

Don Ovidio Vezzoli

Trasmettere la fede a partire dal mistero celebrato

La liturgia: *culmen et fons* della vita cristiana

La Costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* (= SC), promulgata il 4 dicembre 1963, è stato il primo documento del Concilio Ecumenico Vaticano II ad essere discusso, approvato e consegnato alle comunità cristiane per un cammino di rinnovamento ecclesiale. In attento ascolto dei segni dei tempi, i Padri conciliari intesero avviare un notevole sforzo pastorale passando attraverso la liturgia della Chiesa, affinché si manifestasse la centralità del mistero pasquale di Cristo. Superando una lettura esclusivamente giuridico-estetica delle celebrazioni liturgiche, intese come cerimonie, i vescovi nell'assise conciliare evidenziarono che la liturgia è immagine della Chiesa in preghiera, presenza efficace di Cristo nella storia degli uomini mediante la sua Parola e l'azione sacramentale, vocazione rinnovata a camminare nella fedeltà a Dio e nella carità che si fa condivisione. Parola, liturgia e vita si proposero, così, come le tre coordinate teologiche fondamentali che guidavano l'azione pastorale della Chiesa in una dinamica di ascolto-obbedienza della parola dell'evangelo, rendendo ragione della speranza che dimora nel cuore dei discepoli del Signore (cfr. *1Pt* 3,15)¹.

Paolo VI, nel discorso a chiusura del secondo periodo del Concilio Vaticano II (III Sessione: 4 dicembre 1963), promulgando la Costituzione liturgica, osservava:

«Non è stata del resto senza frutto l'ardua e intricata discussione, se uno dei temi, il primo esaminato ed il primo, in un certo senso, nell'eccellenza intrinseca e nell'importanza per la vita della Chiesa, quello su la sacra Liturgia, è stato felicemente concluso ed è oggi da noi solennemente promulgato. Esulta l'animo nostro per questo risultato. Noi vi ravvisiamo l'ossequio alla scala dei valori e dei doveri: Dio al primo posto; la preghiera nostra prima obbligazione; la liturgia prima fonte della vita divina a noi comunicata, prima scuola della nostra vita spirituale, primo dono che noi possiamo fare al popolo cristiano, con noi credente ed orante, e primo invito al mondo, perché sciolga in preghiera beata e verace la

¹ In proposito è necessaria una attenta rilettura di due interventi del magistero di Giovanni Paolo II: Lettera apostolica, *Vicesimus quintus annus*, (4 dicembre 1988), in Centro di Azione Liturgica (a cura), *Enchiridion Liturgico. Tutti i testi fondamentali della Liturgia tradotti, annotati e aggiornati*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989, pp. 1177-1187; Lettera apostolica nel XL anniversario della Costituzione *Sacrosanctum concilium* sulla sacra Liturgia (4 dicembre 2003), Paoline, Milano 2004. Cfr. anche Conferenza Episcopale Italiana (a cura), Nota pastorale della Commissione Episcopale per la Liturgia, *Il rinnovamento liturgico in Italia* (Roma, 4 dicembre 1983), in Centro di Azione Liturgica (a cura), *Enchiridion Liturgico*, cit., pp. 932-942.

muta sua lingua e senta l'ineffabile potenza rigeneratrice del cantare con noi le lodi divine e le speranze umane, per Cristo Signore e nello Spirito Santo»².

Potremmo riassumere le linee fondamentali della Costituzione liturgica in questo modo:

1. Nella liturgia della Chiesa, anzitutto, i credenti celebrano il dono per eccellenza che è il mistero pasquale di Cristo, crocifisso e risorto. Il dono offerto gratuitamente da Dio per la salvezza di ogni uomo nel Figlio, invoca a sua volta da ogni credente la consegna di sé; ciò si realizza nel cammino di fedeltà alla sua vocazione ricevuta nel battesimo e si sostiene mediante la partecipazione assidua alla vita della comunità cristiana, alla celebrazione degli eventi sacramentali e in una esperienza caratterizzata dalla fraternità (cfr. *At* 2,42).

2. Conseguentemente, la liturgia è ritenuta luogo permanente dell'incontro dei credenti con Gesù il Signore; è il luogo della comunione con la sua Parola, ma anche dell'apertura ai fratelli. In tal senso la liturgia è l'esperienza del pane spezzato e del calice condiviso, memoriale della pasqua del Signore. L'autentica partecipazione al mistero pasquale di Cristo fa in modo che la Parola ascoltata sia colta come parola viva ed efficace di Dio che raggiunge la vita dei credenti oggi, chiamando a conversione.

3. Infine, la liturgia, in quanto celebrazione del mistero di Cristo e attuazione degli interventi salvifici di Dio nella storia dell'umanità, mediante l'azione dello Spirito rende i credenti testimoni nel loro quotidiano dell'esperienza vissuta. Nella liturgia, l'incontro con il Signore nell'ascolto della Parola e nella celebrazione sacramentale domanda di diventare realtà nella storia di ogni battezzato che cammina in comunione con la Chiesa. Ciò conduce a non ridurre l'esperienza liturgia ad un'azione devozionistica privata e da rinchiudere nell'esclusiva sfera di un tempo e di uno spazio sacri. Il mistero dell'incarnazione di Dio nel Figlio Gesù Cristo richiama costantemente alla Chiesa il suo essere storia salvifica perennemente attuale nel mondo dove il Padre, mediante il Cristo e nella potenza vivificante dello Spirito, illumina ogni uomo e lo configura al suo mistero di morte e di risurrezione.

² E. Lora (a cura), *Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 1985, pp. [126-129], n. 212* (= EV 1). Cfr. A. Pistoia, *La "Sacrosanctum concilium" dopo le commemorazioni del quarantennio: note a margine*, in «Ephemerides Liturgicae» 118 (2004), pp. 403-416. Per un approfondimento ulteriore circa il ruolo di Paolo VI nel cammino della riforma liturgica intrapreso dal Vaticano II cfr. A. Houssiau (a cura), *Le rôle de G.B. Montini-Paul VI dans la Réforme Liturgique*. Journée d'Études. Louvain-la-Neuve, 17 octobre 1984, Studium, Roma 1987; A. Nocent, *Liturgia semper reformanda. Rilettura della riforma liturgica*, Ed. Qiqajon Comunità di Bose, Magnano (BI) 1993; P. De Clerck - J. Gélineau - P.M. Gy et alii, *Vincolo di carità. La celebrazione eucaristica rinnovata dal Vaticano II*, Ed. Qiqajon Comunità di Bose, Magnano (BI) 1995; A.M. Triacca, *Il rinnovamento liturgico fermento della riforma liturgica*, in «Ephemerides Liturgicae» 113 (1999), pp. 347-365.

Tra i principi fondamentali che connotano la natura della liturgia della Chiesa il testo di SC 10³ costituisce riferimento essenziale non solo per precisare il rapporto tra liturgia e altre forme di preghiera e di culto al Padre⁴, ma soprattutto per definire la relazione tra esperienza liturgica della celebrazione del mistero pasquale di Cristo e tutti gli altri aspetti della vita della Chiesa.

Lo scopo del presente contributo sta nel tentativo di esplicitare quanto l'immagine di *culmen et fons* applicata alla liturgia rappresenti, di fatto, uno snodo peculiare per ricomporre in unità tutta l'azione della Chiesa. È necessario, pertanto, superare atteggiamenti di riserva con i quali spesso si è affrontata la riflessione a proposito della liturgia come *culmen et fons* applicando queste categorie in modo esclusivo all'eucaristia⁵, invertendo l'ordine dei termini e, conseguentemente, minimizzando la portata teologica di quanto SC 10 aveva espresso. In una prospettiva nella quale si tenta di ribadire il significato della trasmissione della fede come compito essenziale e proprio della comunità dei discepoli del Signore, il ripartire da SC 10

³ EV 1, nn. 16-17: «Nondimeno (*Attamen*) la liturgia è il culmine (*est culmen*) verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte (*et simul fons*) da cui promana (*emanat*) tutta la sua virtù. Infatti le fatiche apostoliche sono ordinate a che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, partecipino al sacrificio e mangino la cena del Signore. A sua volta, la liturgia spinge i fedeli, nutriti dei "sacramenti pasquali", a vivere "in perfetta unione", domanda che "esprimano nella vita quanto hanno ricevuto con la fede". La rinnovazione poi dell'alleanza del Signore con gli uomini nell'eucaristia conduce e accende i fedeli nella pressante carità di Cristo. Dalla liturgia, dunque, particolarmente dall'eucaristia (*praecipue ex Eucharistia, ut et fonte*), deriva in noi, come da sorgente, la grazia, e si ottiene con la massima efficacia, quella santificazione degli uomini e glorificazione di Dio in Cristo, verso la quale convergono, come a loro fine (*uti ad finem*), tutte le altre attività della Chiesa (*alia Ecclesiae opera*)». Testo critico in F. Gil Hellin, Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium, LEV, Città del Vaticano 2003, pp. 44-47.

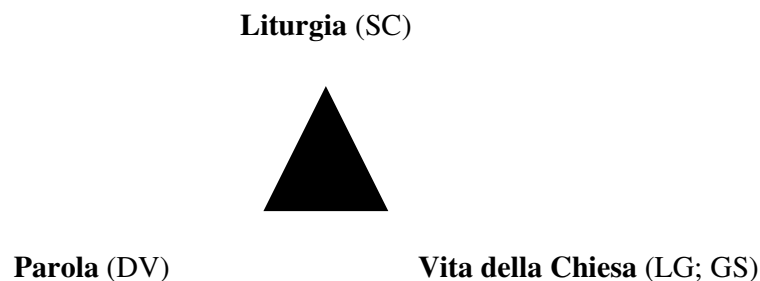
⁴ In questa direzione si muovono le osservazioni di C. Braga, *La liturgia nella Mediator Dei e nella Sacrosanctum Concilium*, in E. Carr (a cura), *Liturgia opus Trinitatis. Epistemologia liturgica*. Atti del VI Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 31 ottobre – 3 novembre 2001, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2002, pp. 47-48. Cfr. anche M. Augé, *Spiritualità liturgica. "Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio"*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 88-93. Cfr. al contrario A. Grillo, *Partecipazione attiva e "questione liturgica" nel rapporto tra riforma della liturgia e iniziazione mediante la liturgia*, in A. Montan – M. Sodi (a cura), *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia*. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore csj, LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 257-272; Idem, *40 anni prima e 40 anni dopo Sacrosanctum Concilium. Una "considerazione inattuale" sulla attualità del Movimento Liturgico*, in «Ecclesia Orans» 21 (2004), pp. 269-300.

⁵ Solo per riportare qualche esemplificazione cfr. P. Llabres, *La Eucaristia, fuente y cumbre de los demás sacramentos*, in «Phase» 240 (2000), pp. 531-548; J. Driscoll, *Eucharist: Source and Summit of the Church's Communion*, in «Ecclesia Orans» 21 (2004), pp. 203-225.

offre la possibilità di recuperare lo spirito profetico che il testo conciliare aveva indicato. Infatti, se è vero che, da un lato, in SC 9 si annota che «la sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa» e si ribadisce la necessità della chiamata alla fede, alla conversione e all'opera della carità e dell'apostolato⁶, dall'altro, è espressamente richiesto ai fedeli che il mistero pasquale di Cristo celebrato e ricevuto, si esprima nella vita. In altri termini, il *mysterium* – evento e la vita del credente sono inseparabili dall'azione liturgica⁷.

La stretta correlazione consequenziale tra SC 9 e SC 10 e, soprattutto, quanto è affermato al termine del medesimo paragrafo⁸, conduce a recuperare la metafora di *culmen et fons* applicata alla liturgia come precipua soltanto ad essa nella sua totalità di espressione che, a sua volta, trova nel mistero pasquale di Cristo la cifra interpretativa costitutiva ed essenziale.

In particolare, la triade Parola (evento), Liturgia (azione) e vita (carità-testimonianza) mantiene la propria pertinenza proprio alla luce della immagine impiegata da SC 10. Pertanto, da un lato, la liturgia è *culmen* rispetto alla Parola (*Dei Verbum*), che nell'azione liturgica raggiunge il suo vertice nell'esperienza sacramentale e, dall'altro, è *fons* rispetto alla vita della Chiesa, che dal mistero pasquale di Cristo trae tutta la sua forza e significazione come comunità dei discepoli del Signore nel mondo (*Lumen gentium; Gaudium et spes; Ad gentes; Apostolicam actuositatem*). In forma schematica il prospetto potrebbe essere così indicato:



⁶ EV 1, nn. 14-15.

⁷ Cfr. A.M. Triacca, *Le sens théologique de la liturgie et/ou le sens liturgique de la théologie. Esquisse initiale pour une synthèse*, in A.M. Triacca – A. Pistoia (éd.), *La liturgie. Son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et théologie*. Conférences Saint-Serge. XXVIIIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 30 Juin-3 Juillet 1981, Edizioni Liturgiche, Roma 1982, pp. 321-337.

⁸ EV 1, n. 17: « Dalla liturgia, dunque, particolarmente dall'eucaristia (*praecipue ex Eucharistia, ut et fonte*), deriva in noi, come da sorgente, la grazia, e si ottiene con la massima efficacia, quella santificazione degli uomini e glorificazione di Dio in Cristo, verso la quale convergono, come a loro fine (*uti ad finem*), tutte le altre attività della Chiesa (*alia Ecclesiae opera*)».

Parola, liturgia e vita, dunque, caratterizzano l'espressione del contenuto che le immagini di *culmen et fons*, indicative dell'azione rituale della Chiesa, intendono presentare come luogo teologico della trasmissione della fede nell'esperienza della vita cristiana⁹.

In tal senso, la nostra proposta si struttura attorno a due momenti di riflessione. Anzitutto, una rilettura della liturgia come *culmen* a partire dal concetto di partecipazione e di celebrazione del mistero pasquale di Cristo nella comunità dei credenti. In secondo luogo, l'attenzione è riservata alla liturgia come *fons* della vita della Chiesa. Questo momento dell'indagine prende le mosse, in particolare, dallo studio del testo biblico di *At 2,42* dal quale cercheremo di individuare alcune costanti che declinano la vita della comunità cristiana a partire dall'esperienza del mistero celebrato nell'assemblea liturgica. La prassi della Chiesa degli inizi, in tal senso,

⁹ In questa prospettiva si muovono i contributi di R. Falsini, *La liturgia come "culmen et fons": genesi e sviluppo di un tema conciliare*, in F. Brovelli (a cura), *Liturgia e spiritualità*. Atti della XX Settimana di Studio dell'APL. Fermo (AP), 25-30 agosto 1991, Edizioni Liturgiche, Roma 1992, pp. 27-49. L'autore ricostruisce dal punto di vista storico e dottrinale il cammino che ha condotto alla redazione di SC 10, senza disattendere la fatica di una interpretazione teologica alla quale il testo conciliare è stato sottoposto. Nello stesso volume si veda anche il contributo teologico-liturgico di G. Cavagnoli, *La liturgia come "culmen et fons": significato e sviluppi di un tema conciliare*, pp. 51-70. Cfr. al riguardo anche A.G. Martimort, *Quelques aspects doctrinaux de la Constitution Sacrosanctum Concilium*, in C. Ghidelli (a cura), *Teologia. Liturgia. Storia*. Miscellanea in onore di Carlo Manziana vescovo di Crema, La Scuola, Brescia 1977, pp. 189-193; B. Neunheuser, "Ut mysterium paschale vivendo exprimat", in G. Farnedi (a cura), *Traditio et progressio*. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent osb, Benedictina, Roma 1988, pp. 375-389; M. Magrassi, *La liturgia, culmine e fonte dell'evangelizzazione*, in E. Manicardi – F. Ruggiero (a cura), *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella chiesa del Vaticano II*. Studi in onore di Enzo Lodi, EDB, Bologna 1996, pp. 307-323. Nel medesimo volume cfr. il contributo di E. Bianchi, *Parola, liturgia e vita. Una testimonianza dal mondo monastico*, pp. 337-349. Cfr. ancora, seppure con qualche incertezza la riflessione di F.P. Tamburrino, *La liturgia fonte di una autentica spiritualità cristiana*, in CAL (a cura), *Liturgia fonte e culmine. A 40 anni dalla Costituzione sulla Sacra Liturgia*, Edizioni Liturgiche, Roma 2004, pp. 159-174. Precisa, invece, l'analisi di G. Dossetti, *Per una "Chiesa eucaristica". Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*. A cura di G. Alberigo e G. Ruggieri, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 66-68. Sempre in questa linea interpretativa cfr. P. Tena, *El valor pastoral de la "Sacrosanctum Concilium"*, in «Phase» 258 (2003), pp. 485-499; J. M. Ferrer Gresneche, *Culmen et fons. Centralidad eclesial de la celebración litúrgica*, in J.M. Canals – I.T. Cánovas (a cura), *La Liturgia en los inicios del tercer milenio. A los XL años de la Sacrosanctum Concilium*, Grafite, Baracaldo 2004, pp. 167-188; P. Fernández Rodríguez, *La teología de la liturgia, una cuestión pendiente*, in «Ecclesia Orans» 23 (2006), pp. 99-127.161-187. Recentemente sulla questione è ritornato M. Sodi, *La liturgia en la economía de la salvación. La perenne dialéctica entre Mysterium, actio y vita y sus implicaciones teórico-prácticas*, in «Scripta Theologica» 39 (2007), pp. 119-136; Ph. Bordeyne, *La liturgie comme ressource pour la formation éthique des sujets*, in «Recherche des Sciences Religieuses» 95 (2007), pp. 95-121; K.F. Pecklers, *Liturgia. La dimensione storica e teologica del culto cristiano e le sfide del domani*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 24-45.

rivela la dinamica della trasmissione della fede, che individua nel contesto liturgico un luogo peculiare di comunicazione.

1. La liturgia: *culmen* della celebrazione del mistero

In uno studio dedicato ai Prefazi, Jakob Baumgartner¹⁰ non ha esitato a mettere in rilievo che il compito precipuo del cammino di rinnovamento della liturgia, tra *traditio et progressio*¹¹, non può esaurirsi nella fatica della conoscenza dei testi liturgici e nemmeno nella ricerca di esibizioni simboliche che invadono la dinamica della celebrazione, con l'illusione di raggiungere una più intensa partecipazione all'*actio liturgica*¹². Il compito particolare del rinnovamento liturgico, al contrario, viene determinato da una necessaria ricomprensione della 'centralità del mistero' attorno al quale e a partire dal quale può scaturire un'autentica partecipazione all'azione culturale della Chiesa¹³. La *actuosa participatio*, infatti, può essere annoverata tra gli aspetti interpretativi fondamentali che hanno animato la riforma del Vaticano II e che ancora non mancano di porre problemi alla pastorale¹⁴.

¹⁰ J. Baumgartner, *Die Präfationen: Das eine Mysterium Christi im Spiegel der vielen Mysterien*, in A. Heinz - H. Rennings (Hrsg.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet für Balthasar Fischer*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, pp. 23-44.

¹¹ SC 23 (EV 1, n. 38): «Per conservare la sana tradizione (*Ut sana traditio retineatur*) e aprire, però, la via ad un legittimo progresso (*et tamen via legitimæ progressionis aperiatur*), la revisione delle singole parti della liturgia deve essere sempre preceduta da un'accurata investigazione teologica, storica e pastorale». In tal senso, la fedeltà al dato più essenziale della tradizione storica non significa né imposizione del fissismo liturgico né rincorsa all'archeologismo rituale; al contrario essa domanda un'apertura alla *progressio* per comprendere il significato dell'evento che la *traditio* stessa ci ha consegnato come imprescindibile per una lettura non distorta del presente. A questo proposito la riforma liturgica, sia in riferimento ai contenuti che alla struttura, non ha inseguito un capriccio estemporaneo né un meschino bisogno di cambiamento; è stata, invece, attuata sulla base delle fonti della più genuina tradizione della Chiesa e in attento ascolto di essa. Si cfr., in proposito, l'introduzione di J. Le Goff al volume di P.-M. Gy, *La Liturgie dans l'histoire*, Cerf-Saint Paul, Paris 1990, pp. 5-10.

¹² Cfr. J. Baumgartner, *Die Präfationen*, cit., pp. 38-39; F. Brovelli, «*Ut in id quod sumimus transeamus*»: verso compiti sempre nuovi, in «*Rivista Liturgica*» 80 (1993), pp.180-191; A.M. Triacca, *La partecipazione liturgica. Spunti metodologici*, in F. dell'Oro (a cura), *Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa*. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore Marsili, ElleDiCi, Torino-Leumann 1981, pp. 268-271 (QRL/NS, 5).

¹³ Cfr. E. Mazza, *La riforma liturgica: le tappe e la questione del metodo*, in «*Cristianesimo nella Storia*» 15 (1994), pp. 117-135.

¹⁴ Cfr. P. De Clerck, *Influences de la Constitution «De sacra Liturgia» sur la pastorale contemporaine*, in «*La Maison-Dieu*» 176 (1989), pp. 7-26.

Permangono alcune interpretazioni inadeguate del concetto di partecipazione¹⁵, veri e propri equivoci atti ad offuscare la natura del dettato conciliare di SC 26. Anzitutto, la partecipazione liturgica non può essere confusa con l'ostentazione di soggettivismi interpretativi della *lex orandi* della Chiesa che si arroccano esclusivamente su forme devozionistiche. È pur vero che Pio XII nella Lettera enciclica *Mediator Dei*¹⁶, in riferimento alla partecipazione dei fedeli al culto eucaristico, insiste soprattutto sulla dimensione interna, lasciando a margine la prospettiva 'misterica' dell'evento celebrato¹⁷. Travisare la linea espressa dalla *Mediator Dei* in favore del ritorno allo psicologismo non fa altro che misconoscere che il vero soggetto agente (*subjectum agens*) della celebrazione è la Trinità in comunione con i fedeli che formano l'assemblea in preghiera. Perseguire tale distorsione interpretativa significa non camminare nella continuità della tradizione ecclesiale.

Conseguentemente, la *participatio* liturgica non può essere ridotta a mezzo per mettere in atto una creatività che è ben lungi dal costituire un saggio adattamento rituale. Laddove si considera l'adattamento liturgico come fine da perseguire a tutti i costi, esulando dalle *Premesse* ai libri liturgici stessi, si verifica un capovolgimento della natura della partecipazione fino a renderla cornice giustapposta all'interno della quale si operano sperimentazioni aliene all'esperienza stessa del mistero. Tale inadeguatezza non è così lontana dal presentarsi nei risultati di un esibizionismo culturale.

Infine, la *participatio* liturgica non deve condurre a «creare una *confusione* nei rapporti pluripersonali che stanno alla base dell'interazione dei partecipanti. Nell' «*Ecclesia*» i fedeli, partecipando alla celebrazione, interagiscono tra di loro e con le Persone divine»¹⁸. Ne consegue che la partecipazione rifugge da ogni forma di orizzontalismo e di verticalismo esasperati preoccupandosi, invece, che sia salvaguardata la fedeltà a Dio e

¹⁵ Per la problematica cfr. i contributi di A.M. Triacca, *Partecipazione alla celebrazione liturgica. Per un «bilancio pastorale» a vent'anni dalla Costituzione sulla Liturgia*, in Congregazione per il Culto Divino (a cura), *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium»*. Studi, Edizioni Liturgiche, Roma 1986, pp. 208-217; Idem, *Solo «partecipazione alla celebrazione liturgica» o anche e soprattutto «partecipazione liturgica»?*, in G. Alberigo et alii (a cura), *Assisi 1956-1986. Il Movimento Liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, pp. 353-357; Idem, art. *Partecipazione*, in A.M. Triacca-D. Sartore (a cura), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Roma 1984, pp. 1015-1040.

¹⁶ *Acta Pii PP. XII Litterae encyclicae Mediator Dei*, 20 mensis novembris 1947, in «Acta Apostolicae Sedis» 39 (1947), pp. 521-600.

¹⁷ «Acta Apostolicae Sedis» 39 (1947), pp. 552-553. Cfr. i rilievi di Y. Congar, *L'«Ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, in J.-P. Jossua - Y. Congar (édd.), *La Liturgie après Vatican II. Bilans, Études, Prospective*, Cerf, Paris 1967, pp. 268-272.

¹⁸ A.M. Triacca, *Solo «partecipazione alla celebrazione liturgica» o anche e soprattutto «partecipazione liturgica»?*, cit., p. 355.

all'uomo. Solo questa interazione tra Dio e il fedele permette di non cadere in forme celebrative illusorie¹⁹.

Va da sé che quanto detto non nega la necessità di porre attenzione ai valori umani, purché questi non disattendano la realtà dell'*Ekklēsia*, nella quale il fedele partecipa alla liturgia, e il contenuto che connota l'*actio* liturgica medesima: la partecipazione all'evento storico salvifico in atto²⁰.

1.1. Partecipare al mistero-evento secondo *Sacrosanctum concilium*

Qual è il senso di partecipazione al mistero secondo la Costituzione conciliare sulla liturgia? In proposito SC 26 dichiara:

«Le azioni liturgiche non sono azioni private (*non sunt actiones privatae*), ma celebrazioni della Chiesa, che è 'sacramento di unità', cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi (*scilicet plebs sancta sub Episcopis adunata et ordinata*). Perciò appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano (*Corpus Ecclesiae pertinent illudque manifestant et afficiunt*); i singoli membri poi vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati (*pro diversitate ordinum*), degli uffici (*munerum*) e dell'attuale partecipazione (*actualis participationis*)»²¹.

Nel testo si registra anzitutto il superamento di un ambito troppo ristretto che caratterizzava l'argomentazione della *Mediator Dei*, la quale riferiva il concetto di partecipazione solo all'esperienza sacramentale eucaristica. Dal canto suo SC 26 evidenzia che tale categoria chiede di essere estesa ad ogni azione liturgica, come già precisato in SC 7.

Da ciò scaturisce, in secondo luogo, un'immagine di partecipazione quale parte integrante e costitutiva dell'*actio liturgica* (*Actiones liturgicae non sunt actiones privatae*). In tal senso si riscontra un'ulteriore precisazione di quanto affermato in SC 14²². Ciò evidenzia che la partecipazione al mistero

¹⁹ Cfr. F. Brovelli, «*Ut in id quod sumimus transeamus*», cit., pp. 184-185; 188-189.

²⁰ Cfr. B. Chédozeau, *Le Missel des fidèles et la participation à la Messe*, in «*La Maison-Dieu*» 191 (1992), pp. 69-89.

²¹ EV 1, nn. 42-43. Cfr. anche EV 1, nn. 9-12; J.-P. Jossua, *La Constitution «Sacrosanctum Concilium» dans l'ensemble de l'oeuvre conciliaire*, in J.-P. Jossua - Y. Congar (a cura), *La Liturgie après Vatican II*, cit., pp. 129-130: «La Liturgie, en effet, est acte "du peuple saint réuni et organisé" (SC 26), elle appartient donc au "corps tout entier de l'Église" dans la diversité des fonctions (*ibid.*), ce qui implique toute une pastorale communautaire (SC 27-29), non seulement pour la messe, mais pour tous les actes liturgiques (SC 100), et une insistance sur le rôle de tous les fidèles, de tout le peuple chrétien (SC 14, 21, 26, 41, 90, 114, 121). Particulièrement significatif à la fois d'une déjuridisation et d'une insistance sur l'appartenance au peuple baptisé, est l'évolution de la conception de la prière du prêtre entre la perspective de *Mediator Dei* et celle de *Sacrosanctum Concilium*».

²² EV 1, nn. 23-25: «La madre Chiesa desidera ardentemente che tutti i fedeli vengano guidati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione (*consciam atque actuosam liturgicarum celebrationum participationem ducantur*) delle celebrazioni liturgiche, che è

è essa stessa santificatoria, offrendo così un orizzonte interpretativo che procede nella linea propria dell'efficacia sacramentale²³. Tale finalità, pertanto, non viene esclusivamente raggiunta quando si pone in atto la celebrazione, ma si trasfonde in tutta la vita dei fedeli, laddove questa diventa una offerta in comunione all'oblazione stessa di Cristo (cfr. *Rm* 12,1; *Ef* 5,2)²⁴. Da qui sgorga la glorificazione di Dio, quale frutto del culto spirituale che i fedeli esercitano a partire dall'unico ed eterno sacerdozio di Cristo.

La partecipazione, in terzo luogo, dice ordine all'esperienza del mistero-evento che si attua *hic et nunc* nella celebrazione (cfr. SC 2)²⁵. Quando i fedeli partecipano alla celebrazione liturgica non solo sono presenti all'evento storico-salvifico, ma essi stessi sono costituiti il memoriale dell'opera della redenzione (cfr. *Eb* 7,25)²⁶. È in tale dinamica che la partecipazione dei fedeli alla celebrazione rimanda ad una trasformazione sempre più radicale e profonda nel Corpo di Cristo che è la Chiesa.

Infine, l'autentica partecipazione implica la presenza di una diversità di modi di coinvolgimento (*diverso modo, pro diversitate ordinum, munerum*)²⁷. Tale diversità si precisa considerando sia il contenuto del mistero celebrato sia il tipo di azione liturgica (eucaristia, penitenza, liturgia

richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo di acquisto" (*IPt* 2,9; cfr. 2,4-5), ha diritto e dovere in forza del battesimo [...].

²³ Cfr. SC 11 (EV 1, n. 18): «Ad ottenere, però, questa piena efficacia (*plena efficacitas habeatur*), è necessario che i fedeli si accostino alla sacra liturgia con disposizioni d'animo retto, conformino la loro mente alle parole (*mentem suam voci accomodent*) e cooperino con la grazia divina per non riceverla invano (cfr. *2Cor* 6,1)».

²⁴ Cfr. lo studio di A. Carideo, *La vita di Cristo e dei cristiani offerta sacrificale al Padre nello Spirito (Rm 12,1 - Ef 5,2)*, in *Mysterion*, cit., pp. 3-24; J.-P. Jossua, *La Constitution «Sacrosanctum Concilium» dans l'ensemble de l'oeuvre conciliaire*, in J.-P. Jossua - Y. Congar (éd.), *La Liturgie après Vatican II*, cit., pp. 133-135.

²⁵ EV 1, n. 2.

²⁶ Cfr. al riguardo, A.M. Triacca, *La partecipazione liturgica. Spunti metodologici*, cit., p. 285: «La partecipazione all'azione liturgica mentre attua e realizza l' "*opus redemptionis*", rinvia sempre, direttamente o indirettamente, al Cristo-liturgo unico e insostituibile, che della "*redemptio*" è l'artefice e il "*consummator*". Solo lui è in grado di "fare" "*hic et nunc*", nell' "*hodie*" celebrativo-liturgico, quel che ha operato "*semel pro semper*" per la nostra salvezza. Donde viene, allora, il potere, la capacità, la "*virtus*" all'azione liturgica di attuare e di realizzare l' "*oikonomia*" salvifica, se non dalla presenza di Cristo, con lo Spirito, da lui donato alla Chiesa per compiere (= portare a compimento) nel tempo e nello spazio l' "*opus redemptionis*"? Lo Spirito Santo è l' "*actio*" dell'unica Parola di Dio Padre. Opera nella celebrazione e punta verso la meta escatologica, anticipando nella liturgia il futuro salvifico. Sostiene e dà "*virtus-dynamis*" all'azione liturgica».

²⁷ Cfr. anche J.-P. Jossua, *La Constitution «Sacrosanctum Concilium» dans l'ensemble de l'oeuvre conciliaire*, in J.-P. Jossua - Y. Congar (éd.), *La Liturgie après Vatican II*, cit., pp. 131-132; A. Nocent, *La Chiesa locale, realizzazione dell'Ecclesia Christi e sede dell'Eucaristia*, in G. Alberigo - J.-P. Jossua (a cura), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, pp. 291-292.

delle ore [...]) sia il sacerdozio battesimale dei fedeli, di cui si è partecipi, o quello ministeriale.

1.2. L'unico mistero in molteplici forme rituali

Nella prospettiva poc' anzi tracciata qual è la specificazione propria del mistero-evento celebrato²⁸ nelle singole esperienze rituali? Tentiamo una indicazione lontana da ogni pretesa di esaustività e completezza, rimamendo sulla soglia della proposta interpretativa.

La verità di ogni momento liturgico domanda di porre al centro il mistero di Cristo crocifisso e risorto che si presenta in variegate forme. Anzitutto, in tal senso, esso impone il recupero del primato nel cammino dell'anno liturgico evidenziando l'esperienza peculiare della domenica come giorno del Signore, pasqua settimanale, fondamento e nucleo dell'anno liturgico stesso (cfr. SC 106)²⁹. In questo orizzonte la domenica si presenta come giorno dell'ascolto della Parola, del rendimento di grazie per il dono che giunge ai credenti continuamente sotto i segni del pane spezzato e del calice condiviso, giorno dell'intercessione, della fraternità e della condivisione.

La centralità dell'unico mistero di Cristo impone, in secondo luogo, di individuare quale elemento specifico della Liturgia delle ore non tanto la santificazione del tempo, bensì la memoria orante degli eventi salvifici che Dio sempre attua nella storia dell'umanità mediante l'evento definitivo di Cristo. Al comandamento dell'apostolo «Pregate senza intermissione» (ITs 5,17) la Chiesa risponde attraverso il memoriale di un'alleanza mai abrogata, rimanendo fedele ad incontri di misericordia che il Signore prepara nel ritmo del tempo.

Lo stesso mistero-evento è riflesso nella vita della comunità cristiana quando fa memoria dei testimoni della fede, che in molteplici modi hanno reso gloria al Signore unico delle loro vite. Lontano da ogni forma di esaltazione eroica, la *lex orandi* della Chiesa richiama a tutti i credenti la necessità di attendere nella speranza il compimento della storia, orientando le proprie scelte e fissando lo sguardo sul Veniente, principio (*arché*) e fine (*télos*) della storia.

Nella dinamica della *sanctorum communio* la Chiesa pellegrina fa esperienza della fragilità e della debolezza, sempre tentata di assumere la sapienza del mondo quale criterio di discernimento della sua presenza nella storia. Per questo la comunità dei credenti supplica perdono, confessando il

²⁸ Cfr. il contributo di M. Thurian, *La liturgie, contemplation du mystère*, in «Notitiae» 362 (1996), pp. 690-697.

²⁹ Al riguardo rimandiamo al nostro studio: O. Vezzoli, *Domenica, giorno del Signore. Percorsi di lettura biblico-liturgica*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 111-143.

proprio peccato, ma soprattutto il primato della misericordia e della fedeltà di Dio mai venute meno³⁰.

L'esperienza della malattia non risulta certamente di minore importanza³¹. I cristiani segnati dall'infermità fisica, mediante la celebrazione del sacramento dell'Unzione, sono resi memoriale vivente per la comunità dei credenti e, nella testimonianza della loro fede, espressa simbolicamente nel segno dell'Unzione, vivono la dimensione del pellegrinaggio verso l'eterno, nella speranza che trova il suo compimento in Dio. Questa esperienza sacramentale conforma più direttamente i fratelli e le sorelle infermi alla passione di Cristo crocifisso e risorto. Riflessamente, il ministero di sollecitudine e di cura pastorale, che la comunità dei credenti esercita nei confronti dei fratelli e sorelle infermi, non solo è prolungamento del compito affidato da Gesù ai discepoli, ma anche luogo storico di incontro e di servizio reso al Cristo presente nelle vite storiche di questi credenti (cfr. *Mt 25,36*) che vivono il tempo della malattia in una condizione di *viatores*. La prossimità di Dio in Cristo è garantita dall'evento sacramentale che, mediante la forza dello Spirito, comunica il dono della fede nella partecipazione alle sofferenze di Cristo, ma anche il dono della speranza di risorgere con lui.

Parola e sacramento, pertanto, costituiscono l'epifania del mistero-evento che si incontra con la storia umana chiamata ad accogliere la speranza senza falsificarla. Tale processo non passa esclusivamente attraverso l'intelligenza della liturgia ovvero mediante uno sforzo di comprensione dei riti e delle preghiere, ma interpella tutta la persona del credente nell'interezza della sua espressione simbolica e nelle variegata esperienze della vita³². Ciò connota il lasciarsi incontrare dal mistero-evento quale 'memoria' efficace ed attualizzata presenza del Cristo nell'azione del suo Spirito vivificante, oltre ogni affrettata e pericolosa deriva emozionalistica.

È innegabile la serie di implicazioni a livello liturgico-pastorale che tale lettura dell'esperienza di partecipazione al mistero-evento imprime sul vissuto della comunità cristiana.

Tutto questo evidenzia, da un lato, la necessità che la liturgia ritrovi la dimensione mistagogica quale esperienza unificante di Parola-culto-vita; dall'altro, la Chiesa è richiamata alla vigilanza sulla tentazione di ridurre la

³⁰ Cfr. il numero unico di «Phase» 233 (1999) interamente dedicato al sacramento della Riconciliazione.

³¹ Cfr. la riflessione proposta da G. Greshake, *L'unzione degli infermi. L'oscillazione della chiesa tra guarigione fisica e guarigione spirituale*, in «Concilium» 34 (1998), 816-829. Per un confronto critico cfr. L. Leijssen, *L'interpretation du sacrement de l'Onction des malades dans le contexte d'une société sécularisée. La position de Gisbert Greshake*, in «Questions Liturgiques» 77 (1996), 191-201.

³² Cfr. le osservazioni di L.-M. Chauvet, *La liturgie demain: essai de prospective*, in P. De Clerck (a cura), *La liturgie, lieu théologique*, Beauchesne, Paris 1999, pp. 201-229; J. Guiteras, *Los Sacramentos: don y libertad*, in «Phase» 236 (2000), pp. 121-142.

celebrazione del mistero-evento ad un restringimento etico mortificante. A mio avviso questo è l'impegno al quale la liturgia è chiamata con insistenza, espletandolo mediante un'armonica correlazione tra *traditio et progressio*.

Il recupero del ruolo dell'assemblea e l'accoglienza di gruppi diversi presenti alla celebrazione, la percezione che la liturgia non è più solamente azione privata del sacerdote bensì dell'intero popolo di Dio, la modifica essenziale di un vocabolario in una rilettura ecclesiologica e liturgica della celebrazione³³ in vista di cammino di formazione, sono l'espressione di una domanda mistagogica³⁴. Solo la risposta a tale esigenza potrà rendere partecipi i fedeli tutti dell'esperienza del mistero celebrato dalla Chiesa.

2. La liturgia: *fons* della vita cristiana

La riflessione sulla liturgia come *fons* della vita della Chiesa conduce a considerare il luogo storico nel quale la celebrazione dell'evento pasquale di Cristo incontra l'umanità, ossia l'assemblea liturgica in atto.

«Non fate nulla senza il vescovo e i presbiteri. Neppure cercate di far apparire giusto ciò che fate separatamente, bensì ciò che è fatto insieme: una sola preghiera, una sola supplica, una sola mente, una sola speranza nell'amore, nella gioia immacolata che è Gesù Cristo, di cui nulla è migliore. Tutti correte insieme verso l'unico tempio di Dio, come verso l'unico altare, verso l'unico Gesù Cristo»³⁵.

In questo modo Ignazio di Antiochia, Teoforo, ammoniva i credenti della comunità di Magnesia, perché si rendessero conto che non si dà vita

³³ Cfr. Y. Congar, *L' «Ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, cit., pp. 273-276; C. Vagaggini, *La ecclesiologia di «comunione» come fondamento teologico principale della riforma liturgica nei suoi punti maggiori*, in R. Kaczynski - G. Pasqualetti - P. Jounel (a cura), *Liturgia, opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica*, Edizioni Liturgiche, Roma 1982, pp. 59-131; A.G. Martimort, *La Constitution «Sacrosanctum Concilium» vingt-cinq ans après*, in «Notitiae» 270-271 (1989), pp. 51-67.

³⁴ Cfr. le osservazioni di P.-M. Gy, *La Liturgie entre la fonction didactique et la mystagogie*, in «La Maison-Dieu» 177 (1989), pp. 7-18. Cfr. anche E. Lodi, *La mystagogie des textes du Missel Romain d'après ses sources*, in A. Pistoia - A.M. Triacca (a cura), *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences Saint-Serge. XXXIX Semaine d'Études liturgiques. Paris, 30 juin - 3 juillet 1992*, Edizioni Liturgiche, Roma 1993, pp. 184-186; P. De Clerck, *Influences de la Constitution «De sacra Liturgia» sur la pastorale contemporaine*, cit., pp. 11-13; R. Falsini, *Per celebrare l'Eucaristia. Istruzione generale del Messale Romano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, pp. 26-28.

³⁵ *Ai Magnesii VII,1-2*. Cfr. P.Th. Camelot (a cura), *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*. Texte grec, introduction, traduction et notes, Cerf, Paris 1969, 84-87.

cristiana senza assemblea liturgica³⁶. Qui, infatti, si realizza l'incontro tra la vita personale e la vita comunitaria dei credenti; l'assemblea è il luogo dell'ascolto della Parola, della celebrazione del mistero pasquale di Cristo e fonte dalla quale scaturisce la vita della Chiesa che cammina nella carità.

Nel trattato della Mišna, *Pirgè Avot I, 2* sta scritto³⁷:

«Šim'on il giusto era uno degli ultimi membri della grande assemblea. Egli soleva dire: 'Su tre colonne il mondo sta: sulla *Tôrâh*³⁸, sul culto³⁹ e sulle opere di misericordia⁴⁰».

Il detto rabbinico, che può trovare un significativo parallelo in *At 2,42*, ci permette di individuare tre chiavi di lettura che richiamano gli elementi fondamentali della vita ecclesiale dei credenti e che fanno dell'assemblea cristiana autentico luogo di manifestazione della Chiesa del Signore⁴¹. Le tre realtà che sostengono il vissuto della fede di Israele, ma anche della tradizione cristiana degli inizi sono indicate nella Parola, nella liturgia e nella carità (*martyria, leitourgia, diakonia*). Esse contribuiscono a fugare un'immagine di liturgia relegata in un cerimonialismo ornamentale, periferico all'esistenza. La mutua relazione esistente tra queste tre dimensioni concorre non solo ad individuare la *mens* che ha caratterizzato la redazione della Costituzione conciliare sulla Liturgia, ma anche a precisare la verità del mistero dell'incarnazione della Parola, Cristo Gesù, grande intercessore presso il Padre, unico Signore nel quale è dato ai credenti di essere salvati (cfr. *At 4,12*).

Intendiamo qui delineare, da un lato, l'identità dell'assemblea cristiana e, dall'altro, i criteri fondamentali attorno ai quali essa diventa autentico luogo di esperienza del mistero pasquale di Cristo celebrato e vissuto

³⁶ Cfr. la riflessione di J. Gonzalez Padrós, Praecipua manifestatio Ecclesiae. *La Liturgia epifania de Iglesia*, in J.M. Canals Casas – I.T. Canovas (a cura), *La Liturgia en los inicios del tercer milenio*, cit., pp. 355-382.

³⁷ A. Mello (a cura), *Deti di rabbini. Pirgè Avot con i loro commenti tradizionali*. Introduzione, traduzione e note, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 1993, 52-53.

³⁸ Studio della Parola intesa come orientamento di vita (Torah), Legge, insegnamento che rivela la volontà di Dio e orienta ad una esperienza di comunione con lui.

³⁹ *Avodah*. Più precisamente, all'inizio si tratta del culto sacrificale nel tempio, ma in seguito passa ad indicare il culto del 'cuore', la preghiera comunitaria nell'ascolto della Parola. Cfr. il documentato studio di H. Ringgren – H. Simian Yofre, art. 'ebed, 'aboda, in H.J. Fabry – H. Ringgren (a cura), *Grande Lessico dell'Antico Testamento. VI*, Paideia, Brescia 2006, coll. 340-375.

⁴⁰ *Ghemilut hasadim*. Da una connotazione che la designa come 'preghiera personale', l'espressione intende riferirsi, in seguito, alle opere di misericordia verso il prossimo. Cfr. K. Seybold, art. *gamal*, in G.J. Botterweck – H. Ringgren (a cura), *Grande Lessico dell'Antico Testamento. II*, Paideia, Brescia 2002, coll. 27-39.

⁴¹ Per ulteriori approfondimenti a questo proposito cfr. la interpretazione di B. Standaert, *Le tre colonne del mondo. Vademeccum per il pellegrino del XXI secolo*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 1992. Cfr. anche G. Ettorri, *La liturgia dell'evangelo. Annuncio, carità, culto in Paolo apostolo*, Dehoniane, Roma 1995.

nell'esistenza dei discepoli di ogni tempo. In tal senso, l'assemblea liturgica cristiana si presenta come paradigma di una Chiesa che cammina nella sequela del suo Signore in umile obbedienza, imparando ogni giorno a crescere nella conoscenza del mistero di Cristo (cfr. *Ef* 4,13) crocifisso e risorto, in un atteggiamento di verifica della propria chiamata e missione, senza cessare di volgere lo sguardo a colui che è «autore (*archēgòn*) e perfezionatore (*téleiōtēn*) della nostra fede» (*Eb* 12,1).

Il riferimento neotestamentario, che costituisce punto di partenza per la nostra riflessione, è offerto da *At* 2,42⁴².

2.1. La Chiesa di Gerusalemme

Alcuni essenziali rilievi possono contribuire a precisare, alla luce del testo biblico, le connotazioni peculiari dell'assemblea cristiana, cristallizzate attorno all'esperienza documentata dalla comunità di Gerusalemme.

Due osservazioni preliminari si impongono. Anzitutto, *At* 2,42 costituisce il primo sommario che, nella composizione del libro degli Atti degli apostoli, intende riassumere il vissuto della comunità cristiana degli inizi, imprimendo nella vita dei destinatari gli aspetti fondanti l'esperienza stessa della Chiesa gerosolimitana e di tutte le comunità che verranno. Quanto in esse accade è opera dello Spirito vivificante, manifestatosi nella sua azione nel giorno della Pentecoste (cfr. *At* 2,1-11)⁴³.

In secondo luogo, si tratta di una descrizione per nulla idealizzata. Non siamo di fronte ad una generica narrazione, ma alla presentazione delle connotazioni fondamentali del vissuto di una comunità ecclesiale. La comunità di Gerusalemme è colta nella sua vita non ideale, ma concreta; è registrata nella sua fatica quotidiana di sequela del Signore crocifisso e

⁴² Alcuni studi che possono costituire ulteriore pista di approfondimento della tematica espressa dal testo di *At* 2,42: S. Lyonnet, *La nature du culte dans le Nouveau Testament*, in Y. Congar - J.P. Jossua (éd.), *Vatican II. La Liturgie après Vatican II*, cit, pp. 357-368; P.C. Bori, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini – Atti 2,42-47; 4,32-37 – nella storia della chiesa antica*, Paideia, Brescia 1974; J. Dupont, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1975, pp. 861-890; Idem, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, pp. 277-290; B. Papa, «La comunità dei credenti era un cuore e un'anima sola...», in «Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica» 11(1985), pp. 142-157; R. Fabris, *Atti degli Apostoli. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1984, pp. 111-117; G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli. I. Testo greco, traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1985, pp. 393-403; F. Montagnini, *La comunità primitiva come luogo culturale. Nota ad At 2,42-46*, in «Rivista Biblica Italiana» 35 (1987), pp. 477-484; Th. Söding, *Der Gottesdienst der Urgemeinde. Perspektiven des lukanischen Bildes in Ap 2,42*, in A. Raffelt (Hrsg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Herder, Freiburg im Breisgau 2001, pp. 81-96; Ch.K. Barrett, *Atti degli Apostoli. I. Prolegomeni. Commento ai capp. 1-14*, Paideia, Brescia 2003, pp. 190-198.

⁴³ Cfr. anche l'omelia di Pietro che interpreta l'evento accaduto: *At* 2,14-36; la conseguente reazione degli uditori che iniziano un cammino di conversione e di fede in *At* 2,37-41.

risorto che, nell'azione dello Spirito, è condotta verso la missione e la testimonianza nella storia. Tale quadro diventa illuminante per il vissuto stesso della Chiesa in ogni tempo, affinché non cada nell'illusoria sequela di altri progetti o di altre presunte manifestazioni che adultererebbero la sua identità di Chiesa del Signore.

Il sommario di *At* 2,42 indica quattro elementi che strutturano e definiscono la sequela del Signore: 1. l'insegnamento degli apostoli (*tē didachē tōn apostólon*); 2. la comunione fraterna (*kaì tē koinōnía*); 3. la frazione del pane (*tē klásei toû artoû*); 4. le preghiere (*kaì taîs proseuchaîs*).

Queste quattro realtà vengono precisate, a loro volta, da una annotazione preliminare che indica l'atteggiamento di fondo dei credenti: la *assiduità* (*ēsan dē proskarteroûntes*) (v. 42a). Ciò costituisce la condizione essenziale sia per i neofiti che da poco, mediante i sacramenti dell'Iniziazione cristiana, hanno abbracciato l'esperienza di discepolato nella Chiesa, sia per coloro che da tempo vivono l'esperienza cristiana. Per tutti, dunque, risulta essere un ammonimento alla fedeltà nel cammino di sequela.

2.1.1. Una comunità assidua nell'ascolto⁴⁴

All'inizio dell'esperienza della comunità si colloca l'accoglienza e l'ascolto della Parola, del contenuto del suo messaggio di buona notizia per tutti. Paolo precisa che non c'è fede senza predicazione dell'evangelo (*Rm* 10,17: *ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*).

Pur distinguendosi dal *kerygma* primitivo (cfr. *1Cor* 15,3-5), che ha come contenuto peculiare l'annuncio della passione-morte-risurrezione di Gesù secondo le Scritture, la catechesi degli apostoli lo include, anche se non si esaurisce in esso. Lo specifico della catechesi apostolica consiste nell'ascolto e nella rilettura dei testi dell'AT alla luce dell'evento della pasqua di croce e di gloria del Signore, che diventa ormai il criterio discriminante per una interpretazione unitaria della storia salvifica.

Procedendo anche solo per evocazione, il rimando ad alcuni riferimenti biblici giustifica questa prospettiva di interpretazione. Anzitutto, *Mt* 5,17: «Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge e i Profeti. Non sono venuto per abolire, ma per portare a compimento». In secondo luogo, in *Lc* 24,27.44 apparendo ai due di Emmaus e agli altri a Gerusalemme, Gesù spiega le Scritture (Mosè, i Profeti e i Salmi)⁴⁵. In terzo luogo, in *At* 8,26-39 la parola profetica di *Is* 53,7-8, illuminata dall'esegesi cristologica del diacono Filippo, conduce il funzionario di Candace, regina di Etiopia, alla richiesta del battesimo. La frequenza dell'uso di verbi quali 'scendere'

⁴⁴ S. Lyonnet, *La nature du culte dans le Nouveau Testament*, cit., p. 361; G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli. I* cit., pp. 397-398.

⁴⁵ Cfr. su questo M.-L. Rigato, «Mosè e i profeti» in chiave cristiana: un pronunciamento e un midrash (*Lc* 16,16-18 + 19-31), in «Rivista Biblica Italiana» 45 (1997), pp. 143-177.

(*katabainō*) (vv. 26.38), ‘uscire’ (*anabainō*) (v. 39), ‘camminare’ (*poreúomai*) (vv. 27.36.39.40), evidenzia il movimento che scaturisce dalla parola vivente ed efficace di Dio quando incontra la storia degli uomini. Parola e segno, ascolto-attuazione della Scrittura ed esperienza battesimale animano e caratterizzano questa liturgia in una dinamica di conversione e di sequela. Tutto ciò per aiutare a comprendere che solo mediante la Parola è possibile individuare la grazia del segno stesso. Infine, in *At* 13,16-41, nel contesto della liturgia sinagogale ad Antiochia di Pisidia⁴⁶ in giorno di sabato, dopo la lettura della *Tôrâh* e dei Profeti, Paolo è invitato a proporre un *lógos paraklēseōs* (v. 15). Probabilmente l’espressione lascia intendere una interpretazione dell’AT alla luce della speranza messianica, identificando quella parola di salvezza nella venuta del Messia annunciato dalle Scritture. In questa direzione muoverebbe l’analisi di alcuni termini chiave contenuti nel testo: ‘promessa’ (*epangelía*) (vv. 23.32), ‘alzare-risuscitare’ (*egeírō - anístemi*) (vv. 22. 23. 30. 33. 34. 37). Secondo l’analisi di P. Grelot⁴⁷ siamo in presenza di un *midrash* omiletico con riprese tematiche o verbali di *2Sam* 7,6-16; la promessa fatta a Davide di ristabilire la sua discendenza, trova compimento nell’evento della risurrezione di Gesù. In questo genere di lettura, l’evento della risurrezione viene illuminato dalla Scrittura a prendere il posto centrale. Tutto ciò per dimostrare che Gesù è il Messia atteso proprio in forza del fatto che l’innalzamento promesso alla discendenza di Davide si compie nell’evento della sua risurrezione.

Questi pochi esempi danno ragione del primato dell’ascolto della Parola nell’esperienza della comunità cristiana degli inizi. È da lì che nasce la passione per l’annuncio dell’evangelo.

2.1.2. La comunione fraterna⁴⁸

Questo secondo aspetto ci permette di precisare che la comunità cristiana non è un’aggregazione di stampo sociologico, ma autentica esperienza di fraternità, che scaturisce dall’ascolto della Parola e dalla comunione interpersonale con il Risorto; questa, a sua volta, mette in relazione con Dio e con i fratelli e precisa la condizione essenziale per la celebrazione della *frazione del pane*. La comunione fraterna (*koinōnía*) non è rapportabile ad

⁴⁶ A. George - P. Grelot (a cura), *Omellerie sulla Scrittura nell’età apostolica*, Borla, Roma 1990, pp. 104-123; G. Schneider, *Gli Atti degli apostoli. II. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 9,1-28,31*, Paideia, Brescia 1986, pp. 167-184; J. Dupont, *Nuovi studi sugli Atti degli apostoli*, cit., pp. 323-329; R. Fabris, *Atti degli apostoli*, cit., pp. 401-413.

⁴⁷ A. George - P. Grelot (a cura), *Omellerie sulla Scrittura nell’età apostolica*, cit., pp. 107-116.

⁴⁸ S. Lyonnet, *La nature du culte dans le Nouveau Testament*, cit., pp. 362-365. Cfr. anche lo studio di E. Franco, *La Koinōnía nella chiesa di Gerusalemme, archetipo di ogni comunità*, in «Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica» 31 (1995), pp. 111-133.

un quadro idilliaco o ingenuo, e nemmeno al risultato di una sorta di solidarietà immediato sorto nella comunità; non è una nota di pauperismo pietistico. Saremmo fuori rotta se dovessimo interpretare questa caratteristica della Chiesa degli inizi esclusivamente con attuali categorie di analisi sociologico-politiche.

Al contrario, anzitutto va precisato che la vendita dei beni e la loro messa a disposizione della comunità avviene solo là dove vi è un reale bisogno che interpella la comunità stessa (cfr. *At* 2,45; 4,34-35). In secondo luogo, accanto all'elogio che si fa per il gesto compiuto da Barnaba (cfr. *At* 4,36), vi è pure la sottolineatura della sorte di Anania e Saffira che vengono puniti, non per essersi rifiutati di vendere le loro proprietà, ma per aver ingannato gli apostoli e lo Spirito trattenendo per sé una parte del ricavato e dando ostentazione della loro presunta generosità (cfr. *At* 5,1-11).

La comunione fraterna, dunque, sottolinea che i credenti considerano le loro proprietà come un dono da condividere, non da trattenere gelosamente per sé (cfr. *At* 4,32); e questo è il risultato al quale si perviene dopo l'incontro con il Risorto. È la dinamica del dono che da Dio giunge a noi in Cristo e in lui, attraverso la nostra conversione, ai fratelli, a sconfiggere radicalmente la povertà (cfr. *At* 4,34). Pertanto, una nuova condizione d'essere, caratterizzante la vita interiore ed esterna, precisa i tratti di una obbedienza ad un antico comandamento (cfr. *Dt* 15,4), ma con spirito nuovo. Tale linea viene esplicitata da quanto Paolo stesso afferma circa la necessità di «portare i pesi gli uni degli altri» (*Gal* 6,2) e dal comandamento di Gesù espresso in *Gv* 13,34-35 quando indica l'amore degli uni per gli altri come il sacramento inequivocabile dell'identità dei suoi discepoli.

Oltre questa prospettiva la frazione del pane, alla cui esperienza la comunione fraterna è strettamente connessa come condizione necessitante, rischierebbe di essere semplicemente una cerimonia ornamentale. La vita cristiana nella carità-condivisione, dunque, è requisito essenziale alla verità della celebrazione eucaristica stessa.

2.1.3. *La frazione del pane*⁴⁹

Come è noto, l'espressione «frazione del pane» indica senza ambiguità la celebrazione eucaristica, quale esperienza culturale specifica del NT in obbedienza al comandamento del Signore: «Fate questo in memoria di me» (*Lc* 22,19). L'espressione utilizzata si illumina considerando il riferimento alla ritualità esplicitata nel contesto della celebrazione della cena pasquale ebraica. In essa il capo famiglia spezza l'azzima e ne fa tanti frammenti quanti sono i componenti della famiglia stessa. Tutti ne mangiano

⁴⁹ S. Lyonnet, *La nature du culte dans le Nouveau Testament* cit., pp. 360-361; 365-368. A questo proposito si veda anche lo studio di X. Léon-Dufour, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, ElleDiCi, Torino-Leumann 1983, pp. 29-38.

riconducendo in unità quel pane che è stato spezzato. Il fatto che tutti ne mangino produce l'effetto della comunione ricomponendo la frammentazione alla quale il pane è stato sottoposto. Allo spezzare del pane corrisponde la stessa vita condivisa in tutto.

Nella prospettiva della *fractio panis* operata da Gesù durante l'ultima cena, si inserisce il fatto nuovo per il quale quel pane spezzato è detto il suo Corpo, la sua vita consegnata per la salvezza di tutti. I discepoli che condividono è a questa vita spezzata e consegnata quale dono del Signore Gesù che sono resi partecipi.

La *fractio panis*, se indica, da un lato, l'esperienza eucaristica nel suo aspetto comunione, dall'altro, non deve far dimenticare l'esplicita presenza di quello sacrificale. Ciò diventa invito per tutti i credenti perché facciano memoria a se stessi della loro esistenza segnata dalla vita del Signore Gesù, pane spezzato e sangue versato per tutti. Pertanto, la celebrazione dell'eucaristia (frazione del pane) non è estranea o separata dalla vita cristiana; diviene, anzi, esperienza trasformante e unificante in modo peculiare.

Da questa prassi i due di Emmaus, dopo aver ascoltato la spiegazione delle Scritture da parte dell'anonimo pellegrino che li accompagna, riconoscono il Risorto presente nella Chiesa (cfr. *Lc* 24,30-31). La stessa esperienza caratterizza l'apostolato di Paolo quando a Troade (cfr. *At* 20,7) spezza il pane per i fratelli, nel giorno di domenica, convenuti per ascoltarlo; o quando ricorda ai cristiani di Corinto il centro della loro testimonianza nella fede (cfr. *1Cor* 10,16; 11,24).

Ben oltre ogni ritualismo ornamentale della pietà religiosa, la *fractio panis* rivela lo statuto di carità del cristiano e ne indica il compimento nella condizione di vita e di amore, rifuggendo da ogni formalismo e da ogni ipocrisia culturale periferica all'esistenza.

2.1.4. *Le preghiere*⁵⁰

Il tratto ultimo, le preghiere, intende precisare un altro elemento culturale legato all'esperienza liturgica della comunità di Gerusalemme discepola del Signore.

L'esperienza della preghiera è, anzitutto, in correlazione con quella che avviene nel tempio. *At* 2,46-47 attesta che gli apostoli sono unanimi nel frequentare il tempio, soprattutto nel contesto dell'offerta dei due sacrifici al mattino e alla sera (cfr. *At* 3,1; 5,12). Tali preghiere sono caratterizzate particolarmente dal canto dei Salmi e dall'ascolto delle Scritture alla luce di Gesù il Risorto e presente nella Chiesa. Prevale la preghiera del Padre

⁵⁰ S. Lyonnet, *La nature du culte dans le Nouveau Testament* cit., pp. 357-358.

nostro che, a partire da *Didaché* VIII, 2-3⁵¹ si offre come la preghiera del discepolo, vera confessione di fede che rivela la sua identità. Non si può dimenticare la preziosa testimonianza offertaci dagli inni pregati dalla comunità cristiana degli inizi⁵². Essi rivelano il costante riferimento alla Scrittura pregata che illumina e genera l'esperienza orante della assemblea cristiana.

In questa prospettiva è necessario rileggere anche la grande tradizione eucologica della Chiesa e la sua intercessione per il mondo. Particolare attenzione, a questo proposito, sarà necessario riservare alla Preghiera eucaristica⁵³, quale mirabile sintesi della narrazione della storia salvifica e delle sue conseguenze sul vissuto della comunità.

2.2. Per una riflessione in contesto

Alcuni rilievi si impongono dopo l'ascolto delle testimonianze riferite, con l'intento di richiamare gli aspetti fondamentali che caratterizzano l'assemblea come scuola di crescita nella fede, luogo teologico della trasmissione della fede nel quale i credenti imparano a conoscere il Signore e a vivere nella fraternità da suoi discepoli⁵⁴.

2.2.1. *L'assemblea, discepolo in ascolto della Parola, luogo alternativo alla solitudine del monologo*

L'analisi di *At* 2,42 ha già posto in evidenza il primato incontestabile della Scrittura nel vissuto ecclesiale della comunità di Gerusalemme. In continuità con l'esperienza di Israele, la Chiesa degli inizi è ben lontana dal contrapporre la prassi di ascolto della Scrittura a quella applicata nel contesto sinagogale, esibendo una sorta di giustapposizione concorrenziale tra «antico e nuovo Testamento». Come ben precisa J. Guillet⁵⁵, se gli scritti del NT «scaturiscono tutti dalla convinzione che con Gesù sta per accadere nel mondo un avvenimento nuovo, aprendo l'accesso ad una realtà

⁵¹ U. Mattioli (a cura), *Didachè. Dottrina dei dodici apostoli*. Introduzione, traduzione e note, Paoline, Roma 1984, pp. 115-116.

⁵² Come ci è attestato in *Gv* 1,1-18; *Fil* 2,6-11; *Col* 1,15-20; *Rm* 16,25-27; *Ef* 1,3-14; 5,14; *ITm* 3,16. Cfr., a questo proposito, lo studio di M. Carrez, *Apports liturgiques des épîtres*, in A. George - P. Grelot (a cura), *La Liturgie dans le Nouveau Testament*, cit., pp. 209-222.

⁵³ Si veda soprattutto lo studio pur sempre valido di L. Bouyer, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica*, ElleDiCi, Torino-Leumann 1983.

⁵⁴ Ulteriori sottolineature si possono utilmente ravvisare nella riflessione di E. Bianchi, *Parola, liturgia e vita. Una testimonianza dal mondo monastico*, in E. Manicardi - F. Ruggiero (a cura), *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 337-349.

⁵⁵ J. Guillet, *La Bible à la naissance de l'Église*, in C. Mondésert (a cura), *Le monde grec ancien et la Bible*, Beauchesne, Paris 1984, pp. 55-67.

assolutamente nuova⁵⁶ essi, però, non si situano accanto alle Scritture di Israele, ma nella loro sequela e al loro termine. Esse sono, fin dall'inizio, un commento e una lettura delle Scritture giudaiche».

Non è certo casuale il fatto che le più antiche confessioni di fede proclamino che il Cristo è risorto dai morti il terzo giorno «secondo le Scritture» e che nel contesto dell'ultima cena Gesù dichiarò esplicitamente di rendere partecipi i suoi del «sangue della alleanza» (cfr. *Mc* 14,24, che richiama a sua volta *Es* 24,8). Anche la predicazione di Gesù e la sua prassi documentata nei sinottici è costantemente orientata sul versante di una continuità quando annuncia il regno di Dio, compimento delle speranze indicate dai profeti (cfr. *Mc* 1,15; *Mt* 4,15-17; *Lc* 4,14-15), quando proclama il vero significato del sabato quale giorno della vita e dell'uomo (cfr. *Mc* 3,1-6), quando accoglie pubblicani e peccatori e dichiara per loro aperto il regno (cfr. *Mc* 2,15) liberandoli da ogni peccato (cfr. *Mc* 2,5.10) e da ogni formalismo ristretto in *halakhôt* di purità (cfr. *Mc* 7,1-23), rivelando così il senso originario e profondo della volontà di Dio, legislatore primo. Nel suo cammino verso Gerusalemme, nel contesto dei tre annunci della sua passione, morte e risurrezione, è ancora a partire dalle Scritture che Gesù esplica ai suoi discepoli il tracciato lungo il quale passa il compimento della volontà del Padre (cfr. *Mc* 8,31; 9,31; 10,33). Lo stesso Paolo si presenta quale inviato per annunciare l'evangelo «promesso dai profeti nelle Sacre Scritture» (*Rm* 1,2). Pertanto, la centralità della Scrittura ascoltata e pregata nella vita della comunità cristiana, coglie il suo fondamento nella prassi stessa di Gesù, che offre il criterio discriminante per la loro interpretazione.

A proposito della lettura delle Scritture e di un commento che di esse segue da parte di colui che presiede così documenta Giustino:

«Nel giorno, chiamato del sole, si fa l'adunanza di tutti nello stesso luogo, dimorino essi in città o in campagna e si leggono le memorie degli Apostoli o gli scritti dei Profeti fino a che il tempo lo permette. Quando il lettore ha terminato, colui che presiede con un sermone ci ammonisce ed esorta all'imitazione di quei bei esempi. Poi tutti insieme ci leviamo e innalziamo preghiere».⁵⁷

Dal testo si evince, anzitutto, il primato della Parola⁵⁸; essa dice fatto, accadimento (cfr. *Is* 55,9-11). In quanto evento storico-salvifico essa incontra la vita e la cultura di un popolo (Israele, la Chiesa) determinandone in modo significativo il cammino (cfr. *SC* 5-7). Proprio perché accadimento storico unico e irripetibile, la Parola esige la presenza di una dinamica di ascolto-risposta, che fa riferimento all'esperienza del Patto accolto con

⁵⁶ Cfr. *Mt* 9,17; 26,28; *Gv* 13,34; *2Cor* 5,17; *Gal* 6,15; *Ef* 2,15; *Eb* 8,8; 9,15; *2Pt* 3,13; *Ap* 3,12; 21,1.

⁵⁷ *Apologia* I, 67, 3-5 (A. Hänggi - I. Pahl [a cura.], *Præx eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Editions Universitaires, Fribourg 1968, pp. 70-71).

⁵⁸ Cfr. in relazione a ciò quanto espresso nella Lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Vigésimus quintus annus*, 4 dicembre 1988, n. 8.

amore e obbedienza. In questa prospettiva l'evento storico-salvifico diventa fondante. Gli stessi accenti che connotano il venire incontro da parte di Dio all'uomo rimandano all'evento fondatore quale memoriale storico: il passaggio dalla schiavitù al servizio di Dio nella terra della libertà. L'AT (*Tôrâh*, Profezia e Sapienza) è ascolto nell'obbedienza di questo evento unico nel quale la comunità di Israele ricomprende la sua identità di popolo di Dio. Così la comunità cristiana coglie il suo evento nella parola-azione di Dio rivelata in Gesù Cristo, che ha portato l'Alleanza al suo massimo splendore, consegnando se stesso per la vita del mondo.

In secondo luogo, dichiarare il primato della Parola, significa precisare che una testimonianza credibile dell'evangelo nella storia deve salvaguardare un fatto: soggetto primo dell'evangelizzazione non siamo noi, ma l'azione di Cristo nella potenza dello Spirito in noi. Ogni testimonianza deve essere subordinata al primato della fede, cioè soggetta alla presenza del Signore risorto. Pertanto i credenti sono *martyrîa* della Parola venuta da Dio, servizio reso all'evangelo in tutta umiltà.

2.2.2. *L'assemblea eucaristica luogo alternativo all'oblio della memoria*

Alla mormorazione che aveva caratterizzato la prima reazione dei giudei al discorso di Gesù a Cafarnaò (cfr. Gv 6,41-43), si contrappone una affermazione precisa: «Io sono il pane della vita» (Gv 6,51). Con ciò egli intende sottolineare la sua identità di 'parola-messaggio' inviata dal Padre per essere cibo, alimento per la vita del mondo. Come a Israele, pellegrino nel deserto, YHWH non ha lasciato mancare il pane della sua Parola e il cibo della manna data in dono, così ora egli fa dono all'umanità tutta (e non solo a Israele), del pane della vita nella presenza offerta del Figlio.

Ma, per accogliere Gesù il Signore, pane della vita, quale dono del Padre per tutti, è necessario, anzitutto, 'non mormorare'. La generazione del deserto, infatti, ha mormorato contro Dio e contro Mosè (cfr. Es 17,3.7), contestando la sua pretesa autorità; la comunità di Israele non ha saputo discernere nel segno della manna un dono che il Signore faceva al suo popolo prostrato dalla fame, per il cammino estenuante verso la terra promessa ai padri. Israele, sedotto dalla bramosia, non ha saputo vedere altro che la sua ingordigia, la sua fame disattendendo in quel pane-manna un segno testimone della presenza provvidente del Signore nella sua storia. Il mangiare di questo pane ha condotto alla morte. Il disprezzo di quel dono, diventato cibo nauseabondo, ha prodotto nel popolo una infermità mortale, che l'ha portato a non comprendere più il prezzo della libertà e la fatica del cammino, fino ad abbandonarsi in una lamentevole e misera nostalgia del loro passato da schiavi in Egitto in balia di faraone. Eppure YHWH aveva risposto al lamento e alla contestazione del popolo mediante la manna (*man hu*), chiamandolo a ricercare la sua provenienza e a scorgerne il 'pane venuto da Dio'.

Gesù chiede, pertanto, di apprendere la lezione del passato ed operare un esodo che dalla mormorazione conduca alla lettura profonda del pane-dono che dà la vita. È necessario, dunque, operare un movimento di uscita da antiche schiavitù, che tengono relegati ad una immagine idealizzata di se stessi, per passare ad un atto di libero abbandono a colui al quale la nostra povera esistenza appartiene e agli occhi del quale la nostra creaturalità è guardata con amore grande.

Gesù chiede di vedere in lui il dono di Dio, il vero pane disceso dal cielo e domanda di andare oltre le apparenze della sua umile origine (cfr. *Mc* 6,3; *Lc* 4,22). Il vero ostacolo a vedere in lui «il pane della vita», dono del Padre all'umanità, è proprio la sua incarnazione e la sua croce ovvero l'umanità da lui totalmente assunta perché potesse riavere speranza e pienezza di comunione con Dio (cfr. *Fil* 2,6-11).

Infatti, il vertice della catechesi sul pane della vita (cfr. *Gv* 6,48-58) è costituito dalla affermazione di Gesù al v. 51: «[...] il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo». Nel passaggio 'pane - carne' risuona esplicitamente la formula eucaristica sacramentale, che rivela tutta la dinamica del memoriale della pasqua del Signore. Esso, più precisamente, contempla il mistero dell'incarnazione (cfr. *Gv* 1,14), il mistero eucaristico nel contesto dell'ultima cena (cfr. *Mc* 14,22) e il memoriale della passione esplicitato con forza dal sintagma «per la vita del mondo» (*hypèr*) (cfr. *Mc* 10,45; *Lc* 22,19), che possiede una forte connotazione sacrificale di offerta.

In una prospettiva esplicitamente universale (per la vita del mondo) Giovanni offre una sintesi straordinaria dell'annuncio dell'evangelo che si concentra attorno al tema del dono amante di Dio all'umanità; tale dono passa attraverso la dinamica: incarnazione - croce - eucaristia. Pertanto, il pane disceso dal cielo è: la Parola fatta carne; il Figlio consegnato alla croce per la salvezza delle moltitudini; il pane-corpo continuamente consegnato per la vita del mondo⁵⁹.

A Cafarnao, dunque, Gesù prefigura il senso della sua vita e della sua morte quale consegna libera, vero esodo pasquale in cui l'agnello immolato è il corpo del Figlio dato, perché la volontà salvifica del Padre si compia per ogni uomo.

Contrapposta alla mormorazione, pertanto, vi sta la partecipazione alla consegna-dono del Figlio che si esprime nel mangiare-bere la sua vita

⁵⁹ Il monaco don Giuseppe Dossetti, commentando la celebre espressione del vescovo e martire Ignazio di Antiochia, in riferimento all'eucaristia come pasqua del Signore, annota: «Certo l'Eucaristia è, secondo l'espressione, tante volte citata, del martire Ignazio di Antiochia 'farmaco di immortalità, antidoto per non morire, ma per vivere in Gesù Cristo eternamente' (*Ad Efesios* XX,2); ma altrettanto la Chiesa e il cristiano devono sapere che a un tempo l'Eucaristia uccide chi vi partecipa. Essa dà la vita, ma attraverso la morte; essa è farmaco di immortalità, non evitando la morte, ma aiutandoci a morire d'amore per eternizzarci in una vita d'amore» (G. Dossetti, *Per la vita del mondo*, Dehoniane, Bologna 1989, p. 62).

(carne-sangue), interpretando in ciò i tratti della sua consegna per amore affinché il mondo abbia vita definitiva. Che cosa significhi questa partecipazione è il testo medesimo a metterlo in evidenza sottolineando alcune dinamiche fondamentali. Partecipare al dono di Gesù, anzitutto, significa avere la vita ora (cfr. *Gv* 6,54), quale profezia e anticipazione della vita futura, del mondo futuro che è vita definitiva.

Ciò comporta, conseguentemente, il dimorare-abitare in lui e, nello stesso tempo, divenire per il discepolo abitazione della sua presenza, tempio della sua stessa vita. Questo dimorare (*méinai*) non tollera la mormorazione o la nostalgia di un voltarsi indietro, ma domanda la perseveranza nel cammino e la fedeltà nel permanere in Gesù il Signore.

La partecipazione alla vita del Signore, pane che sazia ogni ultima fame dell'uomo, comporta il vivere per lui. Come lui è stato inviato dal Padre, così chi mangia di Gesù, pane della vita, vive per lui e grazie a lui che offre interiormente se stesso, come dono incondizionato. Nell'eucaristia, in quanto partecipazione del corpo dato, si realizza quell'innesto essenziale per il quale il rapporto tra il crocifisso-risorto e il discepolo non può essere interrotto nemmeno dalla morte: «Chi mangia questo pane vivrà in eterno» (*Gv* 6,58). La Parola fatta carne nel tempo dell'uomo e che dimora in lui mediante il sacramento, per lui prepara una abitazione eterna nei cieli, in comunione con Dio, il cui atto di amore sta all'inizio dell'opera di salvezza per ogni uomo.

La celebrazione eucaristica della Chiesa, vero rendimento di grazie davanti al Padre, si rivela come il contro-dono⁶⁰ ossia la risposta della comunità al dono del suo Signore unico. Il dono che è Gesù, pane della vita, chiede un contro-dono etico che impegna la vita del discepolo ad essere segno testimonianza dell'offerta di sé. Alla consegna-discesa del dono corrisponde, pertanto, la sua accoglienza che si fa vita data in lui per tutti. La vita del discepolo, reso partecipe del pane-dono che è Gesù, si apre gradatamente a riconoscere di non essere più lui a vivere, ma che è il Cristo a vivere in lui (cfr. *Gal* 2,20). Ma non bisogna disattendere che la vita (carne-sangue) del Signore giunge a noi attraverso la morte, la consegna

⁶⁰ Precisa Louis-Marie Chauvet: «L'epiclesi di comunione [...] esprime mirabilmente questo fatto: per riprendere la formula di S. Agostino (noi 'diventiamo un solo corpo in Cristo'), è nel sacrificio della Chiesa che il sacrificio sacramentale di Cristo raggiunge la sua verità. La messa, in altri termini, sarebbe senza fecondità se non conducesse i credenti a diventare 'ciò che essi ricevono'. Che cosa ricevono? Il corpo sacramentale di Cristo. Per questo, che cosa devono diventare? Il suo corpo ecclesiale nel e per il mondo. Questo è il *contro-dono* finale che comporta il ricevere il dono di Dio. Comunicare alla grazia come grazia (e non come ad altra cosa che sarebbe più o meno magica) non è mai senza conseguenze, bensì implica il *contro-dono* etico della giustizia e della misericordia» (L.M. Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Éditions Ouvrières, Paris 1993, p. 154).

radicale di sé. È il vero abbassamento⁶¹, autentica *kénosis* del Figlio, eloquenza del suo amore per tutti perché l'umanità abbia vita definitiva.

2.2.3. *L'assemblea, luogo alternativo alla conflittualità e all'uniformità*

Il criterio che determina l'autenticità della confessione di fede, davanti alla narrazione delle meraviglie di Dio contemplate nella sua Parola, e la verità di un culto, quale celebrazione nell'oggi di questi interventi salvifici, è costituito dalla vita vissuta nella carità fraterna⁶². La vita dei discepoli, fatta *diakonía* nell'orizzonte del Cristo servo, è visibile manifestazione dell'oggi nel quale il Signore è all'opera nella storia. L'offerta di sé, nella sequela del Signore Gesù che ha consegnato se stesso per la vita del mondo, diventa la testimonianza di una obbedienza che nasce dall'amore (cfr. *Sal* 40,7-9 riletto da *Eb* 10,5-10)⁶³.

A questo proposito è opportuno considerare la centralità della categoria di 'partecipazione' più volte evocata in SC, quale risposta all'azione della grazia di Dio nella vita dei credenti⁶⁴. Nello stesso tempo, il credente asserisce che il cristianesimo non può essere ridotto ad un esercizio di etica sociale o ad una custodia di precetti per un buon comportamento nella società. Il testimone dichiara con coraggio, con la sua vita, che l'impegno nel mondo e per gli altri non esaurisce l'identità dell'esperienza religiosa cristiana; né questa può essere ridotta alla ricerca di un equilibrio psicofisico con se stessi e con il mondo.

La vera *diakonía* dell'assemblea cristiana si ritraduce nella fedeltà alla terra e in una benevolenza grande riservata agli uomini e le donne del

⁶¹ Cfr. J.-M.R. Tillard, *Eucaristia e fraternità*, Ancora, Milano 1969, pp. 35-37. A proposito della eucaristia celebrata e dell'esperienza di fraternità cristiana nella compagnia degli uomini, che da essa scaturisce, annota: «Il segno eucaristico, per chi sa considerarlo in tutta la sua ampiezza e senza miopia, porta, nella sua stessa struttura di segno, le grandi linee che lo caratterizzano come segno essenzialmente di comunione. Nella cena, Gesù, l'evd *YHWH*, il Servo del Signore, assume i riti della fraternità conviviale, con il significato attribuito loro dalla fede del popolo di Israele, per farne i riti che significano e compiono la *koinonía* nel modo più largo e profondo instaurato dalla sua passione, il Corpo-offerto del Servo che riunisce tutti gli uomini in un solo corpo, il suo corpo ecclesiale (cfr. *Ef* 1,1-23). Questa è, per noi, la materia dell'eucaristia».

⁶² Giovanni Paolo II, *Vigésimus quintus annus*, cit., nn. 9; 16-17; 22.

⁶³ Cfr. lo studio di C. Giraudo, *L'eucaristia come diaconia. Dal servizio culturale al servizio caritativo*, in «Rassegna di Teologia» 46 (2005), pp. 519-546.

⁶⁴ Si vedano a tal proposito i seguenti riferimenti: SC 11 (EV 1, n. 18); 14 (EV 1, nn. 23-25); 19 (EV 1, n. 30); 21 (EV 1, n. 32); 26-27 (EV 1, nn. 42-45); 30-31 (EV 1, nn. 49-50); 33 (EV 1, n. 52-54); 41 (EV 1, nn. 72-73); 48 (EV 1, n. 84); 51 (EV 1, n. 88); 53 (EV 1, n. 90); 79 (EV 1, n. 136); 83 (EV 1, n. 144); 85 (EV 1, n. 147); 100 (EV 1, n. 179); 102 (EV 1, n. 185); 114 (EV 1, n. 207); 118 (EV 1, n. 215); 121 (EV 1, n. 221); 124 (EV 1, n. 230).

nostro tempo, senza sentirli estranei⁶⁵. Il testimone dell'evangelo favorisce, così, la relazione, ma senza attrarre a sé nessuno; incontra l'altro, ma perché questi si volga al Signore della vita; custodisce l'evangelo come dono prezioso in un fragile vaso di argilla (cfr. *2Cor* 4,7), che è la sua vita, ma perché sia a tutti visibile l'agire della misericordia del Signore.

Un servizio autentico per l'evangelo è proprio di chi sa suscitare attorno a sé una memoria benedicente del passato, davanti a Dio, senza nascondere errori, infedeltà, e rallentamenti, ma anche senza misconoscere la fatica, che ha animato l'esperienza della Chiesa nel suo cammino alla sequela della sapienza dell'evangelo. Il testimone che sa suscitare un atteggiamento di benedizione, invita a custodire la memoria di un percorso, chiama a superare e a sconfiggere la tentazione dell'indifferenza e dell'arroganza di chi ha la pretesa di aprire all'originale esclusivo.

Ben lontano dal costituire una sintesi formalistica di gesti, di atteggiamenti e di formule, l'evento, nella liturgia, viene ripresentato nella sua efficacia e si propone come generatore di fedeltà e di obbedienza ogni volta che l'Alleanza viene riproposta all'assemblea convocata per l'ascolto della Parola e per la lode nel Dio sempre fedele alle sue promesse⁶⁶.

Nel culto la comunità dell'alleanza viene costituita tempio nuovo, abitazione dell'eterno, manifestazione del modo con il quale Dio misericordioso agisce nella storia. La celebrazione del mistero pasquale⁶⁷ si fa, in primo luogo, narrazione nella fede di quanto il Signore ha operato nel Figlio Gesù Cristo (dimensione anamnetica). La memoria culturale dell'evento salvifico genera, in secondo luogo, la supplica della comunità orante davanti a Dio perché continui a manifestare la sua presenza provvidente (dimensione epicletica). Infine, la supplica si fa rendimento di grazie, lode davanti al Signore fedele al suo patto (dimensione dossologica), ma apre pure alla dimensione escatologica proprio perché ricorda ai credenti che essi sono 'pellegrini e forestieri' su questa terra. La liturgia, pertanto, tiene sempre viva la verità delle realtà ultime, senza misconoscere o attenuare l'appello per la storia presente.

Correttamente intesa, l'azione liturgica della Chiesa aiuta a superare una grave ambiguità che spesso si insinua nella vita delle comunità cristiane: da un lato, con verità, si dice che i credenti sono 'pellegrini' su questa terra, dall'altro, però, non si giunge ad una concreta applicazione di questa stessa

⁶⁵ È innegabile, in proposito, il risvolto sociale che l'assemblea liturgica presenta nella sua azione culturale. La dimensione comunitaria dell'esperienza ecclesiale non si esaurisce in cammini di formazione e di approfondimento. Cfr. la riflessione di L. Villemin, *Formation chrétienne et socialisation ecclésiale. Essai d'approche ecclésiologique*, in «La Maison-Dieu» 223 (2000), pp. 45-58.

⁶⁶ Cfr. SC 7 (EV 1, nn. 9-12); 24 (EV 1, n. 40); 33 (EV 1, nn. 52-54); 35,1-2 (EV 1, nn. 56-58); 48 (EV 1, n. 84); 51 (EV 1, n. 88); 78 (EV 1, n. 134); 83 (EV 1, n. 144); 86 (EV 1, n. 148); 106 (EV 1, n. 191); 109 (EV 1 nn. 194-195).

⁶⁷ Cfr. Giovanni Paolo II, *Vigésimus quintus annus*, cit., n. 6.

verità quando si bada molto di più a ciò che gli altri possono vedere di noi, i nostri risultati e le nostre conquiste nei più svariati settori della vita ecclesiale. Davanti a queste ambiguità il testimone dell'evangelo, vigila attentamente, come sentinella nella notte della storia⁶⁸ indicando la venuta del Signore in ogni momento, credendo nella risurrezione del Signore che ha sconfitto la morte. Così da' ragione della speranza che è in lui (cfr. *IPt* 3,15).

2.2.4. *L'assemblea in preghiera, luogo alternativo alla distanza e all'oscuramento della compassione*

Attesa l'importanza dell'impiego dei Salmi⁶⁹ nelle prime comunità cristiane⁷⁰, non si può certo ignorare la presenza di molti inni nella tradizione neotestamentaria e soprattutto il loro utilizzo nel contesto della liturgia⁷¹. Tre testi biblici, in particolare, vengono indicati per giustificare la composizione e l'impiego degli inni nella riunione culturale della comunità cristiana.

Anzitutto *ICor* 14,26: «Quando voi vi radunate ognuno può avere un salmo, un insegnamento, una rivelazione [...]. Ma tutto si faccia per l'edificazione». In una partecipazione attiva alla liturgia della Chiesa ciascuno mette in comunione ciò che lo Spirito suggerisce, senza disattendere un criterio fondamentale di verifica dell'autenticità dell'accoglienza dell'agire dello Spirito nel cuore dei credenti: l'edificazione della comunità stessa⁷².

⁶⁸ Si veda in proposito l'intervento di G. Dossetti, «Sentinella, quanto resta della notte?», in *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 299-311.

⁶⁹ Cf. A. George - P. Grelot (a cura), *La Liturgie dans le Nouveau Testament*, cit., pp. 295-327; P. Bradschaw, *La Liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, Cerf, Paris 1995, pp. 36-38.

⁷⁰ Cf. J. Van Goudoever, *L'arrière-plan liturgique du psautier*, in A. Verheul (a cura.), *Prière juive et chrétienne*, Centre Liturgique Abbaye du Mont César, Leuven 1984, pp. 7-13; A. Verheul, *Les Psaumes dans la prière des heures hier et aujourd'hui*, in L. Leijssen (a cura), *Les Psaumes. Prières de l'humanité, d'Israël, de l'Église*. Hommage à Jos Luyten - *The Psalms. Prayers of Humanity, Prayers of Israel, Prayers of the Church*. A Tribute to Jos Luyten, Abdij Keizersberg - Faculteit der Godgeleerdheid, Leuven 1990, pp. 111-145.

⁷¹ Cfr. per una sintesi della problematica P. Bradschaw, *La Liturgie chrétienne en ses origines*, cit., pp. 58-61. Questo aspetto, in particolare, è sostenuto vivacemente da P. Grelot per i cantici del *Magnificat* (cfr. *Lc* 1,46-55), *Benedictus* (cfr. *Lc* 1,68-79) e *Nunc dimittis* (cfr. *Lc* 2,29-32): cfr. A. George - P. Grelot (a cura), *La Liturgie dans le Nouveau Testament*, cit., pp. 239-271. Cfr. anche G. Rochais, *L'Évangile selon Jean*, in *Ivi*, pp. 272-293; E. Cothenet, *L'Apocalypse*, in *Ivi*, pp. 166-187; E. Cothenet, *La Ière Épître de Pierre*, in *Ivi*, pp. 223-238; M. Carrez, *Les Épîtres de Paul*, in *Ivi*, pp. 191-222.

⁷² Cfr. altri rilievi in G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*. Introduzione, versione e commento, Dehoniane, Bologna 1995, pp. 758-759.

Il secondo testo è *Col 3,16* in cui Paolo offre una esortazione precisa: «La parola di Cristo dimori tra voi abbondantemente; ammaestratevi e ammonitevi con ogni sapienza, cantando a Dio di cuore e con gratitudine salmi, inni e cantici spirituali». Ancora una volta è l'intervento creativo dello Spirito ad animare l'assemblea liturgica conducendola verso l'esperienza del mistero di Cristo nell'oggi della celebrazione⁷³.

Infine il testo di *Ef 5,18-20*: «E non ubriacatevi di vino, il quale porta alla sfrenatezza, ma siate ricolmi dello Spirito, intrattenendovi a vicenda con salmi, inni, cantici spirituali, cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore, rendendo continuamente grazie per ogni cosa a Dio Padre, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo». Gli inni, i salmi e i cantici spirituali sono l'espressione di una ritualità che caratterizza l'assemblea cristiana⁷⁴; essa, pertanto, si coglie convocata dal Signore per celebrare il memoriale della sua risurrezione nel giorno della domenica.

Tale prassi scaturisce da una frequentazione quotidiana dei Salmi. È propriamente la preghiera comunitaria in assemblea a favorire questa familiarità. Da qui, infatti, scaturisce un'interpretazione cristologica⁷⁵ dei salmi, rielaborata negli inni quale riformulazione della Parola⁷⁶ che incontra la vita della comunità. Se ciò risulta evidente per le assemblee giudeo-cristiane, la constatazione non risulta di minore fondatezza per le comunità provenienti dal paganesimo e fondate dall'attività missionaria di Paolo. In nessun luogo, infatti, possiamo asserire che l'apostolo o i cristiani provenienti dalla gentilità abbiano rifiutato di unirsi in preghiera con i giudei nella sinagoga o nel tempio (cfr. *At 13,5.14; 16,13; 19,8*). Ciò non significa, comunque, che si possa dichiarare di conoscere in profondità l'utilizzo dei salmi e la loro sistematizzazione nel contesto liturgico sia del culto sinagogale⁷⁷, sia dell'assemblea cristiana⁷⁸, anche se di quest'ultima

⁷³ Cfr. altri aspetti sottolineati da J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*. Introduzione, versione, commento, Dehoniane, Bologna 1994, pp. 203-204.

⁷⁴ Cfr. altre annotazioni, soprattutto sul versante dell'indagine filologica, in H. Schlier, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1965, pp. 300-306; F. Montagnini, *Lettera agli Efesini*. Introduzione, traduzione e commento, Queriniana, Brescia 1994, pp. 326-334.

⁷⁵ Cfr. B. Fischer, *Christological Interpretation of the Psalms Seen in the Mirror of the Liturgy*, in L. Leijssen (a cura), *Les Psaumes*, cit., pp. 77-85.

⁷⁶ Cfr. le osservazioni di P. Van Den Berghe, *Les Psaumes dans la langue de base de la prière liturgique*, in L. Leijssen (a cura), *Les Psaumes*, cit., pp. 102-110.

⁷⁷ Cfr. a tale riguardo J. Vermeulen, *L'usage liturgique des psaumes dans la société israélite antique*, in L. Leijssen (a cura), *Les Psaumes*, cit., pp. 41-56; G.F. Willems, *Les psaumes dans la liturgie juive* in «Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie» 51(1990), pp. 397-417; Ch. Perrot, art. *Synagogue*, in J. Briand et alii (a cura), *Dictionnaire de la Bible Supplément XIII-74* (2003), coll. 710-751.

⁷⁸ Cfr. lo studio di A. Verheul, *Les Psaumes dans la prière des heures hier et aujourd'hui*, in L. Leijssen (a cura), *Les Psaumes*, cit., pp. 113-145.

possediamo indizi solo a partire dal IV sec. e, per di più, in un contesto monastico⁷⁹.

Conclusione

Parola, Liturgia e Missione-Carità diventano le tre coordinate fondamentali sulle quali poggia un autentico cammino di evangelizzazione perché il mondo riabbia speranza. Di questo l'assemblea liturgica cristiana è chiamata ad essere segno eloquente di crescita nella fede, senza ambiguità.

La tentazione, soprattutto a livello di prassi pastorale, potrebbe essere quella di assolutizzare in modo indiscriminato uno degli elementi fondamentali espressi in *At* 2,42. Eppure è proprio l'intrinseca unità indicata ad offrire la chiave di lettura, pena la loro dissoluzione. Infatti l'assolutizzazione dei singoli aspetti considerati fine a se stessi, potrebbe condurre al vissuto di una comunità cristiana rispettivamente intellettualistica (catechesi), sociologicamente efficiente (comunione fraterna), ritualistica (frazione del pane) ed intimistica (preghiere). Solo la perfetta armonia di tutti e quattro gli elementi contribuisce a fare in modo che l'edificio cresca ben compaginato e rifletta il progetto realizzato dall'architetto e costruttore che è Dio stesso.

L'assemblea cristiana diventa epifania della fede della Chiesa quando partecipa alla celebrazione del mistero di Cristo e quando si comprende inserita in un contesto storico concreto, senza dimenticare di essere orientata verso il Regno. Ma è proprio questo ultimo tracciato del modello ecclesologico ad essere messo in discussione quando lo si oppone all'impegno etico dei credenti nel mondo, e lo si assolutizza. In altri termini, ciò che minaccia la prospettiva escatologica della Chiesa è una deriva che riduce la liturgia della assemblea cristiana in vista di un impatto esclusivamente etico.

Contro la minaccia di una riproposizione dualistica della vita cristiana, che tende ad aprire un solco tra la liturgia e l'esistenza, si impone, da un lato, una rilettura liturgica dell'etica e, dall'altro, una ricomprensione etica della liturgia⁸⁰. Un'assemblea liturgica, orientata verso il Regno, è manifestazione della fede della comunità dei credenti scaturita dall'atto d'amore di Dio, attualizzato perennemente nella pasqua di Cristo mediante l'azione dello Spirito vivificante.

⁷⁹ Rimandiamo, in proposito, agli studi soprattutto di A.G. Martimort, *La preghiera delle ore*, in A.G. Martimort (a cura), *La Liturgia e il tempo. Introduzione alla liturgia. IV*, Queriniana, Brescia 1993, pp. 181-287; R. Taft, *La Liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'Ufficio divino e il suo significato oggi*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, pp. 87-190; J. Pinell, *Liturgia delle ore*, Marietti, Genova 1990, pp. 17-154.

⁸⁰ Cfr. i rilievi di L.-M. Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, cit., p. 82.

Parola, liturgia e carità-missione, quali tratti peculiari dell'assemblea cristiana, costituiscono l'unica via sulla quale è necessario camminare con un cuore indiviso (cfr. *Sal* 86,11c) e nell'obbedienza all'unico Signore. La via migliore di tutte, alla ricerca della quale l'apostolo Paolo invita la comunità cristiana di Corinto è quella dell'amore che il Cristo crocifisso e risorto ha incarnato nella sua vita e che la Chiesa vive nella storia, perché sia in tutto conforme al suo progetto di salvezza (cfr. *1Cor* 12,31b-14,1).

Le prospettive emerse hanno il felice esito di confermare ulteriormente il carattere proprio del culto celebrato dall'assemblea cristiana 'in spirito e verità'⁸¹. Ben lontano dall'essere spettacolo rituale, la liturgia dell'assemblea cristiana si presenta costitutivamente come 'celebrazione del mistero di Cristo per l'uomo'.

La liturgia *culmen et fons* si offre come eloquenza della fede della comunità cristiana, autentica forma di evangelizzazione mediante la quale la Chiesa narra l'opera della misericordia di Dio nella sua storia di conversione quotidiana all'evangelo. Tutto ciò, però, è pertinente solo in quanto il Cristo stesso è il vero soggetto dell'azione liturgica; è lui che convoca e interpella il 'noi' ecclesiale dell'assemblea affinché sia edificato in lui, mediante lo Spirito, come il suo corpo.

Chiamati, in forza del battesimo, a rendere ragione della speranza che è in noi a chiunque ce ne chieda conto (cfr. *1Pt* 3,15), lo possiamo in modo credibile mediante il nostro celebrare il mistero di Cristo per l'uomo di ogni tempo e il nostro servire, con umile obbedienza, la causa dell'evangelo.

Questo chiede, anzitutto, un paziente ricominciare in un cammino di rinnovata conoscenza del Signore. In secondo luogo, domanda una sottomissione all'azione dello Spirito perché ci inizi all'arte della preghiera, che si fa intercessione compassionevole per l'umanità intera, davanti a Dio. Infine, invoca un orientamento all'eterno oltre ogni effimera pretesa di legare il senso della storia ad una nostra parziale visione di essa.

La celebrazione del mistero di Cristo nell'assemblea liturgica diventa, così, vero percorso che riconduce la Chiesa alla sua sorgente⁸²; da essa sola sorge il fondamento della sua speranza e l'anima della sua *diakonía*.

⁸¹ Cfr. la pertinente e sempre attuale riflessione di S. Heitz, *L'assemblée liturgique aujourd'hui. Quelques réflexions*, in A.M. Triacca (a cura), *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*. Conférences Saint-Serge. XXIIIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 28 Juin – 1er Juillet 1976, Edizioni Liturgiche, Roma 1977, 183-193; I. Oñatibia, *La ecclesiologia en la "Sacrosanctum Concilium"*, in Congregazione per il Culto Divino (a cura), *Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium"*. Studi, Edizioni Liturgiche, Roma 1986, 171-182; R. Taft, *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Lipa, Roma 2004, pp. 15-126.

⁸² Cfr. F.M. Arocena, *Liturgie de source, de Jean Corbon: una clave hermenéutica para el Catecismo de la Iglesia Católica*, in «Scripta Theologica» 35 (2003), pp. 527-546.

Summary

This essay attempts to explicate the extent to which the image of the *culmen et fons* – used in a liturgical context – in actual fact represents a peculiar crossroads for those who would like to bring all of the Church's actions together into unity. Such procedure entails the overcoming of mental reservations attitudes that have often marred reflections over liturgy as *culmen et fons* – by applying such categories to the Eucharist exclusively. Leading, thus, to an actual inversion of the terms in question and – as a consequence - belittling the theological significance of what SC 10 had highlighted.

On one hand SC 9 does, in truth, points out that “the sacred liturgy does not exhaust the whole manner of the Church's actions”. On the other, the faithful are explicitly requested to translate into their daily life the paschal mystery they have been celebrating and receiving.

We think particularly of the triad Word (event), Liturgy (action) and life (charity- witness) (cfr. *Act* 2,42) which maintains its relevance exactly in the light of the image adopted by SC10.

In such manner, on one side Liturgy is *culmen* in its relation to the Word (*Dei Verbum*) which – within the liturgical context - reaches its climax in the sacramental experience (*Sacrosanctum Concilium*). On the other, it is *fons* in its relation to the Church's life: the Church, in fact, draws all of Her strength and significance – as Community of the Lord's disciples living in the world – from Christ's paschal mystery (*Lumen gentium; Gaudium et spes; Ad gentes; Apostolicam actuositatem*).

Lo scopo del presente contributo sta nel tentativo di esplicitare quanto l'immagine di *culmen et fons* applicata alla liturgia rappresenti, di fatto, uno snodo peculiare per ricomporre in unità tutta l'azione della Chiesa. È necessario, pertanto, superare atteggiamenti di riserva con i quali spesso si è affrontata la riflessione a proposito della liturgia come *culmen et fons* applicando queste categorie in modo esclusivo all'eucaristia, invertendo l'ordine dei termini e, conseguentemente, minimizzando la portata teologica di quanto SC 10 aveva espresso.

Infatti, se è vero che, da un lato, in SC 9 si annota che «la sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa» e si ribadisce la necessità della chiamata alla fede, alla conversione e all'opera della carità e dell'apostolato,

dall'altro, è espressamente richiesto ai fedeli che il mistero pasquale di Cristo celebrato e ricevuto, si esprima nella vita.

In particolare, la triade Parola (evento), Liturgia (azione) e vita (carità-testimonianza) (cfr. At 2,42) mantiene la propria pertinenza proprio alla luce della immagine impiegata da SC 10.

Pertanto, da un lato, la liturgia è *culmen* rispetto alla Parola (*Dei Verbum*), che nell'azione liturgica raggiunge il suo vertice nell'esperienza sacramentale (*Sacrosanctum concilium*) e, dall'altro, è *fons* rispetto alla vita della Chiesa, che dal mistero pasquale di Cristo trae tutta la sua forza e significazione come comunità dei discepoli del Signore nel mondo (*Lumen gentium; Gaudium et spes; Ad gentes; Apostolicam actuositatem*).

**L'Eucaristia, sorgente e culmine
della chiamata al dono di sé per la causa di Gesù e dell'evangelo
Proposte per una lettura di 1Cor 11,17-34**

Introduzione

Jean-Marie René Tillard op, in uno scritto del 1969 a proposito della eucaristia celebrata e dell'esperienza di fraternità cristiana nella compagnia degli uomini che da essa scaturisce, annota:

«Il segno eucaristico, per chi sa considerarlo in tutta la sua ampiezza e senza miopia, porta, nella sua stessa struttura di segno, le grandi linee che lo caratterizzano come segno essenzialmente di comunione. Nella cena, Gesù, l' *'eved YHWH*, il Servo del Signore, assume i riti della fraternità conviviale, con il significato attribuito loro dalla fede del popolo di Israele, per farne i riti che significano e compiono la *koinonía* nel modo più largo e profondo instaurato dalla sua passione, il Corpo-offerto del Servo che riunisce tutti gli uomini in un solo corpo, il suo corpo ecclesiale (cfr. Ef 1,1-23). Questa è, per noi, la materia dell'eucaristia» (J.-M.R. Tillard, *Eucaristia e fraternità*, Ancora, Milano 1969, pp. 35-37).

1. In ascolto della Parola

Il testo di 1Cor 11,17-34 si presenta come invito per la Chiesa ad interrogarsi sulla propria identità, prendendo le mosse dall'esperienza eucaristica. Più esplicitamente, alla chiesa di Corinto è chiesto di verificare se il proprio modo di celebrare e di partecipare all'Eucaristia sia autentico, cioè conforme e obbediente al comandamento consegnato dal Signore Gesù

nel contesto dell'ultima cena con i suoi, prima del suo esodo da questo mondo al Padre (cfr. Gv 13,1-2).

La struttura della pagina biblica ascoltata potrebbe essere così indicata:

vv. 17-22: Paolo denuncia il comportamento ipocrita della comunità di Corinto quando si raduna per l'Eucaristia.

vv. 23-26: l'apostolo rimanda alla tradizione della 'cena del Signore' che lui ha ricevuto e prospetta puntuali conseguenze sul vissuto dei credenti nella chiesa a proposito del loro modo di partecipare all'azione liturgica.

vv. 27-34: indicazioni circa gli atteggiamenti di fraternità da assumere durante la celebrazione eucaristica in conformità al comando del Signore.

Il rimando alla parola di Dio diventa per noi urgente in quanto conduce ad una concreta verifica sul nostro vissuto eucaristico, affinché lontano da facili colpevolizzazioni, ogni credente si apra alla speranza e alla autentica celebrazione del mistero della Pasqua del Signore nella concretezza storica in cui abita. Ancor di più tale urgenza è sottolineata dalla lettera enciclica di Giovanni Paolo II (*Ecclesia de Eucharistia vivit*, 2003) e dalla lettera apostolica dello stesso pontefice indicata per l'inizio dell'anno eucaristico (*Mane nobiscum Domine*, 2004). Ambedue i documenti precisano la necessità per la Chiesa di ritornare alla sorgente della propria identità di comunità discepolo del Signore e di imparare di nuovo ad acquisire il pensiero di Cristo mediante un rinnovato "stupore eucaristico", scevro da ogni devozionalismo e sempre di più segnato dall'esperienza pasquale di Gesù, il Signore crocifisso e risorto.

1.1. Una comunità eucaristica nel segno della contraddizione (vv. 17-22)

La prima parte della pagina biblica proposta fa emergere immediatamente, come significativo contrasto, una serie di espressioni volte ad evidenziare il quadro di una prassi ambigua che abita la comunità cristiana di Corinto quando si raduna per l'Eucaristia:

riunirsi (<i>synérchomai</i>) (vv. 17.18.20.33-34)	divisioni (<i>schismata</i>) (v. 18)
in assemblea (<i>en ekklēsia</i>) (v. 18); quando vi radunate insieme (<i>synerchomènon</i>) (v. 20);	scissioni (<i>airéseis</i>) (v. 19)
chiesa di Dio (<i>ekklēsia tou Theou</i>) (v. 22)	atti compiuti per proprio conto, quasi un silenzio muto sulla fame degli altri (v. 21)

cena del Signore (<i>kyriakòn deîpnon</i>) (v. 20)	proprio pasto (<i>idìon deîpnon</i>) (v. 21)
--	--

L'ultima indicazione (vv. 20.21), in particolare, descrive il contrasto fondamentale che determina la distanza reale tra il vissuto concreto della comunità di Corinto e la cena del Signore ivi celebrata.

Perché Paolo rimprovera in modo così aspro questa chiesa? Che cosa vi è di così riprovevole e, pertanto, di condannabile nella visione che l'apostolo ha di questa comunità? Che cosa effettivamente gioca come contrasto nell'esperienza eucaristica a Corinto? Osservando il contesto, possiamo individuare alcune tracce percorribili per rispondere agli interrogativi esposti.

Anzitutto, in questa Chiesa si verifica una palese ingiustizia; infatti vi gioca una forte tensione sociologica tra ricchi e poveri, tra possidenti e quelli che nulla hanno. Evidentemente, tale anomalia contrasta con la realtà del 'dono-consegna' che ha connotato tutta la vita del Signore Gesù.

Questa motivazione sociologica, però, non convince appieno perché non aiuta a raggiungere il senso della gravità espressa nel rimprovero di Paolo. Per comprenderlo è necessario percorrere un altro sentiero.

L'apostolo, a mio avviso parte da una prospettiva di 'fede'; la sua preoccupazione è di matrice ecclesiologica e non esclusivamente sociologica o ritualistica volta a riportare il buon ordine nelle assemblee liturgiche della comunità. Paolo, infatti, non invita semplicemente ad un'equa distribuzione dei beni per risolvere il problema in quella chiesa, proprio perché non gli sta a cuore un livellamento esclusivo di tipo economico (cfr. At 2,43-46).

Nemmeno Paolo, per risolvere tali tensioni, invita a mettersi a tavola in gruppi omogenei, senza divisioni tra ricchi e poveri. Egli, al contrario, procede oltre lo stato sociale esistente, perché ciò non garantisce di fatto l'esserci di una Chiesa e nemmeno l'esperienza felice dell'Eucaristia.

Paolo, nell'ordine della fede, muove dalla preoccupazione di salvaguardare l'unità della comunità cristiana, proprio in quanto fraternità eucaristica. Egli precisa che la Chiesa di Corinto (come ogni comunità ecclesiale) non si riunisce da sé; essa non costituisce il risultato di un'autoconvocazione benefica, ma è il Risorto a convocarla (cfr. v. 18: «Quando vi radunate in assemblea»; il testo gr.: *synerchoménon* [la *Vulgata* ha: *convenientibus vobis in ecclesia*] *en ekklēsia*). Pertanto, il radunarsi della chiesa per l'Eucaristia è una risposta ad una chiamata e non una esibizione sociologica di compagine ben strutturata.

Proprio perché è il Signore (*Kyrios*) che convoca, invita e ospita, ogni tensione e contrasto sono semplicemente contraddizione della chiamata stessa e non fanno di quella comunità la Chiesa di Dio. La cena del *Kyrios*, infatti, suppone uno 'stare in comunione' nell'esperienza dell'unico corpo del Signore. Ogni separazione, pertanto, diventa una bestemmia nei

confronti dell'Eucaristia e della Chiesa stessa di Dio, ritraducendosi in una palese disobbedienza al comandamento dell'unità e dell'amore che il Signore Gesù ha consegnato ai suoi nel contesto dell'ultimo pasto con loro (cfr. Gv 13,34; 17,11).

1.2. «Fate questo in memoria di me» (vv. 23-26)

Paolo, nel secondo quadro, passa ad indicare le linee fondamentali che possono garantire la celebrazione autentica della cena del Signore, in obbedienza al suo comando. L'apostolo richiama la centralità del mistero che è il Cristo che si dona, rispetto alla tentazione individualistica dei cristiani di Corinto. Paolo prende le mosse da un evento che i cristiani di questa Chiesa conoscono: il racconto dell'istituzione eucaristica; è in esso che i credenti di Corinto possono discernere i fondamenti che connotano la loro prassi eucaristica come la 'cena del Signore'. Quali tratti, Paolo, indica?

Anzitutto, richiama la centralità del memoriale eucaristico della 'cena del Signore'. Con ciò egli precisa che si tratta di un comando, di una consegna e, quindi, di una obbedienza che la Chiesa esercita nei confronti del suo Signore. I punti salienti del memoriale (vv. 23-25) richiamato da Paolo sono così descritti:

- Gesù viene tradito (consegnato) (*ho Kyrios Iesoûs en tē nuktì hē paredídeto*) dal Padre per la salvezza di tutti; è il segno eloquente del suo amore per ogni uomo. Nello stesso tempo Gesù si rivela come il radicalmente sottomesso nella libertà a questo disegno (*oikonomia*) salvifico.

- Gesù rende grazie sul pane (*eucharistēsas*) e rilegge la propria esperienza di vita come il dono (pane) di Dio dato all'umanità.

- spezza il pane (*éklasen arton*), quale atto profetico della sua esistenza interamente consegnata ai suoi, senza trattenere nulla per sé.

- le parole: «Il mio corpo che è per voi (*Toûtó mou éstìn tò sōma tò hypèr hymōn*) ... Fate questo in memoria di me (*eis tēn emēn anámnēsin*)». Esse esprimono senza equivoci che si tratta di lui stesso in atto di dono, ossia di pasqua; per essere partecipe di questa dinamica al discepolo è chiesto di lasciarsi coinvolgere ed entrare nel movimento di esodo-pasqua di Gesù.

- le parole: «Questo calice (*Toûto tò potērion*) è la nuova alleanza nel mio sangue (*he kainē diathēkē éstìn en tō emō ahimati*); fate questo, ogni volta (*hosákis*) che ne bevete, in memoria di me». Anche le parole sul calice esprimono in modo profetico la vita del Signore sparsa in modo violento mediante la morte della croce, il cui frutto, però, è la riconciliazione, l'alleanza riconfermata tra Dio e l'umanità; essa, dallos candalo della morte del crocifisso impara a discernere i segni di un dono per la vita.

Il tutto, come si può rilevare, è sintetizzato attorno all'elemento del 'dono', della 'consegna', della 'trasmissione' (*paradosis*), che ha sullo sfondo l'evento della croce. È questo, infatti, il memoriale del dono che va costantemente attualizzato e accolto nella sua efficacia presente nella vita dei credenti.

In secondo luogo, Paolo offre una propria interpretazione dell'evento eucaristico appena narrato (v. 26) aprendolo alle conseguenze sulla storia della comunità cristiana. Il commento dell'apostolo si struttura lungo tre linee fondamentali: la 'morte' (passato), 'del Signore' (presente), 'finché egli venga' (dimensione escatologica). Queste tre dimensioni esigono una precisazione per individuarne l'accento di appello per il vissuto eucaristico della Chiesa.

a. La *morte*: contro i facili entusiasti della comunità di Corinto, Paolo ricorda che Gesù è sempre presente nella chiesa con i segni della passione e del dono di sé; è presente, cioè, nella dinamica di una consegna obbediente, sottomessa e crocifissa alla volontà salvifica del Padre. Paolo richiama il primato della croce nella vita dei credenti, la necessità di quella grazia a 'caro prezzo' (1Cor 6,20) che il Signore ci ha conquistato nell'offerta di sé. L'apostolo riprende la radicalità di quanto affermato in 1Cor 1,18: il primato della parola della croce, vera sapienza di Dio che si oppone alla presunta sapienza-stoltezza degli uomini. È in questa croce che Dio ha fatto alleanza di pace e di riconciliazione con tutti gli uomini, non revocando la sua benedizione e aprendo la via della salvezza. Contro i fanatici della teologia della gloria, Paolo rimanda al vissuto della croce di Gesù, quale sacramento di obbedienza e di dono al Padre.

b. del *Signore*: Paolo ricorda alla chiesa di Corinto che è sempre il Signore risorto (*Kyrios*) a presiedere la celebrazione della cena; pertanto è a lui che è necessario costantemente guardare come a punto discriminante della storia della comunità. Chi svolge un servizio al suo interno non lo fa per dominare o per esercitare un potere sugli altri, ma per edificare la comunità discepolo del Signore, fissando lo sguardo sul modello unico di ogni servizio che è Gesù il servo (cfr. Mc 10,45).

c. *Finché egli venga*: è l'oggetto della speranza che traduce in realtà l'esperienza della preghiera e dell'invocazione della comunità stessa: *Marana'tha*, vieni Signore (cfr. 1Cor 16,22b; Ap 22,20; *Didaché* X, 27). Quando la chiesa è convocata per l'eucaristia essa mantiene viva l'attesa del suo Signore, che viene sempre come giudice della storia. Per questo, la comunità dei credenti non cessa di implorare che Lui venga quando la chiesa è radunata nel suo nome e fa eucaristia in sua memoria in un contesto di fraternità e non di ingiustizia. Solo così essa da testimonianza non ipocrita dell'attesa amante del Veniente. Diversamente, il giudizio del Signore, che viene e trova una comunità lacerata, non intenta ad un cammino di comunione, si carica della severità della parola di Gesù che, a

proposito di coloro che dicono e non fanno, ammonisce: “Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità” (Mt 7,23).

1.3. Indicazioni dell’apostolo per la comunità (vv. 27-34)

Alla luce delle precisazioni indicate si può comprendere quanto Paolo sottolinea conseguentemente circa la necessità di un serio esame, di una verifica del proprio atteggiamento con il quale si partecipa alla ‘cena del Signore’ (vv. 27-29.30-32). Dalla riflessione teologica precedente Paolo fa seguire, dunque, delle annotazioni pastorali molto pertinenti, che invitano ad un riesame del proprio vissuto eucaristico.

In che cosa consiste l’*indegnità* con la quale si può mangiare e bere del corpo e del sangue del Signore? Dal contesto si può desumere che essa è data dall’incapacità di discernere i segni del dono e della consegna che hanno caratterizzato la vita del Signore Gesù. L’egoismo, la presunzione di bastare a se stessi, le proprie ostinate miopie costituiscono una radicale incapacità a discernere l’Eucaristia del Signore. La grettezza spirituale, l’asprezza del giudizio sulla Chiesa e sugli altri, la resistenza al perdono, la caduta di speranza nella storia, l’affanno procurato dall’inseguire una effimera realizzazione di se stessi, nella prospettiva esclusiva dell’amore di sé (*philautìa*) rappresentano una radicale cecità che insabbia l’evangelo e ci impedisce la sequela obbediente e umile del Signore.

Il non discernere il corpo e il sangue del Signore costituisce la paralisi della sequela; esso conduce all’immobilismo spirituale che non ci fa discepoli del Signore crocifisso e risorto (cfr. Mc 8,34). Il non discernere è l’incapacità di fare della propria vita una liturgia sacrificale offerta come dono prezioso davanti a Dio, nella dinamica dello Spirito (cfr. Rm 12,1). Il non discernere è la sequela dei propri particolarismi e della propria incapacità alla condivisione.

E ciò ci fa permanere nella condizione di malati (v. 30). Le parole severe che l’apostolo impiega al riguardo sono una esplicita descrizione dello stato di infermità spirituale che domina il discepolo, quando si lascia condurre dall’unica preoccupazione della salvaguardia esagerata di se stesso, rimanendo refrattario ad ogni chiamata e indugiando su calcoli di convenienza e di false prudenze umane.

A tutto questo si contrappone la dinamica del giudizio (vv. 31-32) sotto il quale siamo sottoposti ogni volta che partecipiamo all’Eucaristia; essa, infatti, costituisce la norma di discernimento costante del nostro vissuto ecclesiale. È, però, un giudizio nella linea della consolazione e della misericordia. L’apostolo annota che quando è il Signore a giudicarci (*krinomenoi*) e ad ammonirci (*paideuometha*), allora siamo come da Lui condotti per mano. Questa è l’esperienza di compassione e di misericordia

grande che l'Eucaristia costantemente ci fa vivere nella presenza del Signore crocifisso e risorto nella sua chiesa (cfr. Ap 3,19).

2. In ascolto della vita

L'ascolto del testo di 1Cor 11,17-34 evidenzia alcuni rilievi fondamentali a proposito della nostra esperienza eucaristica, quale sorgente di ogni vocazione cristiana, e del rendimento di grazie a cui siamo chiamati, per grazia, nelle nostre comunità e nella nostra vita personale.

2.1. Eucaristia e speranza

Nella dinamica del banchetto eucaristico Gesù ha inteso sintetizzare le diverse esperienze conviviali nelle quali è stato ospite e commensale di pubblicani e peccatori ed ha annunciato loro la presenza misericordiosa del Padre. Già in questi banchetti, condividendo la tavola dei lontani, egli rivela gradatamente che lui è «venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (cfr. Lc 19,9-10), manifestando così la sua identità nella linea della consegna di sé, affinché il disegno del Padre si compia e la promessa di comunione al Regno diventi buon annuncio (evangelo) per tutti (Mc 10,45: *rabbim*).

2.2. Eucaristia, pasqua nell'oggi del discepolo

Per la comunità cristiana la celebrazione dell'evento eucaristico attraverso il rito non è rievocazione emotiva di un avvenimento del passato legato all'episodio dell'ultima cena, ma 'memoriale' della sua pasqua di croce e di gloria, e in obbedienza al suo comandamento: «Fate questo in memoria di me» (cfr. Lc 22,19; 1Cor 11,24.25). Se ciò è pertinente, si può sottolineare quanto non sia proponibile una riflessione frammentaria dell'evento eucaristico suddivisa in sacramento, presenza, sacrificio, senza incorrere nel rischio di proporre una visione settoriale e incoerente con il mistero stesso. È in forza del memoriale riattualizzato nel contesto rituale della comunità che, coloro che vi partecipano, sono immessi nello stesso movimento di consegna e di dono gli uni per gli altri (cfr. 1Cor 10, 16-17; 11,17-34).

L'esperienza della «frazione del pane - cena del Signore» mette i discepoli nella condizione di incontrare non un ricordo, ma il *Kyrios* a Emmaus (cfr. Lc 24,13-35), sul lago di Tiberiade (cfr. Gv 21,1-14), nelle apparizioni nel giorno di domenica (cfr. Lc 24,36-53). In questi pasti si realizza la presenza del crocifisso-risorto in mezzo ai suoi; egli si fa incontro a loro come il vero ospitante, vincolo di carità e Parola che invia per la missione.

Anche nel discorso sul pane di vita (cfr. Gv 6,26-58) rimane esplicita la dinamica che interpella la fede personale del credente chiamato a ‘mangiare di questo pane’ (cfr. Gv 6,51); è mediante la partecipazione a questo dono che è dato al discepolo di discernere la vita del Signore, alla comunione del quale è chiamato, e di divenire segno di fraternità in obbedienza al comandamento nuovo (cfr. Gv 13,34 ss.).

2.3. Eucaristia e vita nella città degli uomini

Qual è il significato del rendimento di grazie eucaristico e quali le conseguenze che ne scaturiscono per il cammino di crescita spirituale e umana del discepolo?

Non è conforme alla dinamica eucaristica, infatti, una improvvisata ed effimera autocandidatura al ministero ordinato, al matrimonio o alla vita religiosa, considerata la penuria di vocazioni oggi. Non si diventa discepoli dell’evangelo nel mondo semplicemente perché ci sono innumerevoli bisogni e attese umane a cui dare risposta, ma solo perché il Signore della messe chiama ed è Lui ad inviare i suoi operai in una messe che rimane sempre la sua (cfr. Lc 10,1-11). In ciò l’eucaristia insegna al discepolo a diminuire perché lui, il Signore, cresca (cfr. Gv 3,30); essa chiama a rinnegare se stessi per rimanere dietro al Signore unico (cfr. Mc 8,34); è appello al dono di sé nella libertà per servire solo al Dio vivo e vero e, nel suo nome, essere segno di speranza per ogni uomo.

Il monaco don Giuseppe Dossetti (+ 15 dicembre 1996), fondatore della comunità monastica della Piccola Famiglia dell’Annunziata, commentando la celebre espressione del vescovo e martire Ignazio di Antiochia, in riferimento all’eucaristia come pasqua del Signore, annota:

«Certo l’Eucaristia è, secondo l’espressione, tante volte citata, del martire Ignazio di Antiochia ‘farmaco di immortalità, antidoto per non morire, ma per vivere in Gesù Cristo eternamente’ (*Ad Efesios* XX,2); ma altrettanto la Chiesa e il cristiano devono sapere che a un tempo l’Eucaristia uccide chi vi partecipa.

Essa dà la vita, ma attraverso la morte; essa è farmaco di immortalità, non evitando la morte, ma aiutandoci a morire d’amore per eternizzarci in una vita d’amore. E ancora Ignazio insegna che nell’Eucaristia vi è ‘un solo calice per l’unità del suo sangue’ (*Filadelfesi* IV,1); col che viene a dire non solo l’unità dei fratelli dispersi che essa raduna in santa sinassi, ma attraverso che cosa e come li raduna, cioè facendoli capaci di versare il loro sangue nell’unico calice del sangue di Cristo. E questo nostro sangue [...] unito al sangue di Cristo è la nostra adorazione pura al Dio vivente e insieme la nostra offerta migliore non solo per la nostra salvezza, ma per la vita del mondo» (G. Dossetti, *La Parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, [a cura della Piccola Famiglia dell’Annunziata] Dehoniane, Bologna 1997, p. 185).

Conclusione

* Davanti al Signore Gesù, crocifisso e risorto, l'Eucaristia è l'esperienza del dono di sé per un servizio ai fratelli. Ciò esige la riconciliazione (cfr. Mt 5,23 ss.; *Didaché* XIV). È vera esperienza di misericordia.

* La fraternità e la riconciliazione non sono legate al buon cuore o alle disposizioni pie dei credenti, ma alla consegna del Signore Gesù, che ha dato se stesso per noi.

* L'esperienza eucaristica celebrata e vissuta, richiede, pertanto, una anamnesi costante del dono, una lettura della storia nella speranza, un annuncio di riconciliazione e di missione di fraternità nel mondo.

* A queste condizioni, ricorda Paolo alla comunità di Corinto, ma anche alla chiesa di ogni tempo, l'esperienza ecclesiale diventa il corpo di Cristo, come ha sapientemente sintetizzato la tradizione della chiesa antica: «*Corpus Christi quod est ecclesia*». E lo è tanto in quanto partecipa del corpo e del sangue del Signore, che sono la sua vita:

- donata per la comunione tra quanti ne partecipano
- consegnata perché sia anamnesi (memoriale) continua del vissuto dei credenti nella storia, affinché siano essi stessi, per i fratelli, pane spezzato e sangue versato.

È la dinamica del dono che il Signore Gesù ha incarnato nella sua stessa vita. E questa è la celebrazione della cena del Signore che si fa vita; è il perenne magistero silenzioso dell'Eucaristia, alla scuola del quale è necessario rimanere con umiltà e obbedienza.

Don Giuseppe Dossetti, in un acuto commento alla *Costituzione Sacrosanctum concilium*, annotava a proposito del rapporto Chiesa ed Eucaristia già nel 1965:

«La sua [dell'Eucaristia] essenza è il rendersi presente del mistero pasquale della morte e della risurrezione di Cristo ed è per questo che poi ci si riunisce tra di noi. La sua essenza non è neanche l'unione di tutti a Cristo come purtroppo noi pensiamo abitualmente [...]. L'eucaristia è sì questo convergere di tutti ad un unico centro che è Cristo, e quindi inevitabilmente un trovarsi uniti da quest'unica convergenza, ma non è solo questo, non è principalmente questo. L'eucaristia è principalmente l'atto stesso di Cristo nella sua morte e nella sua risurrezione che si fa presente in sé e nell'assemblea dei fedeli e in ciascuno dei fedeli e, pertanto, produce questo unirsi di ciascuno dei fedeli con Cristo e dei fedeli tra di loro» (G. Dossetti, *Per una «chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*. A cura di G. Alberigo e G. Ruggieri, Il Mulino, Bologna 2002, p. 63 (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 29).

In questa prospettiva osservava con acutezza spirituale Maurice Zundel (*Le Poème de la sainte Liturgie*, Oeuvre de St. Augustin-Desclée de Brouwer, Saint-Maurice-Paris 1934, p. 316):

«La messa non è finita finché un corpo è affamato, finché un'anima è straziata, finché un cuore è ferito, finché un volto è impenetrabile, finché 'Dio non è tutto in tutti' (1Cor 15,28).

Ecco tutto l'universo nelle vostre mani come un'ostia, per essere consacrato dalla vostra carità e reso alla sua divina vocazione che è quella di amare e di cantare. 'Tutto è vostro, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio' (1Cor 3,23).

Andate, è la missione divina, nella messe divina, per raccogliere in un solo pane vivo tutte le spighe disperse sui colli».