno porta la spada al fianco contro i pericoli della notte. Un baldacchino s'è fatto il re Salomone, con legno del Libano. Le sue colonne le ha fatte d'argento, d'oro la sua spalliera; il suo seggio di porpora, il centro è un ricamo d'amore delle fanciulle di Gerusalemme. Uscite figlie di Sion, guardate il re Salomone con la corona che gli pose sua madre, nel giorno delle sue nozze, nel giorno della gioia del suo cuore".(Ct 3, 6-11)

La celebrazione eucaristica, che si compie nella messa, è azione non solo del Cristo, ma anche della Chiesa. In essa infatti il Cristo, perpetuando nei secoli in modo incruento il sacrificio compiuto sulla croce, mediante il ministero dei sacerdoti, si offre al Padre per la salvezza del mondo. E la Chiesa, sposa e ministra di Cristo, adempiendo con lui all'ufficio di sacerdote e vittima, lo offre al Padre e insieme offre tutta se stessa con lui.

La celebrazione dell'Eucaristia nel sacrificio della messa è veramente l'origine e il fine del culto che si rende ad essa al di fuori della messa. Infatti non solo le sacre specie che restano dopo la messa derivano da essa, ma vengono conservate perché i fedeli che non possono partecipare alla messa, per mezzo della comunione sacramentale, ricevuta con le dovute disposizioni, si uniscano a Cristo e al suo sacrificio, che è celebrato nella messa.

Perciò lo stesso sacrificio eucaristico è la fonte e il culmine di tutto il culto della Chiesa e di tutta la vita cristiana. A questo sacrificio di rendimento di grazie, di propiazione, di impetrazione e di lode i fedeli partecipano con maggiore pienezza, quando non solo offrono al Padre con tutto il cuore, in unione con il sacerdote, la sacra vittima e, in essa, loro stessi; ma ricevono pure la stessa vittima nel sacramento.

Eucharisticum mysterium, n. 3

- ¹ S. ROSSO, *Processione*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartore e A. M. Triacca, Roma 1984, 1111.
- ² TOMMASO da CELANO, *Legenda II*, in "Analecta Franciscana", 10 (1927), n. 201, 245
- ³ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Direttorio su pietà popolare e liturgia, Orientamenti*, p. II, n. 160, Città del Vaticano 2002, 135.
- ⁴ D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXV, Firenze 1759, 647.
- ⁵ E. DUMOUTET, *Storia del rito dell'elevazione e dell'esposizione del santissimo Sacramento*, in *Enciclopedia Eucaristica*, XI, cap. II, Milano 1964, 443.
- ⁶ M. ANDRIEU, *Reliquaires et monstrances eucharistiques*, in *Mélanges Peeters*, (1950) II, 397.
- ⁷ M. RIGHETTI, *L'anno liturgico*, in *Manuale di Storia liturgica*, vol. II, ed. anastatica, Milano 1969, 329-334.
- ⁸ F. ARENS (ed.), *Liber Ordinarius*, Collegiata di Essen, Paderborn 1908, 94.
- ⁹ M. RIGHETTI, *La Messa*, in *op. cit.*, vol. III, 609.
- ¹⁰ S. ROSSO, *op. cit.*, 1116.
- ¹¹ A. DONGHI (a cura di), *Scheda di lettura, Praenotanda dei nuovi libri liturgici*, Milano 1988, 314
- ¹² CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *op. cit.*, n. 162, 136.
- ¹³ A. DONGHI (a cura di), *Scheda di lettura, Rito della Messa*, *op. cit.*, 98.
- ¹⁴ Cf PO 5; SC 33.
- ¹⁵ Cf Conc. Trid., sess. XXII, *Doctrina de ss. Missae sacrificio*, cap. 1: DS 1739-1742; Paolo VI, *Sollemnis professio fidei*, 30.6.1968, n.24: EV III, 560.
- ¹⁶ Cf SC 7; MF : EV II, 424; EM 9.
- ¹⁷ CEI, *Rito della comunione fuori della Messa e culto eucaristico, Introduzione generale*, I, 1, LEV 1979, 13; Cf PO 5.
- ¹⁸ *Ibidem*, *Processioni eucaristiche*, cap. III, II, 101, 79.
- ¹⁹ *Messale Romano*, riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Paolo VI, CEI, *Preghiera eucaristica II*: "Ti preghiamo umilmente: per la comunione al corpo e al sangue di Cristo lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo", Città del Vaticano 1983, 396.
- ²⁰ CEI, *Rito della comunione...*, *op. cit.*, cap. III, II, 102, 79.
- ²¹ *Ibidem*, *Introduzione generale*, II, 6, 15.
- ²² CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *op. cit.*, n. 161, 135-136
- ²³ CEI, *Rito della comunione...*, *op. cit.*, cap. III, II, 103, 79.
- ²⁴ *Enchiridion Vaticanum, Eucharisticum mysterium*, nn. 49-50, EDB 1963-1967, 1141.
- ²⁵ CEI, *Rito della comunione...*, *op. cit.*, cap. III, II, 10e, 80.
- ²⁶ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *op. cit.*, n. 162, 136-137
- ²⁷ *Ibidem*, 163, 137.
- ²⁸ S. ROSSO, *op. cit.*, 1117.
- ²⁹ *Loc. cit.*

Ecclesia de Eucharistia (1)

di Stefano Lodigiani

“**L**a Chiesa vive dell’Eucaristia. Questa verità non esprime soltanto un’esperienza quotidiana di fede, ma racchiude in sintesi il nucleo del mistero della Chiesa. Con gioia essa sperimenta in molteplici forme il continuo avverarsi della promessa: “Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” (Mt 28,20); ma nella sacra Eucaristia, per la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue del Signore, essa gioisce di questa presenza con un’intensità unica. Da quando, con la Pentecoste, la Chiesa, Popolo della Nuova Alleanza, ha cominciato il suo cammino pellegrinante verso la patria celeste, il Divin Sacramento ha continuato a scandire le sue giornate, riempiendole di fiduciosa speranza.”

Così si apre l’Enciclica *Ecclesia de Eucharistia* sul tema dell’Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa, che il Santo Padre Giovanni Paolo II ha firmato lo scorso 17 aprile, Giovedì Santo, occasione in cui abitualmente rivolgeva una Lettera ai Sacerdoti. “Da quando ho iniziato il mio ministero di Successore di Pietro, ho sempre riservato al Giovedì Santo, giorno dell’Eucaristia e del Sacerdozio, un segno di particolare attenzione, inviando una lettera a tutti i sacerdoti del mondo. Quest’anno, venticinquesimo per me di Pontificato, desidero coinvolgere più pienamente l’intera Chiesa in questa riflessione eucaristica, anche per ringraziare il Signore del dono dell’Eucaristia e del Sacerdozio”.

Nell’**introduzione** al documento, il Papa ricorda che giustamente il Concilio Vaticano II ha proclamato il Sacrificio eucaristico “fonte e apice di tutta la vita cristiana”, in quanto “nella santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo che, mediante la sua carne vivificata dallo Spirito Santo e vivificante, dà vita agli uomini”. Il Cenacolo di Gerusalemme, luogo dell’istituzione di questo Sacramento, è stato meta del pellegrinaggio del Papa nel corso del Grande Giubileo dell’anno 2000. “Sono grato al Signore Gesù che mi ha permesso di ripetere nello stesso luogo, obbedendo al suo comando: “Fate questo in memoria di me” le parole da Lui pronunciate duemila anni fa” scrive il Papa, sottolineando come “dal mistero pasquale nasce la Chiesa. Proprio per questo l’Eucaristia, che del mistero pasquale è il sacramento per eccellenza, si pone al centro della vita ecclesiale.” Ciò vale dalla prima comunità riunita intorno agli Apostoli, che era solita partecipare alla “frazione del pane”, alla Chiesa del nostro tempo: “Dopo duemila anni continuiamo a realizzare quell’immagine primigenia della Chiesa. E mentre lo facciamo nella Celebrazione eucaristica, gli occhi dell’anima sono ricondotti al Triduo pasquale: a ciò che si svolse la sera del Giovedì Santo, durante l’Ultima

Testi e documenti

Cena, e dopo di essa. L'istituzione dell'Eucaristia infatti anticipava sacramentalmente gli eventi che di lì a poco si sarebbero realizzati, a partire dall'agonia del Getsemani."

Ripercorrendo il cammino del Signore dal Cenacolo all'orto degli Ulivi, il Papa evidenzia che "il sangue, che aveva poco prima consegnato alla Chiesa come bevanda di salvezza nel Sacramento eucaristico, cominciava ad essere versato; la sua effusione si sarebbe poi compiuta sul

Golgota, divenendo lo strumento della nostra redenzione". La Chiesa, "mentre addita il Cristo nel mistero della sua Passione, rivela anche il suo proprio mistero: Ecclesia de Eucharistia. Se con il dono dello Spirito Santo a Pentecoste la Chiesa viene alla luce e si incammina per le strade del mondo, un momento decisivo della sua formazione è certamente l'istituzione dell'Eucaristia nel Cenacolo". Il suo fondamento e la sua origine è l'intero Triduo Pasquale, che è "come raccolto, anticipato, e "concentrato" per sempre nel dono eucaristico. In questo dono Gesù Cristo consegnava alla Chiesa l'attualizzazione perenne del mistero pasquale. Con esso istituiva una misteriosa "contemporaneità" tra quel Triduo e lo scorrere di tutti i secoli".

Questo pensiero non può che suscitare sentimenti di gratitudine e di stupore, che sempre la Chiesa deve provare quando è raccolta nella celebrazione eucaristica e in modo speciale devono accompagnare il ministro dell'Eucaristia, che grazie al sacramento dell'Ordinazione sacerdotale, compie la consacrazione. "Questo "stupore" eucaristico desidero ridestare con la presente Lettera enciclica, in continuità con l'eredità giubilare" scrive il Papa. "Contemplare il volto di Cristo, e contemplarlo con Maria, è il "programma" che ho additato alla Chiesa all'alba del terzo millennio... Contemplare Cristo implica saperlo riconoscere dovunque Egli si manifesti, nelle sue molteplici presenze, ma soprattutto nel Sacramento vivo del suo corpo e del suo sangue. La Chiesa vive del Cristo eucaristico, da Lui è nutrita, da Lui è illuminata".

Durante il suo ministero sacerdotale il Papa ha potuto celebrare la Santa Messa "in cappelle poste sui sentieri di montagna, sulle sponde dei laghi, sulle rive del mare; l'ho celebrata su altari costruiti negli stadi, nelle piazze delle città... Questo scenario così variegato delle mie Celebrazioni eucaristiche me ne fa sperimentare fortemente il carattere universale e, per così dire, cosmico. Sì, cosmico! Perché anche quando viene celebrata sul piccolo altare di una chiesa di campagna, l'Eucaristia è sempre celebrata, in certo senso, sull'altare del mondo. Essa unisce il cielo e la terra. Comprende e pervade tutto il creato... il mondo uscito dalle mani di Dio creatore torna a Lui redento da Cristo."

L'Eucaristia "è quanto di più prezioso la Chiesa possa avere nel suo cammino nella storia" come emerge considerando l'opera dei Concili e dei Sommi Pontefici al riguardo. A questo impegno del Magistero ha fatto riscontro una crescita interiore della co-

44

Testi e documenti

munità cristiana. "Non c'è dubbio che la riforma liturgica del Concilio abbia portato grandi vantaggi per una più consapevole, attiva e fruttuosa partecipazione dei fedeli al santo Sacrificio dell'altare. In tanti luoghi, poi, l'adorazione del santissimo Sacramento trova ampio spazio quotidiano e diventa sorgente inesauribile di santità. La devota partecipazione dei fedeli alla processione eucaristica nella solennità del Corpo e Sangue di Cristo è una grazia del Signore che ogni anno riempie di gioia chi vi partecipa. Altri segni positivi di fede e di amore eucaristici si potrebbero menzionare".

Accanto a queste luci, il Papa non manca però di evidenziare alcune ombre: l'abbandono in alcuni luoghi

del culto di adorazione eucaristica; gli abusi che contribuiscono ad oscurare la retta fede e la dottrina cattolica su questo Sacramento; una comprensione riduttiva del Mistero eucaristico vissuto come un incontro conviviale fraterno; alcune iniziative ecumeniche che indulgono a prassi eucaristiche contrarie alla disciplina nella quale la Chiesa esprime la sua fede. "Confido che questa mia Lettera enciclica possa contribuire efficacemente a che vengano dissipate le ombre di dottrine e pratiche non accettabili, affinché l'Eucaristia continui a risplendere in tutto il fulgore del suo mistero".

(1-continua)

Testi e documenti



Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio (Mt 5,8)

di don Giovanni Biallo

In Dialogo

Con queste parole il Signore ci insegna che i suoi discepoli sono persone che stanno di fronte a Dio con integrità, onestà e senza pretese. Chi è puro di cuore è veramente devoto a Dio e al suo servizio. La descrizione di queste persone si trova nel salmo 24,4-6 : "Chi ha mani innocenti e cuore puro, chi non pronunzia menzogna, chi non giura a danno del suo prossimo. Otterrà benedizione dal Signore, giustizia da Dio sua salvezza. Ecco la generazione che lo cerca, che cerca il tuo volto, Dio di Giacobbe". La parola *cuore* indica l'intera persona. Forse perché si tratta dell'organo più essenziale per la vita è venuto a significare l'essenza della persona.

Come persone alla sequela di Cristo siamo chiamati a centrare la nostra vita su Dio e sul suo servizio. Il Signore ci ricorda di cercare Dio in tutte le cose quando ci ha detto : "Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta" (Mt 6,33). Gesù mette l'accento sul fatto che la nostra intera esistenza deve essere orientata a Dio. Infatti Dio è nostro Padre e la fonte di ogni vita e santità. Quindi nessuna cosa e persona può essere più importante di Lui. Dobbiamo essere vigilanti affinché nessun idolo possa prendere il posto del Dio vivente. Tutti gli insegnamenti spirituali hanno il significa-

to di ri-orientarci a Dio e di dissociarci da ogni tipo di peccato. Quando preghiamo oppure riceviamo la santa comunione e meditiamo la parola di Dio, siamo coinvolti in un processo di cambiamento del nostro cuore. Stiamo aprendo il nostro cuore alla presenza del Dio vivente.

Il nostro amore per il Signore, perciò, non si può esprimere senza riferimento alle varie relazioni e responsabilità della nostra vita. Semplicemente non possiamo conoscere Dio, amarlo e servirlo al di fuori del contesto della vita in questo mondo. Ciò significa che coloro che seguono il Signore sono chiamati a non negare la propria relazione con gli altri e la propria responsabilità verso la società. Non siamo chiamati a diminuire l'importanza della relazione d'amore che abbiamo con gli altri, ma ad essere "sale della terra" e "luce del mondo" (Mt 5,13-14).

Riconoscere l'importanza della nostra relazione personale con Dio non significa mancare di riconoscere l'importanza della relazione che abbiamo con gli altri in casa nostra, al lavoro, nella nostra comunità e nella società. Tutte le nostre relazioni e responsabilità sono chiamate a essere il riflesso della nostra relazione fondamentale con Dio. Ogni aspetto della nostra vita deve essere trasfigurato dalla sua presenza nella nostra vita. Coloro che cercano di essere "puri di cuore" sono coloro che desiderano conoscere,

amare e servire Dio attraverso ogni aspetto della loro vita.

La nostra vita dovrebbe essere completamente aperta alla presenza del Signore. Il nostro modo di vivere dovrebbe riflettere la nostra fede. Perciò il modo in cui trattiamo gli altri, il modo in cui ci comportiamo come cittadini dovrebbe essere influenzato profondamente dalla nostra relazione con Cristo. Per coloro che hanno accettato Cristo come Signore della propria vita tutta l'esistenza è sotto la luce del suo Vangelo. I nostri progressi verso Dio Padre avvengono sempre nel contesto della nostra situazione di vita nutrita dallo Spirito. Così indica san Paolo quando afferma: "E tutto ciò che fate, in parole ed opere, tutto si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre" (Col 3,17). Il Vangelo del Signore ci insegna non solo a vivere seguendo Dio, ma anche a vivere una vita degna della nostra chiamata. Questo significa vigilare quotidianamente per poter amare Dio più profondamente e quindi acquisire gradualmente la purezza del cuore. Così infatti preghiamo nel salmo 141,8: "A te, Signore mio Dio, sono rivolti i miei occhi, in te mi rifugio, proteggi la mia vita".

Abbiamo ricevuto il dono di uno sguardo nel mistero di Dio perché Dio ha scelto di rivelarci se stesso. La rivelazione divina è centrata sulla realtà di Cristo e sul suo insegnamento. Siamo venuti a conoscenza di qualcosa riguardo la Trinità, noi stessi e il mondo. Sappiamo però che questa rivelazione non esaurisce il mistero di Dio, ma seguendo l'insegnamento del Signore siamo chiamati a entrare in una relazione

profondamente personale e intima con lui. È una relazione basata sull'amore di Dio per noi. Non possiamo manipolare questa relazione, ma scegliere di rispondere con amore al Signore.

Quando il Signore dice che i puri di cuore vedranno Dio sottolinea che, con la sua grazia, possiamo arrivare ad avere una profonda esperienza del suo amore. Certamente chi è puro di cuore sperimenta la presenza di Dio nel prossimo. Siamo creati a immagine e somiglianza di Dio (Gn 1,26), perciò ciascuno di noi ha una propria identità e dignità, ma ha inoltre la tendenza a rivelare la presenza di Dio in se stesso. Crediamo che la dignità di ogni persona non è basata sulle sue capacità o sul suo stato sociale. E nemmeno sulle sue convinzioni religiose o morali. La dignità di ciascuno è data da Dio, dal suo amore per noi, che non può essere annullato nemmeno dal peccato. Chi è puro di cuore sa che Dio si rivela anche nell'ultimo dei fratelli (Mt 25,40). Per san Pacomio non c'è una visione più grande che di vedere il Dio invisibile che si rivela nel suo tempio, la persona umana visibile.

Inoltre l'esperienza di Dio in questa vita ci prepara a fare esperienza della sua presenza nella vita eterna. Allora saremo liberi dalle sofferenze e contraddizioni che ci affliggono in questa vita. Cercare Dio e amarlo quindi ci prepara al giorno in cui lo vedremo più chiaramente. Così afferma san Paolo: "Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano" (1Cor 2,9).

In
Dialogo



La parola di Dio celebrata

di don Renato De Zan

L'UOMO NON SEPARI CIÒ CHE DIO HA CONGIUNTO

XXVII domenica del tempo ordinario 5 ottobre

Gen 2,18-24; Sal 127(128),1-2; 3; 4-5a; 5b-6; Eb 2,9-11; Mc 10,2-16

1. Nel testo evangelico di Mc 10,2-16, c'è la risposta di Gesù ai farisei circa il ripudio (Mc 10,5-9). Nelle parole di Gesù sono citati due brani veterotestamentari: Gen 1,27 (“Dio li creò maschio e femmina”) e Gen 2,24 (“Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne”). Quest'ultimo è il versetto conclusivo della pericope anticotestamentaria della prima lettura (Gen 2,18-24). La liturgia vede nella pagina della Genesi una specie di testimonianza, che propone la realtà così come era uscita dalle mani del creatore (cfr. l'espressione evangelica: “Ma all'inizio della creazione...”), e contemporaneamente una specie di profezia ripresa da Gesù per ripristinare i valori fondamentali della coppia, per certi aspetti attenuati e, per altri, spenti dalla legge anticotestamentaria di Mosè a causa della “durezza” del cuore degli uomini.

Il tema che ne emerge è la coppia umana in tutta la sua ricchezza di reciprocità, nella sua solidità di fedeltà e indissolubilità, nella sua apertura e fecondità in rapporto agli altri e alla vita. Accanto a questa ricchezza viene recuperata anche la fragilità: la coppia, infatti, non è la somma delle due realtà, maschile e femminile, ma è una terza nuova realtà che viene affidata a un uomo e a una donna. Costoro, come protagonisti della coppia, potrebbero anche avvilire,

sminuire e distruggere l'identità della coppia stessa così come l'aveva sognata e voluta il Signore.

2. Sotto il profilo della materialità del testo, Mc 10,2-16 non presenta alcuna differenza tra testo biblico e testo biblico liturgico, fatta salva la solita formula liturgica dell'*incipit* (“In quel tempo”). Bisogna tuttavia fare un'osservazione: il taglio della pericope biblico-liturgica non ha seguito la suddivisione proposta dall'esegesi. I testi biblici sono, infatti, due: Mc 10,1-12 (questione sul ripudio o dimensione matrimoniale indissolubile) e Mc 10,13-16 (Gesù e i bambini), in una sola lettura.

La liturgia ha tolto dalla prima pericope il v. 1 (“Partito di là, si recò nel territorio della Giudea e oltre il Giordano”) che funge da legame temporale-geografico tra la confessione di fede a Cesarea di Filippo e il suo avvicinamento a Gerusalemme, dove lo attende la croce. La liturgia, dunque, preferisce che il testo non venga inquadrato in questo “cammino pasquale”, ma vuole in qualche modo focalizzare l'attenzione sul tema della famiglia, legando il tema dell'unità e indissolubilità matrimoniale (Mc 10,2-12) al tema dei bambini (Mc 10,13-16). La proposta della lettura evangelica breve (Mc 10,2-12: dimensione matrimoniale) si spiega con il fatto che l'accordo con la prima lettura (Gen 2,18-24) farebbe emergere il tema biblico della coppia più che quello della famiglia.

3. La pericope di Mc 10,2-16 è facilmente suddivisibile in due unità letterarie, che rispettano l'identità esegetica del testo: la discussione sul ripudio (Mc 10,2-12) e l'accoglienza dei bambini da parte di Gesù (Mc 10,13-16).



a. La discussione sul ripudio (Mc 10,2-12) nasce dalla volontà dei farisei di mettere alla prova (*eperoton auton*) Gesù. Il pensiero rabbinico circa il matrimonio aveva fondamentalmente due direzioni: la linea legalista e quella antilegalista. La linea legalista si appellava a Dt 24,1-4, testo attribuito a Mosè, che permetteva al marito di dare il libello di ripudio (*biblon apostasiou*) alla moglie per aver trovato in lei “qualche cosa di vergognoso” (testo molto vago interpretato con un certo rigorismo dalla scuola di Shammai e con un certo lassismo dalla scuola di Hillel). La linea antilegalista, rifacendosi alla riflessione che derivava da Ez 20,25 (“Allora io - Dio - diedi loro perfino statuti non buoni e leggi per le quali non potevano vivere”), ritenevano che il decalogo primitivo fosse quello autentico. Le leggi ricevute dopo il peccato del vitello d’oro, erano leggi di grado inferiore rispetto alle precedenti. Non era perciò corretto accettare il ripudio perché assente dalle leggi primitive e autentiche. Sarebbe, dunque, che i farisei avessero voluto portare Gesù allo scoperto: il Maestro è legalista o antilegalista? Questo progetto viene chiamato dall’evangelista “mettere alla prova”.

Gesù articola la risposta in due momenti. In un primo momento il Maestro pone una domanda che induce i farisei a manifestarsi come profondamente legalisti (“Mosè ha permesso di scrivere un atto di ripudio e di rimandarla”). In un secondo momento Gesù esprime un suo parere sullo specifico comandamento del ripudio (“Per la durezza del vostro cuore egli scrisse per voi questa norma”). Non si tratta di una svalutazione della legge, ma di una rilettura di quel precetto. Circa il profondo valore della Torah Gesù si esprime positivamente attraverso una rilettura dei testi delle origini. Gesù, dunque, non

si pone contro la Torah. Non è antilegalista. Contemporaneamente, però, offre una “rilettura” della Torah e un superamento della parte giuridica di essa.

Il superamento avviene partendo dalla *sklerokardia*, della durezza di cuore degli Ebrei. La permissività del comandamento non è ordinata al matrimonio, ma alla durezza di cuore. Ogni volta, dunque, che gli Ebrei ricorrono a questo aspetto della Legge di Mosè dimostrano a loro stessi di essere un popolo dal “cuore duro”. La volontà della Torah nei confronti del matrimonio non si trova nelle regole, ma nella sapienza della creazione. Questo argomento non è tipico solo di Gesù, ma era presente anche a Qumran (Docum. di Dam. 4,21). Si ricorreva alla riflessione sul testo di Gen 1,27 per difendere la monogamia contro la poligamia. Gesù amplifica la riflessione poggiando il suo ragionamento non su una, ma su due citazioni veterotestamentarie: Gen 1,27 (“Dio creò l’uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; *maschio e femmina li creò*”) e Gen 2,24 (“*Per questo l’uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne*”). Alla luce di queste due citazioni, parzialmente riprese dal vangelo (vedi corsivo), il pensiero di Gesù si può così riassumere: all’origine di ogni uomo e di ogni donna c’è Dio che vuole una umanità sessuata (Gen 1,27). Uomo e donna reciprocamente si attraggono e hanno tra loro un legame che supera il legame che un figlio ha con i rispettivi genitori (Gen 2,24). L’incontro fra questi due esseri sessuati li rende “una sola carne”. Ciò non comporta solo una comunione sessuale-corporale, ma anche una unione molto più profonda e personale. Tale unione, dunque, l’ha fatta Dio. Solo lui la può sciogliere. Di conseguenza, “l’uomo non separi ciò che Dio ha congiunto”. Questa af-



La parola di Dio celebrata

fermazione di principio garantisce due dati. Il primo riguarda il rapporto tra Torah e Legge. Ciò che Gesù fa non è contrapporre Mosè a Mosè, ma Dio a Mosè (che doveva tener conto della *sklerokardia* ebraica). Il secondo, invece, riguarda l'incapacità fondamentale dell'uomo a scindere il matrimonio.

I versetti successivi (vv. 10-12) hanno il compito di precisare meglio il pensiero di Gesù con l'ottica del comandamento di Es 20,14 (non commettere adulterio). La formulazione ha una doppia fisionomia: è giudaico-palestinese nel v. 11 ("Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei"), mentre è greco-romana o giudaico-egiziana nel v. 12 ("se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro, commette adulterio"). Il v. 12 è costruito sul modello del v. 11. Ciò potrebbe indicare la presenza di una tradizione risalente al Gesù storico (v. 11) sulla quale la comunità di Marco modella un impegno di testimonianza e di fedeltà all'insegnamento del Maestro per la donna, che nel contesto culturale non palestinese aveva la capacità giuridica per operare contro il matrimonio.

b) L'accoglienza dei bambini da parte di Gesù (Mc 10,13-16) rappresenta qualche cosa di straordinario nel mondo palestinese di allora. Secondo la teologia rabbinica il bambino, che non conosceva la Legge, non aveva nessun merito davanti a Dio. Non poteva quindi essere soggetto attivo di salvezza e, conseguentemente, non poteva appartenere al Regno di Dio annunciato dai profeti. A questo dato, poi, si aggiunga la poca considerazione goduta dal bambino a livello sociale. Egli apparteneva alla fascia sociale degli ultimi (donne, schiavi, forestieri, ecc.). Così la pensano i discepoli. I genitori dei piccoli e Gesù, invece, non la pensano così.

Perché il lezionario ha voluto associare il detto sul ripudio con la pericope dei bambini? Il lezionario, con l'accostamento delle pericopi Mc 10,2-12 e Mc 10,13-16, insinuerebbe che l'amore dei genitori è più vicino alla "verità" del bambino in rapporto al Regno di quanto non sia una certa mentalità teologica non solo rabbinica. Gesù, infatti, rivela un atteggiamento uguale a quello di coloro che gli conducono i bambini e decisamente opposto a quello dei discepoli. Non a caso l'atteggiamento di Gesù verso la mentalità e il comportamento dei discepoli è indicato dal verbo *eganaktesen* (s'indignò). Per Gesù la "gratuità" del Regno è più vicina al bambino che non agli altri. Accogliere il Regno come un bambino equivale, da una parte, a rinunciare al prestigio, alla potenza, alla ricchezza e alla sicurezza, dall'altra ad accogliere la proposta di Dio come puro dono, obbedendogli e attendendo il compimento della sua volontà. Da questa considerazione, associata all'uso battesimale del verbo *kolyein* (ostacolare), così come si ritrova anche nel libro degli Atti, alcuni fanno derivare l'opinione secondo la quale Gesù alluderebbe all'ammissione dei bambini al battesimo.

L'abbraccio e l'imposizione delle mani hanno un doppio significato. Gesù accoglie nel Regno i bambini e contemporaneamente esaudisce il desiderio di coloro che sono responsabili dei bambini (verosimilmente si tratta dei genitori). La coppia ama i bambini. Nell'amore genitoriale per i piccoli c'è già la premessa esperienziale del Regno: accettare il bambino e tutto il suo mondo costituisce un segno della disponibilità ad accettare il Regno e tutto ciò che esso comporta.

4. Il testo di Mc 10,2-16 è associato a Gn 2,18-24. Di tutta la grande ricchezza di messaggio presente nel testo, vale la pena



sottolinearne solo tre aspetti: il valore della traduzione di due elementi chiave del testo, il rapporto uomo-donna secondo l'ottica teologica, la formula finale.

Di fronte all'espressione "un aiuto che gli sia simile" e al vocabolo "costola" c'è forse qualche imbarazzo, nonostante la spiegazione rabbinica (la donna non nasce né dal piede, né dalla testa dell'uomo – né per essere serva, né per essere dominatrice – ma dal fianco, per essere compagna).

Il testo ebraico originale si esprime con una terminologia più allusiva e ricca. L'espressione ebraica *chezzer kenegdo* viene resa dai fratelli Ebrei con l'espressione "un aiuto che gli si confaccia". Potrebbe essere anche resa con "un aiuto che gli stia di fronte (come a specchio)" oppure, in modo più breve, "che gli corrisponda": La costola a sua volta potrebbe contenere il concetto di "complementarietà" (presente nell'uso della lingua ebraica: fianchi di una montagna, terrapieno, battenti della porta, quattro lati dell'arca dell'alleanza, ecc.). Questa proposta, pur avendo una validità, ha due difficoltà: non esprime le allusioni legate alla fonte della vita, presenti nel vocabolo *zelach*-costola, e si colloca come stonatura "stilistica" in un contesto dove si esprimono le idee attraverso vocaboli di ampia portata figurativa ed allusiva.

Già questa chiarificazione ci permette di capire meglio altre due particolarità teologiche. La prima riguarda il fatto che l'uomo non trova la sua donna tra gli animali (si tratta di una affermazione altamente polemica nei confronti di certe concezioni che ritenevano la donna una realtà molto distante dal mondo dell'uomo). Dio porrà fine a questa ricerca, donando all'uomo una donna tratta dall'uomo stesso. La seconda riguarda il potere di Adamo: egli impone il nome a tutti gli animali (imporre il nome equivale ad avere

autorità sulla realtà alla quale si è imposto il nome), ma alla donna no. Quando egli vorrà chiamare per nome la donna, dirà: "La si chiamerà *ishà*-donna", e non: "Io ti chiamo donna". Seguendo le regole tipiche delle lingue semitiche, bisognerebbe dire che la forma verbale scelta ha due possibilità di significato: se si legge il testo come un riflessivo, allora la donna ha autorità su se stessa; se, invece, si legge il testo come un passivo con Dio come complemento d'agente sottinteso, allora è solo Dio ad aver autorità sulla donna.

Infine, troviamo nella formula finale una eziologia ingenua (la *ishà*-donna si chiama così perché è stata tratta dall'*ish*-uomo) dove l'autore riprende una tradizione popolare che si basa più sull'omofonia (stesso suono) che sul reale valore significativo della radice dei due nomi (i nomi hanno due radici e due valenze di significato diverse).

5. Dal Sal 127(128), salmo didattico sapienziale, già usato come salmo responsoriale nella festa della Sacra Famiglia, sono tratti alcuni versetti: vv. 1-2; 3; 4-5a; 5b-6. Attraverso questo salmo responsoriale l'assemblea esprime la gioia per la "benedizione" di essere famiglia. Il testo, infatti, presenta poeticamente la famiglia ideale dove il timore di Dio e la fedeltà ai suoi valori (v. 1) diventa fondamento di tutto il resto. Il lavoro (v. 2), la fecondità della sposa e la gioia dei bambini (v. 3) sono le altre tre caratteristiche che l'assemblea riconosce come proprie di una famiglia benedetta da Dio. Infine, la prosperità spirituale e materiale della famiglia viene vista come fondamento della prosperità spirituale e materiale dello stato (v. 5bc).

6. La colletta generale (Sacr. Gelasiano n. 1201 e in parte dal M.R. n. 770) è troppo



La parola di Dio celebrata

generica a livello teologico, sebbene l'amplificazione della petizione ("O Dio, fonte di ogni bene") richiami almeno in parte la riflessione di Gesù sul matrimonio. Il testo della colletta particolare, invece, appare più ricco. Nell'amplificazione si traduce in preghiera di contemplazione il principio teologico del vangelo e della prima lettura ("Dio, che hai creato l'uomo e la donna, perché i due siano una vita sola, principio dell'armonia libera e necessaria che si realizza nell'amore"). Nella petizione si invoca lo Spirito perché l'opera di Dio non diventi vana a causa di indebiti interventi dell'uomo ("per opera del tuo Spirito riporta i figli di Adamo alla santità delle prime origini, e dona loro un cuore fedele, perché nessun potere umano osi dividere ciò che tu stesso hai unito"). In quest'ultima parte si nota la ripresa della frase di Gesù ("L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto") e, di conseguenza, una velata polemica nei confronti di quella mentalità che pensa di trovare nel potere costituito un'autorità sufficiente a separare ciò che Dio unisce.

7. Con questa domenica inizia la lettura semicontinua della lettera agli Ebrei. Gli specialisti ci dicono che non è una lettera (un'omelia?), non è indirizzata agli Ebrei (scritto circolare?) e non è di Paolo (questo lo diceva già sant'Agostino). Il tema fondamentale riguarda il sacerdozio di Cristo. Il mondo giudaico accusava la Chiesa nascente di non avere un sacerdozio. Gesù, non essendo della tribù di Levi, non poteva per la mentalità ebraica essere un sacerdote. Lo scritto risponde che il sacerdozio anticotestamentario ha tentato attraverso vari elementi rituali (purificazioni, vesti, ecc.) di collocarsi come ponte tra il mondo degli uomini e il mondo di Dio. Di fatto i sacerdoti ebrei sono sempre

rimasti dentro al mondo degli uomini. L'unico che sia riuscito a passare dal mondo degli uomini al mondo di Dio con la sua morte e resurrezione e, di conseguenza, l'unico a poter essere chiamato vero e unico sacerdote, è Gesù Cristo.

Il lezionario tralascia tutta la prima parte del testo (Eb 1,1-2,8) e propone all'assemblea il brano di Eb 2,9-11. Per il cristianesimo nascente era fondamentale trovare un significato per lo scandalo della croce. Tale scandalo era necessario perché nel progetto di Dio Cristo doveva morire "per vantaggio di tutti" (aspetto espiativo e di alleanza). Cristo diventa nel progetto di Dio "guida" per gli altri e come guida non poteva sottrarsi alla morte (aspetto partecipativo e salvifico). Nel progetto di Dio c'è la fratellanza tra Cristo (santificatore) e gli uomini (santificati).

VENDI QUELLO CHE HAI, POI VIENI E SEGUIMI

XXVIII domenica del tempo ordinario 12 ottobre

Sap 7,7-11; Sal 89; Eb 4,12-13; Mc 10,17-30

1. Il discepolo di Cristo è chiamato a chiarire continuamente la sua opzione: o Cristo o le ricchezze. Con il termine "ricchezze" non si intendono nel mondo biblico solo e unicamente le ricchezze materiali, ma anche i legami affettivi (Mc 10,17-30). Chiarire le opzioni non significa che il credente deve essere indigente o svuotato del suo mondo affettivo, ma deve continuamente diventare "libero e povero" (cfr la colletta particolare). Il testo evangelico indica il criterio fondamentale con cui il discepolo deve gestire la pro-



pria scelta: prima la sequela di Cristo, poi tutto ciò che si armonizza con questa, rinunciando a quello che è disarmonico o, addirittura, contrapposto a essa. Per operare questa scelta e perseverarvi è necessario lo Spirito che viene da Dio, adombrato dalla figura anticotestamentaria dello spirito di sapienza capace di donare lo “splendore che non tramonta” (Sap 7,7-11). Attraverso tre quadri il vangelo coglie tre momenti diversi del rapporto con la ricchezza: la forza schiavizzante della ricchezza, la difficoltà a rinunciarvi e la ricompensa storica ed escatologica riservata alla rinuncia ad essa.

2. C'è perfetta identità – fatto salvo l'*incipit* liturgico – tra testo evangelico e evangelico-liturgico. C'è tuttavia una piccola annotazione da fare. A differenza della domenica precedente, quando nella lettura liturgica del vangelo era stato tolto Mc 10,1 (“Partito di là, si recò nel territorio della Giudea e oltre il Giordano”), oggi la liturgia ha accettato l'inizio della pericope originale: “*In quel tempo, mentre Gesù usciva per mettersi in viaggio*”; inizio che può suonare strano, se non addirittura indifferente all'assemblea celebrante. L'espressione di Mc 10,17 si riallaccia a Mc 10,1 per tener viva nel lettore l'attenzione al viaggio pasquale di Gesù e impedirgli di polverizzare il vangelo in singoli quadretti, più o meno significativi, più o meno interessanti. Ogni “detto” e ogni “fatto” di Gesù, dopo la confessione di Pietro e la prima profezia della passione-resurrezione, va inquadrato – secondo la teologia di Marco – nel cammino “pasquale” di Gesù verso Gerusalemme. Il lezionario ha preferito fare una scelta diversa. Ogni “detto” e ogni “fatto” di Gesù sono una realtà in sé “assoluta”, da collocarsi all'interno della celebrazione, che è

sempre celebrazione del mistero pasquale. Ogni “detto” e ogni “fatto” di Gesù, dunque, ha come “contesto” o, se si vuole adoperare una espressione meno classica, come orizzonte interpretativo il mistero pasquale celebrato. Per questo motivo il lezionario può anche togliere o accogliere i versetti che riguardano il “cammino pasquale verso Gerusalemme”.

3. Il testo evangelico-liturgico (Mc 10,17-30) è composto da tre pericopi, letterariamente distinte, ma tematicamente congiunte: la vocazione dell'uomo ricco (Mc 10,17-22), il pericolo delle ricchezze (Mc 10,23-27) e la ricompensa per la rinuncia alle ricchezze (Mc 10,28-31).

Sotto il profilo critico-letterario bisogna dire che l'accostamento delle tre pericopi è un prodotto redazionale di Marco (o addirittura pre-marciano). Tale accostamento ha una sua giustificazione: la tematica dibattuta, infatti, è molto simile in tutti e tre le pericopi. Si tratta del tema della ricchezza, della sua pericolosità oggettiva in rapporto alla salvezza (il pericolo delle ricchezze: Mc 10,23-27) e, quindi, del rapporto di attaccamento (la vocazione dell'uomo ricco: Mc 10,17-22) o di rinuncia ad essa (la ricompensa per la rinuncia alle ricchezze: Mc 10,28-31).

L'ultimo versetto (Mc 10,31), letterariamente legato alla pericope che tratta il tema della ricompensa per la rinuncia alle ricchezze, è stato tolto dal lezionario perché tale proverbio è chiaramente una aggiunta redazionale e tematicamente è distonico in rapporto al brano. Il tema del versetto, infatti, riguarda la superbia che nasce dall'amore al denaro e l'umiltà che nasce dal distacco. Già il Venerabile Beda distingueva tra “possedere il denaro” e “amare il denaro”.



La parola di Dio celebrata

a. La vocazione dell'uomo ricco (Mc 10,17-22) è un capolavoro narrativo. Prima che Gesù riprendesse il cammino verso Gerusalemme, un uomo gli si avvicinò e gli si inginocchiò davanti. Il gesto indica una piena volontà di conversione. L'uomo, dunque, è una persona dall'animo aperto, sensibile e disponibile alla volontà di Dio. Il fatto, poi, che chieda a Gesù cosa deve fare per avere la vita eterna significa che l'uomo appartiene al mondo farisaico. La legge, infatti, per un fariseo doveva essere sempre sottoposta a interpretazione e ciò comportava sia vivacità di pensiero, sia tanta confusione. L'uomo vuole uscire dalla confusione delle interpretazioni e avere con sicurezza la vita eterna.

Nella risposta Gesù respinge l'attributo "buono" datogli dall'uomo. In tutta la storia dell'interpretazione questo rifiuto di Cristo ha generato difficoltà. Un modo comunemente accettato di interpretare ciò che ha detto il Signore consiste nel ritenere che Gesù avrebbe attribuito solo a Dio l'epiteto di "buono" perché il ricco si rendesse conto che egli stesso era Dio. La domanda così impegnativa dell'uomo, infatti, non può avere risposta che da Dio stesso e Gesù gliela dà.

Nella risposta di Gesù sono proposti i doveri fondamentali dell'alleanza, i comandamenti, evidenziando quelli che hanno attinenza con il prossimo. Il "disordine" dell'elenco è di facile identificazione (prima il quinto comandamento, poi il sesto, il settimo e l'ottavo; seguono un comandamento extradecalogo che riguarda la giusta paga all'operaio: cfr Dt 24,14 e Sir 4,1 dove, in greco, ricorre lo stesso termine presente in Marco; infine viene citato il quarto comandamento). Il disordine, forse, si potrebbe spiegare pensando alla concezione morale della Chiesa del primo secolo (stadio redazionale del testo

evangelico): La Chiesa aveva come base morale il "discepolato" (come Cristo) o, con una espressione teologicamente più corretta, aveva come base la concezione delle due vie, quella della luce e quella delle tenebre (cfr Didachè).

Presuntuosità e perfezione formale farisaica permeano la replica dell'uomo. La sua osservanza non è una risposta "personale" a Dio. È una operazione di "adempimento" (cfr. il valore del verbo greco *efylaxamen*-osservare, adempiere). L'intervento successivo di Gesù è un invito che un amico più maturo rivolge a un altro amico. Le parole del Maestro non rimproverano il desiderio, che l'uomo potrebbe avere, di accumulare tesori. Lo riconosce e lo invita a maturare un desiderio più ampio e più alto: avere un tesoro in cielo. Quest'ottica teologica era ampiamente conosciuta da una parte della teologia rabbinica e, per certi versi, anche dalla comunità di Qumran. Gesù, però, non propone il dono dei propri beni ai poveri come ideale. Il dono dei beni è solo uno strumento per poter compiere "ciò che gli manca": seguire Gesù. Di fronte alla proposta di Gesù l'uomo non ha parole. La sua risposta si traduce in sentimenti: tristezza e afflizione. Si tratta, dunque, di una risposta amaramente negativa. Non ha potuto accettare la separazione dei suoi "molti beni". Ieri come oggi – diceva un grande esegete tedesco - "nella teoria e nella pratica la richiesta di Gesù resta una spina nella carne" di ogni cristiano.

b. A differenza della precedente, la pericope circa il pericolo delle ricchezze (Mc 10,23-27) non è letterariamente ben riuscita. Viene ripetuto due volte l'atteggiamento di meraviglia (v. 24: stupefatti; v. 26: sbigottiti), due volte viene ridetta da Gesù la difficoltà per il ricco e per tutti a entrare nel



Regno (v. 23.24). Forse Marco potrebbe aver ereditato il breve brano, così tormentato, già dalla tradizione e non l'avrebbe ritoccato. Gesù propone un principio generale sulla pericolosità delle ricchezze. Esse impediscono all'uomo di entrare nel Regno. Ciò non significa che sia facile entrarvi per chi ricco non è. I due interventi di Gesù mirano, infatti, a non pensare che solo le ricchezze possano essere d'impedimento alla salvezza.

Il noto proverbio del cammello e della cruna dell'ago serve a Gesù per illustrare la difficoltà ad entrare nel Regno. Nell'insegnamento rabbinico circolavano paragoni di questo tipo (elefante e cruna d'ago). Non vale la pena dare troppo valore ad alcune varianti testuali di manoscritti tardivi che risolvono l'esagerazione proposta dal proverbio con la correzione di "cammello" (kamelos) in "corda da nave" (kamilos) a causa della pronuncia iotacista (la "e" lunga si pronunciava "i"), frequente in moltissime zone del Mediterraneo nel sec. I. Il duplice sentimento di smarrimento dei discepoli (v. 24: stupefatti; v. 26: sbigottiti) esprime lo smarrimento dell'uomo di ogni tempo: chi potrà salvarsi?

Gesù risponde senza esitazioni, in modo tanto chiaro e rassicurante quanto è stato chiaro e fermo il modo con cui il Maestro ha illustrato la possibilità di entrare nel Regno. Gesù ha coinvolto i suoi discepoli non in un ragionamento "teologico". Li ha avvolti di affetto (li chiama "figli": v. 24) e li "guarda" (v. 27) come ha guardato con amore l'uomo a cui proponeva il discepolato. L'argomento di Gesù mira a rasserenare i discepoli e non va capito con la logica del sillogismo, bensì attraverso l'intuizione dell'affetto (dell'amore di Dio per i suoi e dei credenti verso di lui). Dio renderà l'uomo che si apre totalmente a lui, capace di valutare cosa di poco valore ciò che è di poco valore agli occhi di Dio.

c. La ricompensa per la rinuncia alle ricchezze (Mc 10,28-31), prima di essere associata alle due precedenti, aveva un contesto diverso. L'intervento di Pietro, infatti, è qui collocato in modo inopportuno e il tenore del brano non collima più con l'ultima affermazione di grazia fatta da Gesù.

Il racconto presenta un Pietro lontano e dimentico dello sbigottimento appena manifestato. La difficoltà ad abbandonare le ricchezze per seguire Gesù non esiste più. L'apostolo, dando per scontato di aver già fatto definitivamente la scelta del discepolato, si colloca subito nell'ottica della ricompensa. Ciò non corrisponderebbe esattamente ai dati: dopo la risurrezione Pietro tornò al suo mestiere di prima, tornò a fare il pescatore (cfr Gv 21,3), tralasciando completamente la "scelta del discepolato" (Gesù dovrà, infatti, rinnovargli l'invito "tu seguimi": Gv 21,19.22). In questo momento della vita storica del Maestro aveva per davvero rinunciato del tutto?

Sicuramente in Mc 10,28-31 Pietro si pone in netta antitesi con l'uomo ricco. Egli e i suoi amici hanno abbandonato tutto e seguito il Maestro. Quale sarà la ricompensa? Si tratta di una domanda che nasce da una mentalità abituata al criterio della "retribuzione". Gesù non delude il suo discepolo: la rinuncia ai beni (affettivi e materiali) verrà ricompensata: la rinuncia, però, deve avvenire per causa di Cristo e del vangelo. La rinuncia o la perdita (a causa della persecuzione) dei beni, dunque, non è un fattore autonomo che ha valore in sé, ma rientra nella scelta in favore della sequela. Tra i beni affettivi Marco elenca fratelli, sorelle, madre, padre e figli, ma non la moglie. Marito e moglie, infatti, sono "una carne sola" e anche gli apostoli sposati non sono stati chiamati a rinunciarvi (cfr 1 Cor 9,5).



La parola di Dio celebrata

Il discepolo che avrà abbandonato tutto otterrà “il centuplo”. Per comprendere bene l’affermazione di Gesù, sarebbe bene ascoltarla dal punto di vista del missionario itinerante. Ovunque vada, ritrova in molti luoghi ciò che ha lasciato. L’accenno alle persecuzioni, poi, potrebbe essere stato ricordato a causa delle esperienze di persecuzioni già vissute dai missionari cristiani all’epoca della redazione del vangelo di Marco.

Oltre alla ricompensa storica, Gesù parla anche di ricompensa escatologica (la vita eterna). Il rapporto fra queste due ricompense, terrena (il centuplo, le persecuzioni) ed escatologica (vita eterna), è intrinseco. Ne consegue che la prima è in qualche modo “segno” che garantisce la veridicità e l’adempimento della seconda. Sembra che Gesù, in questo caso, segua la prassi profetica veterotestamentaria, che spesso scandiva la profezia in due tempi. Nell’unica profezia si annunciano due cose: la prima a cadenza immediata perché funga da segno e sostegno per la seconda, più importante e a cadenza più lontana (cfr 2 Sm 7: la profezia di Natan a Davide annunciava che un suo discendente avrebbe costruito il tempio e un altro discendente sarebbe stato il Messia; così il tempio - adempimento della prima parte della profezia - diventava un “segno messianico” che garantiva la veridicità e l’avvento del Messia - seconda parte della profezia).

4. La liturgia associa a Mc 10,17-30 il testo di Sap 7,7-11. La fisionomia letteraria del brano avrebbe richiesto che la pericope fosse tagliata in Sap 7,7-12. Il v. 12, infatti, ripete in parallelismo sinonimico il v. 11 e introduce il tema del “piacere” (“Godetti di tutti questi beni”), un tema con cui una certa sensibilità ha ancora dei conti aperti. Il testo riproduce l’encomio che Salomone fa della

Sapienza. Il re di Gerusalemme, modello di tutti i sapienti (cfr. 1Re 5) pone da una parte tutto ciò che un re può desiderare (scettri, troni, ricchezza, gemma inestimabile, oro, argento, salute, bellezza) e dall’altra lo “spirito della sapienza”. La sua scelta è senza titubanze: egli sceglie incondizionatamente per la sapienza. Bisogna notare che il testo parla di “spirito di sapienza” e non di “sapienza” *tout-court*, perché il punto più alto della riflessione biblica era giunto a vedere nella Sapienza lo stesso Spirito del Signore che agisce nella storia degli uomini. Lo spirito della sapienza è preferibile alla luce (come creatura) perché lo splendore che promana dallo spirito della sapienza non tramonta (cfr v. 10c). Lo spirito della sapienza è, dunque, “riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell’attività di Dio e un’immagine della sua bontà” (Sap 7,26). Possedere lo spirito della sapienza equivale ad avere in sé già qualche cosa che è di Dio: per questo motivo le ricchezze non possono sostenere il paragone con ciò che è divino. La cosa più straordinaria consiste nel fatto che al saggio giungono con la sapienza anche “tutti i beni” che aveva abbandonato per essa.

Questa visione dello spirito della sapienza è strettamente legata all’atteggiamento suggerito da Gesù. Preferendo la sapienza (abbandono delle ricchezze affettive e materiali), tutte le altre ricchezze giungeranno con essa (il centuplo e la vita eterna).

5. Il Sal 89 (90) è una supplica comunitaria. Alcuni versetti costituiscono la risposta orante del salmo responsoriale (Sal 89,12-13;14-15; 16-17). L’uomo ha un bisogno profondo della sapienza che viene da Dio. Il Signore gliela insegna attraverso gli ammaestramenti presenti nella storia (lunghezza-



brevità della vita, bisogno di gioia dopo la sventura vista come correzione divina, approvazione del buon lavoro dell'uomo). Nella storia, dunque, l'uomo trova lo spirito di sapienza e, perciò, non può trovare scusanti per non incontrarla.

6. La colletta generale (M.R. n. 1150 e Sacr. Gregoriano n. 966) riprende le tematiche della Liturgia della Parola. Lo "spirito di sapienza" necessario all'uomo per saper scegliere la sequela di Gesù si trasforma nella seconda petizione del testo eucologico in "grazia" ("Ci preceda e ci accompagni sempre la tua grazia, Signore,"). La perseveranza nella sequela si traduce in preghiera nella causa, inserita come ampliamento dello scopo ("perché, sorretti dal tuo paterno aiuto, non ci stanchiamo").

La colletta particolare riprende il tema della seconda lettura ("O Dio, nostro Padre, che scruti i sentimenti e i pensieri dell'uomo, non c'è creatura che possa nascondersi davanti a te; penetra nei nostri cuori con la spada della tua parola,") nell'ampliamento dell'invocazione e nella petizione. L'aspetto del mistero pasquale celebrato nella Liturgia della Parola si trova nel duplice fine della petizione. Nella prima parte dello scopo, infatti, il testo eucologico riprende il tema della prima lettura che invita a invocare lo spirito di sapienza che viene da Dio "perché alla luce della tua sapienza possiamo valutare le cose terrene ed eterne". Nella seconda parte, con una espressione davvero felice, riesce a riassumere il messaggio evangelico ("perché alla luce della tua sapienza possiamo... diventare liberi e poveri per il tuo regno").

7. La seconda lettura è costituita da Eb 4,12-13 (il lezionario ha voluto saltare Eb 2,12-4,11). La pericope liturgica si po-

trebbe definire come la descrizione dell'assenza della parola di Dio. Il testo è composto da due concetti. Il primo intende esprimere, con il paragone della spada, l'efficacia della Parola e la sua incisività, il secondo vuole esprimere l'impossibilità che il credente ha di sottrarsi a tale efficacia e incisività.

Sotto l'aspetto letterario l'autore sacro è stato influenzato da Filone, mentre sotto il profilo del contenuto, dalla riflessione profetica (Is 49,2; Ger 23,29). La visione teologica della Parola, però, ha i tratti paolini (cfr Gal 3,8.22). Se colui che accoglie la Parola è credente, percepisce come la Parola si "attiva" in lui (cfr Is 55,11: "Così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata"). Nel mondo più profondo del pensare e del sentire umano la Parola evidenzia quello che c'è di positivo e quello che non è tale. Davanti a essa non ci si può nascondere e ad essa si è chiamati a rendere conto.

*IL FIGLIO DELL'UOMO È VENUTO PER
DARE LA PROPRIA VITA
IN RISCATTO PER MOLTI*

XXIX domenica del tempo ordinario
19 ottobre

Is 53,2.3.10.-11; Sal 32; Eb 4,14-16; Mc 10,35-45

1. Il testo evangelico di Mc 10,35-45 illustra la sete di onore e di potere che alberga nei discepoli e contemporaneamente presenta Gesù come colui che non respinge questa sete, ma la indirizza. Questo desiderio di onore e di potere si può tradurre in imitazione di Gesù, servo sofferente, attraverso l'accoglienza di un atteggiamento nuovo: non si



La parola di Dio celebrata

tratta solo di volere “essere come Lui”, ma anche di “condividere con Lui” ciò che il Maestro ha vissuto. Da questo atteggiamento nasce una conseguenza: il servizio verso tutti.

Il vocabolo “servizio” potrebbe comportare diverse distorsioni ideologiche. La proposta ermeneutica di Gesù è inequivocabile: il servizio va donato imitando il Cristo-servo che dona la sua vita per la salvezza. Ciò implica una testimonianza-servizio umile alle necessità degli altri (*diakonia*) e di testimonianza-annuncio della Parola (*douleia*).

2. Testo biblico e testo biblico-liturgico sono identici, fatto salvo il solito *incipit* liturgico (“In quel tempo”) e la soppressione della congiunzione “e” (greco *kai*) del testo originale. Il testo biblico dice: “E gli si avvicinarono Giacomo e Giovanni”. Il testo liturgico, invece, dice: “In quel tempo gli si avvicinarono Giacomo e Giovanni”. Il testo che risulta è senza legami con ciò che precede (è stato tolto, infatti, il *kai* - e). Questo “isolamento” toglie al testo la sua identità originaria, che aveva una fisionomia ben precisa.

Vediamo di esaminarla per sommi capi. Dopo la prima profezia della passione-morte-resurrezione (Mc 8,31-33) Gesù propone l'identità del suo discepolo (rinnegare se stesso, prendere la croce, seguire Gesù, perdere la vita per causa di Gesù e del vangelo, non vergognarsi di lui e delle sue parole: Mc 8,34-38). Dopo la seconda profezia della passione-morte-resurrezione (Mc 9,30-32) Gesù illustra chi sia il più grande ai suoi discepoli che si chiedevano chi di loro lo fosse (il più grande è servo di tutti e accoglie chiunque perché in ognuno è presente Cristo e Dio: Mc 9,33-37). Dopo la terza profezia della passione-morte-resurrezione (Mc 10,32-34), che il lezionario salta nella

sua lettura semicontinua del vangelo di Marco, Gesù deve affrontare la richiesta dei figli di Zebedeo (sedere accanto a Gesù in posizione di privilegio e di potere) ed è costretto a riprendere il tema dell'autorità (il nostro brano: Mc 10,35-45) come ha già fatto subito dopo la seconda profezia. Il nostro testo all'interno del contesto biblico va letto, dunque, a due livelli: come incomprendimento dei discepoli nei confronti del mistero pasquale del Maestro e come ulteriore insegnamento del Maestro sull'identità del discepolo cristiano alla sequela del Messia sofferente e glorioso.

La lettura liturgica del testo evangelico scioglie il brano dal suo contesto originale e lo colloca in un'ottica più umile, ma non meno impegnativa. Il discepolo è chiamato a imitare il Maestro fino alla condivisione totale. Lo segue nel “battesimo” in cui sarà battezzato il Maestro stesso e, come Lui, serve gli altri, dando perfino la vita, se questo è ciò che Dio gli chiede.

3. Il testo biblico-liturgico di Mc 10,35-45 si suddivide agevolmente in due brani letterariamente distinti: la domanda dei figli di Zebedeo (Mc 10,35-40) e l'insegnamento di Gesù sulla grandezza come servizio (Mc 10,41-45).

a) La domanda dei figli di Zebedeo (Mc 10,35-40) appare nel contesto liturgico come infantile e curiosa (nel contesto biblico, inopportuna e crudele). La domanda è scandita in due momenti: la richiesta e la domanda vera e propria. La richiesta è infantile (“Maestro, noi vogliamo che tu ci faccia quello che ti chiederemo”), perché ha come obiettivo l'interesse di ottenere da Gesù la risposta affermativa, “a scatola chiusa”, sulla seconda domanda. Vista la disponibilità di



Gesù, la domanda dei due discepoli si fa esplicita: vogliono sedere a destra e a sinistra nella gloria di Cristo.

Sappiamo che nel mondo biblico i posti a destra e a sinistra della persona ritenuta importante equivaleva ad essere il secondo (destra) e il terzo (sinistra) nella gerarchia dell'onore. In questo caso l'onore è essere secondo e terzo nella "gloria" di Cristo. Mentre una linea interpretativa, che si rifà al passo parallelo di Mt 20,21, ritiene che tale "gloria" equivalga al regno messianico istituito da Gesù, una seconda linea interpretativa, invece, ricollegando l'espressione a Mc 8,38 ("...anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi") e Mc 13,26 ("Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi con grande potenza e gloria"), pensa di vedere nella "gloria" di Cristo la rivelazione del Figlio dell'uomo nel giudizio. Questa seconda ipotesi è migliore.

I due fratelli, dunque, chiedono di essere il secondo e il terzo nel giorno in cui Cristo si manifesterà come giudice alla fine del mondo.

La risposta di Gesù non è di rimprovero, ma di avvertimento e di chiarimento. Essi non sanno ciò che vogliono in quanto ciò che chiedono si può ottenere solo a una condizione: bere lo stesso calice del Maestro e accogliere lo stesso suo battesimo.

La prima espressione riguardante il calice ricalca modelli letterari e teologici conosciuti in ambito rabbinico (cfr. il calice della morte) e soprattutto anticotestamentario. "Babilonia era una coppa d'oro in mano al Signore, con la quale egli inebriava tutta la terra; del suo vino hanno bevuto i popoli, perciò sono divenuti pazzi" (Ger 51,7). In questo testo, bere il calice di Babilonia equivale a "impazzire" (= essere soggetti cioè a un de-

stino doloroso). Nella letteratura intertestamentaria l'espressione assume un significato più circoscritto e preciso: "bere il calice" significava subire il martirio. Accanto a questo significato ne va associato un secondo. In Sal 75,9 bere il calice offerto da Dio equivale a essere considerati empì: "Fino alla feccia ne dovranno sorbire, ne berranno tutti gli empì della terra". Bere il calice, dunque, equivale anche ad essere considerato empio. Applicando a sé l'espressione, Gesù sembra voler alludere alla sua passione dolorosa e al valore sostitutivo che essa assume (sostituisce nel castigo gli empì).

L'altra espressione riguardante il battesimo prende senso dal significato e dall'uso del verbo che indica la totale immersione in qualche cosa. L'uso in ambito metaforico del termine battesimo indica la situazione di affanno estremo e di morte. La risposta dei due discepoli indica la disponibilità alla condivisione della sorte del Maestro.

Il successivo intervento di Gesù lascia stupiti. Poteva dire subito che non era sua competenza, ma era del Padre attribuire il posto di destra e di sinistra. Ciò ha fatto pensare a una volontà di ricordare una profezia del Maestro circa il martirio dei figli di Zebedeo. Senza nulla togliere a questa possibilità, si potrebbe anche pensare, dato il contesto, a una seconda interpretazione: qualunque onore, anche il più grande, viene dato da Dio solo e con la massima sovranità (cfr. "delle mie cose non posso fare ciò che voglio?") a coloro che sono disposti a "seguire fino in fondo" il Maestro. A Dio, infatti, nessuno può dire: "Che fai?" (cfr Gb 9,12).

b) L'insegnamento di Gesù sulla grandezza come servizio (Mc 10,41-45) non esprime né giudizio, né biasimo, ma solo ammaestramento, ed è rivolto a tutti i discepoli. Gli al-



La parola di Dio celebrata

tri, infatti, se la prendono con i due. Lo sdegno violento (*aganakteo* significa indignazione espressa con parole e gesti) dei discepoli indica il desiderio non espresso, ma presente in ciascuno, di sedere alla destra o alla sinistra di Cristo. Sembra che i discepoli stessero vivendo una sete di potere senza limiti. Una epidemia.

Gesù inizia il suo intervento con un dato condiviso dai suoi discepoli: i capi delle nazioni e i grandi “dominano” (*katakyrieyousin* - esercitano il dominio personalmente) e “esercitano il potere su” la gente (*katexousiazousin* - esercitano il dominio per mezzo di funzionari).

Se i discepoli convengono che quel modo di esercitare l'autorità non è condivisibile, diventa facile per Gesù proporre un insegnamento che vada nella direzione opposta: “Fra voi, però, non è così”. La direzione opposta a rigor di logica sarebbe l'esercizio dell'autorità per il bene dei sottoposti e non per il proprio tornaconto. Gesù boccia anche questa prospettiva. Per Gesù, infatti, l' “opposto” non consiste solo nel prospettare un modo alternativo di esercitare il dominio, ma consiste nel prospettare un'alternativa al dominio stesso. L'alternativa è il “servizio”.

Il concetto viene espresso con due vocaboli: *diakonos* e *doulos*. Il valore “ideologico” di questi vocaboli viene immediatamente annullato dal paragone che Gesù fa con se stesso. Non si tratta, quindi, di essere “servi” secondo la cultura semitica (il servo dovrebbe essere un “devoto collaboratore”) o la cultura greco romana (il servo dovrebbe essere un “corpo maschile o femminile” a servizio del cittadino) o altra cultura. Si tratta, invece, di essere servi “come” Cristo è stato servo, dando “la vita in riscatto per molti”. È chiara l'allusione al servo di Yahweh (Is 53,10-12), che attua il riscatto dei pecca-

tori (il vocabolo *lytron* indicherebbe il riscatto di coloro che sono schiavi o prigionieri di guerra). Il discepolo, dunque, è chiamato a un servizio che implica il dono della vita agli altri fino al dono supremo, se è necessario.

Sembra che gli “altri” non siano da identificare solo con i membri della comunità (costoro devono essere “servi” tra loro, senza che nessuno abbia la pretesa di “essere servito”: come il “Figlio dell'uomo”), ma anche con coloro che sono fuori della comunità. Gesù, infatti, dona la vita “per molti”, espressione semitica che per diversi studiosi equivale a “per tutti”.

I due vocaboli, *diakonos* e *doulos*, hanno un duplice richiamo teologico: possono indicare due ministeri della chiesa (il servizio delle mense - cfr At 6,2: *diakoneo* -; il servizio della predicazione - cfr Rm 1,1: Paolo, *doulos* di Gesù Cristo, *apostolos* per vocazione) e anche il credente come operatore del culto.

In questo secondo caso ci sarebbe un richiamo a Rm 12,1-2 dove l'apostolo invita i cristiani a donare le proprie persone nelle varie situazioni della vita come culto spirituale a Dio. La vera grandezza del cristiano, secondo Mc 10,35-45, consiste nell'essere discepolo di Cristo che imita il Maestro nel servizio agli altri, credenti e non-credenti, con la consapevolezza di esercitare un atto di culto a Dio e un ministero di carità e di annuncio evangelico.

4. A Mc 10,35-45 viene associato il brano profetico di Is 53,2.3.10-11. Si tratta di un testo al quale Gesù fa cenno proprio in chiusura del suo ammaestramento: Il Figlio dell'uomo è venuto a servire e a dare la sua vita in riscatto per molti (Mc 10,45). Tra le motivazioni che legano il testo isaiano al testo evangelico va evidenziata quella che tocca il tema



del servizio. Dio ha stabilito che i credenti servano gli uomini in situazioni e con cadenze che non sempre appaiono chiare ai discepoli che si sono posti alla sequela (imitazione) del Servo di Yhwh.

Il testo di Is 53,2.3.10-11 fa parte del quarto carne del servo di Yawhè (Is 52,13-53,12). I versetti scelti mostrano il Servo come colui che conduce una vita povera, forse stentata e senza attrattive umane (come un virgulto in terra arida: v. 2). Egli deve nella sofferenza (v. 3) offrire se stesso in espiazione (v. 10) perché si è addossato l'iniquità degli uomini (v. 11). In questo modo li "giustificherà". Come premio dopo il dolore (molto più grande quello interiore che non quello fisico: "intimo tormento - 'amal") Dio lo richiamerà alla vita ("vedrà la luce": v. 11), gli darà la conoscenza dei segreti divini e consegnerà nelle sue mani l'umanità salvata come discendenza.

5. Il Sal 32(33) è un inno di lode, già presente nella liturgia nella II domenica di Quaresima e nella notte pasquale. I versetti scelti come salmo responsoriale, Sal 32,4-5; 18-19; 20 e 22, esprimono un atto totale di fede e di accoglienza nei confronti della Parola di Dio (che è messaggio, progetto-promessa e azione-adempimento). Contemporaneamente l'assemblea esprime la sua speranza e invoca la grazia di Dio (v.22): Dio è colui che veglia sui discepoli e li libera dalla morte (non dall'esperienza del morire ma dalla morte come ultima parola sull'uomo) perché egli è aiuto e scudo per i suoi (v.20). in questo Dio è fondata la speranza dell'assemblea (cfr il ritornello).

6. La colletta generale (Sac. Gelasiano n. 561 e M.R. n. 762) traduce in preghiera il tema della sequela-servizio presente nel van-

gelo: "possiamo sempre servirti con lealtà e purezza di spirito" (fine della petizione). La petizione, invece, sembra voler invocare da Dio la grazia per poter adempiere la sequela-servizio: "O Dio onnipotente ed eterno, crea in noi un cuore generoso e fedele".

La colletta particolare non entra in dialogo tematico con testi biblici del vangelo. Colglie, invece, alcune tematiche della seconda lettura. Gesù viene presentato come il sommo sacerdote con il quale condividere la volontà di Dio partecipando pienamente alla sua morte redentrice (fine della petizione). Nella petizione si fa cenno all'assemblea come a persone che sono salvate da Cristo-servo: c'è la consapevolezza di essere i giustificati dal Servo e di essere la sua discendenza (cfr la tematica della 1° lettura).

7. Il testo della seconda lettura è Eb 4,14-16. Questo brano attribuisce a Gesù sommo sacerdote la caratteristica della compassione (v. 15). L'autore presenta la sublimità di Gesù (v.14) e illustra il bisogno di credere in lui. Nelle sue parole, tuttavia, si può cogliere una domanda nascosta: possono i credenti con le loro "infermità" osare di accostarsi a Gesù? La risposta esplicita si articola in due movimenti di pensiero.

Il primo riguarda l'affermazione: sì possono accostarsi a lui perché egli è compassionevole nei confronti delle loro infermità. Anche lui è stato sottoposto a tutte le tribolazioni della vita degli uomini, eccetto il peccato. Il richiamo al canto del servo (Is 53,9) è evidente e, per caso, coincide felicemente con la tematica toccata dal vangelo e dalla prima lettura.

Il secondo movimento di pensiero riguarda l'esortazione: poiché la risposta è affermativa, ne consegue la totale fiducia in Gesù. Egli per coloro che credono in lui non è seduto sul trono della giustizia, ma sul trono



La parola di Dio celebrata

della grazia e della misericordia. Così i credenti lo troveranno nel giorno del giudizio (“momento opportuno”), quando Egli compirà un giudizio del tutto particolare, dove giustizia e misericordia saranno associate in un modo che solo Dio sa fare.

RABBUNÌ, CHE IO RIABBIA LA VISTA

XXX domenica del tempo ordinario **26 ottobre**

Ger 31,7-9; Sal 125; Eb 5,1-6; Mc 10,46-52

1. La fede è un camminare sulle orme tracciate dal Maestro (Mc 10,46-52). Questo cammino fa giungere il credente fino al Padre (colletta particolare). In sintesi così viene presentato il tema del discepolato. Per poter “vedere” il Maestro e seguirlo, il credente ha bisogno di ricevere il dono del “poter vedere”, di essere chiamato a un incontro personale con Cristo come il cieco mendicante di Gerico. Bartimeo diventa così protagonista e modello di quel discepolato che contiene in sé contemporaneamente la disponibilità e la fatica dell'uomo a credere (ostacolato molto spesso dalla “gente”) e il dono illuminante della chiamata (favorita e operata molto spesso dalla “gente”) da parte di Cristo.

2. Il testo biblico di Mc 10,46-52 inizia così: “E giunsero a Gerico. E mentre partiva da Gerico...”. Ben diverso è l'inizio del testo biblico-liturgico di Mc 10,46-52: “In quel tempo, mentre Gesù partiva da Gerico...”. Come avviene spesso, la pericope biblico-liturgica viene privata degli elementi contestuali che si trovano nell'*incipit* originale. Nel caso concreto la liturgia vuole sottrarre il racconto dall'orizzonte del grande viaggio di

Gesù verso Gerusalemme (adempimento del mistero pasquale).

In questo modo la guarigione di Bartimeo non porta il miracolato a seguire Gesù sulla strada verso la croce, ma porta il miracolato a seguire Gesù come gesto di profonda riconoscenza per la grazia ricevuta. La liturgia evidenzia, dunque, la sequela che nasce dalla riconoscenza.

3. Il brano di Mc 10,46-52, appartiene alla tradizione premarciana. Il nome del miracolato potrebbe indicare che il racconto è stato tramandato in una comunità che conosceva il personaggio. Tale comunità parlava aramaico (nel racconto marciano ci sono elementi aramaici, il nome di Bartimeo e l'appellativo Rabbuni, che negli altri due Sinottici non ci sono).

Letterariamente il testo si presenta come un'unità letterariamente compatta. Tuttavia lo si può leggere nella triplice scansione narrativa: la figura del cieco (vv. 46-47), l'intervento dei molti (vv. 48-50), la guarigione operata da Gesù (vv. 51-52).

a) La figura del cieco (vv. 46-47) compare subito, nelle primissime battute del racconto. Il contesto in cui viene inserita è il clima del pellegrinaggio. Tre particolari suggeriscono questa lettura: la “molta folla”, il verbo adoperato dall'evangelista (*ekporeyomai*-partire) e il cieco che sta lungo la strada a mendicare (i pellegrini erano particolarmente tenuti all'elemosina). Questo corteo, che si muove verso Gerusalemme, non comprende il cieco e mendicante Bartimeo, che è “seduto lungo la strada” e intende sfruttare il corteo per ottenere qualche vantaggio (mendicando). Sente che c'è Gesù di Nazaret e lo chiama. La conoscenza circa l'identità di Gesù a Gerico non si sa da dove venga (Pesch ipotizza “dai pelle-



grini galilei a Gerico”). L’invocazione del cieco è di tipo salmico (“abbi pietà di me”). Il titolo, “Figlio di Davide”, dato a Gesù ha, in bocca a Bartimeo, una certa ambiguità. Nel mondo giudaico l’espressione “Figlio di Davide” poteva senz’altro avere una valenza messianica. Poteva avere anche una valenza meno impegnativa: chiamare uno “Figlio di Davide” equivaleva a riconoscere in quella persona un individuo capace di esercitare potere esorcistico e taumaturgico (Bultmann, Schneider). In Bartimeo, probabilmente, non c’era nessuna volontà di compiere una proclamazione messianica. Nella comunità che ha tramandato l’episodio, invece, c’è stata senz’altro una lettura diversa dell’invocazione di Bartimeo. Con buona probabilità il titolo “Figlio di Dio” è stato visto come titolo espressamente messianico. Questa interpretazione nasce dalla comprensione dei versetti seguenti.

b) L’intervento dei molti (vv. 48-50) è strano: prima è sfavorevole al cieco e successivamente è attivo nell’avvicinare il cieco a Gesù. La gente del corteo inizialmente fa tacere il cieco. Si tratta di un gesto che può essere letto in almeno due modi: sotto il profilo storico e sotto il profilo teologico. Sotto il profilo storico, si tratta di un gesto che potrebbe essere capito come manifestazione della scoccatura della gente nei confronti di un “impiccione”. Se questa lettura del fatto fosse il vero significato dell’intervento della gente, non si capisce come mai l’evangelista gli abbia attribuito un valore così grande, degno di memoria. Ci deve essere qualche cosa di più importante. Sotto il profilo teologico, infatti, il gesto della gente potrebbe equivalere a una imposizione del silenzio messianico o a un gesto di allontanamento, paragonabile a quello fatto dagli apostoli nei confronti dei bambini che si avvicinavano a Gesù.

Nell’intervento della gente che zittisce Bartimeo, la comunità e Marco hanno, forse, intravisto una proclamazione messianica. Data la teologia del secondo evangelista così legata al tema del silenzio messianico, l’intervento della gente poteva essere capito come complementare e suppletivo alla volontà di Gesù, più volte espressa nel comando di tacere circa la sua messianicità. Ci potrebbe essere - e forse è più opportuna - anche una lettura molto più semplice e immediata. Proprio perché il titolo messianico “Figlio di Davide” non è molto rilevante in Marco, la reazione della gente va capita con il criterio dell’impedimento. Come i discepoli avevano impedito ai bambini di avvicinarsi a Gesù (Mc 10,13-16) così in questo episodio la gente non vuole far avvicinare questo “piccolo” affinché si incontri con Cristo. Come è successo allora quando Gesù ha espresso la sua preferenza per i bambini, anche adesso Gesù è più sensibile al “piccolo” che al “buon senso” della gente. L’insistenza del cieco, che per la seconda volta invoca la pietà di Gesù, Figlio di Davide, provoca il risultato insperato: Gesù si ferma e lo chiama. Il gesto di Gesù deve essere apparso straordinario (come straordinario è stato l’atteggiamento di Gesù verso i bambini). La straordinarietà viene espressa a livello filologico. Per indicare, infatti, il fermarsi di Gesù, Marco adopera un participio, *stas* (fermandosi), che non ha mai adoperato e non adopererà più nel suo vangelo. Gesù, poi, chiama il cieco per mezzo della stessa folla che precedentemente lo aveva zittito (anche ai discepoli Gesù aveva raccomandato di lasciar arrivare a lui i bambini e di accoglierli come se accogliessero lui stesso). I verbi adoperati dalla folla per chiamare Bartimeo sono gli stessi adoperati da Gesù per dare coraggio ai discepoli in pericolo (“Coraggio”: cfr Mc 6,50),



La parola di Dio celebrata

per indicare il comando di guarigione sui malati (“alzati”: cfr Mc 2,9.11; 3,3; 9,27) o quello di resurrezione per i morti (“alzati”: cfr Mc 5,41). Attraverso la folla, che - a livello di lettura redazionale - potrebbe rappresentare la comunità credente, Gesù chiama i “ciechi” (coloro che non possono o non sanno vederlo) al coraggio e alla vita vera. La reazione di Bartimeo alla chiamata di Gesù è straordinaria. Nel cieco è nata una nuova vita. Gettare via il mantello, che simboleggia nel mondo orientale lo *status* sociale e la vita stessa di chi lo porta, equivale a gettar via l’umanità vecchia, la vecchia vita. Bartimeo è pronto a rinunciare a ciò che era prima per diventare persona trasformata dal Maestro.

c) La guarigione operata da Gesù (vv. 51-52) incomincia da un gesto straordinario. Gesù chiede a Bartimeo che cosa desidera che il Maestro gli faccia. Bartimeo inizia la risposta con l’appellativo in lingua aramaica “Rabbuni”. Questa espressione rivolta a Gesù si ritrova ancora in Gv 20,16 in bocca a Maria Maddalena che riconosce il Risorto sotto le apparenze del giardiniere. Il cieco esprime il desiderio di guarigione e la ottiene. Gesù non fa altro che “commentare” ciò che sta per accadere. La guarigione del cieco è molto di più della guarigione terapeutica: è segno di una salvezza donata (da Gesù) e accolta (dal cieco). La fede lo ha salvato. La guarigione che gli permette di vedere, perciò, indica - la lettura è sempre a livello redazionale - la nuova capacità dell’ex-cieco di vedere in Gesù non solo il “benefattore” (Figlio di Davide) capace di guarirlo, ma anche il Rabbuni (Maestro che vince la morte) da seguire. Il nuovo Bartimeo è capace di vedere e perciò segue Gesù “per la strada”. Si tenga presente che in questo caso il termine *odos* (strada) richiama alla comunità di Marco la

realtà del cristianesimo, che è visto come una “strada” da percorrere dietro (seguire - *akoloutheo*) al Maestro. In At 9,2, infatti, si dice con chiarezza che i credenti sono i seguaci della *odos* - strada (testo greco: ... *opos ean tinas eure tes odou ontas...* = ... se avesse trovato alcuni che fossero della strada...; la traduzione CEI dice: ...seguaci della dottrina di Cristo che avesse trovati...). La lettura liturgica, mentre da una parte toglie il valore pasquale del cammino di Bartimeo, ne evidenzia però la gratitudine. Non si può concepire come dovere il seguire Gesù. È questione di riconoscenza.

4. A Mc 10,46-52 la liturgia associa Ger 31,7-9. Nel testo originale il brano profetico fa parte di uno dei capitoli più importanti del libro perché qui si trova il punto più alto del messaggio di speranza di Geremia al popolo di Dio. Tolto dal suo contesto e inserito nel lezionario, i tre versetti di Geremia vengono letti come grande profezia adempiutasi nel ministero di Gesù (e nel ministero della Chiesa che prosegue la missione del Maestro). Il primo tema proposto è la gioia della salvezza; salvezza che si esprime nella concretezza della storia attraverso il ritorno dei dispersi del Nord (esilio di Samaria a Ninive) nella Terra promessa. Gioia e salvezza non sono dimensione puramente “interiori”: c’è il riscontro concreto negli avvenimenti. Al ritorno degli esuli corrisponde l’accoglienza festante dei rimasti (regno di Giuda), come all’avvicinamento del cieco a Gesù corrisponde la collaborazione disponibile della folla (“E chiamarono il cieco dicendo: folla (“E chiamarono il cieco dicendo: folla...”)). L’universalità della salvezza e l’universalità della gioia accogliente non hanno limiti. In questo secondo tema il profeta sottolinea la provenienza geografica più dispersa dei salvati (estremità della terra) e la si-



tuazione sociale più varia (cieco, zoppo, incinta, partoriente). Infine, come terzo grande tema il profeta presenta il motivo per cui Dio salva (e salva in Gesù Cristo): egli è Padre che attrae il figlio con vincoli di amore, che solleva il suo bambino alla sua guancia, che si china su di lui per dargli da mangiare (cfr Os 11,4).

5. Il salmo responsoriale, Sal 125(126), 1-2ab; 2cd; 3; 4-5; 6, si pone in continuità con la lettura di Geremia. L'ultimo versetto della lettura profetica ("Essi erano partiti nel pianto, io li riporterò tra le consolazioni": Ger 31,9) viene tradotto in preghiera. L'assemblea orante ricorda la bontà di Dio ("Quando il Signore ricondusse i prigionieri di Sion...") e lo supplica per il futuro ("Riconduci, Signore, i nostri prigionieri..."). La testimonianza del passato non è solo memoria, ma fiduciosa sicurezza nell'attesa dell'opera divina che supera ogni aspettativa e che genera gioia (v. 3: "Grandi cose ha fatto il Signore per noi, ci ha colmati di gioia").

6. La colletta generale (Sac. Leoniano n. 598 e M.R. n. 759), tocca solo il tema della fede con un'ottica che appartiene al lezionario di oggi. La fede, infatti, viene presentata nella petizione come correlata dalle virtù armoniche della speranza e della carità (che nel lezionario non sono accennate). Nel fine della prima petizione e nella seconda petizione, invece, l'accenno al tema dell'obbedienza ("perché possiamo ottenere ciò che prometti, fa' che amiamo ciò che comandi") riprende la proposta evangelica della chiamata di Gesù e della risposta pronta e generosa di Bartimeo.

La colletta particolare manifesta l'intreccio tra le tematiche di tutte e tre le letture. Nel primo ampliamento dell'invoca-

zione ("O Dio, luce dei ciechi e gioia dei tribolati") l'eucologia traduce in titolo divino la promessa profetica e il miracolo evangelico, mentre nella petizione ("fa' che tutti gli uomini riconoscano in lui la tenerezza del tuo amore di Padre e si mettano in cammino verso di te") viene ripreso il titolo divino di Padre e il tema del cammino di Bartimeo verso Gesù. La colletta elabora questo secondo tema come "cammino" verso il Padre, manifestando una felice contaminazione con la teologia giovannea dove al Padre si giunge solo e unicamente seguendo Cristo.

7. Il brano proposto dal lezionario come seconda lettura è Eb 5,1-6. Il taglio della pericope è letterariamente un po' innaturale (sarebbe più opportuno Eb 5,1-3.4-10). La tematica, tuttavia, si riallaccia al tema del testo di domenica scorsa (Gesù, sommo sacerdote, ricco di compassione: Eb 5,1-3) e aggiunge il tema della vocazione divina al sommo sacerdozio (Eb 5,4-6). Gesù, perciò, è sommo sacerdote per le due fondamentali caratteristiche: la compassione e la vocazione.

Per illustrare la compassione di Gesù, l'autore si rifà al modello terreno del sommo sacerdote ebraico. Anche costui è uomo ed è peccatore come gli uomini. Poiché "è rivestito di debolezza" può capire e compatire i peccatori. Per sé e per essi il sommo sacerdote ebraico offre sacrifici a Dio. La compassione è frutto, dunque, di condivisione della medesima origine ("scelto tra gli uomini": v. 1) e della medesima debolezza, ignoranza e capacità di errore dei peccatori (v.2). Il paragone è possibile senza paura di equivoci: tra Gesù, sommo sacerdote vero, e il sommo sacerdote ebraico (figura di quello vero) non c'è nessuna differenza nella capa-



La parola di Dio celebrata

cià di compassione (Gesù, però, non ha sperimentato il peccato come il sommo sacerdote ebraico: cfr 4,15).

L'altra caratteristica di Gesù sommo sacerdote è, anch'essa, illustrata attraverso l'esemplificazione dell'esperienza ebraica. Aronne, capostipite del sacerdozio ebraico, è stato chiamato da Dio a svolgere la sua missione. Uno può, dunque, essere sommo sacerdote solo per vocazione divina. Questa vocazione Gesù l'ha ricevuta da Dio prima di tutto perché Dio lo ha chiamato "Figlio". Fondandosi sulla citazione di Sal 2,7 ("Mio figlio, sei tu"), salmo messianico, l'autore vede nella figliolanza divina di Gesù la capacità essenziale di Cristo di "stare davanti a Dio". Chiunque altro - proprio perché non è "Figlio" - sarebbe meno degno di Lui. Fondandosi su un secondo testo messianico, Sal 110,4 ("Tu sei sacerdote per sempre alla maniera di Melchisedech"), l'agiografo dimostra la vocazione del Messia-Figlio. Gesù non apparteneva alla tribù di Levi, ma di Giuda, ed era di discendenza davidica. Poiché Davide era succeduto sul trono di Gerusalemme alla dinastia del sacerdote-re Melchisedech (cfr Gen 14,18), ne aveva anche ereditato i poteri sacerdotali. Come dov'ide, dunque, Gesù è anche sacerdote, secondo la linea di Melchisedech e non di Levi.

*RALLEGRATEVI ED ESULTATE,
PERCHÉ GRANDE
È LA VOSTRA RICOMPENSA NEI CIELI*

Tutti i Santi 1 novembre

Ap 7,2-4.9-14; Sal 23; 1Gv 3,1-3; Mt 5,1-12

1. Il 13 maggio del 609 papa Bonifacio IV, con il permesso dell'imperatore Foca,

trasformava il tempio pagano del *Pantheon* (dedicato a tutti gli dèi) in chiesa cristiana. Il Papa la consacrava, la innalzava al rango di basilica e la dedicava a Maria e a tutti i martiri (la dicitura latina esatta sarebbe: *S. Maria ad Martyres*). Per diverso tempo il 13 maggio fu la festa in cui i cristiani ricordavano tutte quelle persone che erano state rese simili a Cristo con il martirio. Poco più di due secoli dopo, nel 835, la festa assunse nuove caratteristiche e nuova data. Finita l'era delle persecuzioni (dove la santità nasceva dal martirio), iniziò l'era in cui la santità nasceva dalla imitazione di Cristo, attraverso la pratica eroica delle virtù evangeliche. Così la comunità cristiana iniziò a ricordare accanto ai martiri anche i "confessori" (coloro che testimoniano o confessano con lo stile di vita la loro piena adesione ai precetti evangelici). La data passò dal 13 maggio al 1 novembre. La festa era preceduta dal digiuno.

Bernanos scrisse che "un eroe dà l'illusione di superare l'umanità, mentre il santo non la supera, l'assume". I santi non sono superuomini, ma uomini che realizzano la loro umanità seguendo la via indicata da Cristo e sintetizzata nelle Beatitudini (Mt 5,1-12a), che la liturgia propone come lettura evangelica per la solennità di tutti i santi.

2. Le Beatitudini (Mt 5,1-12) sono un testo evangelico che non finisce mai di stupire. È difficile - a una prima lettura - dire se si tratta di un testo ingenuo o di un testo esigente. Alle volte sembra che dietro alle parole facili si nasconda la elementarità di una consapevolezza che non tiene conto della storia e della società. Altre volte, approfondendo, si intravede la complessità e la difficoltà delle scelte di valori che siano consoni all'uomo in una società dinamica, in continua evoluzione e senza parametri fissi come



era quella del primo secolo (per moltissimi aspetti molto simile alla nostra). Certamente le beatitudini sono una delle pagine più alte della letteratura (profana e religiosa) mondiale.

La liturgia, attraverso le beatitudini di Mt 5,1-12, offre il criterio di fondo per comprendere l'identità del cristiano. Non si tratta in senso stretto di una legge. Sembra piuttosto che il testo fornisca il lieto annuncio di ciò che può essere il discepolo di Cristo che ha sperimentato il perdono e la salvezza.

Le beatitudini come “legge” non sarebbero altro che un sostitutivo dei comandamenti e, di conseguenza, diventerebbero importantissimi i concetti ivi espressi. Le beatitudini diventano “vangelo” quando il loro messaggio non viene fatto diventare una “ideologia” a cui l'uomo deve piegarsi. Esse diventano lieto annuncio quando dietro a ogni loro singola affermazione si coglie l'identità di Gesù, uomo nuovo, che il credente è chiamato a seguire e a imitare.

3. Dire che *eirenopoieis* non equivale esattamente a “pacifici” e neppure a “costruttori di pace”, ma piuttosto a “collaboratori con Dio alla realizzazione dell'uomo”, è un bel traguardo, ma tale esame filologico non coglie ancora l'essenza del messaggio. Il criterio interpretativo delle Beatitudini si trova nella persona di Cristo. La Beatitudine “beati i miti” cosa significa? L'esegesi risponde che “mite” indica colui che vive la *praytes* (calma mansuetudine) e la *epieikeia* (indulgente moderazione). Gesù offre, invece, un significato meno filologico, ma chiaro e fulminante: “Imparate da me, che sono mite e umile di cuore” (Mt 11,29). Essere miti significa vivere la calma mansuetudine e l'indulgente moderazione “come” Lui. Di conseguenza, la vera domanda non è “chi sono i poveri?”,

ma piuttosto “come Cristo ha vissuto la povertà?”. Vivere la povertà “come Lui” è la vera beatitudine. Lasciando da parte la spiegazione delle beatitudini e concentrando l'attenzione sulla comprensione di esse, la domanda è: come Gesù ha vissuto la “povertà nello spirito”, l' “afflizione”, la “mitezza”, la “fame e sete di giustizia”, la “misericordia”, la “purezza di cuore”, l' “atteggiamento concreto e operativo di pace”, la “persecuzione per causa della giustizia”? Rispondendo a questa domanda, il credente può dare la risposta più idonea alla splendida pagina delle beatitudini.

Il cristiano, dunque, è santo quando accetta e persegue l'imitazione di Cristo fino a diventare distaccato dai beni, ampio nel dividerli e sobrio nel fruirli, capace di sopportare la solitudine e l'incomprensione per la sua coerenza nei confronti della fede, profondamente consapevole di essere in mano a Dio in qualunque situazione, continuamente teso al meglio (nella sfera del possibile), ricco di atteggiamenti non sanzionatori verso gli altri, ma comprensivo (non tolleranza amorale, ma capacità di capire), pulito mentalmente e pervaso dalla Parola così tanto da saper cogliere Dio sapienzialmente in ogni circostanza, impegnato nella propria e altrui realizzazione all'interno della realizzazione della comunità e della Chiesa secondo la volontà di Dio, forte nel subire maltrattamenti e anche la morte per la propria fede.

4. I santi, canonizzati e non, sono coloro che hanno vissuto, vivono o vivranno l'atteggiamento interiore di imitazione di Cristo secondo la proposta delle beatitudini, con la consapevolezza di essere “amati da Dio” (= beato). Essi fanno e faranno parte della moltitudine immensa dei salvati, i quali saranno simili a Dio perché lo vedranno così come



La parola di Dio celebrata

Egli è (cfr. II lett.: 1 Gv 3,2). Si tratterà di una moltitudine immensa che nessuno ha potuto, può o potrà contare (cfr. I lett.: Ap 7,9).

a. Il testo di Ap 7,2-4.9-14 spinge all'ottimismo. I salvati sono innumerevoli. Il numero 144.000 non nasconde significati reconditi oscuri. È il prodotto di 12 (tribù) per 12.000. È il prodotto di un numero per il suo multiplo. Tale procedimento sembra che nel linguaggio biblico neotestamentario indichi il concetto di completezza. Se ricordiamo, infatti, sia la domanda di Pietro a Gesù: "Signore, quante volte dovrò perdonare al mio fratello, se pecca contro di me? Fino a sette volte?" (Mt 18,21), sia la risposta di Gesù a Pietro: "Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette" (Mt 18,22), ci è possibile comprendere come la risposta di Gesù non intendesse fermarsi a 490 volte. La risposta di Gesù correva sul valore della completezza e della totalità: sempre.

Per questo motivo si dice in Ap 7,9 che i salvati sono "una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua". Hanno, tuttavia, una caratteristica: "sono passati attraverso la grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello". Sono i battezzati che hanno mantenuto e vissuto la loro fede fino alla fine.

b. Il Sal 23(24) viene definito dagli studiosi come una liturgia. I versetti che costituiscono il salmo responsoriale, Sal 23(24),1-2.3-4.5-6, contengono fondamentalmente una catechesi che i sacerdoti facevano ai pellegrini che arrivavano al tempio di Gerusalemme. Questa semplice catechesi richiamava ai fedeli non solo i dati principali della fede (vv. 1-2: Dio creatore), ma rispolverava anche alcuni elementi fonda-

mentali del comportamento vissuto secondo l'alleanza. La morale veniva richiamata seguendo i valori (mani innocenti, cuore puro, ricerca di Dio) e non i singoli comandamenti.

c. Il testo della seconda lettura, 1Gv 3,1-3, è scandito dalla doppia ripetizione del vocativo "carissimi" (v. 1: "carissimi" non è presente nel testo originale biblico, ma è una aggiunta del testo biblico-liturgico; v. 2: "carissimi" è originale).

Nella prima parte del testo (v. 1) lo scrittore sacro invita i suoi destinatari a prendere atto dell'amore di Dio per loro. La presa d'atto avviene attraverso l'esperienza di essere realmente figli di Dio. Chi non conosce Dio (e quindi non è stato reso "figlio di Dio") non ha nei suoi confronti lo stesso rapporto di amore fiduciale che è presente nei credenti. Questa è la prova più semplice, ma anche più immediata per comprendere come l'amore paterno di Dio abita nei credenti, suoi figli.

Nella seconda parte del testo (vv. 2-3) i credenti devono comprendere che nella storia la figliolanza divina non si può manifestare in tutta la sua grandezza. Solo nell'escatologia la figliolanza divina assumerà tutto il suo splendore. I credenti saranno simili a Dio. Di conseguenza cominciano a prepararsi, imitandolo fin da questo mondo.

5. La colletta, con andamento letterariamente semplice e teologicamente molto ricco, offre alla comunità orante la chiave di lettura di tutti i testi biblici. Le beatitudini, la visione apocalittica dei salvati e la figliolanza divina vanno assunti come una triplice sfaccettatura dell'unica santità presente nella Chiesa come dono di Dio. La sua misericor-



dia è invocata perché porti a compimento anche nella comunità orante la ricchezza del suo dono.

*CHI CREDE NEL FIGLIO HA LA VITA
ETERNA; IO LO RISUSCITERÒ
NELL'ULTIMO GIORNO*

XXXI domenica del tempo ordinario Commemorazione di tutti i fedeli defunti 2 novembre

1. La Commemorazione di tutti i fedeli defunti viene vissuta dalla Liturgia all'interno dello stesso orizzonte teologico in cui si colloca la solennità di Tutti i Santi: la profonda ed essenziale comunione in Cristo tra tutti i credenti, la comunione dei santi. Sembra che le origini di tale commemorazione vadano ricercate nell'ambito monastico celtico. Nel Calendario romano si trova già all'epoca carolingia. Circa un secolo fa, nel 1915, Benedetto XV permise di celebrare tre sante messe.

I testi del lezionario delle tre sante messe che la liturgia propone sono:

1. Gb 19,1.23-27; Sal 26(27),1.4.7-9.13-14; Rm 5,5-11; Gv 6,37-40.
2. Is 25,6.7-9; Sal 24(25),6-7.17-18.20-21; Rm 8,14-23; Mt 25,31-46.
3. Sap 3,1-9; Sal 41(42),2-3.5. Sal 42(43),3.4.5; Ap 21,1-5.6b-7; Mt 5,1-12.

2. I testi biblici della prima messa hanno come tema fondamentale l'affermazione di Gesù "questa è la volontà di colui che mi ha mandato, che io non perda nulla di quanto mi ha dato, ma lo risusciti nell'ultimo giorno".

Il vangelo (Gv 6,37-40) è un brano tratto dalla lunga riflessione sull'Eucaristia fatta da Gesù nella sinagoga di Cafarnao. Mentre il

testo appare semplice, le tematiche teologiche si intrecciano in modo ricco, alle volte complesso, ma senz'altro profondissimo. La volontà salvifica del Padre è la fonte primigenia della salvezza. Da essa sgorga la missione del Figlio. Da essa nasce l'incontro tra l'uomo e Gesù Cristo. Da essa, infine, scaturisce la certezza che chiunque crede nel Figlio ha la vita eterna.

Nel testo evangelico c'è un piccolo particolare da sottolineare. La volontà del Padre ha stabilito che Gesù "non perda nulla" (gr.: *ina me apóléso*) di quanto il Padre gli ha dato. Gesù stesso, però, aveva già detto al v. 12 di raccogliere gli avanzi del pane perché "nulla vada perduto" (gr.: *ina me ti apóletai*). Il gioco è sottile, ma estremamente significativo. Il profondo rispetto che il credente deve avere per l'Eucaristia è lo stesso profondo rispetto che Dio ha per noi. Sotto questo profilo, poeticamente parlando, dovremmo dire che noi siamo l'Eucaristia di Dio.

La prima lettura, Gb 19,1.23-27, risente dell'interpretazione latina del testo biblico ebraico. Per questo motivo troviamo la confessione di fede nella vita oltre la morte e la profonda convinzione di vivere nell'eternità in familiarità profonda con il Signore ("I miei occhi lo contempleranno non da straniero").

Il Sal 26 (27) è un salmo che esprime la fiducia individuale. I versetti scelti dalla liturgia, Sal 26 (27),1.4.7-9.13-14, riprende il tema della contemplazione del volto di Dio (v. 13), presente nella chiusa della prima lettura, e vi aggiunge l'atto di fede e di abbandono più bello della Scrittura: "Il Signore è difesa della mia vita, di chi avrò timore"? Il tema della luce (v. 1) e il tema della speranza (v.14) completano il tema della fede che sa ed sperimenta che sempre e comunque Dio, nella sua casa (= per il salmo è il tempio, per



La parola di Dio celebrata

la celebrazione è il Paradiso) mostrerà il suo volto a colui che lo cerca.

La seconda lettura, Rm 5,5-11, ha come tema centrale il dono dello Spirito nel cuore del cristiano. Tale Spirito è garante di quell'amore di Dio che salva con amore gratuito. L'amorosa salvezza di Dio non si compera. Si accoglie. Da qui nasce la certezza di essere salvati dal peccato e dalla morte mediante la morte del Figlio.

La colletta ruota attorno al mistero della risurrezione. La petizione chiede a Dio la conferma della speranza. In modo delicatissimo il fine della petizione esprime la comunione con i fratelli defunti in vista di una risurrezione vissuta insieme con loro.

2. I testi biblici della seconda messa hanno come tema fondamentale il giudizio divino sull'umanità (Mt 25,31-46) riletto, però, alla luce della salvezza universale per tutti i popoli (I lettura: Is 25,6.7-9): Dio eliminerà la morte per sempre (Is 25,8). In altre parole, senza nulla togliere alla giustizia e alla misericordia di Dio nel giudizio ultimo, la liturgia preferisce sottolineare l'aspetto positivo del giudizio stesso.

Il vangelo (Mt 25,31-46) presenta in una visione possente il giudizio della fine del mondo. "Tutte le genti" verranno giudicate sulla misericordia avuta nei confronti dei bisognosi, più precisamente nei confronti dei "fratelli più piccoli" (v. 45). Costoro sono gli affamati, gli assetati, i forestieri, i nudi, i malati, i prigionieri e potrebbero trovarsi sia alla destra, sia alla sinistra del "Figlio dell'uomo-Re". Non c'è in questo brano di Matteo un giudizio che oppone i credenti ai pagani, ma i giusti ai non-giusti. Per i giusti, benedetti del Padre, c'è l'eredità del Regno, preparato da sempre per loro.

Se il testo evangelico ha in sé qualche cosa di molto severo (si tratta dell'uso della li-

bertà dell'uomo in rapporto alla propria salvezza), il testo biblico della prima lettura, Is 25,6.7-9, completa il quadro inserendo il tema aperto e liberante della gioia ("ralleghiamoci, esultiamo per la sua salvezza"). Nel brano lo scrittore sacro vede alla fine dei tempi tutti i popoli (gli stessi che compariranno davanti al Figlio dell'uomo) radunati attorno a Dio ("Ecco il nostro Dio"). Sarà un momento straordinario: ogni dolore e umiliazione scompariranno, ma soprattutto il titanico nemico, la morte, verrà eliminata.

Il Sal 24(25) è una lamentazione individuale. I versetti scelti, Sal 24(25),6-7.17-18.20-21, sembrano più legati alla lettura del vangelo che alla prima lettura. Al vangelo vanno ricondotti i temi dell'amore di Dio, della sua misericordia e della sua capacità di perdono: l'uomo sa di essere sempre al di sotto di quel confine dove Dio lo attenderebbe. Alla prima lettura, invece, fanno capo i temi dell'angoscia, dell'affanno, della miseria e della pena: alla fine dei tempi Dio toglierà ogni sofferenza.

La seconda lettura, Rm 8,14-23, esprime le attese del credente, ponendolo in comunione con tutta la creazione che "geme e soffre... nelle doglie del parto". Il credente, però, possiede fin da ora lo Spirito che lo rende consapevole della figliolanza divina e che, in modo misterioso, gli anticipa la vita eterna. Questo dono fa scaturire nel credente la profonda nostalgia ("gemiamo interiormente") della totale adozione a figli che avviene con la "redenzione del nostro corpo".

La colletta, mentre chiede la misericordia e la beatitudine per i fratelli defunti, contemporaneamente testimonia quanto costoro abbiano professato la fede nella risurrezione che è il completamento dell'opera salvifica di Dio e, quindi, il completamento della beatitudine stessa.



3. I testi biblici della terza messa ruotano attorno al tema della gioia e della ricompensa nel Regno dei cieli: “Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli”. Il vangelo delle beatitudini (Mt 25,31-46) è già stato commentato per la solennità di Tutti i Santi. Il testo evangelico, attraverso forme diverse, dopo aver dichiarato chi sono gli amati da Dio, annuncia per loro il premio escatologico (di essi è il regno dei cieli; saranno consolati; erediteranno la terra; saranno saziati; troveranno misericordia; ecc.). Il testo della prima lettura, Sap 3,1-9, amplifica, semplificando, la dimensione escatologica dei giusti, già ampiamente annunciata dal vangelo. Per i giusti l’immortalità, oggetto di speranza, mentre vivevano nella tribolazione, diventa il loro premio. Il salmo responsoriale, Sal 41(42),2-3.5.Sal 42(43),3.4.5, associandosi al brano sapienziale offre attraverso l’immagine dell’acqua e della casa di Dio la sete d’immortalità che l’uomo ha e il desiderio profondo di essere sempre con Dio. Il clima di gioia è vissuto nella speranza (“Verrò all’altare di Dio, al Dio della mia gioia, del mio giubilo”). Ma non è un sogno. È una speranza fondata sulla certezza che Dio è “la salvezza del mio volto”.

Il testo dell’Apocalisse, Ap 21,1-5.6b-7, è teologicamente molto ricco e tematicamente elaborato. La realtà futura, vista come cieli nuovi e terra nuova, è vissuta in profonda comunione: Dio sarà per sempre insieme agli uomini (adempimento escatologico dell’Emmanuele: Dio con noi). Dio farà nuove tutte le cose, sottraendovi la morte, il lutto, il lamento e l’affanno. Il giusto, chiamato vittorioso, erediterà tutta questa nuova realtà e avrà con Dio un legame di alleanza personale: “io sarò il suo Dio ed egli sarà mio figlio”.

4. La colletta concentra la sua attenzione solo sui “nostri fratelli defunti”. Come Cristo ha vinto la morte, così essi possano “condividere il suo trionfo sulla morte”. Tale trionfo è la condizione perché, come creati e redenti, possano contemplare Dio in eterno.

PARLAVA DEL TEMPIO DEL SUO CORPO

XXXII domenica del tempo ordinario - Dedicazione della Basilica Lateranense 9 novembre

1 Re 8,22-23.27-30; Sal 94; 1 Pt 2,4-9; Gv 4,19-24

1. Verso il 324 Costantino il Grande eresse nel palazzo dei Laterani una basilica. Era la chiesa del Papa. Per secoli la memoria di tale erezione venne festeggiata solo dalla comunità cristiana di Roma. Nella riforma del calendario liturgico del 1565 la festa venne estesa a tutte le comunità cattoliche di rito latino di tutto il mondo. Il motivo di tale estensione è molto semplice: la basilica lateranense è stata da sempre vista come la “madre di tutte le chiese” di Roma e del mondo. Poiché la basilica lateranense è stata fin dagli inizi la chiesa del Papa perché lì il pontefice aveva la sua cattedra, la festa assume oggi un valore di amore, di unione e di fedeltà a “Pietro e ai suoi successori”. Accanto a questa dimensione non va dimenticato il tema dell’onore da dare alla chiesa-edificio. L’edificio-chiesa in sé non è importante, basterebbe infatti un “luogo decoroso che sia degno di un così grande mistero” come l’Eucaristia (n. 253). L’edificio-chiesa diventa, invece, importante a livello teologico perché “segno e simbolo delle realtà celesti” e come “segno della Chiesa spirituale” (comunità storica ed escatologica di credenti).



La parola di Dio celebrata

Nei *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* si afferma che “i luoghi sacri e le cose che servono al culto siano davvero degne, belle, segni e simboli delle realtà celesti” (n. 253). Poco più avanti si dice chiaramente: “I fedeli, poi, tengano nel dovuto onore la chiesa cattedrale della loro diocesi e la propria chiesa parrocchiale; e considerino l'una e l'altra segno di quella Chiesa spirituale alla cui edificazione e sviluppo sono chiamati dalla loro professione cristiana” (n. 255).

2. Il testo del vangelo, Gv 4,19-24, è la parte finale del lungo dialogo tra Gesù e la Samaritana (Gv 4,7-26). La liturgia modifica alquanto l'*incipit* (testo originale: “Gli replicò la donna:”; testo liturgico: “In quel tempo la donna Samaritana disse a Gesù:”) e espunge dalla proclamazione i vv. 25-26 (rivelazione messianica di Gesù) che costituiscono la naturale conclusione del brano.

Liturgicamente, dunque, la tensione teologica non sfocia nella messianicità di Gesù, ma sulla caratteristica del nuovo culto: “Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità”. Il taglio del brano liturgico, dunque, concentra l'attenzione dell'ascoltatore sul tema del luogo di culto: Dio si adora sul Garizim o a Gerusalemme? La risposta di Gesù supera il dualismo e si colloca su un piano più alto: si adora Dio “in Spirito e verità”.

3. Il testo di Gv 4,19-24 inizia con la donna che interpella Gesù come profeta circa il luogo dell'adorazione: questo monte (Garizim), luogo praticato dai Samaritani, o Gerusalemme, luogo praticato dagli Ebrei (“voi dite che è Gerusalemme”)?

Il testo evangelico è concentrato sulla risposta di Gesù. Sotto il profilo stilistico l'e-



Roma, S. Giovanni in Laterano, abside e cattedra

spressione “è giunto il momento” divide il testo in due parti strutturalmente uguali: la negazione del “luogo specifico” come condizione del culto (vv. 21-22) e la condizione vera per il culto (vv. 23-24).

a. Dopo l'esilio babilonese, attraverso varie vicissitudini, si sono costituiti in Palestina due santuari di Yhwh. Uno, erede diretto del grande tempio di Salomone, continuava la tradizione biblica a Gerusalemme. Un secondo, costruito probabilmente come sostitutivo temporaneo, ma divenuto in seguito santuario permanente, rappresentava il luogo di culto dei Samaritani. In ambedue veniva adorato Yhwh.

In un momento storico in cui il “luogo” del culto aveva ancora una grande forza teologica, era evidente che la donna cercasse dal



“profeta” una risposta. La risposta di Gesù inizia con una radicale negazione dell’importanza del luogo. Non si tratta di una negazione di disprezzo. Gesù, infatti, sottolinea che “è giunto il momento”, momento che prima di Gesù non c’era. Si tratta, dunque, di una negazione di trapasso: fino a ora il luogo era importante, ma da ora in poi non più.

La motivazione data da Gesù, invece, apparentemente sembra sottolineare l’importanza di Gerusalemme su quella data al Garizim perché gli Ebrei sanno chi adorano, mentre i Samaritani non lo fanno. Di fatto, la motivazione del v. 22 ha come finalità di affermare che la salvezza viene dai Giudei. Si tratta di un modo molto velato adoperato da Gesù per indicare il valore salvifico della sua persona, vero tempio voluto da Dio (cfr Gv 2,20-22).

b. La ripresa dell’espressione “è giunto il momento” del v. 23 apre la seconda parte della risposta di Gesù. I veri adoratori hanno una fisionomia ben precisa: sono cercati dal Padre e adorano il Padre in spirito e verità.

Che Dio cerchi l’uomo è un dato strabiliante che Gesù ha sottolineato in modo particolare nella parabola della moneta perduta (la donna “cerca” la moneta: cfr Lc 15,8-10; per valore parallelo si veda anche la parabola della pecora perduta: Lc 15,4-7). Dio, dunque, fa di coloro che hanno bisogno di conversione i suoi adoratori in spirito e verità.

L’espressione “adorare in spirito e verità” è una endiadi e potrebbe, fra le varie interpretazioni, equivalere ad “adorare in Spirito di verità” (semplificando, “adorazione spirituale”). Ciò però non significa “adorazione intimistica”. Significa “adorazione secondo la legge dello Spirito Santo”. La legge dello Spirito è molto ampia, ma sappiamo che lo

Spirito creatore ha operato in modo particolare nella profezia, nell’Incarnazione e nella Risurrezione di Cristo. L’atto di culto, perciò, deve rispondere in modo particolare alle leggi dell’incarnazione (Dio si fa uomo per fare l’uomo divino) e della profezia (lo Spirito, guidando alla verità tutt’intera, fa sperimentare Dio e la sua salvezza).

4. La liturgia a Gv 4,19-24 associa il testo di 1 Re 8,22-23.27-30. Si tratta di alcuni versetti della grande preghiera di Salomone per la consacrazione del tempio di Gerusalemme. La teologia del testo è molto ricca perché il testo stesso è frutto di una sedimentazione di più strati letterari di diverse epoche. La liturgia ha scelto solo l’inizio della preghiera e un brano che tocca il tema della presenza-assenza di Dio nel tempio: “Ecco i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerci, tanto meno questa casa che io ho costruita!” (1Re 8,27). Sembra che questi due brevi stralci si possano far risalire a una teologia matura ed elaborata, databile vicino all’esilio.

Dio non può abitare il tempio, ma lì ha scelto di far abitare il suo nome. Ricordiamo che il nome di Dio, Yhwh, ha come significato di fondo la vicinanza di Dio con il suo popolo (“Colui che si trova tra gli uomini e nella storia”). Il tempio è il segno del Dio vicino ai suoi fedeli. Per questo il credente che lì prega è ascoltato e perdonato.

5. Il Sal 94(95), con cui si apre quotidianamente la Liturgia della ore, è classificato dalla maggioranza degli studiosi come una esortazione profetica. I pochi versetti scelti come salmo responsoriale, Sal 94(95),1-2.3-5.6-7 sono un’esplosione di fede e di gioia per Dio che ha creato il mondo (“suo è il mare, egli l’ha fatto, le sue mani hanno plasma-



La parola di Dio celebrata

to la terra”) e che guida il suo popolo nella storia con un patto di fedeltà e di alleanza (Egli è il nostro Dio, e noi il popolo del suo pascolo, il gregge che egli conduce”).

6. Il testo della seconda lettura, 1 Pt 2,4-9, illustra in modo particolare l’identificazione (avvenuta con il Battesimo) del credente con Cristo. Come Cristo, che è “pietra viva”, anche i credenti diventano “pietre vive”, adoperate dal Padre per la costruzione dell’“edificio spirituale” e per la costituzione del “sacerdozio santo”. Le tematiche sono ampie e molto delicate, ma il messaggio di fondo è chiaro. Il vero tempio è Cristo. A lui i fedeli sono associati mediante il Battesimo e formano la comunità di Cristo, il suo corpo nella storia. Da questa visione dipende il fatto che il corpo del credente è tempio dello Spirito e che la comunità è il tempio di Dio.

7. Le due collette che la liturgia propone hanno un valore teologico molto grande, ma hanno una sintonia diversa con la successiva Liturgia della Parola.

La prima colletta esprime nell’amplificazione dell’invocazione il concetto di fondo che verrà proclamato nella seconda lettura: il tempio della sua gloria, Dio lo prepara con pietre vive e scelte. La petizione e lo scopo sono un bellissimo colpo d’ala. Viene chiesto lo Spirito perché edifichi il popolo e diventi fin da oggi, nella storia, il “luogo” dell’esperienza del futuro e del trascendente (“edifichi il popolo dei credenti che formerà la Gerusalemme del cielo”).

La seconda colletta, invece, offre come punto di partenza il concetto di Chiesa universale (“chiami la tua Chiesa la moltitudine dei credenti”). Questa Chiesa è capace di adorazione, di amore e di sequela (imitazione di Cristo con il discepolato) in un pellegrinaggio storico che sfocerà nell’eternità.

IL FIGLIO DELL’UOMO RIUNIRÀ I SUOI ELETTI DAI QUATTRO VENTI

XXXIII domenica del tempo ordinario 16 novembre

Dn 12,1-3; Sal 15; Eb 10,11-14.18; Mc 13,24-32

1. La conclusione dell’anno liturgico è prossima. Il lezionario presenta la tematica classica, ormai cara alla tradizione cristiana, della *parusia* di Gesù e della fine del mondo. Il ritorno ultimo di Gesù, Figlio dell’uomo e giudice, sarà salvezza per i suoi discepoli (Mc 13,24-32).

Costoro, dunque, non devono angustiarsi in calcoli umani che guardano alla storia come a una realtà gestibile dall’uomo. I tempi della salvezza e il tempo della fine appartengono ai *kairoi*, ai tempi di Dio. Solo a lui compete determinarli con sovrana autorità. All’uomo spetta solo essere pronto ad accoglierli, non a calcolarli. Quando il Figlio dell’uomo verrà, i suoi discepoli risorgeranno e si troveranno scritti nel libro della vita perché hanno operato per la conversione propria e altrui (cfr la prima lettura: Dn 12,1-3). Sostenuti dalla fiducia, dall’atteggiamento di attesa accogliente e dalla speranza, essi gioiranno per sempre con il loro Signore (cfr. la colletta propria). Si tratta, dunque, di una visione ampia e serena dell’incontro finale con Dio, che prenderà l’aspetto sia dell’incontro personale sia dell’incontro universale finale (cfr. ancora la colletta propria). Il giudizio c’è, ma non va concepito con i parametri della semplice e pura esperienza umana. Si tratta del giudizio di Dio, giusto e misericordioso.

2. Dal lungo discorso escatologico-apocalittico di Mc 13,5-37 la liturgia ritaglia



solo pochi versetti come lettura evangelica: Mc 13,24-32. Il testo è composto da due brani: la venuta del Figlio dell'uomo (vv. 24-27) e la certezza che l'evento è imminente (vv. 28-31). Il v. 32 è variamente giudicato. Alcuni studiosi pensano che sia la conclusione di Mc 13,28-31. Altri, invece, ritengono che sia l'introduzione del brano successivo, Mc 13,32-37 che tocca il tema dell'incertezza del momento esatto. La liturgia ha preferito la prima ipotesi e, quindi, vede nel v. 32 una parte integrante alla parabola del fico e la risposta di Gesù alla domanda di Pietro, Giacomo, Giovanni e Andrea: "Dicci quando accadrà questo..." (Mc 13,4a). *L'incipit*, pur essendo essenzialmente liturgico ("Disse Gesù ai suoi discepoli"), non fa altro che parafrasare il testo che sostituisce ("Gesù si mise a dire loro": Mc 13,5a).

3. Letterariamente il brano evangelico di Mc 13,24-32 è suddivisibile in due pericopi di senso compiuto: la venuta del Figlio dell'uomo e il raduno degli eletti (v. 24-27) e il tempo della fine, spiegato attraverso il paragone del fico (vv. 28-32).

a. La venuta del Figlio dell'uomo e il raduno degli eletti (v. 24-27) sono introdotti da una espressione tipica della letteratura profetica: "in quei giorni". L'espressione biblica indica sempre un tempo deciso da Dio. Non siamo, dunque, di fronte a un tempo dove gli uomini possono effettuare i loro calcoli. Si tratta del tempo ultimo che segue il tempo della "tribolazione". Gesù, pertanto, intende presentare ai suoi discepoli il tempo della fine, che non è un tempo immediato, ma neppure molto lontano. Certamente è un tempo "improvviso" (cfr v. 36).

Attraverso citazioni e allusioni bibliche

veterotestamentarie (cfr. Is 13,10; 34,4; Gl 2,10-11; ecc.) l'evangelista descrive lo scenario apocalittico nel quale comparirà il Figlio dell'uomo. Il giorno ultimo sembra assumere il carattere di una implosione creativa. Come all'inizio della Genesi (Gen 1,1-3) le tenebre precedettero la prima opera creata, cioè la luce, così la fine del mondo viene vista come l'inverso della creazione: i fenomeni cosmici pongono fine agli elementi che illuminano l'universo (sole, luna, astri).

Gesù, che si autodefinisce "Figlio dell'uomo", ritorna per giudicare gli uomini. Il Figlio dell'uomo è Dio. Le espressioni di sapore veterotestamentario che manifestano la divinità sono fondamentalmente due: "sulle nubi" e "grande potenza e gloria". In Mc 14,62, durante il giudizio subito dal sommo sacerdote, Gesù identificherà se stesso con il Figlio dell'uomo "seduto alla destra del Padre" che viene con le nubi del cielo. Si tratta di Gesù Cristo che, allo stesso modo con cui se n'è andato in cielo (cfr. l'ascensione in At 1,11), ritornerà.

Marco sfuma il tema del giudizio ed evidenzia il ritorno del Figlio come venuta di salvezza per i credenti. Nessun eletto, ovunque si trovi, verrà tralasciato nel grande raduno compiuto dagli angeli del giudizio. Il testo, che è orientato verso una visione di giudizio di salvezza per i credenti nel Figlio, sembra influenzato dal libro di Enoc dove si afferma che "in quel giorno i giusti e gli eletti sono salvati". Sarebbe che Marco voglia fare del giudizio l'ultimo atto del progetto salvifico di Dio.

b. Il brano del tempo della fine e del paragone del fico (vv. 28-32) costituisce la seconda parte del testo evangelico proclamato dalla liturgia. Questa seconda parte della pericope è letterariamente molto complessa. È composta, infatti, di un paragone (fico e ac-



La parola di Dio celebrata

cadimento di “queste cose”: vv. 28-29), da un detto apocalittico (v. 30), da un detto profetico (v. 31) e da una risposta di tipo anti-apocalittico (v. 32). L'unione di queste formule era già stata fatta dalla tradizione, prima che il materiale letterario diventasse parte integrante del discorso apocalittico redatto da Marco.

Il paragone del fico (vv. 28-29) coinvolge gli ascoltatori obbligandoli ad attingere la comprensione del paragone dalla propria esperienza. La primavera in Palestina è molto breve. L'arrivo dell'estate, quindi, non coincideva con i dati astronomici, ma veniva calcolata dalla gente e dai rabbini attraverso i cambiamenti del fico. Si diceva che dalle prime foglie al fico tutto verde passavano 50 giorni. Altrettanti passavano da questo momento alla caduta delle gemme. Altri 50 giorni erano necessari per avere i frutti maturi. Come, dunque, i segni di maturazione del fico annunciano l'imminenza dell'estate così quando accadranno “queste cose”, il Figlio dell'uomo sta per venire. L'espressione “queste cose” sembrano indicare, dato il contenuto di tutto il discorso apocalittico, la comparsa dell'anticristo. Di conseguenza la presenza dell'anticristo annuncia la *parusia* di Gesù che viene per il giudizio e per la salvezza dei cristiani.

Con il detto apocalittico del v. 30, introdotto solennemente dall'espressione “in verità vi dico”, Gesù non intende stabilire quando avverrà la fine (al v. 32 si afferma chiaramente che solo il Padre conosce il momento della fine). Il detto, infatti, conserva una dicitura tipica del mondo profetico e apocalittico in cui la “prospettiva storica” (calcolo esatto del lasso di tempo tra la pronuncia della profezia e l'adempimento della medesima) veniva sostituita dalla “prospettiva profetica” dove l'intervallo di tempo tra

l'annuncio della profezia e il suo adempimento non veniva evidenziato.

Il detto di Gesù conserva anche un messaggio di avvertimento. La totalità degli avvenimenti profetizzati dal Maestro ha un inizio e ha una fine. Inizia con la distruzione di Gerusalemme, che in qualche modo contiene in sé e riproduce, nel limite di un luogo geografico e di un tempo breve, gli avvenimenti che capiteranno a livello cosmico alla fine del mondo (prospettiva apocalittica). La totalità si conclude con il ritorno del Figlio dell'uomo. L'inizio di questa totalità, che in qualche modo anticipa tutta la totalità, non è molto lontana.

Il detto del v. 31 ha una fisionomia profetica e sembra risalire in modo diretto - senza elaborazioni - al Gesù storico. Esso intende in qualche modo sostituire la torah-sapienza con le parole stesse di Gesù. Nella teologia giudaica di lingua greca (cfr Bar 4,1; Sap 18,4) si era, infatti, profondamente convinti che la legge doveva “essere concessa al mondo” e la legge-sapienza, che “è il libro dei decreti di Dio”, doveva sussistere “nei secoli”. Queste parole di Gesù, che vanno oltre il cosmo e il tempo, non sono altro che le parole in base alle quali l'uomo verrà giudicato: “Chi si vergognerà di me e delle mie parole davanti a questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del padre suo con gli angeli santi” (Mc 8,38).

Sembra che Marco abbia voluto collocare questo detto profetico tra il v. 30 (vicinanza cronologica dell'inizio della fine) e il v. 32 (ignoranza che il Figlio ha circa il giorno e l'ora) per dare autorità e certezza ad ambedue. Se, infatti, da una parte c'è una preoccupazione di Gesù perché la comunità cristiana si tenga sempre pronta a questo incontro con il Figlio salvatore, dall'altra c'è la preoccupazione



pazione di non avvilire a meschina questione di calendario l'incontro con colui che giudica e salva. La risposta di tipo apocalittico (v. 32) ha proprio questa funzione: non rispondere all'iniziale domanda dei discepoli (Mc 13,4: "Dicci, quando accadrà questo..."), ma affermare la signoria di Dio nella storia dell'uomo, che sola stabilisce sovraneamente i tempi della storia della salvezza.

4. La liturgia associa a Mc 13,24-32 il brano apocalittico, Dn 12,1-3. Questa breve pericope fa parte di un testo un po' più ampio, Dn 12,1-13. La liturgia ha preferito ritagliare i vv. 1-3 perché il contesto successivo è troppo legato alla figura di Daniele e alla situazione storica vissuta dal redattore del libro veterotestamentario. Sono presenti gli elementi dell'apocalittica classica: la figura dell'angelo Michele, protettore del popolo di Dio, i tempi difficili e il libro. È anche presente una novità assoluta per il pensiero ebraico: la risurrezione individuale (molti "che dormono nella polvere della terra" si risveglieranno). Tra le tematiche rilevanti, due meritano la nostra attenzione: il libro e la risurrezione di molti.

Già in un testo arcaico veterotestamentario si parla del "libro" (Es 32,32-33) dove non sono scritti i peccatori. Al "libro" fa cenno anche Isaia (Is 4,1), ma in forma positiva: quanti vi saranno iscritti, i santi, resteranno in vita e non moriranno per mano degli invasori. Il salmista (Sal 68,29), infine, riprende il tema del libro di Dio per indicare il medesimo concetto. Colui che vi è iscritto è giusto e vive. Chi non è iscritto è peccatore e muore.

Nel Nuovo Testamento Gesù allude al "libro", senza nominarlo, quando ritornano i settantadue discepoli dalla missione di esorcismo. Dice loro di rallegrarsi non perché i

demoni si sottomettono a loro, ma perché il nome loro è scritto nei cieli (Lc 10,20). Infine, in Ap 20,12 il tema del libro sembra avere il suo compimento: i morti verranno giudicati in base a ciò che è scritto sul libro dove si trovano annotate le loro opere. Il libro, dunque, costituisce la testimonianza della santità del credente. Secondo il testo di Daniele chi vi è iscritto è salvato. Nel libro, dunque, in qualche modo è segnata dalle sue stesse opere buone la salvezza del credente.

Tale salvezza consiste nella risurrezione. In modo particolare verranno risorti i saggi (*mashkilim*), coloro cioè che si adoperano per la conversione degli altri (*masdiqe harabbim* = portare molti allo stato di giustizia). Per gli uni, dunque, la resurrezione è "vita eterna", per gli altri - i non salvati - non c'è "vita", ma solo "infamia eterna" (che il libro di Henoc - cui si accoderà una certa linea teologico-popolare di dubbia serietà - si prenderà cura di descrivere come "grande tribolazione", "oscurità", "fuoco ardente", con "grida, pianti e urla di dolore"). Merita attenzione l'accostamento liturgico tra questo testo e il vangelo: i credenti in Cristo sono giudicati con un giudizio di salvezza (ciò sta a indicare che si sono adoperati per la conversione propria e altrui) che è preceduto dalla risurrezione ed è seguito dalla vita eterna. Si tratta della sintesi più semplice che la liturgia offre per donare al credente l'atteggiamento sereno e ampio della speranza.

5. Il Sal 15(16) è un salmo di fiducia. Viene pregato anche nella notte pasquale. I pochi versetti che costituiscono il salmo responsoriale, Sal 15,58;9-10;11, ritraduce in preghiera diversi temi della lettura di Daniele: la fede in Dio (v. 5), la fedeltà a Dio (v. 8), la risurrezione (v. 10). Alla serena e splendida speranza con cui le letture aprono



La parola di Dio celebrata

ai credenti le realtà escatologiche, il salmo aggiunge il tema della gioia: gioisce il mio cuore, esulta la mia anima (v. 9), gioia piena nella tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra (v. 11). L'incontro con il Figlio dell'uomo che giudica è carico di salvezza e di gioia. Conseguentemente colui che è fedele a Dio si prepara a tale incontro con la serena speranza (= certezza nell'attesa) di una gioia infinita. Il salmo, dunque, amplifica il tema della serenità, già presente nel vangelo.

6. La colletta generale (Sac. Leonino n. 486), contiene sia nella petizione che nel fine della petizione il tema della gioia, sia essa vissuta nella dimensione storica ("Il tuo aiuto, Signore, ci renda sempre lieti nel tuo servizio"), sia assaporata nella sua dimensione escatologica ("perché solo nella dedizione a te, fonte di ogni bene, possiamo avere felicità piena e duratura"). Non si tratta di una gioia incosciente, ma consapevole del bisogno dell'aiuto divino ("Il tuo aiuto, Signore,") perché il credente mantenga la sua identità integra e la consapevolezza ricca di speranza secondo la quale solo Dio è "fonte di ogni bene".

La prima parte della colletta particolare è dominata dalle tematiche presenti nella prima lettura: la cura divina per il suo popolo (ampliamento dell'invocazione: "O Dio, che vegli sulle sorti del tuo popolo,") e la fede nella risurrezione (prima petizione: "accresci in noi la fede che quanti dormono nella polvere si risveglieranno"). La seconda parte, arricchita della domanda dello Spirito santo ("donaci il tuo Spirito"), protagonista della storia della salvezza dei credenti, sembra indebolire la tensione dell'escatologia universale presente nel vangelo. Il testo con l'espressione "ogni giorno" vuole infatti inglobare nel fine della petizione sia l'escatologia

personale, sia quella universale ("perché operosi nella carità attendiamo ogni giorno la manifestazione gloriosa del tuo Figlio").

7. La seconda lettura è costituita da Eb 10,11-14.18 che presenta il tema del sacrificio di Cristo (vv. 11-18). I versetti mancanti, vv. 16-17, sono la citazione veterotestamentaria adoperata dall'autore come prova scritturistica dell'argomentazione teologica.

Nella lettura odierna il cuore dell'argomentazione si trova espresso in due versetti, il v. 14 e il v. 18. Con la sua "oblazione" Gesù Cristo ha "reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati" (v. 14). Di conseguenza, "dove c'è il perdono", "non c'è più bisogno di offerta per il peccato" (v. 18). Di fronte a queste due affermazioni c'è solo da capire che cosa s'intende per "oblazione" e che valore ha l'espressione "il perdono dei peccati" (si tratta di una piccola modifica "riassuntiva" del lezionario; nel testo greco e nella traduzione della CEI si trova l'espressione "il perdono di queste cose").

Per l'agiografo l'oblazione di Cristo, vista la situazione in cui Cristo si trova dopo la risurrezione ("si è assiso alla destra del Padre"), ha una validità completa e totale sia come oblazione redentiva (cfr. 9,12.26.28: la salvezza e la cancellazione dei peccati sono totali), sia come realtà assoluta che soppianta le realtà relative, incapaci di ottenere il perdono dei peccati (sacerdozio e culto veterotestamentari).

Mentre il sacerdote ebreo "si presenta all'altare", stando in piedi come lo schiavo, pronto a servire sempre perché "un" sacrificio per i peccati non basta (poiché si pecca continuamente, bisogna continuamente compiere il sacrificio), Gesù, invece, è "assiso alla destra del Padre" perché il suo sacrificio



non ha bisogno di essere ripetuto. Peccato e peccatori (che tali vogliono restare) verranno posti come “vinti” ai suoi piedi da Dio stesso. Da qui è facile capire l’espressione “il perdono dei peccati”. Si tratta del perdono ottenuto da Gesù: è assoluto e viene offerto a tutti coloro che lo vogliono accogliere.

TU LO DICI, IO SONO RE

Nostro Signore Gesù Cristo Re dell’Universo

23 novembre

Dn 7,13-14; Sal 92; Ap 1,5-8; Gv 18,33-37

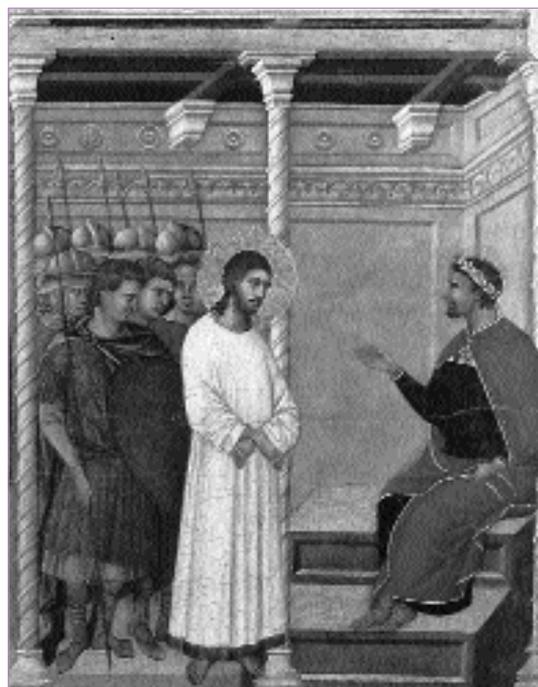
1. “Io sono re”: è l’affermazione fatta da Gesù davanti a Pilato. Il Vangelo (Gv 18,33-37) evidenzia la dimensione non “umana”, ma “secondo lo Spirito” del regno di Gesù e identifica primariamente Gesù-re come testimone-rivelatore di Dio e delle cose di lassù. Agganciandosi a questo aspetto (la dimensione “dall’alto”) il testo della prima lettura, Dn 7,13-14, continua lo svelamento dell’identità di Gesù come re: egli possiede un regno vittorioso e universale. Le caratteristiche della regalità di Gesù mostrano come tale regalità sia aperta e accogliente, tanto da abbracciare anche coloro che lo trafissero (Ap 1,5-8).

La regalità di Gesù è stato un dono divino all’umanità. Si tratta di un dono di perdono (a causa del suo sangue versato per l’uomo), di vita (a causa della sua risurrezione) e di adorazione al Padre (a causa del dono del sacerdozio fatto al suo popolo).

2. Il testo biblico-liturgico di Gv 18,33-37 presenta due varianti rispetto al testo biblico originale: l’*incipit* variato e il taglio innaturale della pericope.

Mentre il testo originale recita “Pilato allora rientrò nel pretorio, fece chiamare Gesù e gli disse”, il lezionario sopprime i primi due elementi (“Pilato allora rientrò nel pretorio, fece chiamare Gesù e”) che nel progetto dell’evangelista intendevano evidenziare come Pilato fosse stato condizionato dal dialogo avuto con i Giudei che gli consegnavano Gesù (Gv 18,28-32). Ciò spiega, infatti, l’incredula ironia di Pilato racchiusa nel “tu” enfatico dell’espressione “Tu sei re dei Giudei?” e l’ottusità con cui il procuratore romano pretende di non saper niente circa Gesù all’infuori di quanto gli è stato comunicato dai Giudei. La lettura liturgica inizia con una dicitura molto semplificata: “In quel tempo, disse Pilato a Gesù: ...”.

Il taglio innaturale della pericope (18,32-37) è dato dal fatto che esegeticamente il brano originale si dovrebbe chiudere in Gv 18,38a.



*Cristo davanti a Pilato, Duccio,
Siena, Museo dell’Opera del Duomo, sec XIII*



La parola di Dio celebrata

Nella struttura narrativa giovannea del processo è scandita in sette scene.

Il testo di Gv 18,32-38a (dialogo tra Pilato e Gesù sul tema della regalità) costituisce la seconda scena narrativa che ha come *pendant* il testo di Gv 19,9-11 (sesta scena: dialogo tra Pilato e Gesù sul potere). La seconda scena si chiude con una domanda di Pilato (“Che cos’è la verità?”). In questa domanda è racchiusa – secondo la logica giovannea – la tragedia di un uomo che non vuole aprirsi alla verità. La grandezza e la tragedia racchiuse nel v.38a vengono soppresse. Il lezionario opera una scelta che preferisce chiudere con il v. 37 dove si trova la luminosa auto-manifestazione di Gesù come re e profeta.

3. Il dialogo di Gv 18,33-37 si intreccia su due tematiche: la ricerca di colpevolezza da parte di Pilato nei confronti di Gesù (vv. 33-35) e la discussione sul regno di Gesù (vv.36-37). Questa divisione tematica è sostenuta anche dalla dimensione letteraria. In ogni singola parte il dialogo è composto da tre interventi. Nel primo caso l’intervento di Gesù si colloca tra due interventi del procuratore. Nel secondo caso l’intervento del procuratore si colloca tra due interventi di Gesù. Questi dati, ovviamente, sono validi con la scelta liturgica della pericope. Il testo biblico originale non avrebbe questa possibilità per la diversa fisionomia letteraria.

a) La ricerca di colpevolezza (vv. 33-35) fatta da Pilato dimostra fin da subito come il romano non sia molto convinto che Gesù meriti il processo. Fra le tante accuse (ricostruire il tempio in tre giorni, dirsi figlio di Dio, dirsi messia, ecc.) mosse a Gesù da parte dei responsabili ebrei, una in particolare ha colpito Pilato per la valenza non certamente religiosa, bensì politica (v. 33: “Tu sei il re dei Giudei?”). Nelle parole

di Pilato si può vedere la preoccupazione politica. L’espressione “re dei Giudei”, infatti, non è un titolo cristologico cristiano, e non è neppure un titolo messianico ebraico: gli Ebrei parlano piuttosto di “re d’Israele”, come in Mc 15,32 e Mt 27,42. L’espressione “re dei Giudei” non dovrebbe essere nemmeno una creazione giovannea (nonostante il termine “Giudei”) perché all’evangelista interessa in questo momento presentare il tema di Gesù-re e del regno. Un titolo come “re d’Israele” poteva essere altrettanto funzionale al suo scopo. Dietro, perciò, a questo titolo si trova l’attenzione per il ricordo storico del processo (cfr. la pluralità delle testimonianze: Mc 15,3; Lc 23,2). Sembrerebbe che ci sia anche la preoccupazione della Chiesa primitiva. Essa, infatti, può presentarsi davanti all’impero non come un’antagonista, ma come una realtà diversa e soprattutto libera dagli interessi di potere di questo mondo. La risposta di Gesù, in perfetto stile rabbinico, è una controdomanda: Pilato è per davvero preoccupato del possibile potere politico di Gesù oppure è il semplice portavoce di altri? Sembra che l’evangelista voglia ben chiarire, attraverso la domanda provocatoria di Gesù, chi per davvero stia processando il Maestro: Roma o i Giudei per bocca di Roma? Dietro a questa domanda di Gesù si può intravedere la preoccupazione di chiarire come la morte di Gesù sia attribuibile, prima che al potere imperiale, ad alcuni uomini del potere ebraico di allora (non a tutti; non - per esempio - a Giuseppe d’Arimatea, membro del sinedrio).

La risposta di Pilato (v. 35) manifesta probabilmente il diplomatico disimpegno che vuol far ricadere sui sommi sacerdoti e sui rappresentanti del popolo la colpa di tutto ciò che sta accadendo. A conclusione del suo intervento, Pilato riprende il suo ruolo di giudice. Tuttavia egli è convinto che in Gesù non c’è colpa alcuna (cfr. Gv 19,4.6)



b) La discussione sul regno (vv.36-37) che ne segue è uno dei brani più intensi del processo. Gesù, infatti, non risponde all'ultima domanda di Pilato ("cosa hai fatto?"), ma alla prima ("Tu sei il re dei Giudei?"), volendo affrontare subito non la difesa del suo titolo regale, ma l'identità del suo "regno". L'articolazione dell'intervento di Gesù si muove in perfetto stile giovanneo (si tratta, dunque, di una costruzione letteraria dell'evangelista su un tema più volte affrontato da Gesù). La risposta è articolata in cinque stichi (1: Il mio regno non è di questo mondo; 2: se il mio regno fosse di questo mondo; 3: i miei servitori avrebbero combattuto; 4: perché non fossi consegnato ai Giudei; 5: ma il mio regno non è di quaggiù). Tra il primo e il quinto l'evangelista ha posto una inclusione (il mio regno non è di questo mondo / il mio regno non è di quaggiù).

L'inclusione colloca il regno di Gesù dentro la storia, ma non secondo i criteri della storia. Il Regno è nella storia, ma secondo i criteri di "lassù" (cfr. Agostino "*Non ait: Nunc autem regnum non est hic, sed: non est hinc*" = Egli non dice: - Il mio regno non è qui -, ma: - non è di qui). Il regno di Gesù non condivide né origine, né funzione con i regni di questo mondo. La dimostrazione di questa "superiorità" del Regno sta nel fatto che Gesù non ha i suoi soldati contro i soldati che lo maltrattavano. Dietro all'intervento di Gesù l'evangelista riascolta le parole del Maestro nell'ultima cena: essere "nel" mondo senza essere "del" mondo. È una tematica passata nel cristianesimo nascente. Ne è testimonianza la lettera a Diogene che esprime la consapevolezza di una identità cristiana che non ha in questo mondo una cittadinanza permanente.

Pilato riprende ancora la domanda iniziale (v. 37), che fornisce la possibilità all'evangelista di esprimere non più l'identità del "regno", ma del "re". La risposta di Gesù raggiunge

una sintesi teologica che difficilmente può essere attribuibile al dialogo giuridico avuto con Pilato. Oltre che ad accennare alla sua preesistenza e alla sua incarnazione, Gesù chiarisce che il suo compito è di rendere testimonianza alla "verità". Per il quarto evangelista Gesù è il "testimone-rivelatore" di Dio e delle cose di lassù. Ne consegue che solo un rapporto di fede-fiducia in Gesù fa sì che la sua testimonianza possa essere accolta. "Essere dalla verità" equivale a scegliere di legarsi totalmente a lui. Senza tale scelta non è possibile accogliere la sua testimonianza.

Gesù, dunque, è re per tutti coloro che lo accolgono come testimone-rivelatore di Dio e delle cose di lassù. Gesù è re ora, al presente, e questa verità condiziona, a livello di fede, il credente che agisce nel tessuto sociale e storico.

4. A Gv 18,33-37 viene associato come prima lettura il brano apocalittico Dn 7,13-14. Il testo di Daniele fa parte di una pericope molto più ampia (Dan 7, 9-14) dove si presenta in una visione il vero regno celeste in contrapposizione ai regni terrestri che sono destinati a morire (Dan 7,1-8). La scelta liturgica è stata tematicamente felice perché negli ultimi due versetti (vv. 13-14) vengono presentati il figlio dell'uomo e il suo regno. In netta contrapposizione con i regni umani rappresentati da bestie, il regno di Dio è rappresentato dall'uomo, immagine di Dio, destinato a dominare sulle bestie. È ovvio il messaggio. Lungo il tempo la figura del Figlio dell'uomo venne identificata con il popolo di Dio e successivamente (Henoc) con un individuo. Il cristianesimo accoglie questi passaggi e nel Figlio dell'uomo di Daniele identifica, spinto dall'uso che ne ha fatto Gesù, Gesù stesso. Il testo di Daniele viene perciò presentato dalla liturgia con l'interpretazione cristiana: si tratta di Gesù uomo-Dio (appare "sulle nubi" come Dio) e del suo regno divino ("potere e



La parola di Dio celebrata

gloria”), universale e salvifico. Il salmo responsoriale (Sal 92,1ab; 1c-2; 5) diventa da salmo originariamente regale una specie di confessione di fede in cui l’assemblea riconosce in Cristo il “Signore che regna”. La sua regalità “rende saldo il mondo” perché il mondo “è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste” (cfr. Gv 1,3). Gli insegnamenti del Signore-re sono “spirito e vita”: cielo e terra passeranno, ma le sue parole rimarranno in eterno (cfr. Mc 13,31).

5. Dal Sal 92(93), salmo che proclama Yhwh Re, vengono presi alcuni versetti, Sal 92(93),1.2.5, per costruire il salmo responsoriale. Con parole cariche di quella forza tipica della poesia ebraica, l’assemblea proclama la regalità di Dio, la saldezza del Regno e la santità. Da Yhwh Re promanano gli insegnamenti che, fatti propri dal credente, lo renderanno pienamente partecipe del Regno.

6. La seconda lettura, Ap 1,5-8, associa felicemente i temi della pericope di Daniele con i temi presenti nella lettura evangelica. Il testo appartiene al brano iniziale dell’Apocalisse. Il taglio letterario scelto dal lezionario fa scomparire dal testo il saluto trinitario (Ap 1,4-5) e con l’aggiunta del verbo essere (“è”) trasforma il saluto in un’affermazione: “Gesù Cristo è il testimone fedele...”. In questo modo l’ascoltatore è immediatamente posto di fronte allo stesso tema affrontato da Gesù nel dialogo con Pilato. Il testo apocalittico cerca in qualche modo di “concretizzare” la testimonianza-rivelazione (cfr. il vangelo) di Gesù che non può identificarsi solo con ciò che il Maestro ha detto, ma deve ampliarsi in ciò che ha vissuto: la sua morte (“ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue”), la sua risurrezione (“primogenito dei morti”) e la formazione di un popolo sacerdotale. La sua testi-

monianza “verace” proseguirà fino alla fine della storia quando tornerà come giudice (cfr. la prima lettura) liberatore per i peccatori (“si batteranno il petto per lui”) e di salvezza per i credenti che proclameranno la loro dossologia: Sì. Amen. Dietro all’ampio orizzonte del Regno di Gesù si colloca il Padre - colui che è, che era e che viene, l’Onnipotente - a cui Gesù consegnerà il Regno alla fine dei tempi (cfr. 1 Cor 15,24), quando anche la morte, ultimo nemico, sarà totalmente annientata.

7. La colletta generale (cfr. M.R. n. 785) nell’ampliamento dell’invocazione descrive l’opera salvifica del Padre in Cristo, Re dell’universo (“O Dio onnipotente ed eterno, che hai voluto rinnovare tutte le cose in Cristo tuo Figlio, Re dell’universo”). Chiede, poi, il compimento della fine del mondo e allude a un passaggio impercettibile dalla storia all’eternità, presentando un servizio e una lode del credente che non si interrompono mai (“fa’ che ogni creatura, libera dalla schiavitù del peccato, ti serva e ti lodi senza fine”).

La colletta particolare associa il tema del sacerdozio regale (II lettura) con il tema del servizio. In un gioco letterario felice tra amplificazione dell’invocazione e fine della petizione possiamo trovare il dialogo fra i due temi evidenziati: “O Dio, fonte di ogni paternità, che hai mandato il tuo Figlio per farci partecipi del suo sacerdozio regale, illumina il nostro spirito, perché comprendiamo che servire è regnare”. Nella seconda parte del testo l’euologia passa dalla dimensione teologica alla dimensione testimoniale. La comunità, composta da “coloro che sono dalla verità” confessano la loro fede nel mistero pasquale di Gesù attraverso la testimonianza del servizio: “e con la vita donata ai fratelli confessiamo la nostra fedeltà al Cristo primogenito dei morti e dominatore di tutti i potenti della terra”.

Riflessioni davanti all'Eucaristia

(Con il Vangelo in mano)

di don Luigi Oropallo

L'Eucaristia richiama il Vangelo, che richiama Gesù. Come il Vangelo non è soltanto un messaggio, così l'Eucaristia non è soltanto un "pezzo di pane".

L'Eucaristia è come il Vangelo: prima di essere un messaggio, o un pezzo di pane, è una Persona, la Persona di Gesù.

L'Eucaristia, quindi, non è solo quello che Gesù ci vuoi dire o dare, ma soprattutto manifesta che Egli è, uomo- Dio.

Se il Vangelo è Gesù, l'Eucaristia è Gesù-Dio che ama totalmente l'uomo, che si è fatto uomo, che prende il suo corpo, il suo linguaggio, la sua quotidianità.

Gesù si fa Eucaristia perché vuoi entrare nei bisogni dell'uomo. Il pane e il vino sono alimenti di cui ognuno conosce la fondamentale importanza: attorno al pane si fa' amicizia, si forma la famiglia, si fa' condivisione, si fa' unità. L'Eucaristia è, dunque, il culmine della Parola scritta, è la rivelazione di quell'amore che si fa mangiare.

Se mangiare significa vivere, vuoi dire che non si può vivere senza mangiare, e se ciò che mangio è dono d'amore, allora il mangiare non solo significa vivere, ma è vivere la persona amata, cioè diventare colui che si ama, fare *uno* con lui. Come non è stato possibile per Dio amare l'uomo se non diventando Lui stesso uomo, così l'uomo non può pretendere di amare Dio, se non diventando "come Lui". Non si può adorare Dio se non entrando nel mistero della sua divinità e nel segno della sua umanità "trasformata": *prese del pane e disse: questo è il mio corpo. Poi prese del vino e disse; questo è il mio sangue. Tutto questo segna l'alleanza fra Dio e l'ultimo degli uomini che si allontanerà a causa del peccato.*

In queste parole c'è tutto Dio, c'è tutta la rivelazione, c'è tutto quello che Dio può fare per rendere all'umanità non solo la sua libertà, compromessa dal peccato, ma anche la sua bellezza. Come il Vangelo è veramente Vangelo, soltanto se lo si assume nella sua integrità, così è dell'Eucaristia.

L'Eucaristia diventa la risposta di Dio all'uomo di tutti i tempi e questo avviene attraverso il Cristo.

Il Vangelo, nell'Eucaristia, risponde alla domanda dell'uomo: *chi è Dio?* Gesù ne dà la risposta.

Quando Gesù chiede agli apostoli: *"Voi chi dite che io sia?"*

Pietro, forse a nome di tutti, risponde: *"Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente"* (Mt 16,15-16).



Preghiamo

Pietro afferma che Gesù è davvero colui che dice chi sia Dio, colui al quale si può dare pienamente fiducia.

Adorare è lasciarsi interrogare da questo avvenimento e dare la nostra personale risposta.

È necessario che sia veramente la mia parola che esprima la radice del mio essere.

Occorre vincere l'espressione impersonale "si dice", per arrivare a poter dire "io credo".

Ogni adorazione mi spinge ad essere me stesso, perché Dio lo si vive come esperienza dell'attimo presente.

Solo l'attimo può esprimere l'eternità, solo nell'attimo tu avverti l'infinito della Sua presenza.

Già gli istanti della mia vita racchiudono l'eternità: in quello che sembra già passato io costruisco ciò che sarà eterno.

In ogni incontro con l'Eucaristia, Gesù mi rivela il Padre. Il Figlio, che ne è la Sua immagine, esprime Dio in gesti umani, in parole umane, in atteggiamenti umani.

La rivelazione più straordinaria di Dio, Gesù la dona all'uomo in un segno di povertà e di sconfitta.

Nel Vangelo vengono riportati fatti che siamo soliti chiamare *miracoli*, ma Dio non si è mai legato ad essi, perché l'uomo arrivasse a credere.

L'Eucaristia è il miracolo più grande, ma è anche vero che racchiude la povertà del segno che la rappresenta, quello del pane, che deve essere mangiato, consumato, masticato, che finisce in una forma di boccone.

Questo "segno, grande e piccolo allo stesso tempo", manifesta l'umiltà di Dio, racchiude l'assenza totale di ogni potenza e, al tempo stesso, esprime tutta la sua quotidianità.

Il Vangelo presenta l'inizio della vita pubblica di Gesù con l'assenza del miracolo nel deserto, quando il demonio gli propone una delle cose più legittime per uno che ha fame: trasformare le pietre in un gustoso pezzo di pane. Il Signore risponde "non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio" (Mt 4,4) e la sua vita terrena termina sul calvario senza scendere dalla croce nel silenzio assoluto del Padre.

Tra i due "non miracoli" avviene l'Eucaristia che tutto ricapitola.

"Il pane che non si può ottenere dalle pietre", "il pane che nasce nel cuore di un'amizizia anche se poi verrà tradita", "il pane che non fa spettacolo per essere creduto", "il pane che tutti conoscono così bene che non sanno più dire grazie quando lo ricevono", è il vero miracolo: allora è il "non miracolo".

È questa l'umiltà che Dio ci chiede per accogliere il dono che ci fa di se stesso.

Signore, non sono degno... non è questione di virtù e meriti, ma di umiltà interiore.

Sì, Dio non può donare che se stesso. Egli è tutto, e colui che è tutto e non ha nulla.

Egli non è altro che amore.



Preghiamo

Infatti Egli dona se stesso, in Gesù, per restituire all'umanità la sua vera pienezza divino-umana.

Ciò è opera dello Spirito Santo che ha dato a noi il "potere di diventare figli di Dio" (Gv 1,12).

Dio non vuole altro che gli assomigliamo: *Siate imitatori di Dio!*

Adorare è orientarsi verso questa verità: diventare liberi di amare Dio, come Dio ama, di essere *divini*, come Egli è.

È questo che Gesù richiede nell'ultima cena: "Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri" (Gv 13,34). Sì, Gesù ci dice che Dio è amore e comunione, e che la nostra vocazione è proprio quella di amare come Lui. Solo così siamo cristiani. L'amore non è un sentimento, ma volontà e azione. Volontà di donarsi e atto di donare se stessi. È impossibile *amare* senza amare Dio, è impossibile *amare* in verità, in volontà e in atto, quando non si ama Dio.

L'amore di Dio è reale non di parole e sentimenti.

La tentazione del tempo presente è pretendere di amare gli uomini, senza amare Dio.

Padre de Lubac, un giorno ha detto: *Senza l'amore di Dio, l'amore degli uomini rischia fortemente di essere soltanto una estensione dell'amore di sé.*

Non riusciamo ad amare con purezza gli altri, se ogni giorno non moriamo al nostro egoismo. Questa è la grande speranza che abbiamo. Sfogliando il Vangelo, viene da porsi una domanda: come è possibile amare? Se adorare non vuol dire guardare, ma imitare, come possiamo imitare questo amore donato da Gesù-Eucaristia? Che cosa dobbiamo ricercare da questa adorazione, da questo incontro con Dio? La risposta è facile. La *felicità*. E qual è la felicità? Il cristianesimo risponde con chiarezza: essere felice della beatitudine stessa di Dio che consiste nell'amare e non nell'essere sazio. Tutte le pagine del Vangelo sono pervase da questo unico desiderio di Gesù: *Siate nella gioia, siate beati*. Sì, adorare è provare la gioia del cuore libero.

Per questo si impone la mia fede.

Vivere il Vangelo è vivere di fede, è vivere la gioia.

Gesù, quando incontra la gente, chiede sempre la fede.

Stare davanti a Lui è imposto dalla fede.

Egli non dice mai: *Io ti ho salvato*; ma *La tua fede ti ha salvato*. Così si rivolge non solo ai credenti, ma anche ai pagani.

Oggi lo dice anche a noi, come lo ha detto al centurione, alla cananea, all'emoroisssa, al cieco nato. Siamo salvati nella fede e per mezzo della fede in Gesù Cristo.

Davvero, quanto è grande il rispetto che Dio ha nei nostri confronti!

Amen.



Testo tratto dal libro "Vogliamo vedere Gesù" di Luigi Oropallo, Edizioni AdP

Intonazione, fusione ed equilibrio delle voci

di don Daniele Albanese

Seguiamo la *lectio* donelliana, sull'intonazione, fusione ed equilibrio delle voci.

Elenchiamo un certo numero di mezzi che dovrebbero assicurare l'intonazione interna del coro:



Pregar
cantando

- I coristi, tutti indistintamente, devono sforzarsi di attuare le norme della buona respirazione e della corretta impostazione della voce. Di più, è bene che si abituino a "farsi" il suono, a sentirselo dentro, a controllarlo con senso critico, a costruirlo volta per volta con la massima cura, senza mai lasciarsi andare neppure quando conoscono la parte a memoria.
- Si facciano degli esercizi su melodie semplicissime, da eseguire all'unisono dapprima con le sezioni "aequales" (Tenori-Bassi, oppure Soprani-Contralti) poi con sezioni "inaequales" (Tenori-Soprani, oppure Bassi-Contralti), infine con tutto il coro. E non si desista finché da parte di tutti non si avverta il più puro unisono, senza battimenti, e la più "giusta" ottava (trattandosi di voci miste). Ottime e di efficacia sicura sono certe melodie gregoriane, disarmanti per la loro semplicità e perciò capaci di mettere a nudo anche le

più recondite impurità vocali. Se 40 persone le sanno cantare in perfetta intonazione unisonica, possono tranquillamente affrontare ogni sorta di polifonia.

- Dopo la cura dell'unisono, passare allo studio dell'accordalità, prendendo un facile corale, dalle armonie essenziali e dai valori lunghi. Mettendo insieme le varie sezioni balzeranno agli orecchi le varie armonie: il maestro le ascolti e le controlli, ma soprattutto le ascolti i coristi e non si ritengano soddisfatti finché non avranno la sensazione della pienezza, della perfezione, con il conseguente godimento di essa. In altre parole i coristi devono essere introdotti nell'armonia "de auditu", e devono addestrarsi ad "edificarla" con partecipazione, con la giusta e adeguata intonazione, l'armonia perfetta è il risultato e nello stesso tempo il mezzo per controllare la giusta intonazione tra le parti del coro.

Cause che possono compromettere l'intonazione interna del coro:

- La diseducazione vocale in primo luogo, il non saper respirare e il non atteggiare la voce secondo le norme date; ma anche il non controllo critico del proprio suono, il lasciarsi andare come chi canta per

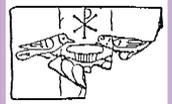
le strade (...). È sempre il corista con la sua ininterrotta attenzione e presenza, a dover fornire responsabilmente un suono accettabile.

- La stanchezza fisica dei coristi, lo stato psicologico di apprensione o di insicurezza. Sono due cause ben diverse, ma con l'identico effetto di sbilanciare il coro. Analogamente la fiacchezza o la non convinzione del maestro, l'atteggiamento di quest'ultimo, qualunque possa essere, si trasmette immancabilmente, per "simpatia", al coro; quindi anche l'esuberanza, magari con il risultato di far crescere quelli che si lasciano prendere dalla foga esagerata. Responsabile del disesto tonale può essere talvolta anche la lentezza dell'esecuzione.
- La cattiva acustica dell'ambiente, il troppo riverbero, quindi il sovrapporsi caotico di suoni; oppure l'eccessiva secchezza che impedisce ai cantori di sentirsi reciprocamente, costretti pertanto a procedere ciascuno per proprio conto.
- Influssi atmosferici vari, in particolare l'umidità dell'ambiente; sono influssi difficilmente spiegabili e ancor più difficilmente neutralizzabili. In certe giornate "nere" non c'è nulla da fare: bisogna mollare e aspettare il giorno dopo.
- Il cromatismo, gli intervalli difficili, gli scontri armonici e le dissonanze dovute a linee melodiche particolarmente "non cantabili". E a questo proposito non sottovalutare la

subdola insidia (dal punto di vista dell'intonazione) che possono rappresentare intervalli apparentemente innocenti come la sesta maggiore e la quarta eccedente (tritono, diabolus) che gli antichi maestri proibivano; c'è la ragione: la sesta maggiore per esempio tende ad essere intonata calante. Qualcosa di analogo può avvenire per la terza maggiore.

Assicurata la pulizia interna del coro, si ha la condizione per una buona tenuta anche "esterna". Se il coro cala (più frequentemente) o cresce vuol dire che qualcuna delle precauzioni sopra elencate non è stata presa o che ha interferito qualcuna delle cause denunciate. Le ragioni sono sempre le medesime.

Comunque il difetto (o il fenomeno perché a volte succede inspiegabilmente) per cui un coro nel suo insieme cala o cresce di intonazione va considerato senza drammatizzare, la cosa può avvenire insensibilmente, senza che venga compromessa l'armoniosità del tutto; solo che al termine del pezzo ci si ritrova mezzo tono sotto o sopra, nessuno se ne accorge, perfino l'esperto per un controllo è costretto a ricorrere al diapason. Dicevamo, non è il caso di preoccuparsene più di tanto, si direbbe che è quasi naturale, almeno in certe occasioni e condizioni. Non lo sarebbe più se il salto toccasse un tono o due toni: si entra nel patologico e allora se ne accorgono perfino i sordi, in quanto in simili casi anche all'interno del coro le cose cominciano a non fun-



Pregar
cantando

zionare più. Ancora più tragico se si perdesse l'intonazione calando o crescendo nonostante l'accompagnamento di uno strumento; il suono fisso dello strumento - come quello del pianoforte o dell'organo - non sopporterebbe la pur minima sbavatura tonale nel coro e la metterebbe inevitabilmente a nudo.

Il raggiungimento dell'intonazione (in tutti i suoi aspetti) è un traguardo indubbiamente ragguardevole, prioritario e qualificante nello stesso tempo per un coro (...); ma è un rimanere ancora su un piano fisico; al piano più propriamente musicale, espressivo e

artistico, si perviene con la perfetta e morbida fusione delle voci e con un duttile equilibrio di tutte le parti. Duttile nel senso che il direttore deve poter "squilibrare" a piacimento (per ragioni espressive naturalmente) i vari pesi contrapposti del coro.

Fusione delle singole sezioni anzitutto: che i bassi ad esempio si esprimano come un solo strumento, senza che alcuna voce "fori", né per il timbro, né per forza. Così i Tenori, così i Soprani, ecc.

Fusione delle varie sezioni e studio dei loro possibili e reciproci equilibri: bassi con tenori, soprani con bassi, ... e via dicendo, fino ad impiegare tutte e quattro le sezioni dell'organico vocale ideale. Si prenda un accordo di quattro suoni e lo si faccia cantare (con una vocale). Bisogna che si percepisca un'unica realtà sonora; se una voce (...) risultasse in evidenza o al contrario risuonasse debole da provocare un vuoto, non ci sarebbe fusione né equilibrio.

Esercizi per mettere in evidenza una parte, partendo dal medesimo accordo a quattro parti provare ad evidenziare (intensificando il suono) questa o quella parte (ad es. il contralto o il tenore) al cenno del direttore.

Duttilità e prontezza, dunque, a "giocare" nell'insieme. Le voci sono come i registri dell'organo, con la differenza che nel coro non è solo il direttore a comandarle ma esse stesse, i singoli coristi, che con personalità e partecipazione interloquiscono fondendosi in unità e differenziando il contributo a seconda delle esigenze artistiche.



**Pregar
cantando**



*Coro di Angeli musicanti (part.),
S. Giovanni Valdarno (FI),
Museo della Basilica, sec. XV*

Santa Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo

delle Clarisse Cappuccine
di Mercatello sul Metauro (PU)

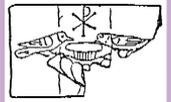
All'inizio di ottobre, mese missionario e dedicato alla Vergine del rosario, troviamo nel calendario liturgico la figura di santa Teresa di Gesù Bambino (1873-1897), detta comunemente "Teresina". Il diminutivo del nome si direbbe a lei attribuito per la "piccolezza" che caratterizza il corso della sua vita più che a una riduzione della sua figura morale e della sua dottrina. Anche l'uso frequente di un vocabolario preferenziale per il diminutivo ben si adatta al messaggio di Teresa, purché si comprenda il senso accrescitivo della diminuzione¹; come ci spiega il brano evangelico proposto per la messa della memoria (Mt 18,1-4).

Santa Teresa, infatti, entra a soli 15 anni nel Carmelo di Lisieux (9 aprile 1888), ove riceve l'abito dell'Ordine della Vergine il 10 gennaio dell'anno seguente ed emette la sua professione religiosa l'8 settembre del 1890. Intraprende un rapido cammino sulle orme tracciate dalla Madre Fondatrice, santa Teresa di Gesù, e nel solco della spiritualità di san Giovanni della Croce, offrendosi vittima di olocausto all'Amore misericordioso di Dio nella festa della Santissima Trinità dell'anno 1895. Nell'anno successivo iniziano le prime manifestazioni della malattia che la condurrà alla morte il 30 settembre 1897, a soli 24 anni di età.

Dietro la sua giovane età si nasconde una maturità di fede testimoniata nella notte oscura dell'anima. La sua dottrina spirituale, indicata nei suoi

scritti e sintetizzata nella "piccola via", va intesa nel senso evangelico del termine per non correre il rischio di rendere "leggera", ossia meno impegnativa, la sequela esigente del Maestro che per amore si è incarnato (di Gesù Bambino) e che per la nostra salvezza è stato crocifisso (del Volto Santo).

La spiritualità di santa Teresa sembra ben focalizzata nella lettura dell'Ufficio proposta dalla sapienza della liturgia per la celebrazione della sua memoria. La sintesi mirabile



I nostri
amici



di una pagina autobiografica della santa, infatti, ci apre alla contemplazione del percorso spirituale della giovane carmelitana. Proviamo a leggerne alcuni passi:

“Siccome le mie immense aspirazioni erano per me un martirio, mi rivolsi alle lettere di san Paolo, trovandovi finalmente una risposta”.

Fin da queste prime parole possiamo cogliere molti elementi caratteristici. In primo luogo il desiderio profondo che alberga nel cuore di ogni uomo e che non si sazia fino a quando giunge alla pienezza della sua vocazione - la comunione con Dio - e che santa Teresa sa ascoltare e vuole assecondare. Un invito anche per noi, spesso propensi ad

accontentarci delle immediate soddisfazioni nei piaceri effimeri e nelle comode compensazioni, ad ascoltare la nostra innata esigenza di felicità senza arrenderci alle prime difficoltà. Inoltre, in un'epoca in cui la Bibbia non era di facile accesso, vediamo la familiarità della santa con la Sacra Scrittura, e in particolare il suo amore agli scritti paolini, bramando diventare un apostolo del Vangelo come lui. Teresa desiderava ardentemente di essere missionaria e lo è stata al punto da venir proclamata, insieme a san Francesco Saverio, Patrona delle Missioni da papa Pio XI, nel 1927, pur non avendo mai abbandonato la clausura del Carmelo di Lisieux. Tale patrocinio così veniva spiegato Giovanni Paolo II: “Si potrebbe dire che Teresa ha fatto sua la singolare proiezione missionaria di Maria Santissima, la quale animò con la sua presenza orante e la sua perfetta carità la prima comunità

apostolica, affinché il dinamismo suscitato dallo Spirito Santo nella Pentecoste spingesse l'annuncio del Vangelo fino agli estremi confini della terra”².

Tutti gli scritti della santa sono pervasi di Sacra Scrittura e lei stessa racconta che, a un certo punto della sua vita, trovava nella parola di Dio l'unico nutrimento spirituale. L'esempio di Teresa diventa anche per noi stimolo ad accostarci con pazienza e amore alla parola di Dio, in particolare al Vangelo, lasciandoci pervadere dallo Spirito che l'ha ispirata, così sapremo affinare il nostro orecchio e il nostro cuore per coglierne la genuina freschezza come fece lei. Santa Teresa non disprezza lo studio esegetico, anche se a quel tempo non poteva ricorrervi, e avrebbe volentieri impiegato le sue energie intellettuali nello studio delle lingue originali pur di cogliere più in profondità il messaggio evangelico fino a desiderare di parlare la stessa lingua di Gesù. Per tale motivo il Santo Padre nella lettera di proclamazione di santa Teresa Dottore della Chiesa, nel centenario della sua morte, così esordiva: “La scienza dell'amore divino, che il Padre effonde mediante Gesù Cristo nello Spirito Santo, è un dono, concesso ai piccoli e agli umili, perché conoscano e proclamino i segreti del Regno, nascosti ai dotti e ai sapienti” e in un altro passo rilevava: “Teresa è una donna che, nell'accostarsi al Vangelo, ha saputo cogliere ricchezze nascoste con quella concretezza e profonda risonanza vitale e sapienziale che è propria del genio femminile. Ella emerge per la sua universalità nella schiera delle donne sante che risplendono per la sapienza del Vangelo”³.



I nostri amici

Dopo la lettura dei capitoli 12 e 13 della prima lettera ai Corinzi, Teresa continua: "...Una risposta certo chiara, ma non tale da appagare i miei desideri e di darmi pace. Continuai nella lettura e non mi perdetti d'animo".

Con queste parole Teresa testimonia la sua capacità di lettura della Scrittura quale strumento vitale per rispondere al progetto di Dio, con una docilità allo Spirito che non si arrende quando l'obiettivo non è raggiunto immediatamente. La perseveranza nella lettura è indice di un temperamento audace e nello stesso tempo fiducioso nella potenza di Dio, la quale tutto opera con la sua Parola per amore dei suoi figli. La forza per non scoraggiarsi mai Teresa l'attingeva dalla lotta per conservarsi nell'infanzia dello spirito in ogni occasione, come testimoniano le parole raccolte dalle sorelle negli ultimi mesi della sua vita: "Essere piccoli vuol dire anche non attribuire affatto a noi stessi le virtù che pratichiamo, non crederci capaci di nulla, ma riconoscere che Dio misericordioso pone il tesoro della virtù in mano al suo bimbo, perché questi se ne serva quando ne ha bisogno; ma il tesoro è sempre di Dio. Infine, è non perdersi d'animo per le proprie mancanze, perché i bimbi cadono spesso, ma sono troppo piccini per farsi un male grosso"⁴.

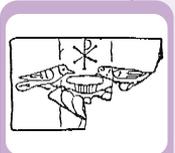
In un'altra occasione palesa la finezza del suo animo, che non si lascia impigliare nelle trappole dell'orgoglio: "Lei non fa come me. Quando ho commesso una mancanza che mi rattrista, so bene che quella tristezza è la conseguenza della mia infedeltà. Ma crede lei che io mi fermi lì? Oh no, non sono così sciocca! Mi affretto a dire al buon Dio: Dio mio, so che questa

tristezza me la sono meritata: ma permettetemi di offrirvi ugualmente, come una prova che voi mi mandate per amore. Deploro il mio peccato, ma sono contenta di avere questa sofferenza da offrirvi"⁵.

In effetti, la grande fiducia in Dio faceva di Teresa una lottatrice infaticabile per non arrendersi di fronte alle difficoltà e, ricorrendo all'esempio dei santi, così si esprime: "Come Maddalena chinandosi sempre sulla tomba vuota finì per trovare ciò che cercava, così, abbassandomi fino alle profondità del mio nulla, m'innalzai tanto in alto, che riuscii a raggiungere il mio scopo"⁶.

"Trovai così una frase che mi diede sollievo: *Aspirate ai carismi più grandi. E io vi mostrerò una via migliore di tutte...* la carità è la via più perfetta che conduce con sicurezza a Dio. Avevo trovato finalmente la pace".

Quante volte il nostro cuore inquieto cerca riposo e non ne trova! Santa Teresa ci assicura che anche chi cammina nella luce della fede conosce il travaglio della ricerca della meta, delle vie per arrivarvi. La ricerca delle cose sublimi può portare l'uomo a innalzarsi fino a sostituirsi a Dio; Teresa, invece, si lascia illuminare dalla Verità della Parola e istruire dall'esempio dei santi. La familiarità con i santi è una componente poco evidenziata della sua spiritualità, mentre ne costituisce uno degli elementi fondanti. Lei stessa testimonia quanta fede aveva nella comunione dei santi nelle parole raccolte dalle sorelle in punto di morte. La sua confidenza nell'aiuto dei santi era tale da farvi ricorso molto spesso



I nostri
amici

nella vita: sia scegliendo come guida particolare i fondatori del suo ordine, sia lasciandosi istruire dal loro esempio per essere interamente di Dio. Il suo amore per l'eroina della Francia (santa Giovanna d'Arco) ne è l'espressione. La stessa forza che lei attinse dalla comunione dei santi per vivere il pellegrinaggio terreno le darà l'ardire di pronunciare queste parole: "Se Dio misericordioso esaudisce i miei deside-

ri, il mio paradiso trascorrerà sulla terra fino alla fine del mondo. Sì, voglio passare il mio Cielo a fare del bene sulla terra. Ciò non è impossibile; fino nel seno stesso della visione beatifica gli Angeli vegliano su di noi. Non potrò godere il mio riposo finché ci saranno anime da

salvare, ma quando l'Angelo avrà detto: il tempo non è più!, Allora mi riposerò, potrò gioire, perché il numero degli eletti sarà completo, e tutti saranno entrati nella gioia e nel riposo. Il mio cuore trasale a questo pensiero..."⁷.

La testimonianza dei santi diventa per Teresa un trampolino per rilanciarla nell'amore di Dio. Lei stessa diverrà questo trampolino per altri uomini decisi a seguire l'avventura meravigliosa del Vangelo. In questi ultimi tempi ricordiamo, ad esempio, Madre Teresa di Calcutta che, rifacendosi all'espressione di santa Teresa (la quale amava dipingere) che si definiva "pennello nelle mani di Dio", scelse (avendo studiato da maestra) di essere una "piccola matita nelle mani di Dio", lasciando che il Signore scrivesse una nuova storia d'Amore per la bellezza della Chiesa di oggi.

"La carità mi offrì il cardine della

mia vocazione... solo l'amore spinge all'azione...compresi che l'amore abbraccia tutte le vocazioni..."

Nel periodo storico in cui visse Teresa si era molto diffusa la spiritualità che valorizzava le piccole cose e le sue sorelle fin dall'infanzia istruirono la santa a compiere piccoli sacrifici per Gesù. Lei stessa racconta di vari impegni assunti in preparazione alla prima comunione e tutti gli atti d'amore che faceva per disporsi degnamente a ricevere l'Eucaristia. Troviamo simili esempi in molti scritti dei suoi contemporanei, tuttavia Teresa riesce a cogliere in profondità il valore della piccolezza evangelica e con semplicità così si confidava alla sorella Celina nel 1893: "In realtà, i direttori di spirito portano avanti nella perfezione facendo fare un gran numero di atti di virtù, e hanno ragione; ma il mio direttore, che è Gesù, non m'insegna a contare gli atti, m'insegna a fare tutto per amore, a non rifiutargli nulla, ad essere contenta quando mi da un'occasione di dimostrargli che lo amo, ma tutto questo nella pace, nell'abbandono. È Gesù che fa tutto, io non faccio niente"⁸.

Teresa aveva ben compreso che solo per abituarsi a compiere degli atti è necessario un esercizio di conteggio per stimolare e ricordare l'impegno, ma poi non si ferma a compiacersi di ciò che fa o a valutare il suo operato e si lascia attirare dall'amato al di sopra di se stessa. La carità era per lei un motore tanto potente da spingerla a ogni cosa per amore di Dio e del prossimo facendosi, come san Paolo, tutta a tutti. In un'altra occasione, infatti, racconta alla sorella Celina come sia tornata agli esercizi iniziali per aiutare una novizia nel cammino: "...Sono



I nostri amici

perfino costretta ad avere una coroncina per i sacrifici. L'ho fatta per carità ad una delle mie compagne... Sono presa dentro certe reti che non mi vanno molto a genio, ma che mi sono utilissime nella condizione d'anima in cui mi trovo"⁹.

Le parole di san Paolo ai Corinzi erano così per Teresa già presenti nel suo vissuto quotidiano, ma, sotto l'impulso dello Spirito, acquistano nuova luce dando pieno significato a tutta la sua vocazione.

"Allora con somma gioia ed estasi dell'animo gridai: O Gesù mio amore, ho trovato finalmente la mia vocazione. La mia vocazione è l'amore".

Santa Teresa ha trovato la sua vocazione personale all'interno della chiamata alla vita contemplativa: questo diventa per lei motivo di gaudio. Non modera i termini per esprimersi e manifestare tutta la sua compiacenza per il dono ricevuto, ma il timore di appropriarsi di quanto Dio opera in lei, la porta subito dopo a precisare: "No, questa espressione non è giusta, è piuttosto la pace, la serenità del navigatore il quale scorge il faro del suo porto. Oh, faro luminoso dell'amore, so come arrivare a te..."¹⁰.

Il suo cammino di fede ci mostra dove conduce la ricerca della verità: la pace del cuore nel suo duplice aspetto di essere appagato nel Bene e di poterne godere perfettamente. Teresa, infatti, ormai da qualche tempo non era più distolta da Dio, ma, solo trovando l'oggetto unificante la vocazione - l'amore -, poté appagare il desiderio profondo del suo cuore.

Le capacità intellettive e i doni di Teresa erano davvero grandi e lei lo sapeva bene, perciò, temendo di guastare l'opera divina, cercava di mante-

nersi nella verità del suo essere creatura impotente senza l'aiuto di Dio. Per natura sarebbe stata portata a far notare i propri talenti e, sebbene in modo molto raffinato, ad inorgogliersi. Invece lei fino alla fine si ritenne piccola e strumento nelle mani di Dio abbandonandosi con fiducia a Lui: "Il merito non consiste nel fare o nel dare molto, ma piuttosto nel ricevere, nell'amare molto... La perfezione consiste nel fare la sua volontà, e l'anima che s'abbandona interamente a lui è chiamata da Gesù stesso *sua madre*, *sua sorella*, e tutta la sua famiglia"¹¹.

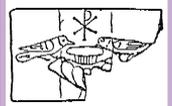
Teresa riesce così a impedire che l'orgoglio "faccia naufragare la nave già in porto", come dicevano i Padri della Chiesa.

"Sì ho trovato il mio posto nella Chiesa, e questo posto me lo hai dato tu, o mio Dio.

Nel cuore della Chiesa, mia madre, io sarò l'amore ed in tal modo sarò tutto e il mio desiderio si tradurrà in realtà".

La vocazione per Teresa non è qualcosa di astratto, ma un progetto della mente di Dio che si colloca nel disegno universale di salvezza. Solo una coscienza veramente purificata è in grado di guardare dentro di sé e di leggersi il progetto di Dio su di lei. Teresa non ha cercato in altre persone la rivelazione della sua vocazione, e neppure ha deciso autonomamente cosa fare, ma si è lasciata guidare dalla luce dello Spirito Santo che, in un cuore purificato, ha fatto risplendere la Verità della parola di Dio.

Come la fondatrice del suo Ordine, Teresa d'Avila, anche lei si riconosce



I nostri amici

figlia della Chiesa e, in seno a essa, cooperante al Divino progetto. La più bella manifestazione dell'amore è di dare la vita per l'Amato, così Teresa ha trovato il modo di vivere riconoscendosi nel cuore di un corpo - la Chiesa -, come l'amore che dona energia per il suo sostentamento.

L'amore non conosce confini ed è per questo che, al termine della vita, Teresa vuole continuare in cielo ad amare e a comunicare agli altri il segreto che ha dato senso e pienezza alla sua esistenza: "...sento che la mia missione sta per cominciare: la mia missione di fare amare Dio come io l'amo, e dare alle anime la mia piccola via (...) è la via dell'infanzia spirituale, è il cammino della fiducia e dell'abbandono totale"¹².



I nostri amici

Santa Teresa, nella via della santità raggiunta a soli 24 anni, rivela una spiritualità tale da affiancarsi ai grandi dottori e mistici della Chiesa; ciò potrebbe lasciare adito al pensiero di una speciale grazia celeste che abbia rapidamente innalzato questa creatura. Senza togliere nulla alla sovrana liberalità di Dio, un tale pensiero non sarebbe in sintonia con la "piccola via" che Teresa ha percorso e proposto come cammino per tutti. Teresa non ha disprezzato l'itinerario cristiano additato dalla Chiesa fin dalle origini, ma lo ha percorso interamente rilanciandone il suo valore più vero. In realtà qualcosa di eccezionale nella sua vita si trova considerando che, fin dalla tenera età, Teresa ha accolto gli insegnamenti evangelici e si è impegnata a viverli quotidianamente, con una radicalità e progressione che non

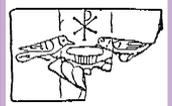
ha conosciuto tentennamenti nei tempi di prova.

Una speciale considerazione merita il tema della "Vita eterna" nella spiritualità di Teresa. Fin dall'infanzia, infatti, Teresa ebbe la grazia di essere preparata alla conoscenza delle realtà Ultime. La lettura poi di un libro riguardante la Vita eterna aprì interamente l'orizzonte del suo sguardo alla beatitudine della meta celeste. Tale prospettiva del futuro glorioso dei santi nel cielo impegnò il cammino terreno di Teresa con tale energia da farle percorrere in breve tempo una strada di testimonianza singolare del Vangelo. In lei non ci fu spargimento di sangue, ma quell'offerta silenziosa a ogni istante di tutta se stessa, quelle piccole rinunce ai propri gusti, desideri (anche leciti), pensieri, i quali, raccolti nel sentiero dell'esistenza, sono stati offerti per amore al Santissimo, come piccoli fiori senza appariscenza. L'esaltante prospettiva della visione beatifica come godimento partecipato della gioia di ciascuno e condivisione dei beni di tutti i santi, alimentarono in lei il desiderio di arrivare a questa meta prefigurando quanto la Liturgia ci auspica nella celebrazione dei Santi con la benedizione solenne: "Possiate godere, con tutti i santi, la pace e la gioia di quella patria, nella quale la Chiesa esulta in eterno per la comunione gloriosa di tutti i suoi figli". Teresa non prestò attenzione al contingente, ma fissò il suo sguardo sull'eterno o su ciò che ne riflettesse la bellezza, per questo il suo passo nel presente fu deciso e rapido.

L'educazione di Teresa in una famiglia cristiana incise fortemente nel suo animo, ma non la esonerò dalle fatiche della fede e dalle tentazioni. Tere-

sa era la quinta figlia della famiglia Martin (di cui sono state già riconosciute e proclamate le virtù eroiche dei genitori il 26 marzo 1994); a soli 4 anni perse la madre e si affidò alle cure della sorella maggiore Paolina. A 9 anni una nuova separazione affettiva, quando Paolina entra nel Monastero di Lisieux, causò una forte malattia alla piccola Teresa. Nel suo racconto autobiografico è descritta la guarigione miracolosa per opera della Madonna il 13 maggio 1883. Teresa ritornò a essere una bambina serena e, sotto le cure premurose della sorella Maria, si preparò con entusiasmo al primo incontro con Gesù, l'8 maggio 1884. La sua fanciullezza fu avvolta dalle cure amorose del padre, delle sorelle, della zia e delle cugine, intessendo una profonda amicizia con la sorella Celina, più vicina a lei per età. In un ambiente così saturo di religiosità e di affetti umani Teresa non fu risparmiata dalle purificazioni del cammino del pellegrino verso la Patria Celeste. Infatti la formazione ricevuta, unita al suo animo sensibile e raffinato, anziché aprirle la strada verso l'amore e l'abbandono, le provocarono scrupoli da cui fu liberata dall'intervento divino nella notte di Natale del 1886, come lei stessa scrisse: "Gesù, il dolce bambino, mutò la notte della mia anima in fiume di luce... Nella notte in cui si fece debole e sofferente per la mia anima, mi rese forte e coraggiosa. Mi rivestì delle sue armi, e da quella notte benedetta in poi, non fui vinta in alcuna battaglia, anzi, camminai di vittoria in vittoria, e cominciai, per così dire, una *corsa da gigante*... ricevetti la grazia di uscire dall'infanzia, in una parola la grazia della mia conversione completa"¹³.

Teresa, a soli 14 anni, desiderava entrare al Carmelo dove già vivevano le sorelle Paolina e Maria, per donarsi interamente a Gesù, per salvare il mondo con lui attraverso la preghiera e il sacrificio, e non per ritrovare gli affetti familiari. La presenza delle sorelle nel monastero fu per lei motivo di continua lotta per vincere la propria natura, tesa alla ricerca di appagamenti affettivi umani, e offrire interamente se stessa allo Sposo Gesù. Anche il desiderio di avere con sé la compagna d'infanzia, la sorella Celina, fu mosso unicamente dalla volontà di condividere la stessa gioia di appartenere al Signore e di poterlo servire nella Sua Chiesa: "Celina, preghiamo per i sacerdoti. Si preghiamo per loro e consacriamo loro la nostra vita. Gesù mi fa sentire ogni giorno che vuole questo da noi due"¹⁴. Questo desiderio si purificò durante la lunga malattia del padre, cui Teresa era molto legata, che fu motivo d'intense sofferenze. In prossimità della Velazione, scrivendo alla sorella Celina, Teresa parlò appunto di una prova che il Signore le diede come una gemma preziosa per completare il suo corredo: "Gesù ci ha inviato la croce più raffinata che potesse escogitare nel suo immenso amore..."¹⁵. Tutto per Teresa fu accolto come dono di Dio, anche quando non poté gioire della presenza del babbo in un momento tanto importante per la sua vita quale la sua professione, così confidò alla sorella: "di tanti doni, mi mancava senza dubbio un gioiello di bellezza incomparabile, e questo diamante prezioso Gesù me l'ha donato oggi... Celina, nel ricever-



I nostri
amici

lo, gli occhi si sono gonfiati di lacrime e le lacrime colano ancora. Sarei tentata di rimproverarmele come se non sapessi che esiste un amore il cui solo pegno sono le lacrime”¹⁶.

Tutto il cammino nel monastero fu una continuazione dell’opera della grazia, cui Teresa seppe corrispondere senza renderla vana, facendo di lei una testimone dell’Amore Eterno, come il Santo Padre ha voluto sottolineare: “Teresa possiede un’universalità singolare. La sua persona, il messaggio evangelico della piccola via della fiducia e dell’infanzia spirituale hanno trovato e continuano a trovare un’accoglienza sorprendente, che ha varcato ogni confine... La forza del suo messaggio sta nella concreta illustrazione di come tutte le promesse di

Gesù trovino piena attuazione nel credente che sa con fiducia accogliere nella propria vita la presenza salvatrice del Redentore...”¹⁷.

Questa santa che ha vissuto intensamente il Vangelo, pur nella sua breve esistenza, diventa anche per noi modello avvincente per rafforzare il passo nel cammino verso la santa montagna: Cristo Signore.

“La sua è una vita nascosta che possiede un’arcana fecondità per la dilatazione del Vangelo e riempie la Chiesa e il mondo del buon odore di Cristo...”¹⁸; con il Santo Padre siamo chiamati anche noi a riscoprire il profondo legame tra l’interiorità e l’estensione del Regno, pieni di fiducia nella comunione con santa Teresa, la quale “lavora” dal cielo per noi.

¹ J. GUITTON, *Il genio di Teresa di Lisieux*, Società Editrice Internazionale, Torino 1995.

² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all’Angelus* (19 ottobre 1997).

³ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Divini Amoris Scientia*, (19.10.1997), 1-11.

⁴ S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, Edizioni OCD, Roma, 1995, 354.

⁵ *Ibid.*, 326-327.

⁶ *Ibid.*, 237.

⁷ *Ibid.*, 338.

⁸ *Ibid.*, 583.

⁹ *Ibid.*, 588-589.

¹⁰ *Ibid.*, 238.

¹¹ *Ibid.*, 581-582.

¹² *Ibid.*, 338.

¹³ Cfr. *ibid.*, 138.

¹⁴ *Ibid.*, 521.

¹⁵ *Ibid.*, 520.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 535.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Divini Amoris Scientia*, (19.10.1997), 10.

¹⁸ *Ibid.*, 11.