

dalla predicazione di

P. VINCENZO M. ROMANO

I SEGNI DI DIO

a cura di

GIOVANNA VITAGLIANO

In copertina
Progetto grafico di Maria di Grazia
Aversa, 2009

RINGRAZIAMENTI

La prof. Giovanna Vitagliano ha avuto il coraggio di rileggere e coordinare appunti asistemati scritti in circa quarant'anni di ricerca biblica. Un lavoro durissimo del quale le sono veramente grato.

L'assenza di un piano unitario nella ricerca sui sacramenti, che ancora oggi continua a impegnarmi, costituisce il limite invalicabile della presente silloge. Tuttavia, se qualcosa di buono c'era nei miei appunti, la redattrice l'ha fatto emergere e, spero, possa essere utile a chi cerca la verità.

Un sentito ringraziamento va anche all'ing. Maria Di Grazia, il cui supporto informatico si è rivelato un prezioso contributo per la stesura di questo lavoro.

Vincenzo M. Romano

*Sorretti da due discrete
e invisibili presenze:
Anna e Bianca*

PARTE GENERALE

NOTE INTRODUTTIVE

1. Premessa

Meditare sopra la divinità non è cosa che possa assimilarsi a qualsiasi altro discorso umano. Noi siamo abituati a com-prendere gli oggetti del nostro pensiero stringendoli in una griglia nella quale possiamo muoverci sicuri alla luce della ragione. Ma quando si fa teologia la cosa è del tutto diversa. L'oggetto è indicibile e ineffabile, è molteplice all'infinito nella sua unità sicché chi vuole fare teologia deve fare *lettura spirituale* godendo del procedere più che della meta che sarà sempre più avanti; godendo del profumo dei fiori che bisogna evitare di cogliere o, peggio ancora, di intrecciare in corone per cingere il nostro capo.

La lettura spirituale, che i teologi dogmatici vedono quasi come una sottospecie della riflessione teologica, assieme alla mistica, è l'unico modello valido per tentare di penetrare il mistero di Dio e ha per

fondamento l'umiltà di sapere che non si potrà mai possedere ciò che si studia.

Il lettore che si avvia per questi sentieri scoprirà molte linee, molti abbozzi di una visione di assieme ma non potrà mai avere un sistema ben definito. Quest'ultimo può nascere solo per fini discorsivi, didattici, ma non potrà mai essere omnicomprensivo. Chi tenta di costruire sistemi corre il rischio di confondere il *sistema* con la *fede* e di diventare intollerante. Nel nome dei "dunque" della speculazione dogmatica abbiamo alzato i roghi e abbiamo fasciato Dio nelle bende di Lazzaro; abbiamo costruito e difendiamo quella *Istituzione* arrogante ed escludente che non serve più il Cristo ma il suo avversario.

Io credo in una teologia in cui l'accennare vale più del dire compiutamente; in cui l'incompletezza è un pregio e la completezza è dovuta solo alla miopia di chi si esalta pensando di aver compreso tutto nella limitata struttura del suo pensiero. E allora, senza voler tutto rifondare e tanto meno imporre un'interpretazione, col diritto che viene dal ricercare, propongo questo saggio che vuole solo aggiungere un capitolo a una ricerca sempre in itinere, in questo senso le conclusioni alle quali via via si giungerà si porranno come verifica del già svolto e come premessa per ulteriori ricerche. Va sottolineato che tutte le affermazioni contenute in questa esposizione sono misurate nella loro validità dall'equivalenza a Cristo. Sarebbe causa di profondo errore credere alla sostanziale novità di ogni sviluppo teologico.

Comprendere questo significa cominciare a cercare una chiave d'interpretazione allo stesso tempo sin-

tetica e tanto semplice da poter fiorire sulle labbra degli umili. Questa chiave è solo e sempre l'unico Cristo, semplice e infinito, Via e Porta, Cammino e Meta, Aleph della totalità.

La lettura che propongo nasce come risposta ai tanti che invocano da noi sacerdoti un risveglio delle anime. Troppo si è fatto affidamento sulla sociologia e sulla psicologia. Oggi l'uomo sente il bisogno di percepirsi nella sua pienezza di creatura che ha in sé la tensione alla divinità.

Proporrò i sacramenti come vero e proprio eone dei quaranta giorni che seguirono la resurrezione di Cristo, tempo intermedio fra l'anima e la santità, tempo operoso, tempo del sabato delle opere di Vita.

Seguendo le mie considerazioni diventerà più agevole centrare il discorso su quella presenza continua di Cristo nel mondo che un'eccessiva attenzione agli aspetti rituali dei sacramenti ci ha fatto perdere di vista. Purtroppo bisogna riconoscere che l'incarnazione resta per molti solo un articolo di fede al quale prestare un ossequio intellettuale ma sganciato dalla complessità dell'uomo. Invece la grandezza della nostra fede riposa proprio in questo Mistero di presenza continua del Cristo in mezzo a noi. È da questa certezza che prende le mosse la mia riflessione teologica la quale si pone come obiettivo il superamento di quella visione della trascendenza come *alienità* e indifferenza del Creatore verso le sue creature.

In questo lavoro cercherò di presentare i sacramenti come *luogo* nel quale il Cristo s'incarna nella storia attraverso la risposta degli uomini alla sua

chiamata. Data questa impostazione, i sacramenti si presenteranno come qualcosa di squisitamente umano e, come nella migliore tradizione biblica, si andrà a ricomporre la frattura tra natura e soprannatura. Il soprannaturale, infatti, non ha una sua morfologia specifica ma si manifesta sempre nelle forme della nostra esistenza terrena: Gesù presentava il Regno dei Cieli come il lievito invisibile di tre visibilissime misure di farina.

Questa riunificazione ci condurrà a considerare il valore SACRAMENTALE di tutta intera l'esistenza umana se vissuta come espressione dell'incarnazione di Cristo che continuamente, attraverso di noi, opera la salvezza del mondo.

In tale visione, il cristiano potrà riscoprire la sua pienezza di uomo come misterioso piccolo essere di carne che ha meritato tanto amore da Dio da riceverne la sua immagine di Creatore.

Sono consapevole che collocandomi in questa prospettiva e tentando una sintesi, subirò il peso di un confronto dal quale potrei uscire sconfitto. Il lettore consideri che i sistemi teologici da rinnovare sono stati formulati e raffinati per interi secoli da migliaia di teologi, che sono stati insegnati con tale continuità da modellare il nostro stesso modo di pensare, che hanno così abilmente dissimulato le loro lacune da presentarsi col fascino delle cose complete e perfette.

Chi legge tenga presente tutto ciò, e collabori col suo senso critico e con la sua fede a imboccare un diverso cammino di esplicitazione della verità di Cristo. Solo uno sguardo finale potrà dare ragione o torto al lavoro che è stato tentato.

2. Concezione dell'opera

Nelle pagine che seguono proverò a leggere i sacramenti in termini di atti vitali tendenti alla costruzione del Regno.

Quanto alla concezione generale dell'opera assumo come ipotesi che:

a) la Scrittura ha un solo e unico scopo: quello di rivelare il Cristo, e che il senso di ogni iota o apice del testo va ricercato all'interno della stessa Scrittura;

b) la Scrittura non è storia, non è romanzo ma Storia Sacra che racconta dell'incontro tra l'uomo e Dio che in essa si rivela;

c) il genere letterario fondamentale della Scrittura è la *catechesi* che talvolta diventa *liturgia*, cioè testo di azione sacra;

d) la Scrittura è il Sacramento della rivelazione di Dio. La sua struttura, dunque, è sacramentale e tale deve essere il suo criterio di lettura. Questo è in fondo il senso della lettura *midrashica*.¹

Quanto agli storici, nulla impedisce loro di ricercare all'interno del testo sacro elementi di storia del popolo ebraico, ma questo tipo di ricerca ha poca importanza nel contesto del presente lavoro. Quello che qui interessa è una lettura della Bibbia come storia del rapporto tra Dio e l'uomo, qualcosa di tanto sacro da non poter essere imbrigliato all'interno di categorie umane.

¹ *Midrash* è il nome ebraico usato per designare parecchie forme di scritti rabbinici redatti in ebraico o aramaico e risalenti all'epoca post-biblica. Un *Midrash* è una serie di spiegazioni, commenti e sviluppi poetici di testi del VT.

3. Metodo di lettura

Ritengo che collegare e far dipendere la comprensione della Scrittura dall'universo culturale di un determinato periodo storico, significa inserire nel fenomeno religioso una variabile umana estremamente pericolosa e incoerente. Infatti, subordinando la comprensione del testo ai parametri culturali di un'epoca, essendo tali parametri variabili nel tempo, si correrebbe il rischio che una distorta visione possa ripercuotersi sull'interpretazione della Scrittura.

Gesù stesso, nella sua polemica con scribi e farisei, contesta a qualsiasi dottrina umana di farsi mediatrice della Verità di Dio. Sono ancora attuali le sue invettive contro coloro che si impossessarono della Parola e la imprigionarono in filosofie e interpretazioni soggettive: "*Avete annullato la parola di Dio in nome della vostra tradizione*" (Mt 15, 6). Il pericolo è quello di presentare delle tradizioni umane come verità assolute.

La formazione *diacronica* del *corpus* delle Scritture è essa stessa il luogo del problema. Già i *pii israeliti*, che raccolsero e revisionarono i libri sui quali fondarono la loro fede, non potevano non porsi il problema di tenere separato quello che era *commento* o interpretazione personale, dagli enunciati e dalle affermazioni che diventavano testo sacro. Verosimilmente, proprio per mantenere la Parola di Dio pienamente indipendente dalle varie culture che il travaglio sociale veniva formando, essi preferirono impoverire il linguaggio e radicalizzare gli strumenti letterari.

Date queste premesse, possiamo considerare la Scrittura un universo di discorso concluso in se stesso e che custodisce al suo interno la chiave interpretativa. Quanto detto, tuttavia, non significa una totale mancanza di collegamento tra il testo e il momento storico in cui si andava formando - certamente a quel preciso contesto si deve sia il materiale narrativo che le domande alle quali occorreva dare risposta - ma ritengo, in linea di principio, che sia fuorviante tanto una lettura meramente letteraria della Scrittura (forme, generi, etc.), quanto una lettura storicistica.

Un esempio clamoroso di quanto si viene sostenendo è dato proprio dal grande disastro che è stata la traduzione della Bibbia ebraica fatta da S. Gerolamo.² Poco gli giovò recarsi in Palestina per imparare la lingua semitica se gli stessi rabbini, a detta dei moderni scritturisti, già all'epoca non sapevano più leggere la Scrittura. Se questa è la premessa, bisogna concludere che Gerolamo tradusse cose che già all'epoca risultavano male interpretate. Di conseguenza, sulle sue orme, la Chiesa ha continuato a seguire una lettura condizionata dalla cultura rabbinica del IV secolo d.C. che sicuramente non può vantarsi di essere la verità assoluta.

² Nel 382 il padre della Chiesa ebbe ordine dal papa Damaso I di fare una revisione radicale delle traduzioni allora in uso. Per adempiere questo compito (terminato nel 405), Gerolamo si ritirò in un monastero a Betlemme e prese contatti con dotti rabbini dell'epoca con i quali iniziò ad interpretare il VT dalla traduzione ebraica risalente al I sec. dopo Cristo. A partire dal XVI sec. la traduzione di Gerolamo è conosciuta con il termine "Vulgata".

Il metodo di lettura qui proposto considera la Scrittura un universo di discorso unitario nel suo complesso, che si mantiene costante nel tempo e che contiene in sé la sua regola interpretativa e il suo linguaggio (*1).³ Io considero il testo sacro come scritto tutto nello stesso momento, opero così una lettura *sincronica* che si dimostra tanto più esatta se dal testo ebraico passiamo a quello greco dei LXX (Bibbia risalente al III sec. a. C. - *2) che è il mio testo di riferimento.

4. La scelta del linguaggio nel Nuovo Testamento

Il compito che venivano ad assumersi gli scrittori del Nuovo Testamento (da ora in avanti sarà indicato con NT) era quello di dire la parola conclusiva dell'intera Scrittura.

Raccontare Gesù, *l'amen* della Rivelazione, era problema enorme che gli agiografi risolsero conformandosi alla ricchezza dell'Antico Testamento (da ora in avanti sarà indicato con AT); ma per riproporre la stessa ricchezza di significati, essi utilizzarono una modalità linguistica molto più sintetica. Da qui la scelta della *parabola* come genere letterario che avrebbe consentito sia una lettura superficiale del testo che una lettura più nascosta. In tal modo la

³ Al fine di snellire la trattazione e renderla più vicina alle esigenze di un lettore comune, i punti che richiedono annotazioni più specialistiche sono contrassegnati con numeri progressivi e asterisco (es. 1*) e ripresi in appendice ai singoli capitoli. Tali annotazioni potranno essere utili qualora si intenda approfondire il tema trattato, pertanto se ne consiglia la lettura solo in una seconda battuta.

catechesi era modulata sulla capacità di comprensione del lettore.

Inoltre, dovendo rendere il testo leggibile dovunque e in ogni tempo, balzava in primo piano la necessità di usare un linguaggio slegato da situazioni contingenti e quindi estranee a un lettore futuro o geograficamente lontano. Si rendeva allora indispensabile inserire all'interno del testo stesso la sua chiave interpretativa. Per questi motivi nessuna parola, situazione, immagine o articolazione del discorso doveva essere casuale; gli stessi nomi propri dovevano essere piccoli codici semantici.

Il linguaggio emergeva, così, come il problema centrale nella formazione dei testi. Pressappoco i linguaggi a disposizione erano quelli che ancora oggi si trovano negli universi di discorso culturalmente marginali e così nei Vangeli ritroviamo:

- il linguaggio *iconico*, che fa uso di immagini. Attraverso di esse è richiamata una particolare teologia, e ogni volta che la si vuole esprimere si fa uso della stessa immagine. Ad esempio, posto che il codice semantico dell'acqua contenuto nel Genesi è quello del diluvio come morte, giudizio e ricreazione, volendo esprimere lo stesso concetto si fa uso della stessa immagine;

- il linguaggio *enigmatico*, nel quale il valore del termine o dell'espressione va colto con una diversa referenza. Ad esempio se consideriamo il termine *ixthus* (pesce) come un acrostico, ne viene fuori "Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore";

- il linguaggio *fonetico-associativo*, di esso non è possibile dare esempi certi perché la fonetica greca è ancora tutta da scoprire. Non è improbabile, però,

che un greco, leggendo *artous* con una particolare cadenza (*arto-us*), potesse cogliere l'idea di panipesci e quindi di moltiplicazione e di eucarestia. Si tratta comunque di un linguaggio che, basandosi sulla lingua parlata, è difficilmente documentabile;

- il linguaggio *kabbalistico*, del quale pure c'è da presumerne l'utilizzo nel NT. Tale linguaggio fa uso della trasposizione di una parola non nella corrispondente di un'altra lingua, ma in una parola di suono simile, anche se di significato diverso. Così, ad esempio, il termine italiano *caldo* sarebbe ugualmente "caldo" in spagnolo ma col senso di "brodo" e il termine *burro* suonerebbe "burro" anche in Spagna ma col valore di "asino", allora l'espressione *burro in caldo* in spagnolo significherebbe "asino in brodo" diventando, così, priva di senso per chi non ne conoscesse la chiave interpretativa.

5. Difficoltà nell'individuare un criterio di lettura

Se si cerca di comprendere in questo modo la formazione della Scrittura, forse riusciremo a comprendere anche i motivi per i quali si è perduto il criterio di *lettura*.

Un primo motivo può essere individuato nella trasmissione orale del testo, cosa che ben presto fece prevalere la tradizione sulla lettura diretta.

Un secondo motivo può consistere nel processo di allontanamento della Chiesa dal patrimonio giudaico. Sarebbe da studiare con attenzione il fenomeno gnostico del rifiuto dell'AT come opera del male. Questo rifiuto potrebbe aver influito sulla perdita di

codici semantici utili anche per la comprensione del NT.

Un terzo motivo di confusione può essere stato l'uso dei *Targumim*⁴ che sostituirono la Bibbia dei LXX, e che probabilmente diedero origine alle eresie che fiorirono nei primi secoli.

Un quarto motivo consiste nelle versioni dei testi evangelici. Scritti originariamente in greco, essi presumibilmente furono tradotti quasi subito in lingue diverse per renderli accessibili al maggior numero di persone. In quest'opera di traduzione sicuramente gli scrittori si trovarono di fronte al problema di rendere, in una lingua diversa dal greco, il gioco letterario di sensi e costrutti proprio della lingua originaria.

A tali difficoltà si aggiunsero quelle dovute al fatto che i traduttori si limitarono a riportare il senso più ovvio del testo, ignorandone la profondità. In questo modo, le diverse traduzioni non solo diventarono automaticamente delle falsificazioni, ma, poiché concordavano sul significato ovvio, finirono col diventare esse stesse una barriera alzata contro ogni tentativo di trarre dal testo dei significati più nascosti.

⁴ Nome delle traduzioni aramaiche con commento dell'AT fatte in Palestina durante i primi secoli del cristianesimo.

Appendice

1 - La tesi appena enunciata, che a prima vista sembra contraddire i miti della storiografia corrente, è invece confermata da fenomeni analoghi verificatisi in altre aree della conoscenza umana. Nel Diritto Romano, ad esempio, pur passando attraverso complesse e radicali trasformazioni dell'ambiente sociale, il discorso giuridico si è conservato sostanzialmente inalterato per più di duemila anni. La stessa cosa può dirsi dell'universo di discorso della Kabbalah, dell'astrologia, del folklore etc. In altre parole, esiste nella storia un principio di costanza ed un principio di mutazione: la Scrittura è ancorata sicuramente al primo dei due.

2 - Abbreviazione di *Interpretatio septuaginta virorum* (traduzione dei settanta uomini). Tale espressione fu utilizzata in un periodo storico in cui si riteneva che il testo greco fosse una mera traduzione di un precedente ebraico. Oggi si considera la LXX, del III sec. a.C., un'opera originale e si è giunti ad affermare che la Bibbia scritta in ebraico, del I sec. d.C., ne costituisce una traduzione. La Bibbia dei LXX nasce in Egitto e raccoglie i testi sacri dei popoli allora conosciuti. I libri di tale raccolta (che presenta intrinsecamente il carattere di universalità), essendo redatti nei diversi idiomi del tempo, vennero tradotti in greco ed inseriti in un unico *corpus* che ingloba anche il primo Libro unitario (Pentateuco) che si fa risalire a Mosè; di conseguenza si dice Mosaica la fede di chi si rifà alle rivelazioni unitarie del Pentateuco e poi della LXX.

CAP. 1

I SACRAMENTI

1. Perché una rilettura dei sacramenti?

I sacramenti sono un elemento fondamentale nella realtà della Chiesa, tanto che essa è definita "la Chiesa dei sette sacramenti". Il cristiano medio la conosce come tale, ma difficilmente sa collocare in essa la sua esistenza umana e la sua realtà di figlio di Dio.

Il nostro vivere corre spesso il rischio di spezzarsi in tanti compartimenti stagni ciascuno dei quali risponde a un codice morale totalmente umano, e che non sempre coincide con il contenuto della fede. Inoltre, al desiderio di una sempre maggiore libertà individuale fa da contraltare il marcato bisogno di certezze e di punti di riferimento capaci di orientare stabilmente le scelte della vita. L'uomo comincia così a rendersi conto che porsi come centro della propria esistenza è un'esperienza esaltante ma che gli rivela pure tutta intera la sua precarietà. Di qui le nevrosi del nostro tempo alle quali l'unica risposta che si riesce a dare è quella di considerare l'instabilità il solo elemento stabile e imprescindibile dell'esistenza umana; così il male si fa rimedio e il rimedio è peggiore del male.

È proprio questo bisogno di un ancoraggio stabile che spesso coincide col bisogno di comprendere l'oggetto della fede.

Il Concilio Vaticano II, facendo propria questa esigenza, ha offerto una nuova categoria storico-dinamica per leggere e comprendere il messaggio cristiano: quella di “sacerdozio comune” nel quale si concilia l’esigenza di libertà con quella di responsabilità. Ed è proprio il binomio libertà-responsabilità il momento ineliminabile del vivere; esso infatti, collegando l’azione al soggetto che la compie, consente di sperimentare quell’unificazione individuale beatificante che nasce dalla coscienza di sentirsi responsabili delle proprie azioni. Inteso in questo senso, il *sacerdozio comune* si pone come il luogo della libera espressione individuale per la costruzione del Regno. Purtroppo, sia sul piano dottrinario che su quello della prassi ecclesiale, la suddetta categoria è rimasta ai margini del discorso di fede.

2. I limiti delle teologie sacramentali correnti

La proposta che offre la corrente dottrina sacramentale non è capace di soddisfare l’esigenza del cristiano di percepire l’unitarietà del suo operare, infatti, essa fu costruita per soddisfare altre esigenze.

Storicamente la sistemazione dogmatica dei sacramenti si è attuata quando la maggiore preoccupazione era quella dell’individuazione della *essenza* delle cose. L’uomo, certo della sua collocazione mondana e soprannaturale, si domandava cosa fosse il sacramento; e il teologo, per dare una risposta comprensibile, proponeva il *rito* come formula chiara e sistematizzabile.

Oggi si presenta il problema di riformulare la fede in una visione unitaria più rispondente alla sensibilità moderna. Ma questo non significa collegare fra loro schemi ideologici diversi per formarne uno più complesso e includente. Se oggetto della nostra fede è il Cristo incarnato in un Uomo, dovrà essere Gesù l'oggetto della nostra speculazione, e in Lui dovremo leggere la nostra storia di uomini.

L'incarnazione, infatti, non è un evento avvenuto duemila anni fa, ma è un mistero sempre attuale. Gesù non è vissuto solo in un limitato tempo della storia umana, ma ogni suo gesto di allora si dilata nel tempo consentendo a ciascuno di noi, qui e ora, di offrire la nostra stessa esistenza come corpo d'incarnazione del Cristo.

La teologia moderna ha cercato di svincolarsi da un rigido sistema filosofico ormai estraneo all'uomo contemporaneo, ma non è riuscita a produrre un *corpus* unitario come quello raggiunto dalle *Summae* medievali. Sono state prodotte teologie settoriali acute, brillanti ma incapaci di dare una visione unitaria, col risultato che si è creata un'eccessiva polverizzazione del discorso intorno a Dio.

Ed allora c'è chi si sente sicuro del sistema appreso, ma comincia a rendersi conto che le sue certezze difficilmente sono comunicabili; oppure c'è chi accetta solo a livello verbale la complessità della fede cristiana; ed ancora c'è chi, stanco delle ormai incommunicabili certezze del passato e delle frammentarie analisi del presente, tenta di ricostruire un discorso unitario della fede. Ma in questo caso è sicuro l'ostracismo sia da parte della cultura ufficiale, legata al frammento, all'erudizione, alla cattedra; sia

da una parte della gerarchia che è portata a diffidare del futuro e a godere delle completezze formali del passato.

Ma, al di là dei rischi, una sintesi deve essere tentata per offrire un punto fermo a chi va alla ricerca di Dio.

Il presente lavoro mira proprio a questo obiettivo attraverso una rilettura unificante delle categorie *sacramentali*, legandole al mistero centrale della nostra fede: l'Incarnazione. In questa ottica, la *sacramentalità* esce dalle ristrettezze del simbolismo per diventare qualità intrinseca all'esistere umano, e la beatitudine, abbandonate le aree rarefatte della pseudo mistica dei predicatori, diventa sapore divino di ogni attimo umano.

3. Il termine "sacramento"

Ogni parola ha un significato ben preciso ma, in forma traslata, può indicare anche altro. Per fare un esempio: il genitore nel dire al bambino "dormi!", esprime la sua decisione di mandarlo a letto ma anche la sua autorità genitoriale. Se invece "dormi!" è detto da un ipnotizzatore, allora esprimerà la potenza di produrre l'effetto del dormire (tutto ciò vale anche per i gesti). Come si vede la stessa parola può *denotare* il dormire, può essere *segno* di un fenomeno diverso da quello denotato (l'autorità dei genitori) e può diventare una parola operativa, cioè può *produrre* l'effetto che denota (l'ipnosi). Analogamente, secondo la presentazione tradizionale, il sacramento è un rito che *denota* se stesso (es. Battesimo denota immersione), è *segno* di un evento so-

soprannaturale (entrare nella Vita di Cristo), e infine *produce* ciò che indica (fa realmente entrare nella Vita Eterna).

Fatta questa premessa, siamo in grado di capire che quando si dice che i sacramenti sono un *segno efficace*, si vuole proprio intendere che il rito è il segno umano di un effetto soprannaturale prodotto dal rito stesso.

In una concezione che distingue rigidamente un ordine *naturale* e un ordine *soprannaturale*, il sacramento risulta perfettamente espresso da questo schema. Ma questa concezione a doppio livello non riesce a dare risposta all'esigenza di unità nella vita del cristiano; né rende comprensibile quale sia la valenza *comunitaria* del sacramento, giacché ne risulta sottolineato solo l'effetto relativo al singolo individuo. Allora il sacramento scade a generico mezzo di testimonianza della propria fede ma che non coinvolge minimamente il resto della Chiesa.

In questa dimensione di testimonianza, la *materia* (ad esempio l'acqua) e la *formula* (la parte verbale) sono considerati semplicemente segni esteriori del Sacramento.

Ma se si riflette sul rito si nota che esso è una cosa umana solo perché fatta di gesti e di umane parole, ma in realtà gesto e formula sono un *unicum* inscindibile che riveste la *chiamata* di Dio al sacramento. È questa chiamata, unita ai comportamenti di risposta di chi l'accoglie, che produce l'effetto soprannaturale di rendere l'uomo un soggetto *teandrico* e quindi

capace di atti divini tesi alla santificazione del reale.⁵

Colto in questa pienezza, il sacramento va ben oltre la sua consistenza rituale e individuale, e si rivela come concreta azione di redenzione del mondo.

4. Sacramento come incarnazione di Cristo nella Chiesa

Considerare il sacramento come atto che rende il cristiano soggetto teandrico, richiede che venga spiegato in quale modo si realizza questa azione, cioè in che modo un atto umano può essere al tempo stesso soprannaturale.

Cominciamo col dire che Cristo continua la sua incarnazione in tutti quelli che celebrano i sacramenti;⁶ e attraverso di essi, ogni cristiano, come Gesù, unisce in sé l'umano e il divino. Allora diremo che come Gesù si proclamò Sacramento (cioè segno visibile) del Padre invisibile, così ogni discepolo di Gesù si dirà sacramento del Maestro invisibile.

La *sacramentalità* si rivela allora come l'essenza stessa dell'essere cristiano. È in questa immedesimazione che si realizza l'imitazione di Cristo; imitazione che diventa capace di ricreare la nuova crea-

⁵ Il termine teandrico risulta composto dalle due parole *theos* e *aner* (Dio e uomo) ed indica che un'azione, pur svolgendosi nelle coordinate spazio-temporali, si colloca nella Vita eterna. La vita del santo, il gesto di carità, l'atto del malvagio, hanno tutta la profondità dell'eterno e tutta la potenza della divinità.

⁶ Da non confondere chi celebra il sacramento, che è il cristiano, da chi lo amministra che, normalmente, è il sacerdote.

tura secondo la promessa di Gesù: “*Dove sarò io là sarà il mio discepolo*”.

Ma se Gesù è *segno* del Padre e il cristiano è *segno* di Gesù, chi è il destinatario di questo segno? Senza la presenza di qualcuno che lo colga, il segno non avrebbe ragione di essere.

Proverò a rispondere a questa domanda dicendo che: se chi celebra il sacramento gode della ricchezza dell’incontro con Dio che direttamente lo chiama, automaticamente testimonierà e trasmetterà tale ricchezza a chi gli è prossimo; in questo senso si dice che “*i Sacramenti sono fatti per gli uomini*”.

Se quanto affermato è vero, allora ne possiamo dedurre che sacramento e *missionarietà*, sacramento e *predicazione* indicano la stessa cosa. E chi celebra un sacramento può dire: in questo preciso punto spazio-temporale, e secondo la specifica modalità della mia esistenza, Cristo si incarna in me; ricevo per me la beatitudine del sacramento; ma sono anche il segno vivo del continuo operare di Cristo nel mondo per costruire il Regno di Dio. Ecco perché il discepolo di Gesù deve inserirsi necessariamente nella *comunione* della Chiesa (a sua volta sacramento dell’indivisibile Corpo di Cristo), questa Maria incinta che grida nelle doglie del parto. Ecco perché affermare di amare Dio e non amare la Chiesa è un controsenso di cui molti non sono consapevoli.

5. La Chiesa: popolo di Dio

La Chiesa è resa visibile dal popolo di Dio che ne fa parte, dalla sua organizzazione e dalla sua azione; è strutturata gerarchicamente e centrata sui sette

sacramenti quali segni *visibili* della Presenza dello Spirito. Fanno parte di questo popolo anche gli *invisibili* defunti che, correntemente, sono definiti *Chiesa Trionfante*.

Ma è Chiesa anche la misteriosa mediazione di Cristo che opera ricapitolando a sé tutti gli uomini e tutte le cose in tempi e modi che non rientrano nella definizione anzidetta.

Se si pensa alla *natura che geme nell'attesa*, di cui ci parla l'apostolo Paolo, si capisce che anch'essa ha un futuro di ricreazione e di gloria, e che tale futuro necessariamente deve incidere sul suo presente per condurla alla meta. Tuttavia, non possiamo dire che la natura sia *battezzata*, né possiamo definirla, in senso stretto, *popolo di Dio*; e allora in che modo si va realizzando questo percorso verso la ricapitolazione escatologica?

La risposta richiede di considerare che ogni atto del battezzato ha un valore santificante, sia a livello della comunità in cui è inserito che a livello cosmico. Solo se familiarizzeremo con tale assunto, ci riuscirà più facile capire che, con la sua stessa azione, il cristiano opererà vari *battesimi* in qualunque realtà Dio lo *chiami* a operare. Per questo è fondamentale porre l'accento sul ruolo della *chiamata*.

6. Iniziazione – Momenti statici e dinamici

Gesù si è rivelato a noi come Figlio di Dio, e, dichiarandosi fratello di tutti gli uomini, ci ha accomunati alla sua divinità. Questa dinamica costituisce l'ossatura del Battesimo, della Cresima e

dell'Eucarestia, sacramenti che la teologia definisce dell'iniziazione cristiana.

Scopriamo allora che figliolanza e fraternità sono così strettamente congiunte che se il discorso si mantiene sul piano ontologico, si può partire indifferentemente dall'una o dall'altra per giungere a definire il Cristo in noi. Così, nel momento stesso in cui Gesù ci chiama fratelli (Cresima), ci rivela che siamo figli di Dio (Battesimo) e viceversa. Allo stesso modo l'Eucarestia si rivela come il luogo della realizzazione del grande mistero della *divinizzazione* offerta da Gesù a tutti gli uomini.

Nella sua struttura più semplice, la Chiesa è dunque formata da figli di Dio (battezzati), fratelli tra loro (cresimati) e dinamizzati dall'ordinato attraverso l'Eucarestia che realizza la comunione del popolo di Dio.

Essere membro della Chiesa significa dunque aver celebrato i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana. Di ciò si dirà diffusamente nella trattazione dei singoli sacramenti; qui si può anticipare che mentre il contenuto del Battesimo, come figliolanza, riguarda anche i non battezzati (cosiddetti cristiani anonimi); la Cresima rende esplicita l'adesione alla Chiesa visibile e universale e può essere amministrata solo dai *Dodici* (vescovi) quali segni di comunione.

In questa situazione complessiva, con tutti i limiti che derivano dalle parole, si possono distinguere un momento statico e un momento dinamico.

Si è cristiani *staticamente* (termine equivalente al classico *onticamente*) quando si realizza in sé il mistero dell'incarnazione di Cristo come Figlio di Dio e Fratello degli uomini. Ma fermarsi a questa defini-

zione significherebbe evidenziare solo il momento individuale del Battesimo e della Cresima, per coglierne anche la dimensione *dinamica* bisogna inquadrarli nel contesto comunione. Non possiamo dire *Padre* senza aggiungere la parola *nostro*; dunque Battesimo e Cresima esigono di essere spiegati nell'Eucarestia che è essa stessa l'incarnazione della totalità del Cristo, il *Noi* della Chiesa.

A questo punto possiamo aggiungere un'altra considerazione: se vivere nella comunione con Dio (Battesimo) e con i fratelli (Cresima) equivale ad applicare il precetto dell'amore (Eucarestia), e se tale precetto si esprime attraverso le quattro posizioni fondamentali dell'incarnazione di Cristo (Matrimonio, Ordine, Penitenza, Unzione) allora possiamo concludere che il nostro essere cristiani si realizza proprio nell'attuare la specifica azione redentiva racchiusa nei singoli sacramenti.

7. Il mandato di Gesù ai discepoli

L'opera del Cristo che salva il mondo è certamente opera divina ma è anche opera umana. Chi negasse questo avrebbe implicitamente aderito al docetismo.⁷ Se dunque esiste una realtà *umana* di Gesù che *salva*, esiste anche una realtà *umana* del suo discepolo che ugualmente *salva*.

⁷ Il docetismo è una eresia che tenta di risolvere il problema delle due nature di Gesù negando l'umanità di Cristo. Secondo questa dottrina Cristo avrebbe assunto solo apparentemente un corpo umano ma in realtà non si sarebbe fatto uomo e non sarebbe morto. Una cristologia docetista viene già combattuta nel Vangelo di Giovanni.

Pertanto, lasciando ai sedicenti mistici le morfologie metanaturali che finiscono spesso nei trattati di psichiatria, il nostro unico paradigma resta Gesù nella sua struttura di Uomo-Dio.

Gesù è stato un uomo dei suoi tempi, con tutti i limiti di quella collocazione, e necessariamente nei suoi tempi ha dovuto trovare forme e mezzi per esprimersi. Questo ci porta a ritenere che incarnare Gesù nella propria esistenza non significa adeguarsi a un codice di comportamento preordinato.

S. Paolo ci ha parlato della *“libertà dei figli di Dio”* volendo proprio intendere la libertà con la quale ogni uomo deve incarnare il Cristo secondo le modalità richieste dal preciso momento storico in cui è inserito. L'unico faro valido in ogni tempo per combattere il male è l'amore (*agape*) come forza che unisce.

Il termine greco *agape* indica proprio il momento dell'unione, e trova la sua massima espressione umana nell'incontro fecondo degli sposi. *Agape* indica la fecondità della vita che viene da Dio e ha un suo specifico codice che possiamo individuare nel servizio o, con termine greco, nella *diaconia*.

Diaconia e *agape* realizzano il mandato che Gesù diede ai suoi discepoli: *“Andate nel mondo, guarite gli infermi e cacciate i demoni”*. Mandato che viene per lo più banalizzato in una sorta di miracolismo o di magia demonologica.

Questa precisazione è molto importante, perché scindere l'amore dall'esorcismo del male è la tentazione di sempre nella Chiesa. Gli stessi discepoli tentarono Gesù chiedendogli di esorcizzare il male non con l'amore ma agendo con potenza: *“Signore*

preghiamo che venga su di loro una pioggia di fuoco” (Lc 9,54).

8. Parola, sacramenti, predicazione

Considerando la figura di Gesù, emerge innanzitutto, come dice Giovanni, la sua posizione di Maestro o *didascalos*. Allora l’invito che Gesù fa ai discepoli: “*Andate e predicate a tutte le genti*” presuppone che anche i discepoli, a somiglianza del Maestro, diventino dei *didascalos*.

Ma per comprendere appieno la realtà della predicazione, bisogna comprendere che essa non si realizza solo come un discorso tra chi ascolta e chi predica: esiste anche un discorso dello Spirito che si *autocomunica* senza alcun tipo di intermediazione. È proprio questo che può definirsi l’essenza del sacramento: esso è Parola dello Spirito che, sotto forma di *chiamata*, si comunica direttamente all’uomo e ha la capacità di trasformarlo in *nuova creatura*, simile al Maestro. La vocazione al sacramento infatti è opera di Dio, e come tale è Parola creatrice che ha la forza di suscitare *carismi* a vantaggio della Chiesa.

Possiamo così comprendere la relazione esistente fra sacramenti e predicazione cristiana. Quest’ultima non è solo un veicolo di espressioni verbali o un insieme di concetti da meditare, ma è essenzialmente un incontro nel quale il Cristo stesso si comunica.

Alla luce di queste considerazioni, il sacramento si rivela un fatto *complesso* sia nella dialettica chiamata-risposta, sia nel fatto che questa risposta non può che essere operativa e non semplicemente rituale. In

questo consiste l'altissima dignità del cristiano. Il Cristo stesso chiama i suoi discepoli a fare miracoli più grandi dei suoi.

Colui che incarna il Cristo, lo conosce pienamente in quanto lo vive, ne avverte i palpiti più profondi e lo coglie nella dinamica viva dell'esistere. Questa è la via segreta attraverso cui Dio mette la sua rivelazione sulle labbra degli umili mentre la sottrae a quella dei superbi, fermi sui *pensieri del loro cuore di carne*.

CAP. 2

FUNZIONE E STRUTTURA SACRAMENTALE

1. Vari interrogativi

I Sacramenti esistevano già nella Chiesa primitiva e a me pare che esistesse anche una loro lettura unitaria di cui, purtroppo, si è persa memoria.

La teoria sacramentaria che esiste oggi ha alle spalle una sua ecclesiologia secondo la quale la Chiesa è una società perfetta, che dispone di *mezzi di grazia* (i sacramenti) quali strumenti per la costruzione della Vita Eterna, a vantaggio del singolo e dell'intera Chiesa.

Ma la riflessione sui sacramenti non può dirsi conclusa, e ancora oggi i teologi continuano a chiedersi: cos'è il sacramento? Naturalmente, nella nostra cultura materialista, la risposta non può che porre l'accento sugli elementi visibili che lo connotano: la *materia* e la *forma*.

I canonisti aggiungono un'altra domanda: com'è fatto il sacramento? Allora scaturisce una risposta che fa riferimento essenzialmente alla celebrazione del *rito*. L'accentuazione di questo aspetto, però, ha privilegiato a tal punto la posizione della gerarchia ecclesiastica che parlare di sacramento significa parlare di giurisdizione della gerarchia.

Ad accrescere le difficoltà si aggiunge poi la visione sostanzialmente dicotomica che, come già detto in precedenza, distingue *natura* e *sopranatura*, facen-

do perdere l'unità sostanziale dell'uomo e il senso del mistero stesso dell'incarnazione.

È da queste difficoltà che deve partire una rilettura dei sacramenti. Io propongo una domanda diversa e cioè: *chi è un sacramento?* In tal modo l'attenzione passa dalla *cosa* (materia, forma, rito) al soggetto che riceve la chiamata, sicché si può rispondere che sacramento è ogni uomo che risponde alla chiamata di Dio, diventando in tal modo esso stesso incarnazione di Cristo.

Questa impostazione ci conduce a un'altra domanda: in che modo i Sacramenti attualizzano nella storia la redenzione e la salvezza?

Per rispondere a tale domanda partiamo dalla considerazione che, in tutta la sua esistenza, Gesù ha testimoniato un amore tanto grande da essere capace di redimere il mondo dalla divisione e volgerlo alla divinità. Meditando allora sulla sua persona e sulla sua vita, scopriamo quale è la strada da lui seguita per attuare tale redenzione. Ed è proprio dalla sua vita che emergono quegli atti teandrici che la Chiesa ha poi codificato nei sette sacramenti: Gesù è Figlio di Dio e Fratello degli uomini, e usa l'amore di unità e di servizio per attuare il suo compito di esorcista del male morale e del male fisico. Il tutto è orientato alla trasformazione del creato in una realtà divina. Analizzando questo percorso, parallelamente si possono cogliere i sacramenti nel modo seguente:

- il Battesimo come figliolanza rispetto al Padre;
- la Cresima come fraternità nello Spirito;
- la Penitenza come esorcismo del male morale;
- l'Unzione come superamento del male fisico;

- il Matrimonio come amore di unità generativa;
- l'Ordine come amore di servizio;
- l'Eucarestia, che si pone al culmine, attua la trasformazione del creato per opera dell'uomo.

Ne possiamo dedurre che non esistono sacramenti di prima e di seconda classe. La vita sacramentaria si presenta come una sfera che di volta in volta gode dell'incontro con un piano in un punto solo, e in quel punto scarica tutto il suo peso. Se il piano è l'eterno, e la sfera è la nostra umanità, il sacramento è il punto di contatto nel quale l'eterno rifluisce nell'esistenza mortale ed essa stessa si fa eternità.

In tale nuova ottica, appare chiaro che a celebrare i sacramenti è l'uomo nella totalità delle sue espressioni vitali. Un fatto questo che è rimasto molto in ombra nella riflessione teologica laddove esso rappresenta invece il cuore del discorso sacramentario.

Proprio perché attuati in totale identificazione col Cristo, i sacramenti hanno effetti soprannaturali. In questo senso essi rappresentano una sorta di antropologia teandrica. Attraverso di essi, l'uomo, nella sua totalità di corpo e anima, sperimenta le primizie dello Spirito e guadagna la sua statura di essere divino, di coadiutore di Cristo nella salvezza del mondo.

Se dunque i gesti rituali sono posti in essere dal corpo, chi agisce è l'anima, sicché vivere sacramentalmente equivale a trasformare in beatitudine le passività del mondo.

2. Il Ministro della Parola

La Parola di Dio, tranne che nella celebrazione eucaristica, trova poco spazio in tutti gli altri sacramenti. La funzione del Ministro della Parola è invece fondamentale se si considera che, tramite il suo Ministro, è sempre Dio che chiama con il potere di costituire il *chiamato* nel suo particolare stato e, parallelamente, di conferirgli il potere di rispondere con uguale potenza alla chiamata. Per questo non è possibile l'autoamministrazione del sacramento, esso è sempre risposta a una chiamata.

L'impossibilità dell'autoamministrazione, però, ha creato confusione nell'individuare la posizione dell'ordinato, e ha portato a un accrescimento ipertrofico del suo *status*, con la conseguenza che da *servo* è diventato chi detiene un potere.

Così facendo, si è persa di vista una cosa fondamentale, cioè che chi chiama è sempre e solo Cristo (il sacerdote ministeriale è suo vicario). È questo che dà la *certezza* della chiamata. Infatti la Chiesa non fa dipendere la potenza di questa chiamata dalla bontà del profeta o del ricevente.

Se così non fosse sarebbe per lo meno strano, in una rigida struttura di competenze nell'amministrazione dei sacramenti, permettere che proprio il Battesimo, sacramento fontale, venga consentito a tutti, anche all'infedele. Questa scelta della Chiesa, che a uno sguardo superficiale potrebbe sembrare contraddittoria, attesta il riconoscimento che Dio si è riservato il diritto di suscitare i suoi profeti quando e come vuole, e di aggregarli anche per un solo atto al suo progetto di salvezza.

Volendo allargare ancora di più il nostro orizzonte, possiamo dire che poiché già con la nascita l'uomo è *chiamato* alla sua figliolanza divina (battesimo anonimo), ne consegue che tutti gli uomini concorrono alla salvezza attraverso la *chiamata alla vita* attuata direttamente da Dio.

Dall'impostazione prospettata risulta fortemente valorizzata la posizione di chi viene chiamato al sacramento. In tal senso, chi assume il sacramento non ne sarà un fruitore passivo ma si porrà nella posizione attiva di chi è chiamato a produrre, attraverso la propria azione, effetti positivi a livello comunitario: "*Andate e portate frutto*" (atto costitutivo ecclesiale).

Specularmente possiamo dire che quando c'è una chiamata di Dio c'è un carisma e in questo senso ogni carisma è un sacramento. Vocazione e carisma sono dunque realtà identiche.⁸

Leggere il Sacramento come annuncio della Parola che conferisce la potenza di operare e generare Vita Eterna, consente di individuare il sacramento per eccellenza in quell'annunciazione a Maria che sintetizza ogni chiamata.⁹

⁸ Esistono carismi infiniti: tutti quelli che occorrono per conformare a Cristo la sua Chiesa. Questa era in fondo la tesi di S. Agostino per il quale esistevano alcune centinaia di sacramenti. Osservato da questa prospettiva, il sacramento sembra partecipare al regime dei carismi così come li presenta S. Paolo. Si potrebbe forse pensare che la struttura carismatica della Chiesa di Paolo non sia stata che l'inizio di un'evoluzione che oggi ci ha portato a precisare nei sacramenti la sede e l'espressione vitale dei carismi.

⁹ Come dice il III capitolo del Decreto sull'apostolato dei Laici (Apost. Actuositatem) "*I laici vengono consacrati per formare un sacerdozio regale e una nazione santa onde offrire sacrifici spi-*

CAP. 3

SACRAMENTI - CREAZIONE

1. Sacramenti tra fisiologia e terapia

Sacramento, dunque, come strumento con cui costruiamo il Regno di Dio, ma sacramento anche come mezzo col quale costruiamo e testimoniamo la nostra *beatitudine*, perché in ogni sacramento qualcosa di umano si rende santo: nel Battesimo si santifica la nostra natura, nel Matrimonio le forze generative, nella Penitenza la passività dell'uomo che tenta di autodistruggersi col peccato, nell'Unzione si santifica la sofferenza fisica, nella Cresima si santificano le relazioni umane, nell'Ordine si santificano le forze che mirano all'unità.

Volendo offrire un'immagine grafica dei Sacramenti, possiamo rappresentarli come una croce inscritta in una circonferenza, laddove la circonferenza rappresenta la comunione di tutti gli uomini (Eucarestia) nel loro essere figli di Dio (Battesimo - rappresentato dal braccio verticale della croce) e fratelli tra di loro (Cresima - rappresentata dal braccio orizzontale). All'interno di questi tre Sacramenti che strutturano la Chiesa, utilizzando la stessa immagine grafica, possiamo dire che i quattro settori che risultano nel cerchio rappresentano: il Matrimonio e

rituali mediante ogni attività e testimoniare dappertutto io Cristo".

l'Ordine, rispettivamente segni di comunione feconda e capacità di generare nella divinità; l'Unzione e la Penitenza come testimonianza di beatitudine anche in quelle espressioni dell'esistenza che noi stessi viviamo come passività.



I sacramenti diventano allora: *atti teandrici nominati* quando sono vissuti nominativamente nel rito; o *atti teandrici innominati* se vissuti anonimamente ogni qualvolta l'esistenza è assunta e vissuta come Vita

divina. Sono i tipici atti di un'antropologia soprannaturale. Sono atti di fiducia nella propria divinità e quindi dichiarazione a se stessi e al mondo di una Signoria della Vita.

Se tutto ciò non viene chiaramente in luce, ciò dipende dal nostro essere così immersi nell'esistenza che tutto vogliamo connettere a essa. Abbiamo scelto la nostra umanità come unico punto di vista e unico parametro di riferimento. A questo si aggiunga che non riusciamo a capire come si può conquistare la santità attraverso un percorso di crescita spirituale. Per intendere questo percorso potremmo guardare ai Santi e a Maria, ma essi sono stati disossati e gonfiati al punto tale da uscire fuori dall'umana portata e comprensione.

Infine ci siamo resi schiavi di alcune teologie supportate dalla venerazione (spesso ipocrita) dei Padri della Chiesa, che hanno ingessato la lettura della Parola rendendo difficile comunicarla al mondo. La santificazione dei suddetti Padri, poi, ha messo un ulteriore sigillo di infallibilità alle loro tesi. Ma anche accettando questo sigillo, esso non può diventare fermaglio di chiusura delle potenzialità della Scrittura, la quale ha per autore Dio stesso e ha pertanto una profondità mai pienamente compresa.

2. Recuperiamo la positività nel racconto della Creazione

Di fatto è stata disattesa una comprensione positiva della creazione perché ci si è attestati sull'uomo che si è fatto centro del discorso; così il suo agire e il

suo pensiero sono diventati il criterio ermeneutico dell'universo. Questo equivoco ha fatto perdere di vista che il creato, nella sua totalità, viene da Dio e a Lui ritorna, sicché tutto intero va letto in quel Cristo raffigurato come *cerchio cosmico*, come serpente che si mangia la coda, simboli entrambi del Cristo ricapitolatore.

Centrando la creazione sul peccato dell'uomo, noi abbiamo spezzato questo *cerchio* e abbiamo vantato una sconfitta inflitta al piano di Dio (il peccato originale). Ecco l'illusione della superbia umana.

Accade così che invece di lasciarsi guidare dalla reiterazione del *kalon* (e vide che era cosa *buona*) che batte il ritmo positivo dei giorni della Creazione, ci si è lasciati affascinare dalla *tenebra* che, citata una sola volta, scompare subito di scena. Né poteva essere diversamente, visto che essa viene *nominata* da Dio e per ciò stesso diventa cosa buona.

Se leggiamo positivamente il racconto della Genesi, comprendiamo che il Cristo va ben oltre la vicenda di redenzione del peccato di Adamo, e assurge al ruolo che la fede della Chiesa gli riconosce da sempre quando afferma che in Cristo fummo creati e in Cristo saremo ricapitolati.

L'evento Cristo va colto come offerta di una positività che va dall'inizio alla fine, dall'*alfa* all'*omega*. In altri termini, l'incarnazione non va intesa solo come restaurazione di un fallimento che investe il piano di Dio, ma come *momento* dell'incontro sempre più penetrante tra Dio e l'uomo, incontro che è cominciato fin dal principio. È questo, d'altra parte, il senso di quanto insegna Paolo nel primo versetto della Lettera agli Ebrei: "*Dio, che aveva già parlato nei*

tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio...".

Una visione dell'incarnazione puramente restaurativa del peccato di Adamo che senso avrebbe per Maria, posto che ella fu concepita senza peccato? E perché mai, c'è da chiedersi, Dio non provvede allo stesso modo per tutti gli uomini? Non si vuole prendere atto che per questi sotterranei pensieri, molti cristiani non riescono a capire perché mai Dio abbia scelto la via cruenta della passione e morte di Gesù per realizzare quella salvezza già attuata senza dolore in Maria.

Io penso che sia tempo di fare ordine in questo Mistero, tenendo distinte, da un lato, l'incarnazione e l'inevitabile morte come segno dell'essere vero uomo di Gesù, e dall'altro la *modalità* tragica della sua fine. L'accento che normalmente si mette sulla passione ha steso un'ombra di tristezza su tutta l'esistenza di Gesù facendo dimenticare che in essa ci furono anche momenti di gioia. Nei Vangeli, infatti, Gesù è presentato sofferente solo in occasione della passione.

Questi i punti su cui sono nate eresie e incomprensioni che, benché nascoste, sono sempre attuali. Forse un'adeguata rilettura dei testi genesiaci può offrirci una soluzione e permetterci di sfuggire alla logica corrente che a una positiva creazione di Dio, fa seguire un fallimento deciso dall'uomo, e per restaurare il quale Dio ha dovuto patire la croce.

Inserire l'uomo in una dialettica paritaria con Dio fa torto all'onnipotenza del Creatore. Dio avanza indefettibilmente, e fermarlo è solo l'illusione di chi

non ha inteso che tutto è già dato nell'eterno e che il procedere nel tempo è solo illusione.

3. Sacramenti come fisiologia - Una lettura ottimistica

Io propongo di leggere in termini positivi sia l'incarnazione che l'Eucarestia, che ne rappresenta la perfetta continuazione. L'immagine dolce del Bambino, la passione di Luca che non ci parla di sangue, e la sostituzione del *pane* e del *vino* all'agnello sacrificato, devono pure dire qualcosa in questo senso!

La mia riflessione teologica si centra non sulla negatività, ma su quello che il Verbo incarnato ci ha insegnato, e cioè che finanche la passione e la morte, come ogni altra passività esistenziale, possono diventare *beatitudine*.

Figli della carne, noi testimoniamo di essere fratelli in forza dell'unico Padre celeste; divisi dall'egoismo, noi garantiamo una comunione fedele; sentendoci centro del mondo, noi ci facciamo servi; vittime del male morale e fisico, noi ci dichiariamo capaci di vincerlo e di farlo sparire per sempre. È questo che intende Paolo quando scrive:

(2Cor 4,6-11) "Però noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che la potenza straordinaria viene da Dio e non da noi. Siamo infatti tribolati da ogni parte, ma non schiacciati; siamo sconvolti ma non disperati; perseguitati ma non abbandonati; colpiti ma non uccisi, portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale."

Battesimo, Cresima, Matrimonio, Ordine, Penitenza e Unzione: ecco il contenuto dell'eterna eucarestia di trasformazione e crescita della Vita; ecco la fenomenologia della nuova creatura che trasforma il dolore in beatitudine come dinamismo ordinario del vivere.

Se ci sforzeremo di leggere in tal senso la vita, allora essa si presenterà ai nostri occhi come un continuo cammino ascensionale verso un'immensa frontiera da raggiungere: quel Paradiso non più concepito come la zolletta di zucchero dopo il boccone amaro dell'esistenza, ma come la *via ordinaria* dell'uomo proiettato verso la coscienza della sua divinità e dei suoi poteri.

L'unica cosa che viene richiesta è l'atto di fiducia in Cristo: il Dio presente da sempre nel mondo ma che a noi che viviamo nel tempo, si è presentato come evento *progressivo*. E allora, nel tempo, è venuto Gesù di Nazaret figlio di Giuseppe per mostrarsi come *segno* di una raggiunta e piena umanità (*Ecce homo*) destino di tutti gli uomini.

Si scopre allora che la creazione stessa contiene dentro di sé quella tensione dovuta al dialogo beatificante con Dio, e che tale dialogo guiderà sempre l'uomo nella sua scalata infinita verso il Padre.

4. La Creazione secondo Maria

Rileggeremo ora la creazione con una diversa prospettiva: ci metteremo nelle vesti di Maria, la Donna concepita senza peccato. Leggeremo con i suoi occhi e scopriremo la pienezza dell'autentica creazione di Dio. Una ricerca inutile per noi peccatori della *valle*

di lacrime? No, proprio qui è la trappola del tentatore. Il battezzato è anch'esso *concepito senza peccato*, sicché noi, come Maria, possiamo muoverci da protagonisti in questa mai approfondita traiettoria di realizzazioni che non conosce battute di arresto. Questa è la via del Paradiso: "*per Mariam ad Jesum*".

Una grossolana mariologia ha esaltato la figura di Maria al punto tale da renderla un *monstrum*, una creazione a parte, sicché spesso Gesù appare più umano di Maria. Sappiamo che nell'umanità è esistita una Donna senza peccato; sappiamo che, come tutti, appartiene all'unica creazione di Dio; che esiste il Battesimo che ci fa nuove creature; che esiste la resurrezione dei corpi, ma da tutti questi dati temiamo di trarre le dovute conclusioni.

Neppure consideriamo che la creazione, intesa teologicamente, non può assimilarsi all'unico evento costituito dal Big Bang ma che essa è un fatto continuo. Per ogni uomo che nasce si ripete il mistero totale e unico della creazione; a lui, come figlio di Dio, si apre la possibilità di camminare per la via della gloria. Dio che ci ha fatti a sua *immagine*, ci chiede di diventare, nella libertà, *somiglianti* a Lui.

È questa la linea di Maria, della Chiesa, dei Santi, degli innocenti. Per Maria, per le nuove creature, la Bibbia può essere letta come esplicitazione del mistero della *libertà* che porta alla Vita. A sua volta, Maria assume la qualità di sagoma per eccellenza della vitalizzazione operata dal Cristo. Se come lei siamo *ricreati* senza peccato, allora anche a noi viene chiesto di concepire e generare il Cristo, di assimilarlo come carne della nostra carne, ma di donarlo al

mondo senza pretendere di chiuderlo nella nostra mortalità.¹⁰

Meditando la Rivelazione, nel mistero di Maria si può costruire un'antropologia soprannaturale formata da atti che connotano la via della Vita per ogni singolo uomo e per tutta intera l'umanità, nella certezza che non vi fu mai, né mai vi sarà, un *fallimento* di Dio per opera dell'uomo. Dietro la lettura incentrata sul peccato di Adamo si intravede il satanico ghigno di chi si sente capace di far fallire il piano di Dio col suo rifiuto.

Anche se elevato sopra un cumulo di macerie, l'uomo si esalta!

5. Permanere - cambiare

L'esistenza umana, immersa nel determinismo e nell'occasionalità, fa apparire *follia* la fede in una diversa dimensione dell'uomo. L'esperienza del dolore e del fallimento diventano inesorabilmente il punto fermo di ogni lettura umana. Superare questo limite è possibile solo con un atto di fede. Per questo l'uomo di fede si costituisce *nuova creatura* nel suo stesso credere; egli sperimenta che nonostante la *permanenza* della sofferenza, è proprio in essa che percepisce se stesso come qualcosa di più di un povero essere schiacciato dalla vita. Vaccinato contro

¹⁰ La pietra rotolata via dal sepolcro, l'invito che Gesù rivolge alla Maddalena di non trattenerlo, la cortina del Tempio che si lacerava facendo espandere lo Spirito sulla terra; sono tutte immagini di un possesso che non può essere esclusivo. Gesù nel Tempio apre le gabbie e fa volare le colombe.

la morte, insensibile ai veleni, l'uomo è capace di *cambiare* tutte le cose nella misura in cui riesce a vivere anche il male come beatitudine.

Questo permanere-cambiare è, in ultima analisi, il senso della vita sacramentale, della beatitudine cristiana e della signoria sul creato.

L'evento della Resurrezione è il paradigma fondamentale di questo permanere-cambiare. Ordinariamente noi consideriamo la morte di Gesù come un momento preciso della sua esistenza terrena e che non ha più nulla a che fare con la realtà del Risorto. Non riusciamo a capire che quella resurrezione non ha cancellato la vicenda dell'Uomo, essa permane, ma è ricapitolata tutta intera in una dimensione più alta. È questo il senso delle mani e dei piedi bucati che il Risorto mostra a Tommaso.

La resurrezione lega inscindibilmente l'anima al corpo, ed esprime la sintesi finale dell'uomo nella sua unità di corpo e spirito, così come Dio lo volle. In questo senso, l'incarnazione non può essere intesa come momento di dolorosa restaurazione del *fallimento* del piano divino, ma come rivelazione della traiettoria pensata da sempre da Dio per l'uomo e che si realizza in Gesù.

Tutto questo è affermato nella realtà sacramentale; essa si connette al potere di trasformare il *pane e il vino* senza bisogno di cambiarlo. Gesù lo ribadisce quando accetta di immergersi nella fogna del mondo (Battesimo nel Giordano) perché anche la fogna diventi acqua limpida; e lo attesta quando afferma: "*Nulla ho perduto di ciò che hai messo nelle mie mani*" di quella creazione che è uscita dalle Tue.

In questo modo l'Eucarestia, come signoria sul mondo, si rivela il vero e unico *patto* che da sempre Dio ha stretto con l'uomo. Come ogni altro Sacramento, essa nasce dalla fiducia che ci consente di leggere il bene anche attraverso il male e - mutuando i termini dalla Fisica - di scoprirci *onda*, con la sua immateriale capacità di espandersi all'infinito, anche riconoscendoci nella nostra statica e materiale realtà di *corpuscoli*.

L'uomo-onda prende coscienza della capacità di trasformazione, fino ai confini dell'universo, insita in ogni suo gesto e pensiero, proprio sperimentando il suo corpuscolo come limite. Ma in questa esperienza, se invece di sentirsi prigioniero del corpo ha fiducia nel suo Creatore, sperimenta la forza divina del suo essere *onda* che si espande come costruttore di opere sante. È in questo momento di autocoscienza che si colloca la vera libertà dell'uomo; è qui che può scegliere di espandersi o di rinchiudersi ponendo il suo *corpuscolo* al centro dell'esistenza.

Lo svilimento dei sacramenti, degradati a ritualità, a magia, a esercizio psicologico, si può combattere solo proponendo il sacramento come l'agire stesso dell'uomo che prende coscienza di essere *un dio*, ed è capace di mostrarlo nella piattezza opaca dell'umana storia.

CAP. 4

INCARNAZIONE, SACRAMENTI, RITO

La sensibilità religiosa giudaica che influenzò il sorgere del cristianesimo e fu vivacemente contrastata da Paolo, ha ipotecato il significato dei sacramenti collegandoli indissolubilmente all'idea del *Rito*.

Ma, come già affermato, i sacramenti sono qualcosa di vitale, del tutto indipendente dal rito; quest'ultimo è solo un rivestimento umano, e, come tale, suscettibile di cambiamenti nel tempo e nello spazio, come infatti si è verificato. In questo senso non si può assumere come principio l'immodificabilità del rito, viceversa bisognerà riconoscere la *storicità* come per tutte le cose umane.

1. Il superamento del Rito

La ritualità è un tratto caratteristico del mondo dell'antichità: il fedele si metteva in contatto con la divinità attraverso il rito che si configurava come un universo intermedio che permetteva di contattare una dimensione altrimenti irraggiungibile.

Per il cristiano, la presenza di Gesù nel mondo, quale Cristo incarnato, conclude definitivamente il discorso dei riti. Infatti, se la funzione del rito era di costituire un ponte verso la divinità, esso non ha più ragione di essere quando Dio stesso si accosta all'uomo.

Alla luce di queste considerazioni, diventa chiaro un fatto che è passato sempre sotto silenzio, e cioè la libertà dei cristiani rispetto alla ritualità.¹¹ Quanto detto si può agevolmente dedurre da una rilettura del NT.

Se riconsideriamo le parole e i gesti del Maestro, dobbiamo prendere atto che Gesù non comanda alcun rito ai suoi discepoli; attesta invece l'importanza dell'azione vitale attraverso le espressioni che usa: "*Venite e vedete*", o ancora: "*Seguimi*". Anche ai messaggeri di Giovanni il battista che vengono a chiedergli se è lui il Messia atteso, Gesù risponde sottolineando concrete azioni da Lui messe in atto: "*I ciechi vedono...*".

In altre parole, Gesù annuncia che si è riaperto il dialogo tra Dio e l'uomo interrotto nel Giardino di Edem, e che non c'è più bisogno del tramite della ritualità.

In questa direzione, a mio avviso, vanno letti i racconti dell'Ultima Cena. Infatti, pur sapendo che le parole di Gesù sarebbero state ripetute per rinnovarne il gesto, gli evangelisti non si sono coordinati fra loro per stabilire una formula vincolante. Ugualmente deve dirsi della formula battesimale che è presente solo in Matteo e che non fu sempre seguita nella prassi ecclesiastica.

Proprio perché i Vangeli non prescrivono ritualità, nessuno può affermare che Gesù abbia istituito dei riti per i sette sacramenti. Di contro, basta solo libe-

¹¹ Se è vero che nel sentire popolare c'è quasi un desiderio ancestrale di ritualità, è pur vero che accanto ad esso è sempre più netto il rifiuto del ritualismo considerato quasi una forma di ipocrisia e di falsificazione.

rarsi della mentalità ritualistica per scoprire, come dicevamo, che il contenuto dei sacramenti è racchiuso nei *gesti* posti in essere da Gesù. Per intercederci, quando Gesù si definisce Figlio di Dio, esprime il contenuto del Battesimo; quando si dichiara Fratello degli uomini, quello della Cresima; quando dichiara il suo amore indissolubile per la Chiesa, quello che è stato individuato nel Matrimonio; quando dichiara che è venuto per salvare il mondo facendosi servo, esprime il contenuto individuato nell'Ordine; e infine, quando scaccia i demoni e guarisce gli storpi, realizza ciò che la Chiesa individua nella Penitenza e nell'Unzione.

C'è da aggiungere che la Chiesa non solo non ha creduto nel ritualismo, ma spesso ha modificato i riti e ha lasciato al popolo la libertà di costruirsi quanti riti voleva. In tal modo ha inteso mostrare la loro insignificanza formale, anche se ne ha attestato l'utilità come per ogni altro gesto di pietà e devozione verso Dio.

Non bisogna dimenticare, però, che nei secoli più tardi, all'interno della Chiesa nacque il *canonismo* - figlio di una preferenza sempre più forte verso la dimensione istituzionale - il quale, per unificare riti diversi, dette un'impronta rubricale ai sacramenti, e in genere alle liturgie, cooperando a creare quella idea monolitica dei sacramenti che oggi viene correntemente insegnata. Sta di fatto che oggi esistono ponderosi libri rituali: c'è l'anno liturgico e le ore canoniche, le prescrizioni non si contano e la stessa Eucarestia, che per secoli fu celebrata con grande libertà, è ridotta in pochissime *canoniche* battute.

A mostrare la falsità di questo monolitismo culturale, basterebbe solo ricordare che la coscienza ecclesiale dei sacramenti non è qualcosa di dato, ma è frutto di una ricerca secolare che si va ancor oggi costruendo nella Chiesa nonostante la sicurezza ammantata di definitività con cui i catechismi presentano le realtà sacramentali.

Come credere a un rito in senso stretto per sacramenti, come ad esempio il matrimonio, che per secoli sono stati celebrati senza neppure sapere che essi fossero sacramenti? Tutto ciò fa pensare che nella Chiesa primitiva non vi sia stata una tradizione in ordine al rito, e che tale tradizione comincia a formarsi solo quando la *forma* diventa preminente sul *contenuto* che vuole esprimere.

Quanto detto vuole porre l'accento sugli eccessi del ritualismo, ma non per questo intende sottovalutare che la *forma liturgica* del sacramento svolga un ruolo importante. In particolare:

- la povertà verbale del rito diventa segno di un cammino verso una dimensione animica nella quale le parole umane non contano più;
- la sua forma, utilizzando dei segni materiali (acqua, pane, vino etc.), avverte il credente che il sacramento non fa uscire dalla propria condizione corporea, ma la orienta verso un'alterità che può essere sperimentata nelle diverse realtà cui ci chiama lo Spirito (vocazione al sacramento);
- l'uniformità del rito, infine, esprime un'obbedienza alla dimensione di comunione nella fede. L'uniformità testimonia che la vicenda di ogni singolo è collegata indissolubilmente a quella di tut-

ti gli altri uomini e riguarda l'intero creato. In questo senso è impensabile una celebrazione che sia *ad libitum* del soggetto individuale.

2. Riti dei Sacramentali

Per offrire una visione più ampia possibile del fenomeno, è bene soffermarci anche sulla ritualità di quegli atti ed eventi che sono chiamati *Sacramentali*.

In senso ampio, il termine Sacramentali potrebbe anche applicarsi alla suddivisione rituale del tempo e a quella sorta di specialità che è riconosciuta ad alcuni luoghi (penso ai santuari).

Quanto al tempo, per fare un esempio, rilevo che un poco alla volta è stata costruita come una griglia formale che ingloba il tempo solare imbrigliandolo in un *tempo liturgico* - che nessuno osa contestare - che riguarda sia la giornata che l'anno.

Per evitare che per molti il tempo liturgico diventi un peso o un'occasione di peccato, mi proverò a indicare una lettura che possa spiegarne il senso.

Quanto alle cosiddette *Ore canoniche*, in un precedente saggio ho ipotizzato un valore sacramentale del giorno liturgico.¹² Tale valore nasce dal riferire la giornata solare al grande mistero della crescita dell'uomo verso la sua dimensione adulta e da lì verso la santità. In tal senso, la recita dei centocinquanta salmi è presentata non già come un obbligo prescritto dalla Chiesa, ma una strada per ripercorrere, nelle ventiquattro ore, il cammino di gloria al

¹² Cfr. Quaderni V.M.R. "Salterio: libro o contenitore?" – Quaderno N.5 - Op. cit.

quale è chiamato l'uomo per passare dalla tenebra alla luce.

Un analogo discorso dovrebbe farsi per *l'Anno liturgico*. In esso è meditata la Storia Sacra attraverso l'Uomo Gesù che ne rappresenta il vertice.

Volendo avanzare un'ipotesi di lettura, suggerirei di considerare:

- *l'Avvento* come il tempo in cui l'uomo attende lo svelarsi delle sue potenze animiche nella dimensione corporea;

- il *Natale* come il rivelarsi dell'anima;

- il tempo cosiddetto *per annum* (corrisponde a quello della predicazione di Gesù) come la fase di preparazione al risveglio dell'anima e alla sua guarigione;

- il tempo di *Quaresima* come il momento di adesione al risveglio dell'anima, nonostante l'amarrezza dell'esistenza;

- le *feste pasquali* come tempo della vitalità dell'anima che si attua con la resurrezione di Gesù. Come Lazzaro resuscitato e come i morti usciti dalle tombe, l'anima ora è pienamente libera e può cominciare con Dio il dialogo che la guida alla divinità;

- nella celebrazione *dell'Ascensione* si attesta che il Cielo si è aperto e il creato intero può raggiungere il Creatore;

- nella *Pentecoste* si propone al cristiano la meditazione del ritorno del Cristo come Spirito vivificante che trasforma la creatura in un essere divino. Un ritorno che avviene continuamente e che si perfezionerà nella parusia del Signore;

- il successivo tempo *per annum* - equivale ai quaranta giorni dopo la Resurrezione - il tempo durante il quale Gesù spiega ai suoi discepoli i misteri del Regno di Dio.

Il tempo liturgico è dunque linguaggio animico e non mera ritualità; se si perde di vista questa tensione escatologica, esso corre il rischio di trasformarsi in una costrizione che finisce con l'annientare i tempi dell'anima.

Per lo stesso motivo insisto sulla rottura del binomio sacramento-rito che fa pensare a categorie omogenee tra loro e fa dimenticare che il sacramento è innanzi tutto il *linguaggio* col quale l'uomo-anima parla con Dio in una forma più ampia di quella verbale.

3. Gesù e il Cristo

Spesso usiamo i termini Gesù e Cristo come se esprimessero un'unica realtà. Tale designazione, per quanto giusta, merita una precisazione che permetta di distinguere senza separare.

Per intenderci, diciamo che "*In Cristo* (e non in Gesù) *fummo creati*" e che "*in Cristo* (e non in Gesù) *saremo ricapitolati*". Alla luce di questa distinzione chiediamoci allora che senso ha dire che Cristo si è incarnato in Gesù di Nazaret. Puntualizzare questi momenti diventa decisivo per la comprensione dei sacramenti.

Ragionando in termini umani, cioè in una logica spazio-temporale, l'affermazione: *Cristo si è incarnato in Gesù*, per quanto corretta, implica una serie non

indifferente di problemi, uno dei quali è quello che pone una separazione fra il tempo che abitualmente definiamo *dopo Cristo* e il tempo che definiamo *avanti Cristo*.

Inoltre, quando si pensa a Gesù, si pensa solo al suo corpo fisico e si dimentica che, quale vero uomo, egli aveva anche un'anima immortale creata. Se così non fosse sarebbe stato un mero robot biologico. Solo recuperando la dimensione animica di Gesù possiamo collocarlo al di fuori dello spazio e del tempo. Questo è un punto molto importante che ordinariamente sfugge al teologo.

Se poi si tiene conto che, come attesta Giovanni: (1,1) "*In principio era il Verbo*", allora risulta necessario abbandonare il nome Gesù che parla di un'incarnazione avvenuta solo duemila anni fa, e usare quello più comprensivo di Cristo.

A questo punto cerchiamo di liberarci dall'idea d'incarnazione come ingresso di Dio nella materia. Ciò risulta agevole a chi, come me, crede di leggere nella Bibbia che Dio non creò la materia ma la Vita, e che la materia sia solo una modalità di manifestazione della Vita. Da quanto detto deduco che se Dio s'incarna, il luogo della sua presenza non è la materia ma la Vita che circola nel creato.

In questo senso possiamo leggere nell'universo intero quella tensione che lo ha caratterizzato fin dal *principio* e che si concluderà con la ricapitolazione finale in Dio, l'Alfa e l'Omega, come pure viene definito il Cristo. Questa visione ci porterà a vedere i sacramenti come il continuo incarnarsi nell'uomo del Cristo-Vita, il quale, come Colui che *disceso* è

asceso, consente all'uomo di superare la propria limitazione ontica e di salire alla presenza di Dio.

Ovviamente quanto affermato non confonde i diversi piani in cui si pongono da un lato il Creatore e dall'altro la creatura. Per intenderci, quando Gesù afferma che solo chi è *disceso* dal cielo può *ascendere* al cielo, chiarisce che l'uomo, quale creatura, non potrà mai attingere la divinità da solo: questo gli sarà possibile solo grazie a Qualcuno che venga dalla divinità, cioè è *disceso dal cielo*.

In questa lettura, la *formula* del sacramento assume un valore diverso da quello rituale, e diventa *colloquio* che unisce i due soggetti e assimila il più basso al più alto. Ciò è annunciato nella seconda storia della Creazione, dove si dice che Dio conversava con Adamo nel Giardino di Edem. Se tale è il dialogo fra Dio e Adamo, a torto allora si vuol leggere nel racconto della Creazione un semplice e arbitrario divieto di mangiare del frutto dell'*albero*. Io vi leggo piuttosto l'indicazione della strada che porta alla pienezza divina.

Infatti, una diversa compitazione di questo passo permette di comprendere che Dio sta mostrando ad Adamo la santità che gli vuole offrire. Ma Adamo, per garantirsi l'immortalità, preferisce fare affidamento sulla sua capacità biologica di generare figli piuttosto che sulla promessa di Dio.

Il suggerimento di Dio deve essere accettato con fiducia: questo è l'unico atteggiamento che l'uomo può assumere nei confronti di una meta che, essendo troppo più grande di quanto egli possa immaginare, non è comprensibile nella dimensione corporea. Tradotto in termini sacramentali, possiamo dire

che proprio nei sacramenti si attua la *fiducia* ad abbandonarsi nelle mani del maggior dialogante.

Il dialogo con Dio tocca il culmine quando la sua Parola tocca il nostro orecchio e l'uomo si fa un "IES-OUS", cioè un orecchio obbediente della Voce.¹³ L'uomo, ascoltando, diventa allora IES-O-US cioè il Figlio della Voce; e quando è pieno di Spirito, non potrà esimersi, come Zaccaria o Maria nei rispettivi cantici, dall'annunziare la Vita nuova. Ecco allora che l'uomo si fa Spirito che parla, e, nell'annunciare a vantaggio degli altri la divinità ricevuta, si fa *somigliante* al Padre perché concretamente, quale attore ineliminabile della creazione, si rende *generatore* di grazia per i suoi fratelli.

Ragionando in questa prospettiva si può affermare che l'unica grande Storia Sacra della Creazione ha una dimensione cosmica, e culmina nella persona di Gesù, quale Dio incarnato; e che questa stessa Storia Sacra può raggiungere la sua pienezza in ogni uomo che, grazie alla libertà donatagli da Dio, scelga di assimilarsi al Cristo in ogni espressione della sua esistenza. In questo modo l'uomo costituisce la sua anima come elemento di ricapitolazione del Cosmo, e avendolo redento, si avvia alla divinità.

4. Le tappe dell'incarnazione

Soffermiamoci ora a riassumere le tappe della incarnazione di Dio.

¹³Proprio attraverso l'orecchio, come affermava una vecchia tradizione, Maria concepisce Gesù.

Dio creò la Vita fuori dallo spazio e dal tempo, e da allora questa Vita cominciò la sua incarnazione nel mondo come *forza impulsiva* che guida la creazione a realizzarsi in un cosciente ritorno al Creatore (*1).

Questa Vita è proprio il Cristo che si manifesta come *forza* che riposa come vibrazione (*aute*) nel cuore del creato; è l'espressione visibile del Padre che si manifesta in tutto il cosmo. È Cristo l'Io della Vita che si rivela progressivamente e che si fa molteplice mantenendo tutto in unità, sicché può dire di sé: "*Io sono la Vita, la Via, la splendida Pluralità*" (così traduco *ale-teia* resa in genere con *verità*).

La presenza fontale di Dio si manifesta quindi prima come Spinta Creatrice, poi come Voce che parla con l'umanità (*Adam*) nel Giardino, poi nella Scrittura e infine nell'intimo dell'uomo come coscienza.

Questo progressivo manifestarsi si esprime nei sacramenti, intesi come segni di un vivere animico che si manifesta a livello visibile. Ma sia attraverso il segno visibile, sia attraverso il dialogo animico interiore, è sempre Cristo che si manifesta: unica Realtà in tutte le sue molteplici manifestazioni.

Noi superficialmente immaginiamo Dio come un legislatore che comanda all'uomo delle cose da fare o da non fare, e non riusciamo a capire che l'unica regola morale dell'uomo è la Vita come dinamismo che ci riconduce alla *Fonte*; dinamismo che viene guidato dall'azione totale del Cristo incarnato nel creato e trova voce umana nelle parole di Gesù di Nazaret.

La moralità del cristiano consiste nell'assimilarsi al Cristo redentore e salvatore; cioè nel farsi spinta, voce, guida, medico, servo, anima del mondo. Una morale che intrinsecamente non ha bisogno di regole, ma si esprime nella fiducia in Colui che parla e nella carità del dono di se stessi agli altri.

5. L'istituzione dei sacramenti

Quando si afferma che Gesù istituì i Sacramenti si è portati a pensare alla fissazione di una norma comprendente la *forma* e la *materia*. Ma, come già detto, questa è una tesi largamente superata. Oggi si tende a collegare i sacramenti al Cristo, Sacramento primordiale di Dio, nel quale l'uomo guadagna la sua divinizzazione. In questa visione si può ben dire che Gesù ha istituito i sacramenti, ma nel senso che la sua persona è il modello e l'ambiente reale del divenire umano. Allora veramente possiamo dire che Gesù ha istituito i sacramenti semplicemente vivendo in mezzo a noi.

Imitare il Cristo significa anche assumere una dimensione non più singola ma *corporativa*, in altre parole, diventare Chiesa.

Il libro della Genesi, parlando dell'anima che svolge questo compito, la definisce *spiga della terra*. Questa funzione di coagulo, che rende i sacramenti un evento che riguarda l'intero creato, si attua in momenti successivi della Storia Sacra. Potremmo allora dire che i sacramenti sono stati istituiti progressivamente:

- come rito, nella fase dell'AT;
- come materia, nell'evento Gesù;

- come momento divinizzante, con la venuta dello Spirito.

Chi ragiona collocandosi in un continuum spazio-temporale segnato dalla freccia del tempo che procede solo in avanti, è costretto a considerare i riti biblici come qualcosa di morto, a collocare Gesù in un punto e uno solo del tempo, e la venuta dello Spirito come qualcosa di futuro. In realtà la sequenza cronologica si ripresenta nella vita del singolo uomo. Infatti, i sacramenti si manifestano e sono assunti dall'uomo a misura della sua crescita, ora come rito, ora come materia, ora come Spirito.

Alla luce di quanto detto è evidente che la vita religiosa non s'identifica necessariamente con una visibile e rituale vita sacramentaria. L'uomo religioso potrà anche non compiere riti, ma sarà santo nel suo rendersi disponibile a un'incarnazione totale e quindi diventare, come Gesù, egli stesso sacramento di Cristo.

6. La ricapitolazione della Vita

Senza presumere di formulare una lettura esaustiva e vincolante, nella seconda parte del presente saggio proverò a considerare singolarmente i sacramenti come una reale ricapitolazione delle fasi di evoluzione della *vita creata* nel suo ritorno a Dio. Per intendere quest'affermazione va ricordato che l'uomo è la sintesi del Creato, e che quanto accade in lui si trasmette a tutta la vita di cui egli è soggetto esponenziale, persona corporativa. Secondo questa prospettiva si può dire che:

- il *Battesimo* esprime e riguarda l'io individuale, cioè il momento in cui la vita creata prende coscienza di sé, seppure in forma ancora infantile (*abolos*). Con esso l'individualità è riassunta per entrare nella dimensione animica e prepararsi alla santità;

- la *Cresima*, intesa come Battesimo dello Spirito, è il sacramento della santità, il segno dello Spirito sulle anime per renderle degne di essere alla presenza stessa di Dio. Con la Cresima l'uomo è costituito a misura di Dio;

- il *Matrimonio* rielabora la persona e il suo costituirsi in *comunità* mondana come momento pedagogico per la *comunione* propria dell'anima alla fine dei tempi (escatologia);

- l'*Ordine* rappresenta il momento in cui l'anima avverte di essere serva del mondo perché il mondo sia redento. All'ordinato è affidata la celebrazione dell'Eucarestia che apre alla perfezione orizzontale (paradiso terrestre) e a quella verticale (santità);

- *Penitenza* e *Unzione degli infermi* riguardano l'aspetto morale e corporeo dell'uomo che viene preparato all'incorruttibilità dell'anima;

- l'*Eucarestia*, infine, è il sacramento che, come suggerisce il Concilio di Trento, ha la maggiore dignità: essa è il cibo per la santificazione. La liturgia, infatti, ci fa qualificare il pane come *cibo di vita eterna*, cioè dell'anima immortale, e il vino come *bevanda di salvezza*, cioè alimento di divinità.

In un mondo afflitto da una mediocrità che ha allargato la sua ombra sulla religione cristiana, i sacramenti possono rappresentare l'orizzonte vivo dell'uomo, l'esaltante programma di redenzione cosmica, la follia di essere un giorno *somiglianti a Dio*.

Appendice

1 - La Genesi fa cenno a questo quando dice che all'inizio c'era una fonte nella terra che la faceva vivere. Ma se si vuole cercare più in profondità si possono rileggere in tal senso le prime parole del libro. Esse ricompite come "*En ar X. e; I E poiesen o Teos T. on, ouran on ka iten ghen*" possono dire: "*Una forza impulsiva ora il Cristo certamente (è). Egli se stesso fece, egli che è Dio, come cosa perfetta, come ultima propaggine, come cosa sua, quaggiù un uomo obbediente*".

IL BATTESIMO

CAP.1

GIOVANNI IL BATTEZZATORE

1. Il personaggio.

Per comprendere il senso del Battesimo bisogna risalire alla figura e all'azione di Giovanni il battista, che è ricordato proprio in relazione all'atto battesimale. La sua importanza teologica è indubbia e il suo ruolo è pregno di un tale mistero da dover essere tramandato alla Chiesa di Cristo.¹⁴

Indagare questo mistero non è cosa facile. Partendo dalla qualifica ricorrente che lo indica come *precursore* o *annunciatore* di Gesù, si ha la sensazione di essere un po' gratuiti, poiché nei racconti evangelici si presentano una serie di incongruenze di difficile

¹⁴ Andrebbe indagato il motivo per il quale la Tradizione della Chiesa festeggia S. Giovanni Battista nel giorno della sua nascita, il 24 giugno, contrariamente a quanto fa per gli altri santi i quali vengono festeggiati alla data della loro morte intesa come nascita alla Vita Eterna.

interpretazione. Infatti, il Battista neppure riesce a comprendere chiaramente chi è Gesù, tant'è che manda i suoi a chiedere se è proprio lui il Messia atteso; in tutti e quattro i Vangeli scompare di scena senza diventare discepolo del Nazareno; Gesù stesso non chiama fra i suoi quest'uomo che pure definisce "il più grande fra i nati da donna" (Lc 7,28); infine, in Matteo (11,11) troviamo una frase misteriosa che lo riguarda: Gesù lo qualifica come colui che segna il limite oltre il quale "il regno dei cieli patisce violenza". In tal modo, implicitamente, il Battista è presentato come figura che *conclude* una fase. Ed è forse proprio quest'ultima la notazione più interessante da tener presente nella ricostruzione del personaggio.

Un altro dato che fa riflettere è dato dalla cura con cui gli evangelisti tengono separate tra di loro le figure di Gesù e quella di Giovanni. Sembra quasi che si voglia prima dichiarare chiusa la vicenda terrena del Battista e solo dopo dare inizio al racconto dell'azione del Nazareno. Luca, poi, con una delle sue caratteristiche *incoerenze* così dense di significato, colloca addirittura il Battesimo di Gesù "dopo" l'arresto del Battista: (Lc 20,19-21) "Erode (...) fece imprigionare Giovanni. Tutto il popolo si faceva battezzare (da Giovanni) e si fece battezzare anche Gesù."

Viene allora da pensare che la figura di Giovanni voglia descrivere, in termini iconici, l'atto finale di una vicenda che deve lasciare il posto a un'altra. Da questo momento in poi l'unico protagonista deve essere Gesù. Infatti, dirà il Battista: (Gv 3,30) "È necessario che io diminuisca perché lui aumenti".

Ma mentre le scene si susseguono, la continuità viene riaffermata attraverso i *nomi*. Infatti, se i due nomi sono letti nella loro formulazione greca (e tali sono stati voluti) dimostrano una singolare somiglianza. IOANNE e IESOUS possono agevolmente scomporsi in una prima parte - IO, IE - che significa *parola*, e in una seconda parte - ANNE, SOUS - dove i termini rispettivamente significano *nuova* e *salvatrice*.

C'è poi da notare che Giovanni non ha chiare credenziali che possano autenticarlo come un rappresentante del mondo giudaico. Lo stesso Luca (che pure gli dedica un intero Vangelo d'infanzia) lo presenta come una figura che viene dal *deserto*. Ora, se a questa provenienza si dà il suo valore primo, si può giungere a una conclusione che chiarisce e mette a posto molti aspetti oscuri: il Giovanni che viene dal deserto rappresenta le genti che non sono entrate nella Terra Promessa, il suo nome è "uomo" ("*Ci fu un uomo mandato da Dio*" - Gv 1, 6).

Questo nome lo colloca in una dimensione ecumenica, e infatti, rivolto al popolo eletto, Giovanni dice che Dio costituisce i suoi figli sulla fede (pietra) e non sulla discendenza di sangue: (Mt 3,9) "*E non vi illudete dicendo: 'abbiamo Abramo per padre'. Poiché io vi dico che Dio è capace di suscitare figli di Abramo da queste pietre. La scure sta già sulla radice degli alberi; perciò ogni albero che non porta buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco.*"¹⁵

¹⁵ In base a questa lettura diventa chiaro perché il Battista necessitasse di un'autenticazione di fronte agli ebrei. Per questo motivo Matteo (3,3) richiama Isaia per presentarlo.

Il discorso sugli alberi tagliati e gettati nel fuoco annuncia il rovesciamento dell'elezione che d'ora in poi passerà dai giudei alle genti.¹⁶

Il Battesimo di Giovanni allora, a mio avviso, rappresenta lo sforzo massimo che *l'uomo singolo*, fidando solo su mezzi umani, può compiere per aprirsi con *fiducia* all'amore di Dio. Giovanni predica la necessità di uscire da se stessi e di fare penitenza. È l'invito a penetrare nel profondo dell'anima e della realtà personale per iniziare un cammino di perfezione, per raddrizzare e preparare le *"vie del Signore che viene"*.

Perciò Giovanni deve necessariamente scomparire quando Gesù comincerà a predicare una nuova via di salvezza non più fondata solo sulla perfezione personale ma sulla *comunione* e *l'amore*. È questo il momento che costituisce la svolta. La perfezione individuale del Messia è offerta per la perfezione collettiva fino all'offerta totale di sé. Sarà questa la chiave che potrà aprire il Regno dei Cieli e, assimilandosi a Gesù, ogni uomo avrà la forza di entrare nel Santo e il Cielo comincerà a *patire violenza*.

2. Il Battesimo di Giovanni per i non cristiani

Perché Giovanni è definito il Battista? Cosa c'è in quell'atto che lo qualifica e ne indica la funzione profetica?

¹⁶ Questa tesi è sottolineata dal fatto che l'Eucarestia, con la presenza del Risorto, nascerà fuori Gerusalemme (ad Emmaus) e solo dopo sarà portata a Gerusalemme, città degli eletti.

Il significato di quell'atto va ricercato all'interno stesso della Scrittura, diversamente sarebbe stato incomprendibile agli uomini della sua epoca. Come detto nelle note introduttive, la Scrittura è un luogo chiuso e solo al suo interno possiamo ricercare le chiavi per interpretarla.

Potremmo allora tracciare uno schema ricavandolo dalla Genesi: il battesimo equivale a immersione nell'acqua e indica il giudizio del diluvio, chi esce da questo giudizio potrà approdare sulla Terra Nuova. Ma tutto ciò sarà insufficiente per innalzarsi a Dio. Come per portare l'arca in salvo c'è bisogno che salga Noè, così c'è bisogno che Gesù entri nell'arca del mondo per attuarne la salvezza. L'immergersi di Gesù nell'acqua del Giordano diventa allora immagine della sua incarnazione nell'umanità.

D'ora in poi, ogni cellula dell'uomo, ogni suo sforzo, ogni situazione potrà vestirsi degli abiti del Cristo il cui *profumo* confonderà Dio e ci farà da lui benedire come primogeniti. Ora Adamo non dovrà più aver paura di Dio: (*Gen 3,10*) "*Mi sono nascosto perché ho avuto paura*", ora sa che, accompagnato da Cristo, ogni suo sforzo di penitenza potrà portare frutto.

La scena presentata dopo il battesimo di Gesù indica chiaramente quale sarà l'esito di quell'atto: i cieli si apriranno! E non per mostrare gli angeli di Giacobbe che salgono e scendono da due mondi ancora divisi, ma per permettere allo Spirito stesso di abbassarsi sulla terra in forma corporea di colomba.

L'importanza del Battesimo di Giovanni rimane attuale ancora oggi se si legge dal punto di vista dei

non cristiani. Io penso che gli evangelisti, rilevandone l'esistenza, abbiano voluto dire che se per i cristiani il battesimo si è evoluto da quello dell'acqua a quello dello Spirito, per i non cristiani esso è ancora fermo al battesimo di penitenza di Giovanni.

Letto da un'angolazione puramente umana, tale battesimo vuole autenticare il valore di quelle vie (le ascetiche umane) che Dio ha offerto e offre a tutti gli uomini. Allora il fatto che duemila anni fa Gesù sia stato battezzato col battesimo di Giovanni vuole essere espressione della validità di tutte le Sapienze sparse nel mondo. Esse sono come luci residue della grande luce iniziale che gli uomini rifiutarono per accettare la tenebra.

In altre parole, col suo battesimo, Giovanni dichiara che la *sapienza* umana rettammente orientata, considerata come un *giudizio* che Dio ha posto dentro di noi, consente di vivere da *giusti* alla presenza del Signore. L'uomo, quindi, in forza di questo battesimo può essere salvo in qualsiasi situazione si trovi e a qualsiasi cultura appartenga.¹⁷

È questo, a mio parere, il significato profondo del battesimo di Giovanni ma è anche il suo limite perché si ferma allo stadio della perfezione individuale e non è in grado di costituire quella comunione nella quale può fluire l'Unica Vita. Per questo il Battesimo di Giovanni non rimette il peccato originale.

Quando Paolo avverte che per colpa di un *solo* uomo il peccato entrò nel mondo, in fondo dice che

¹⁷ L'ottimismo di questa affermazione è magnificamente espresso nel prologo del Vangelo di Giovanni: (1,9) "*Era la luce vera, che illumina ogni uomo, quella che veniva nel mondo.*"

è la chiusura della solitudine che impedisce all'unica Vita di espandersi nel creato, e che tale interruzione genera la morte che si ripercuote su tutti. Solo se leggiamo il peccato originale in questa dimensione d'interruzione della Vita, esso diventa comprensibile.

Perciò il Battista, che è *“il più grande fra i nati da donna è inferiore al più piccolo nel regno dei cieli”*. Infatti, mentre il più piccolo del Regno dei Cieli, possedendo l'Unica Vita, è in grado di esprimere l'universo intero, Giovanni esprime ancora la fragilità di una vita divisa e incapace di generare a somiglianza del Padre.

CAP. 2

IL BATTESIMO NEL NOME DI GESU'

Chi legge un trattato di morale resta colpito dal fatto che il battesimo di Gesù nel Giordano non è richiamato quale fondamento teologico del sacramento del battesimo cristiano. Il motivo consiste nella preoccupazione di una confusione tra il battesimo di Giovanni e il battesimo nel *Nome* di Gesù.

Allo stesso modo colpisce che non è approfondito il fondamento del battesimo che Gesù affida come *missione* ai suoi discepoli quando dice: “*Andate, battezzate e fate mie tutte le genti*”. Di quale battesimo parla Gesù? Se esso è diverso da quello di Giovanni, dove trovarne traccia nel NT?

1. Immersione nella realtà umana

La teologia tradizionale sembra abbia dato per scontata la prassi battesimale fondata sulla *missione* che Gesù affida ai Dodici, e ha esplicitato il contenuto del Battesimo con le formule paoline secondo cui esso è una “*immersione*” nella passione e morte di Gesù. In questo modo ha collegato il battesimo di Giovanni (immersione) e quello di Gesù (missione).

Come detto al capitolo precedente, fa riflettere la cura con la quale gli evangelisti si preoccupano di chiudere la vicenda del Battista prima di fare iniziare quella del Nazareno. Quest'aspetto mi ha indotto a pensare che la figura di Giovanni, in termini sim-

bolici, sia la descrizione della prima fase del mistero della salvezza: quella affidata alla Parola profetica (Giovanni è il *profeta* per eccellenza), e che tale fase debba essere necessariamente chiusa per lasciare spazio all'atto finale di un dramma che vedrà Gesù come unico protagonista e che aprirà il tempo della *comunione* nello Spirito.

Seguendo questa lettura, diventa naturale la conclusione: Giovanni non può diventare discepolo del Messia semplicemente perché il suo battesimo, il suo sforzo ascensionale, ha esaurito la sua funzione ed è stato superato dal Battesimo dello Spirito del Nazareno (*1).

L'immergersi di Gesù nel Giordano attua l'immersione totale di Dio nell'esistenza umana. L'abissale e altissimo annuncio dell'angelo a Maria, e il momento silenzioso e misterioso dell'incarnazione si rendono ora pubblici e definitivi. La divinità entra sotto la coltre della morte per sollevarla, come aveva promesso il profeta (*Is 25,7*).

Da questo momento, ogni essere umano, immergendosi nella sua stessa umanità, si troverà immerso nel *nome* di Gesù, e allora anche i suoi occhi potranno contemplare il Padre. Lo sforzo umano, unito a Gesù, diventa ora capace di penetrare i Cieli appropriandosi di una santità che mai sarebbe stato possibile raggiungere fidando solo su mezzi umani. Perciò l'evangelista può dire: (*Gv 11,12*) "*e a quelli che lo accolsero diede di diventare figli di Dio*", cioè padroni dello Spirito.

I Sinottici collocano il battesimo in quel Giordano dove si conclude l'esodo dopo i quarant'anni di de-

serto. Come al popolo in cammino, arrivato al Giordano, apparve la Nuova Terra, ora, dallo stesso Giordano, emerge la Nuova Creazione. Passando nel *diluvio* del battesimo di Giovanni, Gesù diventa a tutti gli effetti *Figlio dell'uomo* e, in forza della presenza dello Spirito che scende su di Lui, il battesimo dell'acqua si trasforma in battesimo dello Spirito. Da quel momento, battezzandosi *con* Gesù, anche sul battezzato si posa stabilmente lo Spirito di adozione che lo rende figlio di Dio.

2. La salvezza universale - Cristianesimo anonimo

La teologia della salvezza universale, che talvolta è espressa con la formula "cristianesimo anonimo", trova ulteriori conferme nella rivalutazione di alcune posizioni teologiche normalmente accettate nella dottrina cristiana. Si afferma, infatti, che *profeta* del Battesimo, o, per dirla con i termini tradizionali, *ministro* del Battesimo, può essere anche un non credente. Questo assunto è esso stesso la formula del *cristianesimo anonimo*.¹⁸

Proviamo a indagare la liceità di tale slittamento rileggendo la figura del ministro del Battesimo.

¹⁸ Il Concilio Vaticano II nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium* afferma che: "Coloro i quali, senza loro colpa, ignorano il vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano Dio con cuore sincero e si sforzano con le loro opere e sotto l'influsso della grazia di adempiere la Sua volontà, conosciuta attraverso il dettato della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna".

Per quanto si voglia minimizzare, l'infedele è *ministro*. Questo significa, ne abbiamo già parlato nella prima parte del saggio, che egli è *profeta* di Dio, cioè parla con la potenza della sua Parola. Ma questa potenza, nel caso del Battesimo, significa *dare la Vita*, rendere l'uomo Nuova Creatura. Un gesto altissimo, equivalente all'azione creatrice di Dio.

L'infedele che battezza è dunque un creatore di divinità e per ciò stesso *immagine del Padre*. Se così è, allora bisogna ammettere che Dio ha riservato la salvezza a tutti gli uomini, e che per sottolineare questa salvezza universale, ha voluto lasciare nella Chiesa questa Rivelazione "scandalosa" di consentire ad un infedele l'amministrazione proprio del Sacramento fontale, quello che comunica la Vita.

D'altra parte, Gesù stesso aveva avvertito che vi sarebbe stato questo scandalo: (Lc 13,29) "Verranno da oriente e da occidente, da settentrione e da mezzogiorno e parteciperanno tutti al banchetto nel Regno di Dio".

Ed ancora leggiamo in Matteo: (7,21) "Non chiunque mi dice: 'Signore, Signore' entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli."

Lo stesso Matteo inequivocabilmente ribadisce, nel suo giudizio finale (25,3 ss.), che hanno amato il Cristo anche quelli che non hanno conosciuto Gesù, e per essi è aperto il Regno.

La riflessione sul Battesimo deve necessariamente partire da questa più ampia collocazione. La chiamata di Dio alla salvezza riguarda tutti gli uomini perché per tutti Gesù è *morto* ed è *risorto*. Il modo in cui si realizza questa *salvezza* può avere una morfologia diversa - dalla pienezza espressiva e pubblica del Battesimo come rito, al più intimo incontro della

creatura col Padre - tuttavia essa si attua col nostro stesso venire al mondo, ed è costitutiva dell'uomo perché con la nascita entriamo nella realtà stessa della Vita, e questo non dipende dalla nostra accettazione o dal nostro rifiuto: (1Tm 2,4) "Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati".

3. L'incontro con Dio oltre il tempo

Proviamo a verificare quanto affermato ribadendo, preliminarmente, che la premessa imprescindibile di ogni teologia del Battesimo consiste nell'affermazione che *Gesù è morto e risorto per tutti*.

Un fatto colpisce nella storia del Nazareno, e cioè che l'opera salvifica è fatta coincidere con la sua presenza fisica nel mondo, non considerando che la sua capacità di *santificare* si realizza ancor prima della nascita umana. Si pensi alla teologia che fonda l'*immacolata concezione* di Maria in previsione della sua *futura maternità divina*. Tutto ciò può far riflettere sull'estensione dell'azione vitalizzante del Cristo che investe anche ciò che è passato rispetto alla sua incarnazione.

Se ciò è vero, allora possiamo lecitamente escludere le coordinate temporali dalle formule della teologia della salvezza.

La stessa visita di Maria a Elisabetta può far riflettere sulla possibilità che la Vita possa agire su qualcosa che non è ancora individuo umano da parte di chi, ugualmente, individuo non è ancora: (Lc 1,41) "Ed ecco che, appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, le balzò in seno il bambino."

Si giunge così a una seconda conclusione, cioè che esiste la possibilità di collocare l'uomo nell'ambito della salvezza ancor prima della nascita. Una salvezza che si realizza per il fatto stesso che l'uomo fa parte dell'Unica Vita che circola nel creato.

Ma se l'uomo e tutto il creato è salvato in Cristo-Vita, di conseguenza dobbiamo concludere che solo entrando a far parte del Corpo di Cristo, si incontra la Vita eterna. E se abbiamo detto che la Chiesa Santa è sacramento del Corpo di Cristo, si capisce anche il senso dell'affermazione "*fuori della Chiesa non c'è salvezza*". Ma da qui anche l'errore di identificare la Chiesa Santa con l'umana Istituzione.

4. Battesimo - Effetto e testimonianza

Vi è necessità di distinguere nel sacramento del Battesimo un *effetto* e una *testimonianza*. Momenti distinti anche se coincidenti.

Il Battesimo, nella sua *sostanza*, è offerta di Vita Eterna, e nella sua *modalità* di espressione implica la disponibilità del cristiano a farsi corpo d'incarnazione di Cristo. Solo in questo modo si produce l'*effetto* di dare a Cristo stesso la possibilità di operare nel mondo.

Ma il Battesimo è anche sacramento, cioè testimonianza visibile della relazione fra l'uomo e Dio. Così esso diventa *segno profetico* della salvezza universale. Il nome *battezzato* è di per sé sacramento, cioè luce sul candelabro, visibilità, gloria. Ma il cristiano sa anche che colui che ha per nome *non battezzato* è ugualmente figlio della misericordia del Padre, an-

che se non è *sacramento* di quell'amore (battesimo anonimo).

Da ciò nasce nel battezzato una coscienza della sua posizione non come privilegio ma come *servizio* di testimonianza affinché il mondo sappia, veda e comprenda. E ciò non per aumentare le pagine del registro del Battesimo ma perché, in modo visibile, ci sia nel tessuto del mondo questo filo d'oro nascosto ma presente e sempre pronto a manifestarsi. La funzione sacramentale del Battesimo è tensione naturale a dilatarsi nella visibilità della Chiesa. Per questo il Battesimo è anche *chiamata nominata* all'eucaristia, e tale chiamata richiede che sia vissuta dai cristiani come *membra vive* in tutti i momenti della propria esistenza di uomini.

Se il Battesimo sta a fondamento della *sacramentalità* di tutta l'esistenza del cristiano, ne segue che i nostri atti umani, a somiglianza degli atti di Gesù, hanno la capacità di donare la salvezza al mondo. In questo il battezzato è sacerdote, perché con la sua vita testimonia che Cristo ha trovato altre due mani divine per portare a termine la sua opera.

A questa impostazione si riallaccia la formula, corrente nella teologia cattolica, che indica il battezzato come "*profeta, sacerdote e re*".

Questa formula esprime al tempo stesso la pienezza del Battesimo e la sua evoluzione negli altri due sacramenti con cui è strettamente connesso: Cresima ed Eucarestia.¹⁹ Lo stesso ordine di precedenza dato

¹⁹ Questa tensione del Battesimo a integrarsi con la Cresima e a realizzarsi nell'Eucaristia è chiaramente espressa nella Liturgia dell'iniziazione della Chiesa Greco-ortodossa quando celebra consecutivamente i tre Sacramenti sul catecumeno.

ai termini: *profeta, sacerdote, re*, rappresenta il cammino sacramentale di ogni cristiano che, seguendo quello percorso da Gesù, ci dà i tempi e i modi della sua incarnazione in noi.

5. Battesimo - Sacerdozio comune

La teologia dice che il battezzato è un *profeta* di Dio, e di questo abbiamo detto mostrando il valore di testimonianza del Battesimo; tentiamo ora di approfondire l'affermazione secondo cui il battezzato è *sacerdote*.

Ovviamente va rifondato il termine sacerdote che, verosimilmente, evoca una casta di uomini vestiti di nero con qualche pennellata di rosso. Il sacerdote richiama l'idea di gerarchia, di riti, di morte, ma quasi mai di creazione e di vita. Eppure, nel senso cristiano, il termine è sinonimo di paternità che santifica. Attenendoci a quest'ultimo significato possiamo dire che il *cristiano*, nella sua opera di santificazione del mondo, si costituisce sacerdote nell'*unico sacerdozio di Cristo* e, a sua somiglianza, con una mano può prendere le cose della terra e con l'altra porle nella sfera di Dio.

Gesù è sacerdote perché trasforma in divinità ogni attimo della sua esistenza, anche il momento della morte. Ma questo atto di continua trasformazione non può attuarsi nella singola realtà dell'individuo perché nessun uomo possiede la perfezione ontica di Gesù. Per questo motivo la Vita, nella sua interezza, può essere assunta solo dall'umanità tutta intera. Da qui nasce la tensione all'Eucarestia, cioè a quell'unità della Chiesa come Corpo indiviso in cui

solo può abitare la pienezza del Cristo. Allora, ampliando il discorso, possiamo dire che il *sacerdozio comune* si realizza proprio nel costruire la Comunione nell'amore, cioè la Chiesa Santa e Immacolata.

Cogliere l'intimo nesso tra Battesimo ed Eucarestia sgombra il campo dal considerare i sacramenti come realtà autonome che si possono numerare come entità perfette in sé, ed essi si rivelano le *sette parole* della formula unica dell'essere e dell'agire dell'uomo chiamato a collaborare al piano di salvezza di Cristo. Solo così riesce comprensibile l'espressione paolina secondo la quale il Battesimo è "*l'immersione nella morte e resurrezione di Cristo*".

Il limite delle formule sta nel fatto che esse non sono mai esplicitate all'interno di un discorso unitario della fede. Così, *l'immersione nella morte* resta immagine suggestiva, ma sconnessa dalle molteplici immagini riferite agli altri sacramenti. Si pensi a un cristiano che è *immerso* nella morte di Gesù, è *soldato* della fede, è *segno* dell'amore che unisce Cristo alla Sua Chiesa etc.

L'espressione paolina invece diventa chiara in un discorso unitario che investe tutti i sacramenti. In tal modo si potrà anche meglio capire perché dire che la "Chiesa è un popolo di sacerdoti", equivale a dire "Chiesa dei sette sacramenti".

Vivere il Battesimo è anche testimoniare e godere una beatitudine che ci viene dallo scoprirci creatori di unità, principio unificante del creato: questo è il senso della formula "il battezzato è *re*".

Quando si giunge alla coscienza che il Battesimo è un lasciar vivere in noi il Cristo che salva tutti e tutto, che lava i piedi ai suoi discepoli, che è unito a es-

si fino alla fine, che esorcizza ogni male affinché il Regno si dilati fino alla pienezza, non c'è più spazio per quell'exasperato individualismo che ha contaminato il sacramento, ed esso torna a qualificarsi servizio, amore, potenza di Dio che rifà il mondo.

Il collegamento tra Battesimo ed Eucaristia avverte che l'Eucarestia è collegata non solo al Battesimo ma a tutti gli altri sacramenti. L'aver letto il settenario di Trento²⁰ come sommatoria di unità isolate, ha svuotato i sacramenti del loro contenuto ecclesiale e ne ha privilegiato l'effetto cosiddetto ontico. Nella visione da me prospettata, invece, non esiste questo o quel sacramento ma sempre "i sacramenti", come espressione piena della vita del cristiano.

Ogni sacramento è un'eucaristia. Il pane e il vino che viene offerto è il mio sacerdozio, il tuo matrimonio, la sua consacrazione all'infermità, la sua consacrazione alla penitenza etc.. La *materia* del sacramento è la stessa realtà umana che si presenta perché venga trasformata.

6. Si può rifiutare il Battesimo ricevuto da bambini?

Se circoscriviamo il Battesimo al rito e alla trascrizione su un registro, la risposta non può che essere negativa. Allora nasce istintivo un senso di ribellione e salta fuori il secondo problema: ma è giusto che io sia stato battezzato quando ero incapace di intendere e di volere?

²⁰ Nel Concilio di Trento vennero formalizzati i sette sacramenti.

Allora cerchiamo di chiarire il senso del Battesimo somministrato ai bambini.

A mio avviso, le difficoltà derivano da un vizio di impostazione del discorso che prende come punto di riferimento l'uso, nella Chiesa delle origini, di battezzare gli adulti. Rivolgendosi agli adulti, il Battesimo era preceduto da tutta una serie di elementi in sequenza temporale: c'era prima l'annuncio (*kerigma*), poi la risposta di fede e infine la somministrazione del Sacramento. Questa sequenza, però, non ha valore teologico *costitutivo* del Battesimo, ma ne rappresenta solo una contingente forma di attuazione storica. Senza considerare poi che non sempre era una adesione soggettivamente voluta. Ne è prova il fatto che quando il capofamiglia si battezzava, chiedeva che il rito fosse ripetuto per tutti i membri della casa, anche se essi non avevano percorso tutta la fase preparatoria. Tale richiesta, per altro, non era dettata da un atteggiamento di autoritarismo, ma dall'intrinseco collegamento organico che legava il capo alla sua comunità domestica.²¹

Data questa modalità, ne consegue che già nella Chiesa primitiva l'essenza del Battesimo non era percepita come momento individuale: ciò che era irrinunciabile era la *fiducia* nell'esistenza di una Vita Unica in tutta la comunità, nella quale, ovviamente, era inserito anche il singolo.

A questo punto, però, la domanda iniziale si ripropone in altri termini: se il bambino è battezzato sulla fede della comunità e si prescinde dalla co-

²¹ Successivamente questo stesso meccanismo si attuerà tra il re e il suo popolo.

scienza della persona, il Battesimo può considerarsi per il battezzato un evento umano?

L'interrogativo è fascinoso ma rivela una falsa considerazione degli elementi in gioco, perché non tiene conto che ragionando in questo modo bisognerebbe negare il Battesimo non solo ai bambini, ma anche ai moribondi, ai malati di mente e in genere a tutti quelli che non sono perfettamente coscienti di se stessi. Atto umano non significa necessariamente atto *cosciente*, perché la coscienza è solo "uno" degli elementi che compongono la complessità dell'uomo, e solo convenzionalmente viene indicata come momento che lo unifica.

Se l'uomo riconosce di essere molto più di un essere razionale, e che la fonte della sua stessa esistenza è misteriosa, allora la definizione di atto umano va ricercata più alla luce della Rivelazione che a quella dell'induzione filosofica.

Quanto fin qui detto, però, non esclude la coscienza dell'individuo, né si potrebbe dal momento che la chiamata presume una risposta.

Ma la risposta del singolo non è risposta *singola* perché l'unico discorso possibile con Dio è quello attraverso lo Spirito che è comunione. La risposta al Battesimo è innanzi tutto la scelta di accogliere la vita in ogni momento del proprio esistere, anche in quelli in cui si sperimenta la sofferenza e il dolore. È questa scelta che porta alla santificazione del reale, e tale effetto si realizza anche quando la risposta alla chiamata avviene in forme non rituali (cristianesimo anonimo), perché qualificata *naturaliter* dallo Spirito che *chiama e costituisce* il chiamato nella sua risposta.

Una visione *spirituale* della vita cristiana non è ancora chiaramente espressa nelle nostre concezioni teologiche. E proprio questa lacuna ha portato ad accentuare la funzione del *ministro* e ha fatto scaturire una visione *clericale* e rituale dei sacramenti.

7. Virtù Teologali e Battesimo

L'affermazione secondo cui ognuno dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana - Battesimo, Cresima, Eucarestia - si perfeziona in quello che lo segue, può esporsi più facilmente in termini di Virtù Teologali: Fede, Speranza e Carità.

Se riferiamo le Virtù Teologali ai sacramenti suddetti, ne possiamo cogliere la struttura progressiva.

La nostra riflessione può partire dalla terminologia liturgica che considera il Battesimo equivalente a *Vita eterna e fede*. Se aggiungiamo che esso ci costituisce figli di Dio, e che il termine fede è una forma contratta del termine *fiducia*, potremo dire che la fede indica la fiducia che l'uomo pone nell'amore paterno di Dio. La formula battesimale dell'*immergersi nella passione e morte di Gesù* assume allora un significato chiaro in termini di fiducia: vuol dire che, come Gesù sulla croce, anche noi affidiamo al Padre il nostro spirito ogni volta che affrontiamo la morte fiduciosi di risorgere. Quando si realizza questo abbandono si scopre una fecondità santificante che è la natura stessa di Dio, si scopre che "*Dio è carità*" (1 Gv 4,8).

Carità come Vita dello Spirito capace di sanare la decomposizione della morte, una realtà escatologica

che ci consente di dire con Paolo che *“Dio sarà tutto in tutti”* (1Cor 15,28).

La *Speranza* si può allora comprendere come *attesa* della manifestazione piena della Vita quale dinamismo infinito e fecondo. Speranza è presenza del Regno ma anche sua assenza: è tempo presente di opere per la realizzazione di una pienezza a venire.

Da qui il senso d'incompiutezza che il discepolo di Gesù sperimenta nella propria esistenza, da qui la tristezza di seminare senza poter mietere, di parlare sapendo che un altro spiegherà la verità contenuta nel tuo discorso. In questo senso la *speranza* rappresenta la dimensione penitenziale della *fede*, ma è anche la beatitudine anticipata della *carità*. Perché come dice Paolo: *“la speranza non delude in quanto la carità di Dio è stata diffusa abbondantemente nei nostri cuori.”* (Rm 5,5).

8. Il dono della Vita

Come detto all'inizio del capitolo, si resta colpiti dal fatto che il battesimo nel Giordano non sia richiamato quale fondamento teologico immediato del sacramento del Battesimo cristiano. Troppo grande è la preoccupazione di una confusione tra il Battesimo di Giovanni - al quale la Chiesa non riconosce il potere di togliere il peccato originale - e quello nel *nome di Gesù* al quale riconosce questo effetto essenziale.

Resta così equivoca l'origine di quel battesimo che Gesù propone nel passo di Matteo e che va amministrato nel *Nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*.

Per tale motivo vale forse la pena tentare, da una diversa prospettiva, una rilettura del battesimo nel Giordano cercando di cogliere in esso gli elementi essenziali del gesto.

Fra le tante conclusioni alle quali si può giungere, una delle più significative riguarda l'ampiezza della vocazione alla Vita capace di costituire cristiani *nominati* e cristiani *anonimi*. Ma questa rilettura ha bisogno di accertare alcune premesse, di fare alcune scelte di lettura e di tenere uniti nel discorso il Battesimo, la Cresima e il peccato originale.

Sceglierò La Vita come categoria fondamentale di lettura. Ben sapendo che una lettura vitalistica del Dio biblico potrebbe iniziare da vari punti, nell'economia del presente saggio scelgo di iniziare dall'esame di una formula che, poiché enunciata direttamente da Dio, offre notevoli garanzie.

La formula è *EGO EIMI O ON* (*Io sono colui che è*); essa è distinguibile in due stinchi:

- il primo stico: *EGO EIMI*, espone Dio come soggetto che ha la Vita e quindi è *l'io sono*. La stessa formula è ancora divisibile in: *Ego* come fonte di soggettività, essere assoluto; ed *Eimi* come continua rivelazione dell'*Ego* attraverso la continua generazione di vita, cioè del Figlio. Quindi il Padre (*Ego*) e il Figlio (*Eimi*) sono i soggetti della storia dell'AT. La misteriosa fontalità dell'*Ego* non sarà mai presente da sola ma sempre si rivelerà attraverso la creazione dell'*Eimi*;

- il secondo stico dice: *O ON*, espressione che, mediante l'uso del participio presente dello stesso verbo *eimi*, predica l'azione dell'essere sia al Padre che

al Figlio. *O on* è l'atto dell'essere, cioè il vivere, è quello Spirito che rivela Dio come *Essere vivente*.

Dunque - per quanto sia pacifico che parole umane non potranno mai definire Dio (il che sarebbe una bestemmia) - come primo approccio potremo dire che Dio è rivelato come Vita, cioè come un dinamismo in cui essere e divenire si unificano nell'atto stesso del vivere.

Quando Dio offre all'uomo la sua *immagine*, gli propone di diventare "suo figlio"; questo però non significa essere già l'espressione compiuta di tale figliolanza (solo Gesù lo è), ma è la proposta di entrare in quel dinamismo trinitario che lo condurrà a essere a sua *somiglianza*. In altre parole, per diventare somiglianti al Padre, anche l'uomo dovrà essere un *ego eimi o on*.

Il libro della Genesi, libro profetico per eccellenza, chiarisce progressivamente il piano di Dio per l'uomo. A lui Dio offre lo Spirito (il Soffio di Dio su Adamo) e lo rende generatore di Vita. Per questo Dio chiede ad Adamo di *nominare* (vivificare) gli animali.²²

Nominare per vivificare, cioè generare secondo lo Spirito e non secondo la carne, ecco il dono che Dio fa ad Adamo. Ma, col cd. peccato originale, l'uomo si rifiuta di generare secondo lo Spirito e affida la sua immortalità alla generazione biologica. Scopre così che dal suo essere può derivare solo la morte. Da qui l'inaudito abbassamento di Dio per indicare

²² (Gn 2,19.20) "Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati (...).

la strada all'uomo. Abbassamento che si realizza prima nella storia del *popolo eletto* e poi nell'incarnazione di Cristo in Gesù di Nazaret.

9. La storia dell'abbassamento di Dio

La proposta di Dio si attualizza nell'esistenza umana e quindi si fa storia nel *popolo eletto*. Ma il risvolto meramente storico è insignificante in una lettura teologica, quindi non coglieremo il popolo ebraico nella sua connotazione etnica, ma come *sagoma* dell'umanità, e in questa veste ci racconterà dei "sì" e dei "no" dell'uomo alla proposta di Dio.²³

Nel leggere le vicende del popolo eletto, bisogna fare i conti con la cultura nella quale era inserito l'agiografo. Non si può non tenere conto del fatto che il contesto storico in cui nasceva la Scrittura era connotato fundamentalmente dalla distinzione fra popolazione ebraica e altri popoli (le genti). I testi nascevano, quindi, in un sistema fortemente caratterizzato da due poli.

Per questo le *genti* hanno un posto importantissimo nella trattazione biblica, anche se, a una lettura superficiale, il significato *misterico* del discorso può rimanere in sottofondo. È come dire che se il lettore avrà gli occhi *sporchi* non vedrà il senso nascosto del testo, e non si accorgerà, ad esempio, che se il popolo ebraico veniva deportato in Egitto, Assiria e Babilonia, era perché il compito a esso affidato da Dio era proprio quello di testimoniare la Rivelazione e

²³ Per approfondimenti sulla teologia delle *sagome* vedere, dello stesso autore, *Quaderni* N. 1 V.M.R - Ed. Simone.

comunicarla ai popoli in cui veniva inserito. Cosa che invece non fece, anzi, si chiuse orgogliosamente nell'appartenenza di gruppo e si considerò l'unico depositario della Parola.

Da queste precisazioni scaturisce una più chiara visione del rifiuto-peccato del popolo ebraico. L'elezione operata da Dio implicava la sua presa di coscienza di essere un *ego eimi* cioè un vivente col compito di generare e diffondere la Vita:²⁴ (*Is 42,6*) *“Io, il Signore, ti ho chiamato per la giustizia e ti ho preso per mano; ti ho formato e stabilito come alleanza del popolo e luce alle nazioni”*.

Ma il popolo sceglie la strada della chiusura gelosa ignorando l'invito del Profeta.

L'atto finale di Gesù Risorto che manda a *“parlare a tutte le genti”*, è conclusione percettiva di questo dramma della Parola rinchiusa nel recinto di un solo popolo, ed è il naturale fondamento di ogni sacramentalità annunciata dal Battesimo.

(Mt 28,18-20) “Gesù disse loro: ... ‘Andate, dunque, ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo...’”

²⁴ Se consideriamo il nome Adam e lo scomponiamo in *Ad-am*, leggendolo in greco, possiamo tradurlo come *parola-avanti*, in questa lettura il nome diventa l'immagine perfetta dell'uomo che, possedendo la Parola, genera la Vita se accetta di diffonderla nell'unico vero popolo di Dio, quello che abbraccia tutta intera l'umanità.

Appendice

1 - Questo aspetto è espresso chiaramente in tutti e quattro i Vangeli dove leggiamo:

- in Matteo: (3,13–17) *“Allora Gesù dalla Galilea si recò al Giordano per essere da lui battezzato. Ma Giovanni voleva impedirglielo dicendo: ‘Sono io che ho bisogno di essere battezzato da te; tu invece vieni a me?’ Ma Gesù gli disse: ‘Lascia, per ora: per noi infatti è doveroso adempiere ogni giustizia”.*

- Luca (3,23-38), per sottolineare il passaggio dall'umano al divino, contrappone alla scena della discesa dello Spirito Santo la genealogia umana di Gesù: *“Gesù aveva circa trent'anni (...) si pensava che fosse figlio di Giuseppe, il quale era figlio di Eli, figlio di Mattat, figlio di Levi (...)”.*

- Giovanni (1,32-34) fa della discesa dello Spirito l'oggetto stesso della testimonianza del Battista: *“Poi Giovanni testimoniò: ‘Ho visto lo Spirito scendere dal cielo come una colomba, e si fermò sopra di lui. Io non lo conoscevo, ma colui che mi mandò a battezzare con acqua mi disse: ‘Colui sul quale vedrai scendere lo Spirito e fermarsi su di lui, è lui che battezza con lo Spirito Santo’. E io ho visto e ho testimoniato che lui è il Figlio di Dio.”*

- Infine Marco (1,2-4), come si è detto, sente di dover iniziare dal battesimo il suo Vangelo perché è da questo punto che nel cuore dell'uomo comincia a battere la Vita di Dio: *“Conforme a quanto sta scritto in Isaia profeta: ‘Ecco, io mando il mio messaggero davanti a te, il quale preparerà la tua via. Voce di uno che grida: nel deserto appianate la via del Signore, rendete dritti i suoi sentieri’. Apparve Giovanni il battezzatore nel deserto, predicando un Battesimo di penitenza per la remissione dei peccati”.*

LA CRESIMA

CAP. 1

IL SACRAMENTO DELLA CRESIMA

Cosa vuol dire l'affermazione che la Chiesa nasce attraverso il Battesimo e la Cresima? Se è vero che basta il Battesimo per assicurarsi il paradiso, cosa aggiunge la Cresima?

La risposta a quest'ultima domanda è che la Cresima aggiunge lo Spirito Santo. Ma tale risposta suscita un'altra domanda: lo Spirito Santo non è stato già ricevuto col Battesimo? Sarebbe impensabile che fosse concesso a rate!

Proviamo allora a cercare di capire perché la Chiesa annette al Sacramento della Cresima un'importanza tale da considerarlo costitutivo dell'*ekklesia* (Chiesa).

La Cresima rappresenta l'ingresso pieno tra i fratelli nella fede; scopo di tale aggregazione è quello di costituire una fraternità orizzontale che si fa cooperazione di servizio ecclesiale per la costruzione dei nuovi mattoni della creazione.

Come detto nella parte generale di questo saggio, il Battesimo e la Cresima esprimono le due dimensioni del cristiano, rispettivamente quella verticale di figlio di Dio e quella orizzontale di comunione con il prossimo e con il creato. I due aspetti sono inscindibili: la comunione è l'unica forma di lode gradita a Dio. È naturale quindi che, in via ordinaria, profeta e ministro del Sacramento sia il vescovo quale segno di *Comunione* con la Chiesa di Pietro.

Date queste premesse, si può dedurre che sul piano della realtà dell'uomo, il Battesimo (compreso quello anonimo) è sufficiente da solo a realizzare la salvezza perché ci dona la Vita eterna; ma per santificarci è necessario utilizzare tale dono per *vitalizzare* le realtà in cui il cristiano è chiamato a operare nell'orizzontalità della sua esistenza. È quindi richiesta la Cresima che ci inserisce nella compagine del Corpo di Cristo, cioè nella Comunione in cui abita la pienezza della Vita (Spirito).

È proprio la Cresima quindi che struttura il popolo di Dio e lo prepara alla dinamizzazione finale dell'Eucarestia.

In altre parole, usando termini e situazioni mutuati dal diritto, si potrebbe dire che chi ha il *nome* di Battezzato è proprietario di un bene (Vita). Quando, oltre ad averne il possesso, egli utilizza questo diritto di proprietà per vitalizzare il mondo nello Spirito (Cresima) allora la sua posizione diventa perfetta.

Può darsi, però, che qualcuno eserciti lo stesso diritto senza averne il *nome* di proprietario (battesimo anonimo); tuttavia, proprio in forza di questo esercizio, egli potrà concretamente sperimentare di pos-

sedere un Bene, anche se non può vantarne la titolarità formale.

Quanto detto ci introduce a una lettura del rapporto fra Battesimo, Cresima ed Eucarestia in termini di realtà e segno.

In termini di *realtà*, leggendo i sacramenti come offerta di salvezza da parte di Dio, si può dire che basta l'offerta in uno solo dei sacramenti per dare la Vita eterna all'uomo, collocandolo nella giusta relazione con Dio.

In termini di *segno*, il mistero della salvezza è espresso solo dalla totalità dei tre momenti e quindi sono necessari Battesimo, Cresima ed Eucarestia.

La precisazione che si è operata, e che va letta non in senso assiomatico ma come categoria di lettura, permette di dare risposta ad alcune difficoltà esistenti nella prassi ecclesiale. Una di queste riguarda il motivo per cui, in epoche diverse, la Chiesa non ha sempre affermato la necessità della Cresima per celebrare il Matrimonio. In base alle categorie enunciate (*realtà*, *segno*), possiamo dare una risposta al quesito, e affermare che la scelta di ritenere *necessaria o meno* la Cresima dipende dall'aver privilegiato rispettivamente il profilo del *segno* o della *realtà*.

1. Il dono dello Spirito

La Comunità primitiva credeva fermamente in una totale e assoluta libertà di Dio di chiamare chi volesse e quando volesse. Indicativa a questo proposito è la conversione dell'eletto Saulo e del gentile Cornelio.

In entrambe le storie c'è una costante: il dono dello Spirito precede il Battesimo.²⁵

Tale inversione di situazioni normalmente è considerata una confusione teologica della Chiesa primitiva. Io invece ritengo che l'inversione sia stata intenzionale per sottolineare che il Battesimo dello Spirito è rivolto al mondo intero: eletti e gentili. In questo modo si dà una precisa indicazione alla Chiesa, facile vittima di atteggiamenti giudaizzanti di chiusura.

Il Battesimo dello Spirito, dunque, equipara il gentile Cornelio al giudeo Saulo. In questo senso Pietro dovrà riconoscere che se c'è lo Spirito su Cornelio, a lui, benché non eletto, non potrà essere negato il Battesimo come atto *nominato* di adozione divina.

Da quanto detto, si può affermare che se leggiamo l'episodio di Cornelio nella dialettica *eletti-gentili*, ci troviamo di fronte a un messaggio teologico ben chiaro nella mente dell'agiografo in relazione al problema che si è prospettato fin dagli albori della Chiesa di Cristo; e cioè se fosse necessario, per i gentili, passare per la legge mosaica per essere costituiti figli di Dio.

A questo interrogativo Paolo e gli Atti rispondono affermando che, per attuare tale figliolanza, non è necessario diventare membri del vecchio popolo eletto; non si è tenuti a seguire le prescrizioni giu-

²⁵ Nel caso di Paolo l'azione è tutta diretta dallo Spirito che interviene e manda: "Alzati in piedi, entra nella città e ti sarà detto ciò che devi fare." (At 9,6). La missione affidata associa Paolo direttamente alla Chiesa come apostolo. Tale mandato è ribadito più avanti (At 26,19) con la scelta del verbo *apostello* (= colui che è mandato) e ancora lo stesso verbo è usato nella Prima lettera ai Corinzi (9,1).

daiche, perché la Nuova Chiesa ha una sua elezione particolare, nella quale anche i fratelli divisi ritroveranno l'unità.

2. La relazione con Dio

Qual è la giusta relazione con Dio? La mentalità individualistica pensa a un rapporto "io e Dio", mentre la corretta relazione è "noi e Dio".

Se l'uomo guarda a se stesso, riesce a percepirsi come individuo, ma non riesce a cogliere la sua dimensione comunitaria. In tal caso egli ignora molto di sé, e non si percepisce come cellula viva di un unico Corpo. Ma è proprio questa collocazione all'interno di un'unica Vita che ci salva.

È il rovesciamento della logica del male: se un solo rifiuto è bastato a dare la morte, la santità di uno è salvezza per molti perché quest'uno possiede la Vita che circola unica in tutta la Chiesa.

Quanto più il cristiano si rende conto di questa comunione, tanto più comprende il vero significato della legge dell'amore. Via via che mette la propria povera esistenza a disposizione degli altri, ricaverà lo stesso dono da chi gli sta di fronte come riflesso del dono che lui stesso ha fatto. È così che l'individualità si dilata in *comunione* e, nel momento della morte, il cristiano potrà dire "Padre!" e riuscire ad aprire gli occhi alla luce senza esserne abbagliato. Perciò il giorno della morte del santo è giorno di gioia, ed egli potrà gridare, come Teresa d'Avila, "*finalmente ora ti vedrò dopo che ti ho atteso per anni*".

La comunione è la dimensione della vita cristiana; è coinvolgimento totale che dà pienezza all'essere; è il grido possente di Gesù sulla croce e di Maria nel *Magnificat* che, come note perfette, si fondono nel coro rendendolo Sacramento della voce del Cristo.

L'“io e Dio” del Battesimo, diventa il “noi e Dio” della Cresima. Un noi che non tralascia nulla del creato, perché ogni cosa fa parte di quella *natura che geme in attesa della gloria dei figli di Dio*.

Il Padre ci attende nell'eternità come creatori che tornano, come vincitori che riportano il mondo rifatto che ci sarà ridato in dono totale.

Mentre il Battesimo è momento silenzioso e misterioso che ci collega alla Divinità, la Cresima è la glorificazione di questa situazione nella visibilità della storia. Missione e Santificazione diventano allora temi connessi e inscindibili del Sacramento; momento loquace e visibile in cui l'identificazione con Gesù si esprime nella sua pienezza.

Attraverso il suo agire, il cresimato dimostra di essere figlio di Dio, e di aver acceso la propria candela alla visibilità del Cero per portare la luce nel mondo.

IL MATRIMONIO

CAP. 1

MATRIMONIO

Il Concilio Vaticano II (*Apostolicam actuositatem* - cap. III) ha proposto la categoria di quello che viene chiamato "sacerdozio comune"; definizione vitale e dinamica di ogni figlio di Dio. In questo *sacerdozio* il battezzato esprime la sua vita di fede, e in questa categoria va necessariamente inquadrato il sacramento del Matrimonio come, del resto, tutti gli altri sacramenti.

La missione di ogni battezzato è identica a quella di Gesù: salvare il mondo costruendo la Chiesa, intesa come comunione d'amore, attraverso l'offerta di se stessi.

1. Sviluppo storico problematico del matrimonio

Sul Matrimonio la riflessione dogmatica si è formata tardivamente; e, a mio parere, si è lasciata influenzare dal modo in cui il *matrimonio* è presentato

nel Vangelo. In questo modo ha generalizzando ciò che era legato a un determinato contesto storico e lo ha presentato come espressione unica del sacramento stesso.

C'è però anche da dire che la Chiesa ha sempre avvertito la difficoltà di costruire la sua teologia su un qualcosa che non si presentava con caratteristiche uniformi nel tempo e nello spazio. Proprio a questa difficoltà è da ascrivere il ritardo della riflessione dogmatica sul matrimonio. Come legare una *variabile* modalità sociale di unione tra un uomo e una donna con una funzione *statica* ecclesiale quale è il sacramento?

E allora chiediamoci: al di là della veste contingente, quale sacramento Gesù ha inteso istituire?

Nel porre la domanda ricorderemo che il matrimonio-sacramento è una formula dogmatica e non un'evidenza scritturistica. Tale formula, pertanto, proprio perché successiva alla Scrittura, non deve influenzare la lettura e l'interpretazione della Scrittura stessa. Invece proprio questo è avvenuto, e da tale inversione è scaturita la necessità di ridefinire l'essenza del matrimonio.

A tal proposito possono darsi due tipi di definizioni:

a) il matrimonio elevato a sacramento è quello definito dalle regole del tempo di Gesù presso gli ebrei con il correttivo dell'indissolubilità. Il matrimonio ebraico diventa, allora, l'esemplificazione di qualsiasi tipo di matrimonio che storicamente si possa dare;

b) il matrimonio elevato a sacramento da Gesù è il *matrimonio naturale*; presupposto di tutte le varia-

zioni socioculturali che si sono date e si daranno nel tempo.

La nozione di *matrimonio naturale*, mentre si rivela comodissima sul piano sistematico (perché unifica tutte le realtà matrimoniali della storia), ha però il torto di inserire nella Scrittura il concetto di “naturale” a essa completamente estraneo; inoltre sminuisce la figura di Gesù, il quale appare in questo contesto come chi viene a riordinare un dato *naturale* e a esso *sovrappone* la Grazia come momento estrinseco.

Proviamo allora ad allargare il discorso per tentare una soluzione.

Se cerchiamo di ricostruire la genesi storica del matrimonio-sacramento, così come ora lo conosciamo, scopriamo che essa si situa nel Sacro Romano Impero, quando veniva operata l'unificazione delle varie civiltà barbariche. A quel tempo, il Rito Romano, fondato sul *consenso* degli sposi, veniva generalizzato e assolutizzato; in tal modo, esso offriva una piattaforma unitaria ai teologi per poter affermare che il matrimonio-sacramento consisteva nel *consenso* irrinunciabile degli sposi.

Così, mentre s'inseriva definitivamente il matrimonio nella sistematica sacramentaria, la riflessione si spostava sul piano della famiglia, e conseguentemente sul *consenso* ad assumersi gli obblighi connessi all'unione della coppia.

In definitiva, l'affermazione secondo cui Gesù ha elevato il matrimonio a sacramento, inconsapevol-

mente diventava: Gesù ha elevato a sacramento il *patto matrimoniale latino fondato sul consenso*.²⁶

Ora, se è vero che la teologia è fatta alla luce dello Spirito e non della logica umana, bisogna riconoscere che spesso la verità che lo Spirito vuole rivelare prescinde dal limite delle parole con cui è formalizzata. Se questo principio è valido, allora bisogna ammettere che è legittima ogni ricerca critica che miri a scoprire la verità al di là e dentro le parole stesse, anche se queste a prima vista possono sembrare inadatte.

Leggendo con questi sentimenti la storia del dogma, possiamo allora affermare che la Chiesa da sempre ha voluto escludere che il *rapporto coniugale* fosse l'essenza del sacramento; infatti l'ha individuata nel *consenso* e nell'indissolubilità della coppia.

Ma c'è un altro dato che emerge in tutti i documenti che riguardano il matrimonio: è il costante richiamo al celibato dei preti e dei *battezzati consacrati*.

Questi dunque i punti fermi della Tradizione e del Magistero; e da essi, se pur contestati, deve partire la nostra riflessione.

²⁶ La concretezza della dinamica coniugale e della famiglia, soffrendo della costrizione di una teologia sempre più disincarnata e lontana dall'evoluzione storica, ha continuato a premere fino a ottenere riconoscimento nel Concilio Vaticano II. Nel Concilio si affermava l'importanza fondamentale dell'amore coniugale che gli stessi vescovi (documento del 15.11.69) dichiaravano, espressamente, "segno efficace" dell'amore di Dio. E ancora, si legge in un documento della CEI del 20.05.75 che "il matrimonio è nella sua celebrazione un segno espressivo e santificante, cioè Sacramento". Come a dire che nel patto coniugale, l'irrevocabile consenso, è il segno sacramentale del matrimonio.

2. Contenuto specifico del matrimonio

Nella Chiesa cattolica, quando si parla di famiglia, si finisce quasi ineluttabilmente col parlare di matrimonio. Si tratta però di un'impostazione che, a prima vista, può sembrare poco corretta considerando che la famiglia non presuppone necessariamente il matrimonio. Ma, come si diceva, nella fiducia che la verità può nascondersi anche in parole che possono apparire inesatte, cercherò di approfondire il senso di quanto affermato dal Magistero.

Bisogna subito precisare che, verosimilmente, la riflessione teologica si è lasciata fuorviare da un'interpretazione di Matteo e Marco che sembrano collocare il matrimonio nell'ambito degli Istituti sociali. A me pare, invece, che non sia stato colto il significato ecclesiale del discorso di Gesù. A mio parere, il fulcro dell'interesse degli evangelisti (ma anche di Paolo) non è tanto il matrimonio quale istituzione sociale, ma la *chiesa domestica* (argomento che approfondiremo più avanti). Proprio per essere caduta in questa falsa prospettiva, la teologia ha avuto difficoltà a identificare l'essenza del sacramento.

Il Matrimonio s'inquadra nei quattro sacramenti che dinamizzano la Chiesa. Tale funzione dinamizzante è attuata attraverso specifiche modalità che ora cercherò di analizzare singolarmente:

a) indissolubilità e fedeltà. Il Matrimonio esprime il grande precetto *dell'amore di servizio* del singolo verso il prossimo (i familiari) a vantaggio dell'unità indissolubile di tutta intera la famiglia umana (si

tratta della stessa diaconia espressa dagli ordinati nella Chiesa);

b) l'impegno degli sposi diventa consenso a integrarsi al massimo livello nell'amore unitivo e generativo;

c) "*Io prendo te per mio sposo*" è la formula che costituisce il coniuge che la pronuncia come *profeta* di Dio che, in quanto tale, attraverso la formula consacra l'altro coniuge. Questa profezia è la struttura sacramentale del Matrimonio in cui l'"io" e il "tu" sono alternativamente *profeti* e *sacerdoti* per la costruzione del "noi". La realizzazione dell'altro coniuge e dei figli (cioè dell'intera famiglia) diventa la regola morale che assimila gli sposi a quel Gesù che rende la Chiesa (la sua Sposa) santa e senza macchia col proprio sacrificio;

d) il Matrimonio è espressione dell'amore del prossimo. Dire: "*Amatevi come io vi ho amati*", non è la stessa cosa che dire: *amatevi come voi stessi*. Infatti, se io mi amo in modo imperfetto, trasferisco sugli altri il mio modo sbagliato di amare (un caso limite è quello del masochista). Amare come Lui ci ha amati è un andare oltre il limite delle proprie imperfezioni; è un porsi al di fuori della propria piccola individualità per creare quel "noi", cellula di Vita Eterna, che si realizza nella chiesa domestica.

Il Matrimonio diventa, così, il punto privilegiato della conoscenza dell'altro, e, nello stesso tempo, rappresenta il momento in cui il cristiano fa esperienza della chiamata "*vieni e seguimi*" perché l'amore coniugale è il Cristo che scende in mezzo alle persone divise e le unisce.

È questa la moralità del matrimonio e la beatitudine che gli è propria: generare un “noi” indissolubile, capace di superare i limiti dello spazio e del tempo a immagine di quello che avverrà negli ultimi tempi quando Cristo sarà tutto in tutti. In questa lettura non diremo più che Gesù ha istituito il matrimonio elevandolo a sacramento, ma che Gesù ha istituito il *sacramento dell'amore* indicando nel Matrimonio il luogo d'incarnazione dello stesso.

Solo in questo modo si può superare la contraddizione insita nell'affermazione che “*nel Regno dei Cieli non ci sono né mariti né mogli*”.

3. Amore indissolubile

Se in base a quanto fin qui affermato diciamo che il matrimonio è *segno* dell'amore, allora è legittimo pensare che quando si parla *dell'eunuco per il regno*, non bisogna intendere una figura contrapposta allo sposato, ma, genericamente, chi sa spogliarsi di se stesso al fine di perseguire l'unità nell'amore. Eunuco è Gesù che ama il suo prossimo fino a sacrificare la sua stessa vita.

Allora la domanda giusta non è: cosa è il sacramento del Matrimonio? Ma: come e dove si può sperimentare la vocazione alla testimonianza dell'amore indissolubile?

A questa domanda si possono dare due risposte: la prima è che la vocazione si può sperimentare nel matrimonio, purché mostri il carattere fondamentale dell'amore di Gesù, cioè l'indissolubilità; la seconda risposta è che la vocazione all'amore indisso-

lubile può essere sperimentata anche in situazioni diverse dal matrimonio.

In merito al secondo punto, si pensi a due grandi fenomeni presenti nella secolare tradizione della Chiesa, e sui quali, peraltro, non è mai stata fatta un'approfondita riflessione. Mi riferisco alla vita dei *presbiteri* riuniti intorno alla figura del vescovo; e al voto perpetuo di vita comunitaria realizzata nelle *comunità monastiche*.

Benché la posizione dei monaci possa essere inquadrata più vantaggiosamente come consacrazione sacramentale alla penitenza, è indubbio che la vita monastica implichi una dimensione di esistenza comunitaria nell'amore e nell'aiuto reciproco, esattamente come nel matrimonio.

Posta questa consonanza di fondo tra matrimonio e vita celibataria, e identificato il fondamento di entrambi nell'*unità indissolubile nell'amore*, si comprende perché è corretta la tesi del Magistero che non ha voluto fondare il matrimonio sull'amore coniugale ma sul "consenso". La vita sessuale, dunque, non va considerata intrinseca al matrimonio: è invece il *consenso* la materia del sacramento, perché è esso che esprime la risposta affermativa del battezzato alla chiamata a realizzare *l'unità indissolubile nell'amore*.

Queste considerazioni non inficiano la dottrina del matrimonio (quanto detto dalla Chiesa resta perfettamente valido), ma aiutano a liberarci della necessità di fare ricorso a un "malinteso" *diritto naturale* da cui far scaturire una nozione unitaria di matrimonio.

In più, le considerazioni fatte chiariscono meglio il concetto di fecondità che, liberandosi dall'aspetto

strettamente sessuale, si apre alle diverse situazioni nelle quali può esprimersi il sacramento dell'unità. E allora, i coniugi con figli vivranno la fecondità nella generazione e nell'educazione della prole; quelli incapaci di generare vivranno la fecondità nell'apertura al mondo (adozioni, amicizie etc.); e infine, i celibi consacrati vivranno nella cura di chi si affida a loro la stessa situazione di fecondità.

CAP. 2

DIRITTO NATURALE

Il principio del rispetto dovuto alle leggi naturali deriva dal fatto che in esse si può leggere la Parola di Dio. Dio rivela il suo piano anche attraverso la natura e le sue leggi.

Quando la fede della Chiesa dice che la Parola di Dio si rivela anche nella natura, allora i cicli naturali diventano normativi, e violarli significa violare il piano di Dio. Ma la fede della Chiesa dice anche che la Parola chiede di rivelarsi nella coscienza dell'uomo. Questo secondo assunto non esclude il primo, ma ne rappresenta un superamento qualora, nella sua sintesi di coscienza, l'uomo ritenga che Dio voglia qualcosa di diverso rispetto a ciò che è definito *naturale*.

Questo passaggio dalla natura alla coscienza ci ha posto di fronte al problema di definire meglio che cosa s'intenda per *natura*, e, soprattutto, di capire perché mai il dato naturale continui a imporsi come criterio di scelta solo in determinate circostanze e non anche in altre.

A complicare la situazione c'è poi che i progressi nella psichiatria ci impongono di includere nella categoria del *naturale* tutto il mondo psichico, e non solo gli aspetti meramente biologici. Ma poiché quanto attiene alla psiche è ancora poco conosciuto e difficilmente riconducibile a schemi fissi, è diventato ancora più problematico definire cosa sia naturale e cosa non lo sia.

Per aggirare l'ostacolo, si fa ricorso al termine *normale* per indicare tutto ciò che rientra in determinati schemi, e, specularmente, tutto ciò che ne esula è ritenuto fuori dalla norma. Ma un onesto pensatore deve riconoscere che la categoria del normale ha carattere di nozione convenzionale e non ci aiuta nella comprensione. È necessario, quindi, continuare a riflettere sulla Parola di Dio per trovare quel filo che non può fornirci la logica umana.

1. In tema di concepimento

I problemi che oggi ci sono di fronte (aborto, fecondazione artificiale, anticoncezionali, vita artificiale etc.) ci appaiono irrisolvibili proprio perché abbiamo perso la Parola come punto di riferimento.

Cercare di risolverli passando dal piano della *natura* a quello della *coscienza* ci mette di fronte a un pericolo enorme: quello di incorrere nel peccato del popolo ebraico il quale, ritenendosi il depositario esclusivo della Parola di Dio, se ne è fatto padrone. Proprio un atteggiamento di questo tipo ha portato a giustificare delle pratiche poco naturali, quali ad esempio l'uso degli anticoncezionali, adducendo a loro giustificazione il fatto che rappresentano il *male minore*. Ma in questo modo abbiamo espropriato la dimensione morale della sua valenza spirituale.

Il discorso, a mio avviso, va posto in termini diversi. Quello che non viene mai sottolineato abbastanza è la *meta* a cui tende la vita del cristiano. Ma una volta individuata la meta come criterio ermeneutico, allora il percorso dell'uomo ci apparirà, anche nelle sue inevitabili cadute, un muoversi per

gradi verso tale meta secondo la grazia che riceve. Sarà allora la sua coscienza a indicargli lo sforzo che, volta per volta, egli dovrà compiere per andare avanti. Così si potrà dire che l'anticoncezionale non è un male minore, ma un *bene imperfetto* che invita a un bene maggiore. Ovviamente, se non c'è tensione verso il bene maggiore, nasce il peccato che, nella sua essenza, si connota come un restare fermi o addirittura un regredire rispetto alla meta.

La morale cristiana ci indica la strada che conduce alla meta, e va dedotta dal piano che Dio ha fissato per l'umanità e per ogni singola esistenza.

A volte, in buona fede, utilizziamo argomenti nuovi per sostenere tesi vecchie, o formuliamo delle tesi che, in modo acritico e contraddittorio, applichiamo a un campo e non a un altro. Per fare uno dei tanti esempi possibili: stigmatizziamo la fecondazione artificiale perché contro natura, ma accettiamo che si allunghi farmacologicamente il periodo di fertilità di una donna, cosa altrettanto innaturale; o accettiamo di prolungare artificialmente un'esistenza tenendola legata a una macchina.

Alla luce di quanto detto, è evidente che il concetto di *naturale* si rivela oltremodo angusto, e può diventare argomento equivoco, usato più emotivamente che razionalmente. Oggi è necessario ampliare tale concetto e riassumere in esso anche l'informazione psicologica.

Volendo circoscrivere il ragionamento al rapporto di coppia nella sua potenzialità generativa, possiamo sostenere che un bambino non nasce solo dall'incontro di un uomo e di una donna, ma che alla sua formazione concorrono anche la dimensione

psicologica della coppia e l'ambiente in cui si trova a essere inserito alla nascita.

In questa visione più ampia, trova collocazione anche la posizione di una coppia che decida di non generare un figlio perché, ad esempio, il bambino si verrebbe a trovare in un contesto familiare difficile; oppure perché, in presenza di gravi malattie genetiche, la nuova nascita sarebbe fonte di sofferenza per il nuovo nato e per tutti gli altri membri della famiglia (penso agli altri figli) verso i quali i genitori hanno pure una responsabilità morale e materiale. In questo caso l'amore verso la famiglia e verso il potenziale figlio, potrebbe esprimersi proprio nella decisione del non concepimento.

Se tale limitazione nasce in una situazione di amore, allora anche i mezzi utilizzati per raggiungere tale scopo sono gesti d'amore.

Questo ragionamento è oggi possibile perché è stato riconosciuto, come si diceva, che è la coscienza il luogo in cui si esprime la volontà di Dio. E allora, il figlio "non concepito" è figlio dei genitori proprio nell'amore che ne vieta il concepimento. Certo la scelta di evitare il concepimento è scelta difficilissima, perché si tratta di capire se la motivazione è il proprio egoismo o la volontà di Dio. Ma, in fondo, è proprio questo l'aspetto terribile della morale della libertà.

Un altro punto su cui riflettere consiste nell'ampiezza del concetto di vita. La dicotomia corpo-anima ha impegnato per secoli i teologi a individuare quale fosse il momento a partire dal quale si potesse parlare di anima nel corpo nel feto. Quan-

to a me, io ritengo che ogni corpo, a prescindere dal suo stadio di evoluzione, sia incarnazione del Cristo; e che tale incarnazione avvenga fin dal concepimento. È per questo che in ogni momento della gestazione bisogna rispettare la sacralità dell'evento che si va compiendo. Ne consegue che ogni esistenza è perfetta in ogni momento: dal concepimento alla morte, perché in ogni momento di questo processo si realizza la manifestazione di Cristo, il quale era perfetto in ogni momento della sua incarnazione nel seno di Maria.

Solo così si recuperano alla Vita i feti abortiti (penso agli aborti spontanei), e si può dare a una madre un conforto che va al di là delle belle parole. L'esistenza umana non è mai perduta, è sempre nelle mani di Dio, perché è sempre espressione della sua Vita.

2. In tema di morale sessuale

È un errore confondere la morale sessuale con quella matrimoniale: si tratta di cose molto diverse sul piano della fede. Il matrimonio, infatti, è un *sacramento della fede*, mentre la sessualità è un *sacramento dell'esistenza*, segno di gioia e di pienezza raggiunta attraverso la propagazione della vita.

Di fronte all'importanza che la Chiesa ha sempre attribuito alla morale sessuale, si è portati a sottovalutare le sue posizioni ritenendole frutto di sovrastrutture di carattere storico-sociale, quasi un qualcosa di sovrapposto ed estraneo alla realtà umana. Si dimentica, così, che la sfera sessuale è stata sempre al centro dell'attenzione delle civiltà di ogni

tempo e latitudine. Allora, se invece di svalutare la morale sessuale della Chiesa se ne cogliessero le motivazioni profonde, si potrebbero trovare in esse ragioni di gioia e di libertà.

Cominciamo col dire che il sesso è espressione della vita, e che la morale è una sola: quella del *vivere*. Chi realizza la sua vita nella pienezza, scopre che la sessualità è un momento esistenziale sacramentale, ma che rappresenta solo "uno" degli aspetti della vita.

Questa proposizione potrà risultare poco comprensibile a molti, perché l'unica vera conoscenza è quella che deriva dall'esperienza, ma fare esperienza del valore *relativo* della sessualità è solo momento terminale di un percorso spirituale. Forse sarà più comprensibile l'affermazione contraria, ovvero che quando entra in crisi la propria dimensione vitale, si scopre la necessità del sesso quasi come compensazione delle sconfitte.

Cogliere la sessualità solo come uno dei tanti aspetti del vivere, costringe l'uomo a costruirsi una moralità che lo coinvolga pienamente e per tutto il tempo della sua esistenza. Ma questo per molti è un impegno troppo gravoso: meglio allora adeguarsi alla morale tradizionale, e rimanere schiavi di uno schema di accusa-assoluzione (cosa che non richiede grande sforzo) piuttosto che bere alla sorgente stessa della Vita.

CAP. 3

AMORE CONIUGALE

Utilizzando alcune strutture psicologiche che si presumono acquisite alla società in cui viviamo, tenterò di fare una *sommatoria* analisi fenomenologica della relazione coniugale al fine di cogliere nella stessa l'implicazione del "figlio".

L'analisi che propongo va riferita all'enciclica *Humanae vitae*, alla quale bisogna riconoscere il merito di avere dissipato le nuvolette rosa e gli angioletti barocchi che reggevano le cortine dell'amore coniugale; essa ha realisticamente riconosciuto che la vita matrimoniale non è la panacea di tutti i mali, ma è una vita difficile che va affrontata con spirito di sacrificio.

L'enciclica, per lo più mal compresa e banalizzata nella dualità "pillola sì/pillola no", non si preoccupava tanto della liceità o meno di un metodo contraccettivo, ma prospettava una visione del problema della procreazione molto più ampia e avanzata rispetto alla società del nostro tempo. Nell'enciclica, il Papa identificava la norma morale non in qualcosa che sta alle nostre spalle, ma in Cristo che sta davanti a noi, e che è sempre ed eternamente conquistabile.

Il rapporto uomo-donna, fino all'*Humanae Vitae*, era sostanzialmente proiettato sullo sfondo di una legge rigida e fissa, e cioè che la procreazione fosse diritto acquisito di un coniuge rispetto all'altro. Con l'enciclica, Paolo VI operò un salto in avanti veramente notevole, affermando che la procreazione

non era un obbligo, ma una scelta operata di comune accordo tra i coniugi, e che quello che veramente realizzava l'unione matrimoniale non era solo il rispetto reciproco o l'atto coniugale, ma l'amore per un terzo soggetto: la *persona del figlio*. Figlio che è sempre presente nel rapporto di coppia, anche quando si scelga di non generarlo.

Si tratta di concetti che ci spostano su un piano di moralità molto elevato e perciò stesso non immediatamente comprensibile. Essi attestano che esiste un utero molto più grande di quello fisico della donna, cioè quello della famiglia nella quale la realtà dei figli esiste anche quando essi non sono fisicamente nati.

1. Transpersonalizzazione e persona comunitaria

Nella psicologia media dell'uomo contemporaneo, sembra abbastanza pacifico lo schema che considera il matrimonio non solo come incontro tra due persone, ma anche come modo di essere dei coniugi. Questo schema utilizza il principio della *transpersonalizzazione*; in base ad esso, il soggetto si avverte più perfettamente realizzato nella misura in cui riesce a uscire dal proprio sé per ritrovarsi nell'altro, e, con l'altro, riaffermarsi in una soggettività che potremmo definire *comunitaria*.²⁷

Col matrimonio, due persone diventano "una", e in questo senso il rispetto dell'altro coniuge è avver-

²⁷ Così definito il principio della transpersonalizzazione può applicarsi non solo all'amore coniugale ma anche all'amicizia e allo stesso amore comunitario ecclesiale.

tito come rispetto della propria stessa persona, poiché entrambi concorrono a formare quella *persona comunitaria* nella quale circola un unico dinamismo vitale.

In questo schema, l'atto coniugale non è più avvertito come momento di egoistica soddisfazione personale, ma come espressione del rispetto e dell'amore verso l'altro. L'atto stesso diventa così momento profondamente umano, e perde i connotati dell'istintualità; in più, collocandosi in un'economia di amore reciproco, ne partecipa un aspetto fondamentale, cioè quello della *limitazione* e del sacrificio a vantaggio dell'altro.

Il concetto della limitazione attiene al superamento dell'egoismo; il sacrificio, a sua volta, nasce proprio da quest'autolimitazione che trova fondamento nel reciproco rispetto.

Una visione del rapporto coniugale piuttosto generalizzata è quella che definisce i coniugi come *genitori* rispetto al figlio. In questo schema, il rapporto marito-moglie perde rilevanza a vantaggio dell'aspetto procreativo, e sottolinea l'idea del figlio come proprietà (avere un figlio, dare un figlio etc.), in tale schema i coniugi stessi assumono la fisionomia di *produttori* biologici.

In tempi più recenti, si è venuto formalizzando e diffondendo un altro schema del rapporto di coppia. In esso è posto in primo piano l'aspetto della *relazione* interpersonale tra i coniugi, relazione nella quale trova posto anche il figlio come soggetto della relazione. In tal senso lo schema non è più marito-moglie ma coniugi-figli.

In questa visione si può dire che la *persona* del figlio è l'espressione dell'indivisibilità dell'amore dei coniugi. Infatti, i genitori potranno anche separarsi, ma il figlio, nella sua indivisibile persona, sintetizzerà indissolubilmente l'unione del padre e della madre. Il figlio, che è persona, rende *persona* la stessa unione matrimoniale.

Questo passaggio dall'amore alla sua personalizzazione consente di fare un altro passo avanti.

Avendo detto che il figlio è intrinseco al matrimonio - condiziona il comportamento della coppia sia quando sia orientato alla procreazione sia quando si voglia evitare tale evento - allora possiamo dire che è la stessa presenza materiale della coppia il sostrato fisico del *figlio*.

In altri termini, è la nascita del "noi" dei coniugi il figlio insito nel loro amore. Per questo il matrimonio è fecondo anche quando sembra sterile per mancanza di prole.

Relativamente alla generazione fisica, c'è anche da dire che, durante la gestazione, la donna sviluppa il senso di maternità verso quella vita che comincia a farsi sentire nel suo grembo e che continuamente genera attraverso gli atti di amore che compie verso il nascituro. In questa fase l'uomo non ha un preciso schema di atti generativi; in genere, egli avverte una perdita parziale dell'altro coniuge e, di conseguenza, una diminuzione del suo essere. Solo dopo la nascita, quando materialmente potrà esprimere l'amore con gesti concreti verso il bambino, il padre potrà arrivare alla consapevolezza che generare non è di per sé un fatto legato al godimento fisico, ma è

un continuo generare nell'amore e nel sacrificio. A questo punto l'uomo riprende il posto che gli compete.

Tre persone, quindi, e non due regolano il rapporto coniugale: i genitori e il figlio, nato o non nato. Il rapporto unitivo è sempre trinitario.

A riprova di quanto detto si pensi a come la perdita di un figlio si rifletta sul rapporto di coppia. La scomparsa è dolorosamente avvertita non solo come obiettiva mancanza, ma, forse inconsapevolmente, anche come una diminuzione della persona trinitaria.

2. Sacrificio = Ominizzazione

Se il matrimonio è vissuto come schema unitivo trinitario, gli atti di amore saranno atti di superamento del proprio egoismo, e anche la limitazione dell'atto coniugale ai periodi non fecondi della donna non sarà più vissuta come sacrificio.

Nella riflessione che ho prospettato, tale limitazione non va più considerata una sorta di frode al principio morale relativo alla fecondità matrimoniale, ma una libera espressione dell'amore, dove il *figlio* rimane sempre presente: liberamente scelgo di vivere nella maniera più piena la mia unione coniugale, ma limitandola, in relazione al figlio che non voglio, solo ad alcuni momenti particolari.

Le considerazioni fatte vanno dunque tutte inquadrare in uno schema dell'agire con riferimento a una motivazione, a un valore che sta al di fuori di sé e che diventa energia vitale che influenza il compor-

tamento. In questo senso la motivazione deve essere inquadrata nella consapevolezza di essere inseriti in un cammino di perfezione; e anche se tale cammino richiede sacrificio, vissuto in un clima di amore, diventa esso stesso consolazione all'uomo, e in esso si trova la forza per perseverare. In altre parole, laddove l'uomo ha la capacità di trascendersi in vista di un fine più alto, si realizza l'equazione *sacrificio = ominizzazione*.

L'essere persona implica un comprendere e inglobare in sé la natura per trascenderla, e non diventare schiavi alla stregua degli animali che rispondono solo ai loro istinti naturali. Se così non fosse, l'uomo sarebbe solo un prodotto della natura e non potrebbe certo definirsi figlio di Dio.

Ma inglobare e trascendere, possedere e dominare sono preposizioni vere solo se si pongono in un contesto di sacrificio. Con questo non s'intende fare del moralismo, ma realisticamente porre l'accento sul fatto che, al di fuori di un discorso che implichi un costo personale, esiste solo il ricorso a mezzi estrinseci col rischio di diventarne dipendenti. Infatti, diventando utilizzatore passivo di mezzi estrinseci, non s'innesca nessun percorso di crescita capace di fornire all'individuo la forza per il superamento degli ostacoli. E allora gli ostacoli gli si ripresenteranno, magari sotto un'altra veste, ma troveranno un uomo sempre più povero e incapace di superarli.

Il sacrificio, invece, rappresenta il mezzo intrinseco all'uomo per superare gli ostacoli; è il suo modo di affermare di essere persona; è la via del rispetto verso se stesso che lo farà crescere nel suo essere uomo.

Allora non è pazzesco o masochistico prospettare una paternità/maternità responsabile fondata sulla limitazione dell'atto coniugale. Solo in questo modo il matrimonio si *autosupera* costantemente nello sforzo e nel sacrificio dei coniugi, ed essi, in questo modo, promuovono sempre più profondamente il loro essere persone, cioè si *ominizzano* in quella specialissima forma che è la dimensione matrimoniale.

Quanto fin qui detto è la risposta a quanti chiedono perché mai sono considerati legittimi solo i mezzi naturali di limitazione delle nascite. Se si crede in questa tensione che ci rende sempre più *uomini*, bisognerà necessariamente arrivare alla conclusione che il *mezzo* deve essere posseduto nell'interiorità della propria integrità umana e non come fatto esterno a essa (vedi la pillola). Deve essere esercizio personale che implichi un costo-sacrificio che si concretizza in un atto di libera volontà.

3. Castità matrimoniale e verginità

Per castità matrimoniale s'intende la sperimentazione cristiana della funzione generativa. Si può dire che persona casta è chi vive la propria sessualità rimanendo collegato alla Vita accettando tutti i figli che vengono.

Ogni momento sessuale trova il suo significato soprannaturale in questa relazione. Ma ogni volta che la forza vitale viene piegata dall'uomo a oggetto di un suo egoistico progetto esistenziale, non solo salta il collegamento con i processi naturali, ma anche il collegamento con Dio.

La grande tentazione contro la castità consiste proprio nel senso di libertà e di dominio che si connette all'esperienza sessuale cosiddetta "libera". Elemento essenziale della castità cristiana, invece, è il rispetto verso il mistero della sessualità come sfera che appartiene in modo speciale a Dio. Essa va sempre inserita in un concreto divenire escatologico, come risposta alla chiamata di Dio che indirizza il cristiano a una precisa testimonianza del Regno.

Mentre la castità può riguardare un periodo limitato dell'esistenza di una persona, la verginità è una particolare forma di continenza con la quale si consacra il corpo al Creatore del corpo e dell'anima (S. Agostino). Si tratta della castità più perfetta per ampiezza e durata, essa comporta il dono pieno e assoluto dell'integrità del corpo a Cristo.

Tale consacrazione non richiede necessariamente l'emissione di un voto, essa, pertanto, rappresenta l'espressione più alta della libera volontà di rinuncia per amore del Regno. È dottrina espressa dalla Chiesa che la verginità per amore del Regno "*è preferibile anche al matrimonio cristiano*" (Denzinger 980).

CAP. 4

PUNTUALIZZAZIONI MORFOLOGICHE

La società che ormai è alle nostre spalle si giovava di una ricca gamma di realtà dove si poteva sperimentare *naturalmente* la vita comunitaria: la famiglia, la parentela, il cortile dove s'incontravano i bambini, il paese, la consorterìa, la congrega. All'interno di queste strutture sociali si articolava la vita dell'individuo.

Ma il mondo contemporaneo, in omaggio a un senso spiccatissimo dell'autonomia individuale, sembra invece preferire la formazione di comunità libere e convenzionali a quelle cosiddette *naturali*.

Da parte loro, i giovani avvertono un forte desiderio di famiglia, ma nello stesso tempo hanno paura di restare incapsulati in un gruppo che rivendica la sua primazialità fondata su un legame di sangue che trascende il singolo, e non sulla libera scelta dell'individuo. Altrettanta paura suscita un'unione che, benché fondata sul libero consenso, lega in modo indissolubile due persone. Di qui il rifiuto del matrimonio, in esso infatti si ravvede una situazione che assume una consistenza autonoma che supera l'individuo stesso e ne modifica i comportamenti.

Un secondo fattore che serve a spiegare la crisi del matrimonio e della famiglia è costituito dall'evoluzione del regime giuridico che la riguarda.

Per secoli la famiglia cristiana è stata sostenuta dalla stabilità della legislazione civile. Purtroppo ta-

le situazione ha fatto dimenticare che la famiglia ha bisogno del sostegno della comunità ecclesiale che ne spieghi le situazioni e i contenuti profondi. Sicché quando l'esoscheletro civile è venuto meno, la famiglia si è afflosciata nelle mani della Chiesa.

1. La famiglia

Il termine famiglia ha origine dal latino *familia*; con questa parola s'indicava non solo il nucleo ristretto formato dai coniugi e dalla loro prole, ma in esso era compresa anche la servitù, i cosiddetti *famigli*.

Con *familia* s'intendeva anche il complesso degli schiavi che dipendevano dal *pater familias*, e, in senso traslato, indicava l'insieme dei liberi e degli schiavi sottoposti ad un padrone (*dominus*) unitamente ai beni appartenenti al gruppo. Il termine era usato anche per indicare la stirpe, la discendenza, in questo senso era sinonimo di *gens*, e il termine greco parallelo *etne* indicava i popoli.

La famiglia era colta essenzialmente come situazione di mutuo servizio fra i membri con la presenza di qualcuno che ne rappresentasse l'unità. In essa si realizzava una funzione di *regalità* (*dominus*), una posizione di *fraternità*,²⁸ una situazione di *unità*, e sul tutto dominava il concetto di *servizio*. Ed è proprio per sottolineare il reciproco servizio il motivo per cui l'apostolo Paolo usa il termine *oikos* sia per indicare il gruppo che il servizio.

²⁸ A proposito della fraternità, Paolo dirà che la situazione del "minore", benché erede, è uguale a quella dello schiavo.

Da quanto detto, emerge che l'eucarestia, in quanto dono di sé nel servizio, nasce come dimensione del gruppo e non come dimensione del Tempio.

Proprio questa visione diventa la grande missione paolina che mira a sganciarsi dal Tempio di Gerusalemme e a identificare nell'*assemblea* dei credenti il Tempio nuovo. Dio non è più solamente nel Santuario, ormai è nelle case che si rivela l'azione dello Spirito.

Non a caso le conversioni iniziali raccontate nei Vangeli riguardano proprio le famiglie.

2. Matrimonio e famiglia

Il problema che mi pongo è quello di individuare il contenuto specifico del termine matrimonio (nel linguaggio corrente matrimonio e famiglia vengono considerati sinonimi: sposarsi = metter su famiglia).

L'importanza di questa puntualizzazione nasce dalla necessità di recuperare il significato del matrimonio come sacramento, e mostrare come esso sia il luogo della *famiglia perfetta*, anche se non la si vive perfettamente.²⁹

Generalmente, per matrimonio s'intende l'atto con cui un uomo e una donna acquisiscono, di fronte al

²⁹ Tento una lettura del termine matrimonio secondo la lingua greca, idioma nel quale la parola, peraltro, sembra non esistere: *matros* = genitivo dorico di *mater*, indica radice, matrice o madre; *monia* = indica stabilità, il permanere.

Mettendo insieme i significati potremmo intendere il matrimonio come una maternità stabile a fronte di una maternità non stabile (ad esempio come nel concubinato); oppure il termine potrebbe indicare il rapporto familiare come la "radice della stabilità" cioè la maternità garantita.

gruppo di appartenenza, una nuova posizione sociale caratterizzata da un'unione che abbraccia anche la sfera sessuale e procreativa. Questo secondo aspetto, tuttavia, come abbiamo visto, non è coesenziale poiché la procreazione può avvenire anche al di fuori del matrimonio e, parallelamente, nel matrimonio possono anche non esserci figli. Essenza del matrimonio, dunque, è il suo essere atto *convenzionale*, riconosciuto dalla coppia e dal gruppo sociale e che nasce dall'istituzionalizzazione di un atto del vivere.

È il rapporto società-matrimonio l'elemento che conferisce al matrimonio la caratteristica di cellula sociale.

Schematizzando possiamo dire che per matrimonio si può intendere:

a) l'atto formale col quale assume rilevanza sociale l'unione di due soggetti - quello che in termini religiosi è definito *matrimonio-sacramento*;

b) la relazione affettiva e carnale - quello che s'identifica come *matrimonio-relazione coniugale*;

c) quando alle due realtà prima elencate si aggiungono i figli, si ha il *matrimonio-famiglia*.

Nei documenti del Magistero, così come nel discorso ecclesiastico corrente, queste tre accezioni del termine matrimonio sono spesso usate indifferentemente. Questa mancanza di distinzione ha portato a considerare le caratteristiche che attengono alla sfera morale del matrimonio come tipiche di tutte le situazioni familiari. Ciò ha creato la mistificazione di tante realtà che, pur configurandosi come *famiglia*, non sono ascrivibili allo schema matrimoniale

classico. Si pensi ad esempio alla poligamia; all'istituto dell'adozione, dove pur esiste la famiglia, ma non si può parlare di generazione carnale; alla *famiglia di religiosi* consacrati a una vita di comunità, etc.

Tutti questi istituti sembrano indicare che la vera realtà sociale, il vero termine di riferimento, non è il matrimonio in senso stretto ma piuttosto il gruppo-famiglia.

La famiglia, quindi, non può essere riduttivamente assimilata all'unione fisica tra un uomo e una donna, ma va riferita a una comunità di amore in cui circola una ricchezza che integra le persone in un rapporto indissolubile.

In questa prospettiva si possono evidenziare vari centri di unità che servono alla costituzione del gruppo-famiglia:

- il *matrimonio* o i *matrimoni* (poligamia) come unione aperta alla procreazione;
- la *fratellanza di sangue* che esalta una comunione senza privilegi all'interno del gruppo. In questa sezione della famiglia vanno inseriti i rapporti con tutti i consanguinei;
- la *fratellanza non di sangue* nella quale confluiscono le persone legate alla casa da vincoli profondi. Si pensi alle persone di servizio che nascevano e morivano nella stessa casa, agli amici abituali, etc;
- e infine le *famiglie di consacrati*, ovvero le comunità monastiche (famiglie religiose) e il presbiterio (l'insieme dei sacerdoti).

Alla luce di quest'ultima precisazione, il concetto di famiglia va ulteriormente ritoccato per cercare

una definizione unitaria. Direi allora che per famiglia va inteso ogni gruppo che, attraverso forme storicamente variabili, si costituisce intorno all'accettazione di una vita comune, nella quale l'esistenza stessa del gruppo è garantita dal concorrere dell'azione di tutti i suoi membri che si considerano uniti in forza di un principio unificante che è lo Spirito di Dio.

Questa immagine della famiglia è in fondo l'immagine stessa della Chiesa, sicché, intuitivamente, si coglie l'implicazione che vivere la famiglia significa vivere una piccola *chiesa domestica* dove impariamo a realizzare quella più grande e definitiva che è la Chiesa di Cristo.

È questa l'intuizione che ora bisognerà sviluppare partendo dalla rilettura dei passi scritturistici che riguardano il matrimonio e la famiglia.

CAP. 5

LA FAMIGLIA NELLA SCRITTURA

1. Matrimonio e alleanza

In Israele non era concepibile una vita al di fuori della comunità. Tale esigenza trovava espressione nel concetto di *alleanza*, e a tale concetto si faceva ricorso sia per indicare il complesso di legami tra ciascuno e il suo popolo, sia il legame tra il popolo e Dio. In questo senso, la famiglia rappresentava la realtà più piccola unita da un'alleanza, e il matrimonio assumeva il carattere di una parentela sacra.

È appunto sotto questo profilo che possiamo intendere il senso della creazione della donna nel libro della Genesi. Sull'autorità di Dio, *Ischha* (Eva) diventa carne di *Isch* (Adamo), cioè si lega a lui in un patto di sangue.

Il matrimonio genesiaco si presenta, così, come unione di un uomo e di una donna come se fossero fratelli aventi lo stesso sangue, legati da un vincolo inscindibile perché stampato nella loro stessa realtà biologica.

È in quest'accezione che il matrimonio può dirsi coesenziale alla creazione, e la funzione generativa è indifferente rispetto a esso. *Ischha* non è la moglie, ma la sorella di *Isch*; si tratta di amore unitivo e verginale tra esseri umani. È questo il senso del matrimonio come istituzione divina. D'altra parte,

l'espressione divina "È bene che l'uomo non sia solo, gli faremo una controfigura" se non viene interpretata in questo senso, risulterebbe negata proprio da Paolo il quale esalta la verginità.

La rottura di questa realtà unitiva verginale primordiale avverrà solo dopo il peccato; e l'aspetto generativo biologico si affermerà come la soluzione umana al desiderio di immortalità: trasferisco la mia vita nel giglio, quindi sarò immortale.

È così che la *procreazione* si radica nella realtà ebraica come fine primario del matrimonio; da qui nasce il senso di frustrazione delle donne sterili; e a questa esigenza si ricollega il concubinato e la poligamia come istituti che garantiscono il massimo della generazione.

La famiglia nasce, così, come un coniugio fragile e dissolubile, e con una generazione imperfetta alla quale deve essere imposto il comandamento "onora il padre e la madre" dal momento che si è rotto il patto di unità fra gli uomini.

2. La storia dei patriarchi

Le considerazioni fatte permettono di guardare con occhio diverso alla storia dei patriarchi, tanto sorprendente, per certi versi, da mettere in crisi il lettore e costringere il commentatore a salvataggi *in extremis*.

Il concubinato, per esempio, è uno di quei temi che creano imbarazzo ai teologi e ancor più lo crea l'incesto. A me pare, invece, che se si pensa che i patriarchi, benché in modo imperfetto, vogliano rappresentare la figura di Cristo che guida la sua Chie-

sa, allora si comprenderà che le loro vicende devono essere interpretate in termini di Vita e non seconde categorie morali (*1).

Se si legge la composizione delle famiglie nell'AT, si rivelano immediatamente una molteplicità di situazioni che non dipendono in senso stretto dal matrimonio ma dalla realtà organizzativa. Inoltre, i termini *figli* e *fratelli* indicano genericamente i componenti della famiglia, e non necessariamente un legame di sangue. La famiglia risulta così difficilmente catalogabile sul piano storico, e allora o si cercherà di vedere in essa il segno di una realtà più alta, o ci ridurremo a fare solo sociologia.

Così l'*Endogamia* (l'usanza di sposarsi tra membri dello stesso gruppo) può spiegarsi come attestazione di una vita che circola già perfetta all'interno del gruppo. In questo senso il divieto di sposare donne non ebee significava che l'incontro tra i "santi", come dirà Tobia, esprime già una visione ecclesiale.

Il *Levirato*, che prevedeva l'obbligo per il parente più prossimo di un uomo defunto di sposarne la vedova, attestava la continuità della vita nel gruppo anche di fronte alla morte.

Così, il *Go' El*, che prevedeva la possibilità da parte di un terzo di riscattare i debiti di una persona per salvarlo dalla schiavitù, attestava la possibilità per il singolo di non rimanere schiacciato dai suoi errori ma di poter sperare nell'intervento di *qualcuno* che potesse salvarlo. È su questa linea che s'inserisce la visione del riscatto operata da Cristo.

La *Poligamia*, a sua volta, rappresentava la soluzione più efficace per garantire la generazione di vita, e, nello stesso tempo, va interpretata come segno

di un mondo nel quale l'unione d'amore è generalizzata. Anche qui, dietro un istituto umano, si cela una realtà ecclesiale che unisce gli amanti come Cristo alla sua Chiesa.³⁰

Lo stesso istituto della *Schiavitù* va letto nel senso di una vita più allargata. Gli schiavi, infatti, sono inseriti nella dinamica familiare al punto da partecipare al pasto sacro; la stessa cosa dicasi dell'orfano e della vedova.

Come si vede ci troviamo di fronte a situazioni che superano i vincoli di sangue a vantaggio di un gruppo più ampio nel quale la vita è donata come Dio stesso la donò agli uomini.

3. Matteo capitolo 19

Per comprendere meglio la teologia della famiglia come *chiesa domestica*, è forse opportuno riprendere alcuni punti del NT.

Giovanni inizia il suo Vangelo con una scena familiare, le nozze di Cana, e *Luca* fa compiere la prima azione di Gesù in un ambiente familiare: si tratta della casa di Simone, dove viene guarita la suocera malata.

Sembra che gli evangelisti abbiano voluto sottolineare che Gesù si sta rivolgendo alle famiglie, l'unica realtà stabile dell'antichità (allora più che oggi, le cartine politiche erano in eterno disfacimen-

³⁰ La parabola delle vergini savie e delle vergini stolte viene sempre letta con una riserva mentale: si immagina che esse siano solo delle partecipanti al corteo nuziale, in realtà esse sono le spose poligamiche del Cristo e di chiunque si ponga, come Cristo, in una posizione di apertura verso la comunione.

to). Ma è interessante sottolineare un altro punto: Gesù non tenta di distruggere la realtà delle famiglie. Entra in esse ed è trattato come un *ospite*, sicché l'umanità del gruppo non resta lesa.

Matteo ci consegna il passo forse più celebre sul matrimonio. Anticipando le conclusioni, possiamo dire che esso riguarda non una ma due famiglie: quella umana e quella divina verso la quale tende la prima.

(Mt 19,3-12) “Si avvicinarono a lui (a Gesù) alcuni farisei per metterlo alla prova e gli domandarono: ‘È lecito ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo? Egli rispose: ‘ Non avete letto che il Creatore, fin da principio, maschio e femmine li fece e disse: ‘Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla propria moglie e così i due diventeranno una sola carne?’ In modo che non sono più due ma una sola carne. Perciò, quello che Dio ha congiunto l'uomo non separi’. Gli dissero: ‘Perché dunque Mosè comandò di dare il libello del ripudio e così rimandarla?’. Rispose loro: ‘Mosè per la vostra durezza di cuore concesse a voi di ripudiare le vostre mogli; ma all'inizio non è stato così. Ora io vi dico: chi ripudia la propria moglie, se non per impudicizia, e sposa un'altra, commette adulterio’. Gli dicono i discepoli: ‘Se tale è la condizione dell'uomo rispetto alla moglie, non conviene sposarsi.’ Egli disse loro: ‘Non tutti comprendono questo discorso, ma soltanto coloro ai quali è dato. Vi sono, infatti, eunuchi che nacquero così dal seno della madre, e vi sono eunuchi i quali furono resi tali dagli uomini, e vi sono eunuchi che si resero tali da sé per il regno dei cieli. Chi può comprendere comprenda’.” (*2).

Come tutti passi della scrittura in materia di matrimonio, anche questo citato non è di facile comprensione, soprattutto tenuto conto della mentalità

moderna che, per esempio, non condivide la poligamia. Ma, come già sottolineato, se consideriamo che all'epoca il valore prioritario era la generazione, allora riusciremo anche a capire che la poligamia era la soluzione umana per garantire il massimo della diffusione della vita. Mettere in crisi la famiglia poligamica significava accettare un discorso *eunucale*, cioè legarsi a una sola moglie ed eventualmente gravarsi della sua sterilità, cosa che avrebbe messo in crisi l'esistenza stessa del gruppo. La poligamia rappresentava lo schema dell'esistenza che si ribella alla morte.

Nel passo di Matteo sopra riportato, colpisce che Gesù citi contemporaneamente la prima e la seconda storia della creazione (rispettivamente a v. 4 e a v. 5)³¹ come se dovessero considerarsi unite.

La logica intima della *prima storia* è la seguente: voi venite da una originaria unità che fu differenziata in individualità affinché, liberamente, potessero alla fine ritrovare l'unità primitiva. Se leggiamo il passo in questo senso, notiamo che la *prima storia* della creazione narra che l'umanità fu caratterizzata dall'iniziale unità maschile-femminile (in questo senso il *Talmud* parla di un originario Adamo ermafrodito).

La *seconda storia* della creazione, invece, ci parla della solitudine dell'uomo che segue la rottura dell'unità primigenia. È la solitudine di una vita perduta e che va riguadagnata quando l'essere umano, abbandonata la matrice limitata della sua esi-

³¹ L'espressione di v. 4: "*Fin da principio, maschio e femmine li fece*" è riportata in Gn 1,27; quella di v. 5: "*Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre (...)*" è riportata in Gn 2,24.

stenza di polvere (*lasceraì tuo padre e tua madre*), si unirà alla sua sposa. Un'unione che si va formando nella chiesa domestica e che, divenuta escatologica e indivisibile, realizza la pienezza della Vita Eterna (*3).

Le sterili polemiche sulla parentela fra Adamo ed Eva, o sui matrimoni tra i figli della stessa coppia, oppure sul poligenismo, si rivelano prive di ogni fondamento alla luce di una visione teologica dei passi della Scrittura.

Ma veniamo al testo di Matteo ed analizziamo i singoli versetti.

Al capitolo 19, Gesù espone espressamente il rapporto che lega i discepoli alla sua Chiesa e li ricollega strettamente alla vita sacramentale come potere dello Spirito a loro affidato per attuare l'Unità (*Basiléia*). Ma veniamo al testo:

(v. 3) "Si avvicinarono a lui alcuni farisei per metterlo alla prova e gli domandarono: 'È lecito ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?'"

La domanda rimanda all'uomo come *dominus* dell'unità.

Questa la risposta di Gesù:

(vv. 4-6) "Non avete letto che il Creatore, fin da principio, maschio e femmine li fece e disse: 'Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla propria moglie e così i due diventeranno una sola carne?'"

Nella risposta si chiarisce che la Verità è una tensione all'unità escatologica, quella voluta da Dio, e che tale tensione c'era fin dall'origine.

Il v. 7 pone l'eccezione:

“Gli dissero: ‘Perché Mosè comandò di dare il libello del ripudio e così rimandarla (la moglie)?’”

La domanda pone in evidenza la contraddizione tra la Legge, che pure è divina, e l'insegnamento di Gesù.

Il v. 8 dà la risposta:

“Rispose loro: ‘Mosè per la vostra durezza di cuore concesse a voi di ripudiare le vostre mogli; ma all'inizio non è stato così’”.

La divisione non va dunque considerata fine a se stessa, ma va vista come il male minore per salvaguardare un'unità che si trova ancora in uno stadio di vita imperfetta.

Il v. 9 conclude il discorso:

“Ora io vi dico: chi ripudia la propria moglie, se non per impudicizia, e sposa un'altra, commette adulterio”.

A prima vista ci troviamo di fronte a un'affermazione categorica che supera la Legge di Mosè e non ammette discussioni. In realtà Gesù sta prospettando una situazione diversa che non attiene più alle donne ma alla *Donna*, alla Chiesa, la Maria

del Vangelo. In questa direzione, infatti, va la risposta successiva:

(v. 10) “Se tale è la condizione dell'uomo rispetto alla moglie, non conviene sposarsi”.

Se sostituiamo *moglie* con *donna*, dando al termine il significato di Chiesa, ci accorgiamo che la difficoltà non nasce dal rapporto verso la sposa di carne, ma dalla coscienza di non saper reggere l'incontro definitivo con la Donna, di non essere in grado di consacrarsi a Maria. Si tratta della difficoltà di accettare la sacerdotalità in *aeternum* come servizio alla Chiesa che non si può possedere né abbandonare.

È esattamente la stessa ribellione che si legge qualche versetto dopo nella dura risposta di Pietro, cioè della Chiesa istituzionale, quando Gesù propone un discorso eunucale:

(Mt 19) “ 27Allora Pietro prese la parola e gli disse: ‘Ecco, noi abbiamo lasciato ogni cosa e ti abbiamo seguito: che cosa dunque avremo?’. 28Gesù rispose loro: ‘In verità vi dico: voi che mi avete seguito nella rigenerazione, quando il Figlio dell'uomo siederà sul suo trono di gloria, siederete anche voi sui dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele. 29E chiunque ha lasciato case o fratelli o sorelle o padre o madre o moglie o figli o campi per il mio nome, riceverà il centuplo ed erediterà la vita eterna’.”.

In questa risposta Gesù suggerisce di immergere il fallimento esistenziale nel principio dell'unità primordiale, poiché quella che appare la più misera delle esistenze, se inserita nella Vita Eterna, è superiore a ogni altra.

4. Paolo: I Lettera ai Corinti - capitolo 7

Per Paolo, che è essenzialmente teologo della Chiesa, il problema di fondo è cogliere la realtà della nuova assemblea (*ekklesia*) che ha sostituito e inglobato in sé ogni altra realtà di comunione. L'assemblea è la famiglia di Dio, ma anche la casa è ugualmente famiglia di Dio, anche se a un livello *intermedio* rispetto a quella escatologica.

A Paolo non interessa tanto fare un discorso sul matrimonio o sul celibato, quello che gli preme sottolineare è che tutti si devono sentire membra vive dello stesso Corpo di Cristo. È questa coscienza che deve indurre il singolo a non chiudersi in una forma di comunione *intermedia*, come potrebbe essere la famiglia. È qui che s'innesta il discorso sulla preferenza paolina per il celibato. Per Paolo il celibato rappresenta uno stato in cui si rimane aperti a una unità più ampia e non ci si ferma alla famiglia di sangue. Tuttavia, poiché la chiamata di Dio può trovarci già inseriti in un determinato contesto, ciò che è prioritario è obbedire alla legge dell'*unità* e del *servizio* reciproco all'interno del gruppo in cui ci si trova.

Il testo che stiamo esaminando è appesantito da una secolare interpretazione di esegeti celibatari. Proverò ora a metterne in luce alcuni aspetti generali.

Per prima cosa bisogna considerare qual è la posizione di Paolo. Lui sta rispondendo ad alcuni concreti quesiti della comunità di Corinto. Ne consegue

che le risposte vanno lette e riferite a quella particolare società.

Nelle pagine che precedono il capitolo 7, Paolo ha intrapreso un discorso unitario che ha per tema la Chiesa come binario obbligato dell'unità. Dopo essersi lamentato delle divisioni verificatesi a Corinto - dove si sono costituite delle fazioni intorno ai nomi di evangelisti o di catechisti - Paolo condanna l'idolatria e riafferma il potere della Chiesa di giudicare nello Spirito.

Questa premessa ci illumina sull'interpretazione da dare al capitolo 7 dove si legge la risposta di Paolo alla domanda che riguarda il matrimonio. Dalla sua risposta si evince una psicologia dominata dal senso di provvisorietà di tutto il reale: nessuna cosa ha valore ed è essenziale, perché tutto è rifatto da Cristo.

La sua risposta si articola in due momenti: uno è quello della verità rivelata da Gesù; l'altro è dettato dalla sua esperienza, ma questa va sempre tenuta distinta dalla verità del Maestro e considerata come consiglio spirituale.

Ma proviamo a fare l'esegesi del testo. Paolo propone come ideale di non toccare donna, e solo in seconda istanza, come rimedio alla concupiscenza, di prendere moglie o marito:

(1 Cor 7,1 ss.) "... è cosa buona per l'uomo non avere contatti con donna; tuttavia, a motivo delle impudicizie, ciascuno abbia la sua moglie, e ogni donna il suo marito ... questo vi dico in spirito di condiscendenza, non di comando.

Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo chi in un altro. Ai celibi e alle vedove dico che è cosa buona per loro rimane-

re come sono io; ma se non sanno contenersi, si sposino: è meglio sposarsi che ardere”.

L’astinenza, quindi, si pone non come un comando divino, ma come un ideale paolino. La frase “*Vorrei che tutti fossero come me*” è affermazione che trova fondamento psicologico nella personale esperienza di Paolo che lo ha indotto alla scelta radicale di abbandonare tutto per vivere una nuova vita. Tale esperienza, però, non viene proposta come la migliore in assoluto: infatti, ai celibi e alle vedove *consiglia* di restare come lui, ma avverte anche che non è vietato sposarsi se la vita chiama in tal senso.

Potremmo dire che nella lettera ci troviamo di fronte a un’equivalenza di situazioni (matrimonio e celibato) con l’aggiunta di una preferenza paolina per il celibato.

Ai vv. 10 e 11 si affronta il problema del matrimonio. Su questo punto Paolo chiarisce che sta esponendo non una sua preferenza ma la dottrina del Signore, e afferma che è vietato il divorzio e le nuove nozze:

“Agli sposati ordino, non io ma il Signore, che la moglie non si separi dal marito e, qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili col marito, e che il marito non ripudi la moglie”.

Sul problema dei matrimoni misti, leggiamo:

(vv. 12-17) “Agli altri dico, io, non il Signore: se un fratello ha una moglie pagana, e questa consente a coabitare con lui, non la ripudi; e la donna che abbia marito pagano, se questi consente ad abitare con lei, non lo ripudi: perché il marito pagano viene reso santo dalla moglie e

la moglie viene resa santa dal fratello; altrimenti i figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il pagano vuole separarsi, si separi; in questi casi il fratello o la sorella non sono vincolati; Dio vi ha chiamati alla pace. ... Fuori di questi casi ciascuno si comporti come gli ha dato il Signore, come era quando fu chiamato da Dio; così ordinò in tutte le chiese.”

Paolo riconosce che in proposito non c'è una dottrina del Signore, e dichiara che quella che propone è una soluzione sua. La soluzione consiste nell'accettare la situazione esistente se c'è l'accordo tra il marito e la moglie, perché ciò che va salvaguardato al di sopra di tutto è il comandamento di vivere in *pace*.

È a questo punto che si evidenzia un altro profondissimo senso del passo: esso afferma che la comunione domestica è aperta a chiunque voglia parteciparvi (il coniuge pagano), ma che, proprio perché compito della famiglia non è il proselitismo, se l'infedele si allontana non bisogna correrli dietro.

L'effetto della partecipazione alla famiglia è la santificazione, perché se si accetta la famiglia come comunione di uomini e donne, si accetta anche lo Spirito che è sempre presente dove c'è comunione.

In questa fase comincia a prospettarsi il matrimonio-sacramento. Se è vero che la famiglia santifica, è il coniuge cristiano che dà la certezza di questa santificazione la quale si riverbera sui figli *“altrimenti i figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi”*.

Le affermazioni di Paolo garantiscono che la chiesa domestica è una vera Chiesa, perché i soggetti che ne entrano sono fissati nella loro realtà con riferimento a una nuova vita. Questa soluzione ci porta

a un principio generale, e cioè che la chiamata del Signore cristallizza nello stadio in cui ci si trova (vv. 20 - “*Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato.*”) . Questo principio attesta, peraltro, che non è particolarmente significativa la situazione contingente in cui si vive, ciò che conta è sperimentare, nelle condizioni date, la vita nuova in Cristo che trasforma la vecchia, qualunque essa sia.

Un altro dato importante del capitolo 7 lo fornisce il v.21:

“... sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare, ma anche se hai la possibilità di renderti libero, profittane.”

Il riferimento allo schiavo, ancora una volta, attesta che Paolo si sta riferendo alla famiglia come chiesa domestica e non solo a quella che nasce dal vincolo di sangue: inserire la figura dello schiavo nel discorso sul matrimonio, significa appunto affermare che si sta parlando di *unità* e non del semplice rapporto uomo-donna.

Ai versetti 25 e ss. Paolo riprende il discorso sulla verginità (*partenikoi*). Io preferisco tradurre il termine greco con “in età di matrimonio”; infatti, Paolo si preoccupa di quelli che sono cresciuti in famiglia fino a quella età. In proposito, equiparando l’uomo e la donna, l’apostolo propone un’indicazione generale:

“Riguardo alla verginità, non ho precetti del Signore, ma do un consiglio, come uno che merita fiducia per la misericordia del Signore. Penso, dunque, che sia bene per l’uomo, a motivo della necessità presente di regolarsi così: ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti;

non ti trovi legato a una donna? Non andare a cercarla. Però se ti sposi non fai male; né fa male la vergine che si sposa. Ma costoro avranno tribolazioni nella carne ed io vorrei risparmiarvele. ... Questo dico a vostro vantaggio, non per gettarvi un laccio, ma per indirizzarvi a ciò che è degno e conduce al Signore senza distrazioni.”

Ancora una volta, Paolo ribadisce che il suo è un suggerimento e non un laccio. A noi, però, non interessa tanto approfondire il significato di questo consiglio, ma rilevare che nella famiglia c'è spazio anche per i celibi.

Con questo non intendo restringere il discorso alle vecchie zie o alle cugine nubili che spesso vivevano nelle famiglie di un tempo, ma individuare in questi celibi la figura dei consacrati. Anche Paolo si aggregherà sempre a una chiesa domestica, e solleciterà i discepoli a raggiungerlo per stare con lui.

È l'inizio della famiglia celibataria che Agostino comprenderà pienamente e che il monachesimo affermerà come realtà della Chiesa.³²

Che tutto il capitolo 7 tratti un discorso unitario che “consiglia” il celibato, lo dimostra il caso che Paolo affronta ai vv. 36-40. Se fino a ora ha parlato del *partenikoi*, cioè di chi è in età di matrimonio, ora si rivolge a chi “ha superato l'età” e che farebbe bene a starsene celibe:

“La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore, è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore. Ma se rimane così è

³² Basti pensare alla soluzione benedettina che costituisce una perfetta famiglia laicale celibataria. In tale tipo di comunità la mancanza del presbitero, quale ministro dell'Eucarestia, indica proprio che si tratta di chiesa domestica.

meglio, a mio avviso; e credo di avere anch'io lo Spirito di Dio."

Anche in questo caso la preferenza di Paolo è per l'astinenza, ma poiché il suo consiglio contrasta con le regole della società e non è fondato sulla Parola del Signore, egli sente il bisogno di autenticarsi con la frase conclusiva: "*Credo di avere anch'io lo Spirito di Dio*".

Tuttavia io preferisco tradurre l'ultima parte del passo (*Ma se rimane ...*) in quest'altro modo:

"Se resta nel suo stato, seguendo il mio consiglio, ritengo allora che, come nel mio caso, è presente lo Spirito del Signore".

Questa seconda traduzione ha il vantaggio di rendere evidente che il celibato non può essere una regola imposta, ma che si può accettare solo se si ha uno speciale Carisma di Dio.

Da quanto esposto, si può affermare che da parte di Paolo non c'è nessuna preclusione nei confronti della sessualità, anche se l'indicazione è di aiutarsi con la preghiera a essere superiori alla dimensione sessuale.

Due quindi le vie: la costituzione della chiesa domestica come realtà intermedia, o l'adesione diretta alla Chiesa escatologica, quello che oggi chiameremmo consacrazione.

5. Paolo: Lettera agli Efesini - capitolo 5

Per meglio capire il testo in esame, è opportuno fare un passo indietro e richiamare il capitolo 4 dove Paolo presenta *l'assemblea* come comunione, e la definisce un *corpo* nel quale circola un unico dinamismo vitale che è quello di Dio. In questo stesso capitolo, Paolo espone la sua fede in Cristo come principio che orienta la chiesa *in itinere* verso la perfezione. Gli Efesini, destinatari della lettera, sono appunto *in itinere*.

L'invito all'amore reciproco, allora, si fa più incisivo:

(Ef 4,22-24) "Spogliatevi dell'uomo vecchio, quello del precedente comportamento che si corrompe inseguendo seducenti brame, rinnovatevi nello spirito della vostra mente e rivestitevi dell'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità".

Arriviamo così al capitolo 5, dove Paolo esorta gli Efesini a essere vicendevolmente sottomessi a immagine della Chiesa sottomessa a Cristo:

(Ef 5,21 ss.) "Siate ripieni di Spirito assoggettandovi gli uni agli altri nell'amore di Cristo. Le donne siano soggette ai loro mariti come al Signore, poiché l'uomo è capo della donna come anche il Cristo è capo della Chiesa ... Ora come la Chiesa è soggetta a Cristo, così anche le donne ai loro mariti in tutto. Mariti, amate le mogli come il Cristo ha amato la Chiesa e si è offerto per lei ... per avere accanto a sé questa Chiesa gloriosa, senza macchia o ruga Questo mistero è grande: io lo dico riferendomi a Cristo e alla sua Chiesa. In ogni caso, anche ciascuno di voi ami la propria moglie come se stesso, e la moglie rispetti il marito."

Come s'intuisce dal continuo accostamento tra donna-uomo e Chiesa-Cristo, qui non si tratta di matrimonio naturale, ma è riproposto lo schema dell'unione che si realizza nella chiesa domestica in parallelo a quello della Chiesa escatologica. Unione alla quale concorre il *corpo*, rappresentato dalla donna, e il *capo*, rappresentato dall'uomo, secondo la similitudine "*Cristo, Capo del Corpo (Chiesa)*".

Il discorso è indubbiamente di carattere spirituale e non umano, e il profilo uomo-donna vuole essere solo rappresentativo di una realtà ben più ampia. D'altra parte, il Paolo di Efesini è lo stesso della lettera ai Galati dove scrive che "*non c'è più uomo né donna ma una nuova creatura*".

Se questo è il senso, allora, equiparando la figura della donna alla chiesa-assemblea e quello dell'uomo al presbitero, servo della Chiesa, i primi versetti possono leggersi in questo modo:

"Le assemblee siano sottomesse al loro presbitero perché egli ne è il capo, rappresentante di Dio. I presbiteri amino le chiese come membra vive dei loro corpi e siano per esse provveditori di Grazia".

È evidente, allora, che la subordinazione della donna non va interpretata alla lettera, ma va letta in termini ecclesiologici. Se si smettesse di leggere Paolo cronachisticamente e si accettasse la dimensione teologica dei suoi scritti, con buona pace delle femministe, si capirebbe che le *donne* cui si fa divieto di parlare nell'Assemblea e di mostrarsi a capo scoperto (*1Cor*), non sono altro che le chiese domestiche, le

quali devono portare il velo e tacere nella Chiesa escatologica dove è presente il Cristo stesso.

Paolo si qualifica celibe consacrato, servo della Chiesa escatologica, per questo si definirà “prigioniero per il Signore” (Ef 4,1). Ma questa sua scelta non escluderà la chiesa domestica: egli continuerà a vivere in comunione con le famiglie, sia quelle nate dal *matrimonio* che le famiglie *celibatarie*. E, quasi a voler far cogliere che la sua posizione di consacrato non lo pone su un piano di privilegio rispetto a quello degli sposi, segue dicendo:

(Ef 4,2 ss.) “Vi invito a condurre una vita degna della vocazione a cui siete stati chiamati ...; un solo Dio e Padre di tutti, che è sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti e dimora in tutti.”

Stabilite le coordinate del discorso escatologico sulla famiglia, ora Paolo passa a considerare la posizione dei figli.

Io ritengo che il termine *figli* sia da intendere nel significato più ampio di *discepoli*, cosa che ci permette di racchiudere nella definizione tutti quelli che, all’interno della chiesa domestica, sono stati generati nella fede. In questa lettura, la prescrizione data ai figli di obbedire ai *genitori nel Signore* (Ef 5,1) si rivela subito non una regola di etica familiare ma un precetto religioso.

Ma se i *figli* devono dare ascolto a chi li ha generati nella fede, questi ultimi non devono assumere comportamenti di supremazia:

(Ef 5,4 ss.) “E voi padri, non esasperate i vostri figli, ma educateli, correggendoli ed esortandoli nel Signore.”.

Tale esortazione acquista poi un nuovo significato se viene riferita a qualunque tipo di rapporto di subordinazione, ad esempio quello tra schiavo e del padrone:

(Ef 6,5) “Schiavi, obbedite ai vostri padroni terreni ... con cuore sincero, come al Signore E voi padroni, comportatevi allo stesso modo verso di loro ... consapevoli che nei cieli c'è il loro e il vostro Signore, che non ha preferenze personali.”.

Come nella dimensione spirituale la regola è quella dell'edificazione del Regno, così, nella dimensione esistenziale, la regola è quella del servire affettuoso nei confronti dei fratelli. Ogni servire umano, sembra dire Paolo, diventi sacramento del servizio a Dio, e ogni supremazia umana sia ugualmente segno di un Dio che non conosce privilegi.

La chiesa domestica risulta così strutturata: lo *sposo* che offre il suo servizio (provveditore di grazia), e la *sposa* che si sottomette, riceve e glorifica lo sposo. A lei viene attribuito il compito, nei confronti dei suoi membri, di ascoltare ed edificare spiritualmente, di servire e guidare nell'esistenza.

A questa chiesa domestica così delineata, Paolo affida la regola conclusiva da seguire:

(Ef 6,13 ss.) “Vestite l'armatura di Dio per resistere nel giorno malvagio ... State saldi, dunque, avendo già ai fianchi la cintura della verità, indosso la corazza della giustizia e calzati i piedi con la prontezza che dà il vangelo della pace”.

Attraverso l'immagine dell'armatura (segno di qualcosa che racchiude in unità e protegge), Paolo ricorda che generare (*fianchi*) e annunciare (*piedi*) è possibile solo se c'è unità.

La conclusione riguarda l'attività orante:

(vv. 18 ss.) "Mossi dallo Spirito, pregate incessantemente ... siate assidui nell'orazione per tutti i santi e anche per me, affinché mi sia concessa libertà di parola per annunciare coraggiosamente il mistero del vangelo".

In questo modo, la *chiesa domestica* può sostenere la funzione dell'apostolo, cioè del consacrato (*santi*) alla *Chiesa escatologica*. Un collegamento di grazia, dunque, fra le due chiese, un collegamento di edificazione.

In conclusione, il centro del discorso del passo in esame, nella sua complessità, non è il matrimonio in quanto tale (come d'altra parte ha affermato lo stesso Concilio di Trento), ma la relazione di amore in generale; relazione che implica un servizio scambievole verso il prossimo, cosa che viene sperimentata anche, ma non solo, nel matrimonio.

6. Gli eunuchi nel Nuovo Testamento

Anche in Matteo e Marco è ripreso il discorso sul servizio e l'indissolubilità del matrimonio.

Se due figli del Regno devono prestarsi scambievole servizio, e il loro legame di fraternità è indissolubile; tanto più devono attenersi a questi principi coloro che, col matrimonio, hanno assunto la posi-

zione di *testimoniare* questa unione. Indissolubilità e servizio sono i messaggi specifici del matrimonio, ciò che lo costituisce immagine dell'amore di Cristo per la Chiesa.

Per esprimere il concetto di *servizio*, sia Marco che Matteo fanno seguire i passi relativi al matrimonio dalla benedizione di Gesù ai cosiddetti *bambini* (Mt 19 e Mc 10). E dico cosiddetti perché il termine greco tradotto abitualmente con *bambini* può essere reso con *servi*, e indicare quindi la *diaconia* dei seguaci di Cristo. Allora, ai discepoli che vogliono mandare via i *servi*, perché si rifiutano di diventare essi stessi servi, Gesù dice:

(Mt 19,14.15) "Lasciate stare, non impedito che i servi vengano a me; di essi, infatti, è il regno dei cieli". E, imposte le mani su di loro, partì di là."

L'imposizione delle mani è un tipico atto di ordinazione sacerdotale. Nella stessa scia si colloca il passo successivo in cui è raccontato l'episodio del *giovane ricco*. Anche a lui è proposta una nuova vita di servizio fatta di spoliamento e perdita di sé (*eunuchismo*). Quando Gesù invita il *giovane ricco* a vendere i suoi beni a favore dei poveri, in realtà gli sta prospettando una vita in cui le ricchezze, e non solo quelle materiali, non siano suo patrimonio esclusivo, ma vengano messe al servizio degli altri. La conclusione del discorso, però, è che non tutti possono capire una realtà che non appartiene al mondo ma al Regno dei Cieli:

(Mt 19,12) "Vi sono infatti eunuchi che nacquero così dal seno della madre, e vi sono eunuchi i quali furono re-

si tali dagli uomini, e vi sono eunuchi che si resero tali da sé per il regno dei cieli. Chi può comprendere comprenda.”

Dal versetto si può cogliere che il superamento del dualismo maschio-femmina può avvenire per fatto naturale, o per volontà dell'uomo che si rende eunuco per amore del Regno, dove non c'è nessun tipo di divisione.

Il passo degli eunuchi, quindi, non predica il celibato in senso stretto, ma propone una vita in cui le divisioni siano superate a immagine di ciò che sarà alla fine dei tempi, quando, abbandonate le distinzioni umane, diventeremo una sola carne come Dio volle in principio.

Lo stesso concetto di eunuchismo, anche se non emerge a una lettura superficiale, è ripreso da Paolo nella lettera ai Galati:

(3,26-28) “Tutti, infatti, siete figli di Dio in Cristo mediante la fede; infatti, quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non esiste più né giudeo né greco, non esiste schiavo né libero, non esiste maschio o femmina: tutti voi siete una sola persona in Gesù Cristo.”

Nell'interpretazione corrente, anche i versetti sopra citati sono richiamati per ribadire la posizione celibataria di Paolo, ma che il passo non si riferisca al celibato - in contrapposizione al matrimonio - lo indicano gli stessi termini usati che non sono marito e moglie, ma *maschio-femmina* affiancati a *greco-giudeo* e *schiavo-libero*. La scelta dei termini indica una generale perdita della propria specificità esistenziale. E l'unica parola che possa esprimere la perdita a qualsiasi livello della propria realtà natu-

rale: sessuale, sociale o di nazionalità, è proprio il termine “eunuco”. Il passo paolino, quindi, si rivela strettamente parallelo a quello degli eunuchi di Matteo.

Ormai per Paolo esiste solo la Nuova Creatura che si riveste di Cristo svuotandosi della propria realtà (eunuchismo), o meglio, che continua a vivere nella propria realtà ma con un cuore nuovo.

Nella visione paolina, come si è detto, si legge il superamento della situazione contingente in cui è inserita l'esistenza di ciascuno. Per questo Paolo consiglia di accettare la propria condizione così com'è perché ogni tentativo di modificarla attesterebbe un attaccamento ai valori del mondo.

Vivere come se non si vivesse, essere eunuco, è questa la paradossale testimonianza di una fecondità che non deriva da volere di uomo, ma da Dio. L'essere una carne sola, dunque, non indica solo l'unità matrimoniale, ma la ritrovata carità tra fratelli. Questa è la radice e l'essenza di quello che la Chiesa chiamerà sacramento del matrimonio.

7. La chiesa domestica negli Atti degli apostoli

Tento ora una lettura veloce degli Atti per mostrare come anche in questi scritti le chiese domestiche sono prospettate come una fase intermedia rispetto alla Chiesa escatologica.

(At 2,42 ss.) “Essi partecipavano assiduamente alle istruzioni degli apostoli, alla vita comune, allo spezzare del pane e alle preghiere ... Tutti i credenti, poi, stavano

riuniti insieme e avevano tutto in comune, le loro proprietà e i loro beni li vendevano e ne facevano parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno ... Il Signore aggiungeva ogni giorno al gruppo coloro che accettavano la salvezza.”

Ciò che emerge dal passo è la vita di comunione che s’instaura nel gruppo e soprattutto che esso rimane aperto all’ingresso di nuovi adepti.

(At 5,42) “e quotidianamente nel tempio e nelle case non cessavano di insegnare e di portare il lieto annuncio di Cristo Gesù.”

Qui diventa essenziale la dimensione di catechesi che si attua nel tempio e nelle case. Negli Atti, l’incontro con le persone è un incontro con le famiglie; le relazioni individuali non hanno una loro particolare pregnanza, e, quando ci sono, per lo più si tratta di incontri che preludono ad una dimensione ecclesiale.³³

Al capitolo 10 troviamo l’incontro di Pietro con Cornelio. Arrivato alla casa di Cornelio, Pietro trova ad attenderlo molta gente:

(vv. 44-45) “Pietro non aveva ancora finito di dire queste parole che lo Spirito Santo discese su tutti quelli che avevano ascoltato la parola. I fedeli circoncisi che avevano seguito Pietro si meravigliavano che anche sui pagani si fosse avuta l’effusione del dono dello Spirito Santo.”

³³ Cfr. l’incontro con Zaccheo: “*Oggi la salvezza è entrata in questa casa*”.

Nasce così la chiesa domestica dell'ascolto della Parola; una chiesa che va inserita in quella escatologica e universale attraverso il battesimo. Pietro, infatti, segno della Chiesa universale, dirà:

(vv. 47.48) “Chi può impedire di battezzare con l'acqua costoro che hanno ricevuto lo Spirito Santo al pari di noi?”

La storia di Paolo comincia con una predicazione generale, la guarigione del paralitico di Lista (*At 14,8-20*) e continua con la predicazione nella famiglia di Lidia:

(*At 16,13-15*) “Ci mettemmo a sedere e parlammo con le donne che vi erano radunate. Una donna di nome Lidia (...) stava in ascolto: il Signore le aprì il cuore perché potesse capire le cose dette da Paolo. Dopo essere stata battezzata con tutta la famiglia, ci invitò con queste parole: ‘Se mi giudicate fedele al Signore, venite a stare nella mia casa’. E ci costrinse ad accettare.”.

Questo “costrinse”, che viene letto come se fosse un atto di cortesia da parte della donna, è invece un'affermazione ecclesiologica: se noi siamo vera chiesa, tu, apostolo, *devi* stare con noi. Un dato significativo è che sia una donna a comparire come “capo” di una famiglia di battezzati. Questo fa riflettere sul significato delle limitazioni cui sono costrette le donne, ma, più ancora, sulla natura ecclesiologica dei gruppi anche in mancanza di un sacerdote.

Quella di Lidia è la prima costituzione di chiesa domestica da parte di Paolo, il quale, fino a quel momento, aveva predicato solo ai singoli o alle folle.

Col discorso di addio di Mileto (*At 20,17 ss.*) inizia la dimensione escatologica di Paolo. La dimensione domestica finisce, ed egli, come Gesù nella sua vita pubblica, ora si scontra con la totalità del mondo. Col vantarsi di essere cittadino romano, egli accetta la sua ultima battaglia: scontrarsi con Cesare.

Gli Atti lo lasciano a Roma mentre è in un “*ambiente preso a pigione*”. Il figlio dell’uomo non ha dove poggiare il capo.

8. La famiglia di Nazaret

La riflessione sul matrimonio, partendo dal presupposto di considerarlo una Istituzione sociale, ha messo in primo piano l’esigenza procreativa. Dinamica considerata tanto importante dalla Chiesa che se il matrimonio non è consumato si ha la possibilità di scioglierlo. In questo modo, però, dal discorso sulla famiglia resta fuori proprio quella di Nazaret: Maria e Giuseppe non si sposano per avere figli, così, la loro atipica unione mette al bando tutta la dinamica sessuale coniugale.

Tuttavia questa contraddizione scompare se, come già affermato, s’intende per matrimonio-sacramento, non la procreazione, ma la condivisione della vita comune nella chiesa domestica.

Forse, anche senza averne piena coscienza, la Chiesa ha compreso questo aspetto quando ha ricondotto la celebrazione del sacramento alla semplice formula del *consenso* (il “*Si*” degli sposi). La *consumazione*, infatti, è un fatto successivo e non determinante del matrimonio (si pensi al quello celebrato in punto di morte).

La famiglia di Nazaret va dunque colta come sacramento del matrimonio, un sacramento che si realizza continuamente nella vita di Maria e di Giuseppe che accolgono Cristo nella loro dimensione familiare.³⁴ Giuseppe diventa allora figura di colui che accetta l'Intruso, il Terzo che viene a prendere possesso della sua vita e della sua casa. In questo senso il matrimonio è l'accettazione dell'altro perché *tempio* di Dio (la Maria gravida di Spirito Santo). È qui che *l'escaton* entra in contatto con la realtà esistenziale.

L'atteggiamento di Gesù nei Vangeli è proprio orientato a chiarire il cammino tra chiesa domestica e Chiesa escatologica. In un primo momento, senza rinnegare la propria famiglia, Gesù dichiara che essa ha senso solo nel momento in cui assurge a chiesa domestica, accettando di avere come regola di vita Gesù-Parola di Dio; in un secondo momento, si pone al centro di una famiglia aperta, come attesta il fatto che è sempre seguito da un gruppo di persone. La famiglia di Nazaret è dunque superata dal gruppo più ampio della famiglia di fraternità che si raccoglie attorno a Gesù-Parola.

Il cammino della famiglia nata a Nazaret, e costituitasi come gruppo più ampio durante gli anni del-

³⁴ Il mistero dell'unione tra Maria e Giuseppe diventa chiaro se viene riletto alla luce del passo genesiaco della creazione della donna. Nel vangelo Maria è la *pleura* di Giuseppe, cioè la compagna dal punto di vista umano, ma quando Giuseppe entrerà in un sonno profondo, allora l'angelo gli rivelerà la nuova natura di Maria. È lo stesso sonno in cui entra Adamo nel Giardino e che precede la nascita di Eva. Maria viene rivelata a Giuseppe come la donna del Genesi, come "*l'aiuto a lui corrispondente*" come la Zoe Madre di tutti i viventi.

la predicazione, si concluderà sul Golgota dove si inaugurerà una nuova economia universale e verranno fissati ruoli nuovi.

I soggetti non sono più gli stessi: Maria resta, ma scompare Giuseppe, sacerdote della chiesa domestica. Un nuovo e unico sacerdote ora si fa avanti: è quel Gesù che rivendica a sé il ruolo di Sacerdote, Sposo di tutte le chiese domestiche, di tutte le piccole Marie riunite nella grande Maria, il grande Corpo di cui Lui sarà Sposo-Capo.

Appendice

1 - Significativo è l'episodio dell'adozione da parte di Giacobbe dei due figli di Giuseppe: Efraim e Manasse, nati entrambi in Egitto. Il dato importante da sottolineare è come la famiglia venga presentata come una realtà di vita che tende a ricomporsi. Infatti, dopo le alterne e drammatiche vicende vissute da Giuseppe venduto dai fratelli, finalmente la famiglia si potrà riunire e il padre Giacobbe non solo ritroverà il figlio prediletto che credeva morto, ma potrà anche benedire la sua discendenza.

L'episodio della benedizione mette in evidenza un altro aspetto. Giacobbe, per errore, benedirà il secondogenito Efraim come se fosse il primogenito. In questa inversione di situazioni è possibile individuare la futura grandezza dei gentili i quali, da secondi rispetto agli eletti, diventeranno primi.

Ancora più interessante è la famiglia di Mosè. Finché l'esistenza trascorreva nell'esilio d'Egitto, la sua famiglia era di tipo esistenziale-biologico (chiesa imperfetta) ma quando, durante l'esodo, Mosè riunificherà il popolo sotto la sua guida, sarà anche capace di unire la sua famiglia con quella dei suoi fratelli Maria e Aronne (Chiesa escatologica).

Ancora Mosè, in Nm (10,29), invita Obab, madianita, a unirsi a loro per dare il suo aiuto e partecipare del dono che a essi farà il Signore. La storia di Rut è anch'essa una storia di famiglia e di Vita. Rut, restata vedova in territorio straniero, segue la suocera moabita nella sua terra, dove sposerà Booz con il quale genererà Isai che sarà padre di David. Davide sposerà molte donne ma quando prenderà con la violenza e la malvagità Betsabea, la vita morirà sul nascere: il bambino generato morirà.

Nel libro di Tobia (6.17) è raccontato il matrimonio di Tobia con Sara, (come Abramo e Sara anche in questo caso i protagonisti della storia sono parenti) una donna che ha in sé uno spirito maligno. È la storia dell'incontro

degli eletti con i gentili in un'unica Chiesa. L'angelo Raffaele chiederà ai due il sacrificio di un pesce da mettere sulla brace. Nel gesto è profetizzata la nascita della Chiesa che si forma dopo il sacrificio di Gesù, grande Ictus (pesce).

2 - Propongo qui una diversa traduzione dei vv. 4-6: "Non avete capito che chi specificò da un'unica matrice un maschile e un femminile, li specificò sì, ma disse: in forza di questa (unica matrice) il mortale abbandonerà il padre e la madre e farà tutt'uno con la propria Sposa. E i due saranno tesi a una sola carne. E quando non sono più due, ma una sola carne, l'essere mortale non divida ciò che Dio ha saldato insieme".

3- Eva, che i LXX chiamano Zoe=Vita, è immagine della Chiesa che genera i figli nella grazia, anche se è ancora nella linea del peccato. Colpisce il fatto che la generazione di Caino e Abele avvenga dopo il peccato, cioè dopo che il Signore ha donato le tuniche: (Gn 3,21) "E il Signore fece all'uomo e a sua moglie delle tuniche di pelli e li vestì". Questo donare le tuniche dice che nel momento della generazione la donna non è più Eva peccatrice ma diventa Zoe, cioè la Vita o, in ebraico, Awa che equivale a madre dei viventi.

L'ORDINE SACRO

CAP. 1

ORDINE SACRO

1. Premessa

Quanto detto nei capitoli precedenti attesta che i sacramenti sono segni reali dell'incarnazione di Cristo nel mondo; ogni uomo è chiamato a sperimentarli per diventare un'anima libera e quindi un figlio di Dio.

I sacramenti si possono ordinare in vario modo, secondo il criterio che si sceglie di seguire. Una prima distinzione ci ha portati a isolare il Battesimo e la Cresima come sacramenti che strutturano onticamente il cristiano nella sua essenza di figlio di Dio e di fratello del suo prossimo; Matrimonio, Ordine, Penitenza e Unzione li abbiamo ascritti alla dimensione operativa, e infine abbiamo rappresentato l'Eucarestia come sintesi e compimento degli altri sei sacramenti.

Ma se al centro della nostra ricerca mettiamo l'Ordine Sacro, possiamo tentare una diversa lettura dei sacramenti, la quale, senza nulla togliere alla teologia già espressa, la completa e la arricchisce, fornendo nuovi spunti di riflessione.

Tale nuova lettura vede nel battesimo il momento in cui si risveglia l'anima presente in ogni essere umano.³⁵ L'evento è comprensibile se si considera che il sacramento opera direttamente sull'anima e indirettamente sul corpo esistenziale. Una precisazione, questa, che consente di comprendere come l'uomo sperimenti un duplice stato: per un verso, è anima libera che può governare il corpo e sottrarlo al determinismo del mondo; per altro verso è un animale della terra che, se si isola dalla sua anima, soffre del peso della materialità. Ciò può servire a chiarire perché, pur essendo stati *ricreati* col battesimo, noi seguiamo a soffrire e a morire.

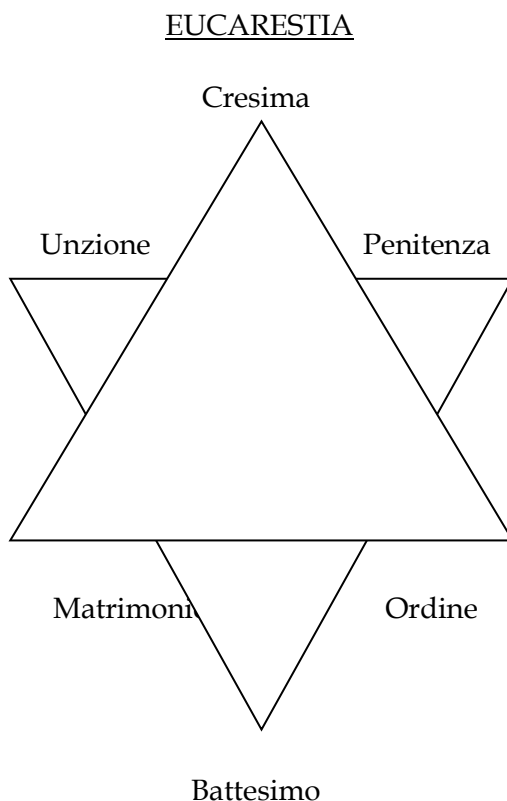
Dopo il Battesimo, sull'anima ormai risvegliata e resa perfetta, si ferma lo Spirito divino. È questo che annuncia il Vangelo quando chiarisce che lo Spirito si posò su Gesù dopo il battesimo nel Giordano.

Questa discesa dello Spirito è espressa dalla Cresima, che è il sacramento del Cristo-Spirito che rende l'uomo capace di santificarsi e generare la Vita.

Per meglio chiarire questa visione facciamo ricorso a un grafico che potrà aggiungersi a quello descritto nella prima parte del saggio. Qui propongo l'icona della "stella di Davide" (o meglio, di Salomone) che

³⁵ Resta ferma la distinzione tra battesimo "nominato" e battesimo "anonimo" e la relativa teologia che riconosce a entrambi il potere di costituire figli di Dio.

è composta di due triangoli che in parte si sovrappongono.



Il triangolo che ha il vertice in basso indica in quest'ultimo punto il Battesimo che opera sull'anima (e quindi su una creatura), e che, dovendo sollevarla dal peso fisico e morale della mondanità, presenta come momenti personali di purifica-

zione la Penitenza e l'Unzione degli infermi (gli angoli posti in alto). Il triangolo che ha il vertice in alto, invece, indica in questo punto la Cresima (Battesimo dello Spirito) che apre alla santificazione del mondo attraverso l'amore e il servizio, rispettivamente rappresentati dal Matrimonio e dall'Ordine.

La *stella*, presa nella sua interezza, diventa così icona dell'Eucarestia - momento unificante degli altri sacramenti - e in essa si esaurisce tutta l'azione del Cristo redentore e salvatore.

Ciò permettere di cogliere sinteticamente il percorso del Cristo: come *Redentore*, egli ricostruisce la sintesi corpo-anima (Battesimo), svuotando la negatività fisica e morale (Unzione, Penitenza); come *Salvatore*, riconduce a unità la molteplicità delle anime (Matrimonio), e attua la divinizzazione dell'uomo attraverso la sua presenza nell'Eucarestia celebrata per tutti i secoli dei secoli da un suo *vicario sacerdote* (Ordine).

Se dunque il *sacerdote* è vicario di Cristo, intuitivamente si coglie che a esso vanno anche riferiti gli appellativi di *redentore* e *salvatore*. E infatti, specifico dell'ordinato è: il servizio della Parola, che tende alla redenzione del mondo (*diaconato*); e il sacrificio eucaristico (*presbiterato*) che mira alla santificazione. Presbitero e diacono sono dunque figure inscindibili, perché entrambe concorrono all'opera di redenzione e salvezza.

Ma c'è un altro elemento che viene poco considerato nella formulazione di una teologia del sacramento dell'Ordine: la comunità dei credenti. Si ha quasi paura di riconoscere che anche essa è *ministro* dell'Eucarestia. La comunità è quasi considerata il

risultato dovuto alla manducazione delle specie consacrate, e si perde di vista che essa rappresenta la perfezione dell'Eucarestia, che nasce proprio per realizzare la comunione del popolo di Dio.

2. Vangelo di Luca: lo statuto dei nuovi eletti

Dal Vangelo di Luca emerge un completo affresco ecclesiologico; in esso leggiamo che Gesù scende dal monte della trasfigurazione (il *monte* rappresenta gli eletti) e manda i suoi messaggeri ai samaritani (icona dei gentili).

Nel suo racconto, Luca racchiude lo sviluppo teologico della Chiesa in *tre missioni*.

La prima missione riguarda la Chiesa della Parola e si può individuare in diversi brani:

(Lc 9,1) “Gesù chiamò a sé i Dodici ...; poi li mandò a predicare il Regno di Dio e a guarire i malati”.

Da questo passo si evidenzia che il mandato ricevuto consiste in un *andare* che, inteso teologicamente, indica il procedere verso una meta (*telos*).

(Lc 9,10-17) “Al loro ritorno gli apostoli raccontarono a Gesù tutto quello che avevano fatto. Allora egli li prese con sé e si ritirò in una città chiamata Betsàida. Ma le folle lo seppero e lo seguirono... gli apostoli si avvicinarono a Gesù dicendo: ‘Lascia andare la folla così che possa procurarsi il cibo ...’. Gesù disse loro: ‘Date loro voi stessi da mangiare’. Ma essi risposero. ‘Noi non abbiamo che cinque pani e due pesci’.”

Questi versetti narrano la cosiddetta *moltiplicazione dei pani* (segno dell'infinito frazionamento); in essi colpisce che l'evangelista abbia voluto sottolineare che la vicenda si svolge dopo il *ritorno* dei discepoli dal Maestro. Con questo ritorno, a mio avviso, Luca ha inteso rilevare che Gesù è la meta del loro andare ma che tale ritorno presuppone l'offerta della propria umanità: "*Date loro voi stessi da mangiare*";

(Lc 9,18-22) " 'Ma voi chi dite che io sia?' Pietro, prendendo la parola, rispose: 'Il Cristo di Dio'. Allora ordinò loro di non dire niente a nessuno, e aggiunse: 'È necessario che il Figlio dell'uomo soffra molto, sia condannato dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli scribi, sia messo a morte e risorga il terzo giorno'. Poi disse a tutti: 'Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la propria croce e mi segua.'"

Il brano riportato, conosciuto come la *confessione di Pietro*, chiarisce che Gesù non è solo un profeta ma è Colui che porta la Vita divina, e che essa si raggiunge attraverso il superamento della dimensione carnale (passione e morte). Inoltre, il passo indica in Pietro il garante di questo nuovo credo, sicché la sua confessione di fede implica un mandato.

(Lc 9,28.29) "prese con sé Pietro, Giovanni e Giacomo e salì sul monte per pregare. Mentre pregava, il suo volto cambiò di aspetto e la sua veste divenne candida e sfelgorante."

Questi versetti descrivono la trasfigurazione e la mostrano a conclusione del cammino di redenzione: Gesù è il Cristo-animico che si fa manifesto se si ac-

chetta di perdere la propria esistenza per raggiungere la dimensione dell'anima.

La *seconda missione* è espressa in Luca al capitolo 10 (vv. 1-24). In esso è indicata la funzione di *intermediazione* dei discepoli, e il loro compito di predicazione verso i gentili ribadendo il carattere universale della Chiesa.

Luca espone questa teologia parlando della costituzione, dopo quella dei Dodici, di altri *settantadue* discepoli:³⁶

(v. 1) "...il Signore designò altri settantadue discepoli e li inviò a due a due innanzi a sé". Essi, come gli apostoli, sono ordinati al servizio del mondo: "Andate! Ecco, io vi mando come agnelli in mezzo ai lupi".

Essere agnelli in mezzo ai lupi del mondo, non va interpretato come giudizio negativo sugli uomini, ma come *mandato* per gli ordinati a farsi *pane* offerto per santificare il mondo. L'analogia è chiara: come il lupo mangia l'agnello, così l'ordinato deve farsi pane per essere mangiato dagli uomini.

Gesù li manda a due a due, un diacono e un presbitero; sono loro i *due pesci* della moltiplicazione dei pani. Ma il loro cammino non è uguale a quello degli altri uomini, per questo non porteranno "*né borsa né sacco né sandali...*" (Lc 9,4). Dovranno entrare nelle case e annunciare la Parola che ora non sarà solo di conoscenza intellettuale (sapienza) ma di Grazia, cioè capace di produrre la conversione in coloro che ascoltano.

³⁶ Il numero vuole indicare la molteplicità degli ordinati.

(Lc 10,5-7) “Quando entrerete in una casa, dite per prima cosa: ‘Pace a questa casa’. Se vi è qualcuno che ama la pace, riceverà la pace che gli avete augurato, altrimenti il vostro augurio sarà inefficace. Restate in quella casa, mangiate e bevete quello che vi daranno, perché l’operaio ha diritto alla sua ricompensa”.

Nella seconda parte di questo passo, il riferimento all’Eucarestia è molto chiaro, e vuole indicare all’ordinato di usare come offerta eucaristica quanto quella casa possiede (*mangiate e bevete quello che vi daranno*). Nel dare la pace, l’operatore di pace, come *sua ricompensa*, si guadagnerà egli stesso la pace; l’operatore di santità diventerà egli stesso santo.

Mangiate, annunciate, guarite, siate segno di unità, è questo lo statuto dei nuovi eletti.

(Lc 9,17-20) “I settantadue discepoli tornarono pieni di gioia, dicendo: ‘Signore, anche i demoni ci obbediscono quando invociamo il tuo nome’. Egli disse loro. ‘Io vedo Satana precipitare dal cielo come un fulmine. Io vi ho dato il potere di calpestare serpenti e scorpioni e di annientare ogni potenza del nemico. Nulla vi potrà fare del male. Non rallegratevi però perché i demoni si sottomettono a voi, ma piuttosto perché i vostri nomi sono scritti nei cieli”.

Il male è vinto, il Giardino è riaperto perché i discepoli hanno il potere di vincere il serpente genesiaco (l’Io mondano) e di superare le divisioni: niente ha potere su di loro. Ma l’esortazione finale (*Non rallegratevi*) è un invito a non fermarsi alla dimensione animica, ma a tendere a quella spirituale. Ecco allora l’*imnus jubilationis* nel quale Gesù è chiaramente lo Spirito:

(Lc 10,21-24) “In quella stessa ora Gesù trasalì di gioia nello Spirito Santo e disse. ‘Ti ringrazio, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato donato dal Padre mio e nessuno conosce chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare’. Poi si voltò verso i discepoli, li prese a parte e disse. ‘Beati gli occhi che vedono tutte queste cose. Vi dico infatti che molti profeti e re hanno desiderato vedere tutto quello che voi vedete, ma non l’hanno visto, udire quello che voi avete udito, ma non l’hanno udito”.

Con questo inno, la Chiesa dello Spirito è rivelata: ti celebriamo, Padre, nella Chiesa della Parola e del Sacrificio, come Sapienza dello Spirito posseduta da tutti i *piccoli*, cioè da tutti quelli che s’identificano con il Figlio e che hanno saputo accettare di morire per vivere. Beati, voi discepoli, che avete visto e sentito la presenza del Cristo-Dio nel mondo (nei segni materiali del pane e del vino) e nei commensali (assemblea) della Cena: Eucarestia che i *re* (simbolo di unità umana) e i *profeti* (dell’AT) non videro.

La *terza missione*, che riguarda la *Chiesa della Verità*, la ritroviamo al capitolo 24 articolata in tre fasi:

a) l’Eucarestia che viene celebrata ad Emmaus per la prima volta con la presenza del Cristo Spirito (Risorto):

(v. 30) “Or avvenne che mentre si trovava a tavola con loro prese il pane, pronunciò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro”;

b) l'annuncio dei discepoli di Emmaus (fase diaconale):

(v. 35) "Ed essi raccontarono ciò che era accaduto lungo il cammino";

c) le affermazioni del Risorto che individuano il contenuto del sacramento dell'Ordine: voi siete *testimoni* dello Spirito che divinizza, siete *sacramento* del Cristo perché insegnate e dite le cose mie, siete i *comfortatori* nella fede.

3. Struttura della Chiesa nascente nella Scrittura

Preferisco iniziare la ricognizione della Scrittura partendo dai passi che espongo la reintegrazione del Collegio Apostolico e l'instaurazione del diaconato. Ritengo tali passi quelli più significativi per esplicitare il contenuto di un sacerdozio che, fin dall'inizio, vive in una Chiesa già strutturata in forme sostanzialmente simili a quelle contemporanee.

Per procedere nella ricognizione, analizzerò i primi capitoli degli Atti, dove è affrontato il tema della relazione tra la Chiesa di Gesù (comunità che seguiva Gesù); la Chiesa degli apostoli; e la Chiesa post-apostolica. Tema essenziale, questo, perché attinente al significato stesso della Chiesa nella storia.

Inoltre, metterò in evidenza come Luca, autore degli Atti, tenda a sottolineare l'analogia tra le azioni di Gesù e il comportamento dei Dodici chiamati a essere suoi vicari.

Nel primo capitolo, Luca affronta il rapporto fra *Chiesa apostolica e comunità di Gesù* e ne rivendica la totale identità.

L'ingresso per cooptazione di un nuovo apostolo nel Collegio dei Dodici dopo l'uscita di Giuda (vv. 21-26), esclude immediatamente la possibilità che la Chiesa nascente possa esaurirsi per mancanza di apostoli. La cooptazione ne garantisce la sopravvivenza indefinita nella storia e, nello stesso tempo, rivela la preminenza del *Collegio* apostolico rispetto alla soggettività del singolo apostolo. L'atto di cooptazione opera dunque il passaggio dalla Chiesa delle persone fisiche alla Chiesa come istituzione costituita.

Leggiamo in Atti:

(1,21.22) "È necessario che fra gli uomini che sono stati in nostra compagnia nel tempo in cui il Signore visse con noi ... ce ne sia uno che divenga con noi testimone della sua Resurrezione".

Il testo offre dati molto significativi che vanno analizzati singolarmente:

- è *necessario*: trattasi, cioè di un piano divino che deve essere portato a compimento mantenendo integro il Collegio dei Dodici. La perfezione del Collegio non vuole esprimere una mera entità storico-numerica ma, nella perfezione sacramentale del numero *dodici* vuole intendere un soggetto transtorico;

- il Collegio ha uno scopo fondamentale: quello di testimoniare la *resurrezione*, verità fondamentale della fede cristiana. Solo chi ha questa fede e accetta

di annunciarla agli altri come servizio specifico, può far parte del Collegio.

Leggiamo ancora in Atti:

(1,23-26) “Ne presentarono due: Giuseppe chiamato Barsabba, il quale era soprannominato giusto, e Mattia; poi pregarono così: ‘Signore, tu che conosci i cuori di tutti, mostra quale di questi due hai scelto per assumere l’ufficio di questo ministero e di questo apostolato dal quale prevaricò Giuda per andare al posto suo’. Poi tirarono la sorte, e la sorte cadde su Mattia che fu aggregato agli Undici Apostoli”.

In questo passo si evidenzia la preghiera come momento che garantisce la presenza dello Spirito. L’intervento dell’uomo, attraverso la proposta di due nomi e l’atto del gettare la sorte, è importantissimo ma è sempre Dio che chiama (*mostra quale di questi due hai scelto*). Si tenga presente che Gesù stesso, insegnando ai suoi discepoli la preghiera, rivela che attraverso di essa si ha un momento di reale fusione con Dio.

Con la cooptazione di Mattia, gli apostoli ricostituiscono la pienezza della comunione iniziale. Così, quella comunione che Gesù racchiudeva nella sua sola persona, ora è racchiusa nel “Collegio dei Dodici”. Infatti, sui Dodici riuniti scende lo Spirito:

(At 2,1-3) “Il giorno della Pentecoste volgeva al termine, ed essi stavano riuniti nello stesso luogo. D’improvviso vi fu dal cielo un rumore, come all’irrompere di un vento impetuoso, che riempì tutta la casa in cui si trovavano. Apparvero a essi delle lingue come di fuoco che si dividevano e che andavano a posarsi su ciascuno di essi. Tutti furono riempiti di Spirito Santo e cominciarono a parlare in

altre lingue, secondo che lo Spirito dava ad essi il potere di esprimersi”.

Questo testo è molto significativo, sia per il suo valore intrinseco che per quello simbolico. Se con questo racconto Luca ha inteso affermare la vicarietà dei Dodici rispetto a Gesù, è probabile che sul piano letterario egli abbia costruito la scena in omologia con quella del battesimo nel Giordano, quando Gesù è dichiarato Figlio di Dio. Infatti, come allora si aprirono i Cieli e lo Spirito scese su Gesù in forma di colomba, allo stesso modo, ora sui Dodici riuniti scende dal Cielo lo Spirito nella forma *di lingue di fuoco*.³⁷

La Vita di Dio è scesa sugli uomini resa visibile in una fiamma che rende ciascuno dei Dodici vero *rovetto ardente* capace di tutte le Potenze della Parola perché in essi inabita l'Io-Sono.³⁸

La Pentecoste rappresenta la perfezione della Chiesa nel suo complesso la quale, nei Dodici, ritrova il Cristo-Verità indefettibile e la sua missione.

4. Istituzione del diaconato negli Atti degli Apostoli

(At 6,1-6) “In quei giorni, moltiplicandosi il numero dei discepoli, gli ellenisti cominciarono a mormorare contro gli ebrei perché nella distribuzione quotidiana le loro ve-

³⁷ La teologia di questo passo deve fare i conti con la splendida ambiguità lucana che riesce a rappresentare la discesa dello Spirito in un Cenacolo dove indifferentemente si può collocare la chiesa intera o solo i Dodici.

³⁸ L'unico Spirito s'incarna in ogni apostolo, sicché ciascuno è contemporaneamente Collegio e singolo.

dove venivano trascurate. Allora i Dodici, radunata l'assemblea dei discepoli, dissero: 'Non sta bene che noi trascuriamo la parola di Dio per servire alle mense. Cercate piuttosto in mezzo a voi, o fratelli, sette uomini di buona fama, pieni di spirito di sapienza, che noi preporremo a questo servizio. Così noi ci dedicheremo pienamente alla preghiera e al ministero della parola.' Questa proposta piacque a tutta l'assemblea e scelsero Stefano, uomo pieno di fede e di Spirito Santo, Filippo, Pròcoro, Nicànore, Timòne, Parmenàs e Nicola, proselito di Antiochia. Li presentarono agli apostoli e, dopo aver pregato, imposero loro le mani."

A questo punto, è lecito chiedersi: se si considera la missione dei "sette" un servizio di carità alle mense umane, e se le mense sono la stessa Eucarestia, perché mai i Dodici rifiutano di interessarsene riservandosi solo il *ministero della Parola*?

La risposta al quesito può essere individuata solo se intendiamo per Parola non la predicazione ma la "preghiera". Gli apostoli, nel loro pregare, ripercorrono il momento più misterioso della persona di Gesù: la preghiera come perfetta *unione* con il Padre. È questo che garantisce il supremo Magistero di Verità che Paolo riconosce agli apostoli. Ed è precisamente questo Ministero che gli Apostoli riservano per loro.

Questo passaggio ci porta a individuare l'identità fra Chiesa di Gesù - Chiesa apostolica - Chiesa post-apostolica.

I Dodici, poiché incarnano il Cristo quando sono riuniti nella completezza del Collegio, come Gesù hanno potere di *missione* e possono strutturare la Chiesa. La loro azione si svolge perciò nella perfetta imitazione del Maestro; imitazione che Luca sottoli-

nea attraverso lo strumento letterario della sovraimpressione dei gesti e delle situazioni vissute da Gesù e poi dai Dodici.

Come Gesù, dopo aver nominato i dodici apostoli, affida loro il servizio delle mense (*date voi stessi da mangiare*), analogamente, dopo l'ascensione al cielo di Gesù, i Dodici ripeteranno il gesto di costituire nuovi apostoli per il servizio alle mense delle *vedove degli ellenisti* (immagine del popolo affamato e diviso). Ma ora questi *servi* non saranno più dodici, uno per ogni tribù del vecchio Israele, ma *sette*, numero indefinito per una infinita perfezione di servizio.³⁹

Nascono così i *servi* (diaconia) i quali assumono la funzione di servire alla Cena Eucaristica fatta di Parola e di Sacrificio.

L'equivalenza tra la Chiesa di Gesù e quella Apostolica è ora perfetta, e viene stabilito un principio di continuità nel tempo che: con la cooptazione, mantiene inalterato il Collegio apostolico; e attraverso la missione diaconale costruisce indefinitamente la Chiesa dell'Eucarestia (post-apostolica).

Si potrebbe a questo punto pensare a due sacramenti: quello dell'episcopato e quello del diaconato (con le sue due specifiche funzioni: diacono e presbitero). Ma il Concilio di Trento ha affermato chiaramente che: il Sacramento è "Uno"; al suo interno possono distinguersi tre *funzioni*, quella di vescovo, di presbitero e diacono; e che la pienezza dell'Ordine Santo si ha nei vescovi.

³⁹ Nell'oriente antico, il 7 è espressione simbolica per una totalità conclusa nella sua perfezione, in particolare per la struttura di realtà e processi terreni.

Dall'analisi fatta, scaturisce che ciò che unisce le figure degli ordinati è essenzialmente la diaconia (servizio).

Nel Vangelo di Giovanni il *servizio* è reso nella superba immagine di Gesù che lava i piedi agli apostoli; gesto che, fatto salvo il significato ovvio, mistericamente eleva la scena a solenne procedimento di santificazione dei discepoli.⁴⁰

Ormai il mandato che Gesù affida ai Dodici è chiaro: lavate i piedi ai vostri fratelli come Io li ho lavati a voi; lavateli santificandoli nella Verità.

La Verità dunque è il tratto primordiale nella formazione della Chiesa. In questo senso, la Chiesa della Verità precede quella della Parola e del Sacrificio, e i Dodici, che svolgono il *servizio* di Verità, ne diventano le primitive Colonne portanti.

Il mistero dell'incarnazione è ora chiaramente rivelato: il Cristo è sceso in mezzo a noi per santificarci; e la Chiesa, impersonata da Pietro, grida: "*Allontanati da me, perché sono peccatore*".

5. Il Sacramento dell'Ordine Sacro

La quasi totale scomparsa dei diaconi (ministri della Parola), e la sensibilità corrente che considera la nomina a Vescovo quasi un'onorificenza graziosamente elargita, hanno fortemente inciso sulla teologia del sacramento dell'Ordine.

Per fortuna oggi si assiste a un'inversione di tendenza, anche perché la ricomparsa del diaconato

⁴⁰ Il significato misterico è analizzato nella sezione dedicata al sacramento dell'Eucarestia.

uxorato (diaconi sposati) ha riproposto la necessità di rileggere il significato del sacramento.

Ritenere il celibato un elemento inalienabile del sacramento e poi accettare pacificamente il diacono sposato (è un ordinato a tutti gli effetti), ha messo in evidenza come le prassi sociali, religiose e ascetiche risultano piegate a sostenere un celibato sempre più sconnesso dalla realtà del sacramento.

La ricomparsa del diaconato avrebbe dovuto innescare una chiarificazione della funzione episcopale e della posizione del presbitero, ma purtroppo così non è stato.

Riguardo al presbitero, ancora si pensa alla spiritualità sacerdotale più in termini di perfezionismo personale che di funzione sacramentale da svolgere.

L'ascetica dell'*obbedienza*, poi, ha falsificato questa virtù trasponendo quella che deve essere l'obbedienza a Dio a quella che si deve ai *superiori* valutata a termini di Diritto Canonico. Tutto ciò ha portato alla sconnessione fra gli ordinati dei vari livelli, e si è persa la tensione alla ricerca dell'unità nel servizio alla Chiesa. A questo si aggiunga che l'ignoranza, a volte esaltata come semplicità e senso di fede, non ha certo contribuito a una chiarificazione ideologica.

Relativamente alla funzione episcopale, poi, anche il Vaticano II sembra più preoccupato di salvaguardare il primato di Pietro con la collegialità dei vescovi, che di chiarire concretamente cosa debba intendersi per collegialità. Tutto ciò, sul piano pratico, ha prodotto molti punti problematici come ad esempio:

- un episcopato formato secondo la mentalità di un'altra epoca storico-teologica e poco propenso a una diversa impostazione della sua funzione;
- lo sbandamento negli atteggiamenti concreti che ha avuto come conseguenza quella di rifugiarsi nelle forme più tradizionali della dottrina (vedi Lefebvre), o, al contrario, di tuffarsi in modo acritico nelle avventure futuristiche degli ideologi;
- la sottomissione a Roma, esaltata come segno di unità e di obbedienza a Pietro, ma che spesso si rivela pedissequa e deresponsabilizzante esecuzione di disposizioni che andrebbero invece formulate a livello locale;
- l'asservimento sempre più evidente della Chiesa alle scelte di piccoli gruppi di burocrati e tecnici trincerati dietro il nome del Papa o di altri organismi ecclesiastici;
- l'azione delle stesse Conferenze Episcopali, le quali, nate nel Concilio con l'intento di potenziare l'azione dei singoli vescovi, sono diventate strumento di accentramento burocratico espropriando l'attività diocesana delle sue competenze.

Tutte queste ragioni hanno contribuito a creare confusione nella prassi dell'azione episcopale. Oggi si sente il bisogno di rivalutare la personalità dei singoli apostoli; di eliminare la mentalità che fa di ogni sottoposto un potenziale manovale cui affidare mansioni esecutive; di individuare, a livello di Chiese locali, i segni dei tempi con cui lo Spirito indica il cammino della fede; di riscoprire, infine, la responsabilità nei confronti della Chiesa universale.

Solo questo e tanto amore può consentire ai vescovi di essere vescovi e a Pietro di essere Pietro, e può favorire una riflessione teologica meno teorica sul sacramento dell'Ordine, e in particolare in quella delicatissima funzione che è l'Episcopato.

È evidente che tale funzione non può essere intesa in termini di potere: questa confusione finisce col produrre falsi atteggiamenti di superiorità da una parte, e di servile ossequio dall'altra. Il vescovo non ha un particolare carisma di scienza infusa; a lui è richiesta la capacità di discernere tutta la gamma delle manifestazioni spirituali - espressioni dello Spirito - avendo ben chiaro che molti sono i seggi nella casa del Padre. Il vescovo è seminatore e non mietitore. Assomiglia alla notte che nella sua inoperosità fa crescere il grano che altri hanno seminato. Non distribuisce carismi, ma li promuove, li individua e li mostra, come Gesù che fa scendere Zaccheo dall'albero e va a cenare nella sua casa.

In altre parole, non s'invitano persone in episcopio, ma si va a mangiare nelle case degli uomini. Il vescovo non è chiamato a nutrirsi solo dei frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male (funzione di repressione dell'eresia), ma a mangiare dei frutti dei molti alberi presenti nel giardino.

A tutto ciò si aggiunga che nel vescovo s'incarna lo stesso Cristo che s'incarna in ogni ordinato. E Cristo non tollera di essere graduato in una prima, seconda e terza classe. Per questo, in una concezione sacramentale, non ha senso il falso sentimento di modestia che, secondo collaudati schemi clericali, il neoeletto episcopo deve esprimere dichiarandosi sempre "indegno" della carica. Un tale tipo di at-

teggimento nasce dal mancato riconoscimento della pari dignità di tutti quelli che sono chiamati all'edificazione della Chiesa. Non si può privilegiare, con criteri del tutto umani, chi imprime il suo sigillo all'opera compiuta, dimenticando il lavoro di tanti che anonimamente vi hanno contribuito. Gesù si è chiamato Servo proprio mentre svolgeva la funzione più alta!

Una visione più equilibrata del sacramento dell'Ordine dovrebbe porre soprattutto l'accento sull'amore di servizio per l'edificazione della Chiesa Santa, oggetto qualificato del piano di Dio. E che proprio a tale obiettivo mira la tripartizione dell'Ordine, che, nella unitarietà, è chiamato a tre diverse modalità di costruzione della Chiesa: il *diacono* fonda la Chiesa della Parola (Chiesa catecumenale); il *presbitero* fonda la Chiesa del Sacrificio e della Cena; e i *vescovi* fondano la Chiesa della Verità e della Missione.

Questa attività di costruzione avviene dunque a livelli diversi, sicché quando il sacramento viene reiterato (l'ordinato è prima consacrato diacono poi, eventualmente, presbitero e vescovo) ciò non vuol dire che esistono tre sacramenti diversi, ma semplicemente che, di volta in volta, all'ordinato viene attribuita una funzione diversa.

Tre posizioni e tre Chiese collegate tra di loro da una tensione antica che le sospinge dalla Chiesa della Verità a quella dello Spirito. È quest'ultima che ha il carattere di Chiesa Universale, di perfetto e unico Corpo di Cristo, di Sacramento pieno della sua incarnazione.

6. Differenza di funzioni

Quando il Vaticano II afferma che il Vescovo ha la pienezza del sacerdozio, non intende certo indicare la pienezza del sacramento dell'Ordine: come già affermato, il sacramento è "unico" e ha per sua finalità costituire un "*alter Christus sacerdos*".

Io credo che il senso dell'affermazione del Vaticano II sia connesso all'attribuzione delle *funzioni*, le quali sono tutte presenti nel Vescovo. In generale le funzioni dell'ordinato sono:

- a) l'identificazione col Cristo Profeta: ministero della Parola;
- b) l'offerta del Sacrificio;
- c) l'identificazione con il Cristo-Agnello: Sacrificio eucaristico;
- d) il Ministero dell'Unità;
- e) il Ministero della Verità inerrante;

Queste funzioni sono graduate in maniera progressiva e variamente distribuite ma l'acquisizione di una funzione superiore non implica la perdita di quella inferiore. In particolare:

- il Diacono svolge quelle in a) b);
- il Presbitero quelle in a), b), c);
- l'Episcopo, come singolo, quelle in a), b), c), d);
come facente parte del Collegio Episcopale quella in e);
- il Sommo Pontefice quelle in a), b), c), d), e).

Per quanto altissime, le funzioni dei vescovi e del Papa presuppongono l'opera dei diaconi e dei presbiteri. Sono questi ultimi che, con la Parola e con

l'Eucarestia, costruiscono la Chiesa: senza Chiesa non c'è Papato né Collegio dei Dodici.

Il diacono partecipa alla parte iniziale della vita di Gesù, profeta potente in opere e parole. Vivendo questo momento del mistero dell'incarnazione, il diacono vive in *pienezza* di Grazia il suo amore per la costruzione della Chiesa. Dal diacono il popolo di Dio attende la testimonianza di fede e la sicurezza della venuta del Regno in forza della Potenza di Dio che si dispiega nel mondo e lo rifà completamente nuovo. La fede predicata dal diacono è fede solare, continuo miracolo di creazione.

Va chiamato al presbiterato, invece, quel diacono che avverte come la realizzazione del Regno annunciato richiede anche il suo personale sacrificio. Nell'offerta di sé, il presbitero si accosta a Gesù sacerdote e vittima per incarnarlo in questa parte del suo mistero. Egli scopre il sacrificio della croce come momento di transito dalla realtà della terra alla realtà dell'eterno. Dal presbitero la Chiesa attende la testimonianza della vittoria sul male: egli è l'uomo che continuamente sa mostrare la luce della Grazia anche nel male, sia fisico che morale; per questo i sacramenti che gli si addicono naturalmente, sono i due dell'esorcismo (Unzione e Penitenza).

La pienezza dell'amore per il Regno, lo slancio verso il tempo escatologico, di cui la Parola e il Sacrificio sono mezzi, rappresentano, poi, gli elementi che individuano la vocazione episcopale. Chi si trova affacciato al balcone dell'esistenza, proiettato sulla realtà ultima, avverte che la Vita è la sola Verità, comprende che l'incarnazione è preceduta e completata nello Spirito, e vuole dimenticare finanche il

Gesù della carne per annegare nella pienezza della Vita.

Il vescovo è colui che può parlare della Verità perché conosce la Vita e la può dare; la sua mistica non è più il mistero di Gesù, ma quello dello Spirito: è anelito Trinitario. Dal vescovo la Chiesa attende la pacatezza di chi ha visto il Risorto.

Non c'è controtestimonianza peggiore che quella di un vescovo che riduce la fede al controllo delle piccole questioni di tutti i giorni: egli deve rappresentare l'orizzonte del Regno, deve confortare i fratelli, solo lui può dire che "*portae inferi non prevalebunt*".

7. Collaboratori dell'Ordine Episcopale

Dalla struttura unitaria del sacramento dell'Ordine, specificato nelle sue tre funzioni, deriva il *controllo* effettuato dal vescovo. Va precisato che per controllo non s'intende un'attività di tipo ispettivo, ma lo specifico carisma episcopale. Cioè il luogo dove, con occhi più aperti alla Verità, è possibile rileggere l'operato dell'ordinato nell'esercizio della sua funzione. La specifica funzione esercitata dall'ordinato lo identifica come "*collaboratore dell'Ordine Episcopale*".

Ma anche qui bisogna sottolineare che il termine *collaboratore* non è teso ad affermare che esiste un *subordinato* a cui vengono affidate mansioni esecutive scelte in modo inappellabile dal vescovo. Una supremazia fondata sul potere non ha fondamento biblico, e ripugna alla dignità e al rispetto richiesto per ogni ordinato. La collaborazione, invece, coinci-

de con l'esercizio stesso della funzione del diacono e del presbitero, i quali sono chiamati ad assumersi la responsabilità di creare rispettivamente la Chiesa della Parola e del Sacrificio; presupposti indispensabili affinché il vescovo possa, su di esse, edificare la Chiesa della Verità.

La *collaborazione*, pertanto, non va intesa da inferiore a superiore, ma a livello di specifiche funzioni tra loro complementari e tese tutte alla costruzione della Chiesa che si va formando passo passo.⁴¹

Diaconi, presbiteri e vescovi sono rematori della stessa barca, tutti *servi*, tutti costruttori dell'Unico Edificio, non importa se chiamati a edificare basamenti o tetti. È questo avanzare nella traiettoria del Cristo che costituisce la vera *collegialità* di cui la cosiddetta "gerarchia", per intenderci quella del Codice di Diritto Canonico, è solo un segno visibile.

Come si diceva, il fatto che anche i diaconi sono designati come "*collaboratori dell'ordine episcopale*" deve intendersi in relazione alla loro collaborazione a trasmettere la Parola-Verità, Magistero proprio del Collegio episcopale. Possiamo dire, allora, che il vero collaboratore del vescovo è il diacono. A lui infatti spetta il ministero della Parola. Non a caso di

⁴¹ Quanto detto è chiarito, nella liturgia eucaristica, dal gesto con cui il diacono presenta all'altare la comunione del popolo che egli stesso ha realizzato attraverso la Parola; comunione che si materializza nell'unica offerta del pane e del vino da parte dell'assemblea. Il presbitero consacra l'offerta nella sua autonomia funzionale ed insieme, presbitero e diacono, offrono a Dio il Corpo di Cristo: la Chiesa ormai perfetta nelle specie consacrate. Tutto ciò avviene alla presenza del segno visibile della Comunione nello Spirito di Verità rappresentata dal vescovo.

fronte al pulpito dal quale il diacono annunciava la Parola, c'era la cattedra del vescovo.

In questo senso, il presbitero, poiché è anche diacono, certamente *collabora* col vescovo, ma è del tutto *autonomo* quanto all'Eucarestia che gli compete come sua specifica funzione.

Purtroppo il termine collaborazione è stato confuso con *obbedienza*; cosa che presuppone l'infallibilità di ciò che il vescovo pensa e ordina. Così, se da presbiteri la propria opinione non valeva niente, qualora si venisse ordinati vescovi, la stessa opinione si ammanterebbe di infallibilità. Da questa confusione nascono i problemi quando quel vescovo, ad esempio, si chiama Lefebvre. L'obbedienza è diventata il braccio secolare della Chiesa istituzione che si vanta di essere Chiesa spirituale.

Essere in comunione col vescovo non significa condividere in toto le sue idee; non significa chiudersi nello "spirito di corpo" (Clero). La comunione si realizza a livello carismatico, ed è a questo livello che i vescovi sono chiamati a suscitare i carismi nelle loro diocesi e non a deprimerli.

Il Presbiterio (l'insieme dei presbiteri di una diocesi) è il serbatoio carismatico della Chiesa particolare (diocesi), e di esso è responsabile il vescovo quale *custode dell'unità dei carismi*, e non quale *possessore della totalità dei carismi*.

Ma se il vescovo soffoca i carismi vantando di essere uno dei Dodici, allora la Chiesa si trasforma in umana istituzione, il Codice di Diritto Canonico si sostituisce allo Spirito, e la Comunione viva si ina-

ridisce. E da questa aridità non si esce per via di disciplina o di direttive.⁴²

8. Un Sacramento reiterabile?

Quante volte è celebrato il sacramento dell'Ordine? Una volta sola, come nel caso del diacono permanente; oppure due volte, quando il diacono diventa presbitero; o addirittura tre volte se il presbitero diventa vescovo?

Le risposte possono essere diverse a seconda di come si imposta il problema. Sta di fatto che è comunque difficile ammettere che il sacramento possa essere celebrato per quote.

Io ipotizzo che ogni sacramento sia celebrato "una sola volta", e che nel caso dell'Ordine Sacro, esso venga celebrato in occasione della consacrazione a *diacono* che ha come effetto quello di conformare l'ordinato al Cristo Servo.

Se si accetta la mia ipotesi, bisogna dedurre che quando il rito sacramentale è ripetuto una seconda o una terza volta, non si tratta di diversi sacramenti, ma viene *ripreso* quello che fu celebrato la prima volta per aggiungervi un'altra funzione.

Per recuperare questa dimensione, bisogna riflettere sul fatto che ogni sacramento è "azione" del Cristo, e se per noi uomini quest'azione viene per-

⁴² Il fatto che sia il vescovo ad ordinare diaconi e presbiteri non crea una particolare dipendenza degli ordinati dal vescovo. Diversamente non si comprenderebbe perché l'ordinato debba considerarsi legato a quel vescovo particolare e non lo debba essere anche il "cresimato" il quale pure riceve il sacramento dal vescovo.

cepita in progressione, è solo perché siamo limitati dalle coordinate spazio-temporali. Percependo il sacramento in una dimensione puntuale, non riusciamo a capire che si tratta di un atto divino che si colloca nella dimensione dell'eternità e produce una variazione ontica nel soggetto. Cioè, l'uomo è ristrutturato nella sua essenza, e tale ristrutturazione non può avvenire che una sola volta (teologia del carattere).⁴³ Ogni reiterazione del sacramento, allora, può prefigurarsi come un *ritornare* alla prima posizione sacramentale.

Per fare un esempio, il vedovo che si risposa mantiene la sua *vocazione* al matrimonio, e solennemente riconosce che ora sperimenterà lo stesso sacramento con un'altra persona. La stessa cosa possiamo dire per l'ordinato: il diacono *ritorna* nel suo sacramento, e vi aggiunge la nuova funzione di presbitero, e poi, eventualmente, quella di episcopo. Sicché, dal momento che la nomina all'episcopato presuppone che chi la riceve sia già un ordinato, si può concludere che anche l'episcopato "non è sacramento".

Questa conclusione trova riscontro nella prassi della Chiesa, la quale, mentre pone molta cura nel verificare la *chiamata* al sacramento dell'Ordine (si richiedono anni di prova prima di ordinare i diaconi e i presbiteri), non sottopone a nessuna prova chi è consacrato vescovo.

Se a quanto detto si aggiunge che anche l'investitura al *papato* non è un sacramento, ne possiamo ricavare un ulteriore conforto alla tesi propo-

⁴³ Il carattere del sacramento può essere inteso come la *irrevocabilità* della chiamata di Dio, e la salvezza consisterà nella risposta che ciascuno darà a Dio che ha indicato la strada.

sta, e affermare, con maggiore sicurezza, che esiste un unico sacramento dell'Ordine; e che la differenziazione degli ordinati riguarda solo le specifiche *funzioni*.

Se guardiamo alla storia, in particolare al caso di Celestino V (non era un ordinato ma un monaco), troviamo conferma del fatto che la sua nomina al soglio di Pietro gli attribuiva solo la *funzione* di "segno visibile di unità" della Chiesa, ma non anche lo *status* di ordinato. Infatti, dopo la nomina, egli fu ordinato, affinché, oltre ad essere segno di unità, rappresentasse anche l'altro troncone della Chiesa: quello dei *servi* (diaconia).

Da un punto di vista sacramentale, vi sono solo diaconi e presbiteri, tutto il resto è *funzione* non garantita sacramentalmente ma solo assistita da un carisma.

Il Papa può dimettersi (Celestino V), un vescovo può essere estromesso dal Collegio (Lefebvre), sia per il Papa che per il vescovo può verificarsi la sede vacante, ma non per questo la Chiesa cessa di esistere. Sono i diaconi e i presbiteri che, svolgendo la loro specifica funzione, indefettibilmente costruiscono la Chiesa eucaristica.

L'importanza di tale funzione è testimoniata da un dato che, a prima vista, potrebbe apparire marginale, e cioè l'*anonimato* dei sacerdoti. Per intenderci, il Papa ha un nome, un motto, uno stemma, e così il vescovo. Il sacerdote invece è *anonimo*, quindi è del tutto sostituibile con un altro. Tale caratteristica gli deriva proprio dal fatto che egli non opera come individuo, ma *in persona Christi*.

Paradossalmente, il sacerdote è tale proprio quando perde la sua dimensione personale e umana; egli è un nulla umano che diventa un tutto nella dimensione del Cristo, a differenza del Papa che è un tutto umano (come segno visibile del Cristo) ma un nulla sacramentale.

9. Il Presbiterio

Il Presbiterio - termine col quale si designa il collegio dei sacerdoti facenti parte di una diocesi - ha un ruolo teologicamente poco chiaro.

Per timore che la *collegialità* dei presbiteri possa minare il potere del vescovo, si tende a non parlarne, a scolorirla fino quasi a rendere il Presbiterio un semplice ornamento che fa da corona al vescovo intorno al quale si riunisce. Si dimentica che un vescovo è tale solo se ha un Presbiterio cui congiungersi; sono i presbiteri che rappresentano la pluralità delle Chiese Eucaristiche della Diocesi. Se non ci fosse tale pluralità, non avrebbe senso la funzione di "pastore di unità" dell'episcopo.

È vero che il Presbiterio non è stato regolato dal Codice di Diritto Canonico, ma è altrettanto vero che la sua funzione collegiale è stata espressa in modo inequivocabile dal Vaticano II. Ora, se non vogliamo considerare il Diritto Canonico abrogativo del Concilio, è a quest'ultimo che bisogna riferirsi per comprendere la natura e le funzioni del Presbiterio. Non mi risulta che, a tutt'oggi, questa ricerca sia stata fatta.

Cercherò ora di fornire qualche spunto di riflessione partendo da una domanda. Se si riconosce la

collegialità del Presbiterio, perché in esso non sono compresi i diaconi?

L'anomalia di questa esclusione può essere spiegata nel modo più semplice, considerando che il diaconato, di fatto, è stato assorbito dal presbiterato e ha perduto la sua autonomia nell'annuncio della Parola. Ormai per molti il diacono è solo un *lettore* del Vangelo e un accolito che solleva le specie consacrate.

La risposta individuata, però, non ci esime dal cercare sempre nuovi elementi che possano far progredire la riflessione teologica.

Cominciamo col dire che la collegialità del Presbiterio è analoga a quella del Collegio dei Dodici. Quasi a dire che: come un singolo vescovo non può vantare la certezza della Verità se non è unito al Collegio, così il singolo presbitero non può farsi maestro di verità se non è unito al Presbiterio e al vescovo che lo presiede quale rappresentante dei Dodici.

Tuttavia bisogna anche considerare che la funzione del presbitero è essenzialmente singola, perché, operando "*in persona Christi*", è Cristo stesso che garantisce indefettibilmente la sua Eucarestia. Ma se è Cristo stesso a garantire l'operato del presbitero, allora bisogna dedurre che egli non ha bisogno di un Presbiterio col quale confrontarsi.

Arriviamo allora a una conclusione che potrà apparire paradossale: e cioè che sono proprio i diaconi, poiché ministri della Parola, che dovrebbero essere partecipi di un organismo collegiale che possa garantirli nella loro funzione. Sono soprattutto loro ad aver bisogno della collegialità e della comunione

con il vescovo per ricevere conforto circa la loro predicazione della Verità.

CAP. 2

IL PAPA VICARIO DI CRISTO

1. Pietro e Simone

Il Papa, quale vescovo di Roma, vanta la funzione unitiva nella dimensione della Chiesa Universale, ma quando celebra l'Eucarestia è solo un presbitero come gli altri, sicché la benedizione *Urbi et Orbi*, che egli impartisce come Papa, ha senso solo al di fuori della celebrazione eucaristica.

Il contenuto specifico della posizione di Pietro, quale soggetto qualificato all'interno dei Dodici, è espresso dalla frase "*conforta i tuoi fratelli*". Quest'azione di conforto nella fede (proclamazione *ex cathedra*) dovrebbe essere il segno distintivo della funzione papale; cioè quello che rende la figura stessa del Papa sacramento del conforto nella fede e della consolazione nello Spirito.

Nel parlare corrente, al Papa è attribuito l'appellativo di "Vicario", volendo intendere con tale appellativo il sommo grado di partecipazione al mistero del Cristo.

A me pare, invece, che questa lettura non sia corretta. Abbiamo visto infatti che l'essere Papa fa mantenere la propria autonomia personale, tant'è che il Papa sceglie il *nome* che vuole avere da pontefice. Il nome attesta che la sua funzione s'inquadra in un contesto storico, sicché, nello svolgimento della sua funzione, egli risente del preciso momento

storico in cui vive e della sua specifica individualità. In altre parole, *Pietro* soffre continuamente il suo essere *Simone*. Non a caso gli evangelisti usano spesso il doppio nome di *Simon Pietro* per indicare l'Apostolo.⁴⁴

Il Papa resta doppio, e quindi soggetto alla continua valutazione del mondo che tende a cogliere nel suo comportamento quanto c'è di Simone e quanto di Pietro. Parlando e operando da Simone, Pietro può anche sbagliare, in tal caso il titolo di Vicario non lo salva dall'essere giudicato un "cattivo" Vicario del Cristo.

Questa responsabilità, connessa alla funzione papale, è profetizzata in tutto il Vangelo, e specialmente nell'epilogo di Giovanni:

(21,15 ss.) "Gesù disse a Simon Pietro: 'Simone di Giovanni, mi ami tu più di costoro?' Gli rispose: 'Sì Signore, tu sai che ti sono amico'. Gli disse: 'Pasci i miei agnelli'. Gli ripeté una seconda volta: 'Simone di Giovanni, mi ami tu?' Gli rispose: 'Sì Signore, tu sai che ti sono amico'. Gli disse: 'Pasci le mie pecore'. Gli domandò una terza volta: 'Simone di Giovanni, mi ami?' Si rattristò Pietro perché gli aveva detto per la terza volta. 'Mi ami tu?', e gli rispose: 'Signore, tu sai tutto, tu sai che ti sono amico'. Gli disse: 'Pasci le mie pecore' (...) Dopo queste parole gli disse: 'Seguimi!' Pietro, voltandosi, vide che li seguiva il discepolo che Gesù amava (...). Vistolo, dunque, Pietro disse a Gesù: 'Signore, e lui?'. Gesù gli rispose: 'Se voglio che lui rimanga finché io venga, che te ne importa? Tu seguimi!'".

⁴⁴ Con "Simone" si vuole mettere in evidenza la dimensione umana del discepolo, mentre con "Pietro" si fa riferimento alla sua investitura a segno di unità nella Chiesa.

La domanda ripetuta in termini di amore (*agapo*) per tre volte a Simone è l'interrogativo che in ogni tempo il Signore rivolge a chi, restando nella sua umanità (*Simone di Giovanni*), esercita la funzione di Supremo Pastore del gregge. Ma Pietro non risponde in termini di amore; non poteva dire: Signore, io ti amo (*agapo*), profetizzando nella sua risposta quella di tutti i suoi successori; poteva dire solo: *ti sono amico (fileo)*, e in tal modo sottolineare che lui e gli altri dopo di lui sarebbero rimasti uomini con tutti i loro limiti; non avrebbero subito una trasformazione ontica che li avrebbe trasformati in *uomini-sacramento* in senso stretto. La reiterazione della domanda profetizza che essa si ripeterà fino alla fine dei tempi, rivolta ai tanti *Simone* che diventeranno *Pietro*.

Un notevole contributo alla comprensione teologica del passo deriva, a mio giudizio, da quel "*pleon touton?*" che correntemente viene tradotto "*più di costoro?*". Tale domanda sembra esigere da Pietro un diverso grado di amore verso Gesù. Un amore più grande che, nonostante la risposta sfuggente di Pietro, è solitamente attribuito al Papa regnante.

Ma se proviamo a tradurre l'espressione diversamente: "*Simone, accogli me, colmo di costoro?*"; cioè vuoi farti carico di tutti i fedeli che nell'unità della Chiesa formano il mio Corpo? Allora, mentre si fa evidente che la risposta di Pietro si riferisce solo alla persona di Gesù Risorto (*io ti sono amico*), il mandato che Gesù gli conferisce riguarda invece la Comunità dei fedeli.

2. La Missione di Pietro

Pietro è chiamato a costituire l'unità del gregge; la sua missione non sarà collegata al suo rapporto individuale con Gesù, ma a quel gregge che ora forma il Corpo del Risorto. Muoversi fra queste due posizioni costituirà il dramma storico e personale di ogni Papa: il peso continuo dell'essere Vicario di un Cristo che si è fatto "plurale" in più di un miliardo di cristiani nel mondo.

Solo quando Pietro avvertirà la voce trionfante del mistico Gallo, cioè del Risorto che si *risveglia* dalla morte e *risveglia* le anime, solo allora diventerà cosciente della sua funzione di unità dei fedeli e non di essere un privilegiato facendosi forte della sua funzione di Vicario.

Questa lettura trova conferma nel passo di Giovanni prima citato, nel punto che ha per oggetto "il discepolo amato",⁴⁵ cioè il sacerdote eucaristico. Simone ne vorrebbe la scomparsa (*Signore, e lui?*), per godere in termini esclusivi della sua riconosciuta funzione di principio di unità che egli intende come *imperium* umano. Ma Gesù gli risponde che il sacerdote eucaristico resterà per sempre (*Se voglio che lui rimanga finché io venga, che te ne importa?*). In questo modo Gesù attesta che la Chiesa nascente, attraverso la celebrazione dell'Eucarestia, è affidata all'*anonimo* discepolo la cui opera sarà direttamente garantita dal Cristo (*ex opere operato*).

⁴⁵ Si noti che al *discepolo amato* non viene mai attribuito un nome, egli resta anonimo come il sacerdote eucaristico. Sul punto vedi il mio *E' Giuda e il discepolo amato?*

Per questo la domanda reiterata a Pietro per ben tre volte non è posta al *discepolo amato*, al quale pure Gesù sulla croce affida la mistica Maria (*1).

La storia del papato mostra che realmente questa domanda si ripete nel tempo, e che sul singolo Pietro pende un continuo giudizio. Pietro è figura *storica*, e perciò sarà itinerante (*seguimi!*) fino alla parusia, quando perderà la sua funzione di Vicario perché sarà presente Colui che egli vicariava.⁴⁶

Il sacerdote, al contrario, poiché incarnazione del Cristo, è una figura *astorica*, è il *topos* del Gesù paziente che si offre al mondo: “*Prendete e mangiate*”.

Per quanto detto, non si può semplicisticamente parlare di un’identificazione *tout court* del Papa con il Cristo. Non si può usare il termine *Vicario* per sintetizzare la funzione di Pietro e dilatarla oltre ogni limite. La totalità del Cristo è suddivisa nelle varie funzioni *delegate* a soggetti diversi e con effetti differenti.

Quando il Vaticano I dichiarò l’*infallibilità* di Pietro in materia di Verità solennemente dichiarate, implicitamente riconobbe che solo per quell’aspetto egli è Vicario, perché voce di tutta la Chiesa. Solo in quel punto vale l’*ex opere operato*. Ma in ogni altra sua attività, il Papa è sorretto dal Carisma, il quale per sua

⁴⁶ Quando la Chiesa guadagnerà quella santità che già è attuata nella persona di Maria assunta in cielo, non vi sarà più bisogno dei sacramenti che sono il memoriale non del passato, ma del futuro. L’Ordine Sacro allora sparirà e nel Regno non vi saranno né diaconi, né preti, né vescovi, né Papi (oltre tutto questi ultimi sarebbero troppi, laddove ha senso un solo Papa come segno di unità). La formula “*Sacerdos in Aeternum*”, quindi, non riguarda l’*escaton* ma lo spazio temporale nel quale alla funzione sacerdotale è affidata la presenza del Cristo-Eucarestia nel mondo.

natura non è stabile; può considerarsi stabile solo in riferimento alla Chiesa nella sua totalità. Non bisogna dimenticare che il potere è affidato alla Chiesa, e chi ne è Pastore ne esprime la volontà.

Il problema allora va reimpostato, facendolo riemergere dalle logiche di potere in cui è stato annegato. Bisogna ripartire dal *popolo*, e in particolare dalla ricostituzione della Chiesa locale che si configura nelle famiglie, nei diaconi e nei presbiteri.

Il Papa è voce universale, ma per essere veramente tale ha bisogno dell'esperienza del *popolo*, e quindi anche degli ordinati. Se li espropria, perde la sua stessa fonte, e se diventa fonte a se stesso, si attua una *simonia*.

Pietro non è un "saper tutto" e un "poter dire tutto": egli è la voce della fede della Chiesa. Ciò significa che la regola teologica del suo comportamento deve dedursi dalla struttura teologica e rivelata della Chiesa. E poiché la Chiesa si edifica attraverso l'esercizio dei Carismi - liberamente innescati dallo Spirito - ne consegue che a Pietro spetterà il loro discernimento ma certamente non li potrà espropriare.

Egli è chiamato a intervenire solo per correggerli e tenerli nella fede, cioè autenticarli. Certo, Pietro può parlare direttamente, ma solo quando è in pericolo quell'Unità che egli rappresenta nella sua persona di Vicario di Cristo.

3. L'Episcopo

I vescovi giustamente si dichiarano successori degli apostoli, ma questa equivalenza va ristretta al

Collegio, e non può essere fondamento di una generica e personale autorità. Quest'ultima, se c'è, può essere autenticata solo da un carisma (*2).

Nell'eterna attualità della Chiesa, che vive di presenza dello Spirito, il concetto di successione ha senso solo quando vuole indicare che quel Collegio apostolico che Gesù istituì allora è ancora presente e vitale oggi. I vescovi non si possono considerare successori in senso umano degli apostoli: sono essi stessi gli apostoli attualmente presenti nella Chiesa e riuniti in Collegio. Sicché ciascuno di essi ha la terribile responsabilità di esprimere nella sua azione quella dei Dodici. Ciò implica il problema della liceità o validità degli atti posti in essere dal singolo vescovo quando agisce nella sua diocesi; quando non è in comunione con Pietro e/o col Collegio; quando parla per la Chiesa universale o per la Chiesa locale di cui è presule.

I punti evidenziati fanno sorgere degli interrogativi sulla relazione fra Chiesa diocesana e Chiesa universale. Qui non si ha la pretesa di dare risposta a tutti i quesiti, si vuole solo cercare qualche via di soluzione.

Innanzitutto colpisce che solo al vescovo di Roma si attribuisce una peculiarità di funzione qualificandolo successore di Pietro. E questo nonostante nei Vangeli vengano usate espressioni simili a quelle usate per Pietro anche per altri apostoli.

Un altro elemento che fa riflettere è la qualifica di apostolo che gli evangelisti attribuiscono solo a chi fa parte dei Dodici. Segno evidente che l'apostolo è tale solo perché facente parte del Collegio, e questo vale anche per Pietro che lo presiede. È proprio in

questa sua specifica funzione che Pietro diventa punto di riferimento per la chiesa diocesana.⁴⁷

Da quanto detto si possono trarre delle conclusioni in tema di vocazione all'Ordine, e in particolare all'Episcopato. Il modello di lettura proposto si propone di osservare il fenomeno non in termini di "giurisdizione", ma attraverso l'intima correlazione che sussiste tra le categorie di *carisma, funzione, servizio*.

Per funzione qui s'intende l'esercizio di un servizio nella complessità della Chiesa; e poiché il servizio è sempre risposta a una *chiamata*, ne consegue che alla funzione-servizio è sempre connessa una chiamata con connesso carisma.

4. Carisma-funzione e carisma-sacramento

La funzione-servizio, poiché carisma, è attività ecclesiale salvifica; essa, di per sé, può essere *anonima* oppure *nominata*, in quest'ultimo caso la funzione si configura come specifico sacramento.

Al gruppo delle *funzioni-servizio anonime* appartengono tutte quelle funzioni che non hanno una tipica definizione sacramentale, ma che tuttavia sono presenti nella Chiesa. Si pensi ad esempio all'Ordinamento Parrocchiale, alla Sacra Rota, al

⁴⁷ Con la figura di Pietro andrebbe osservata attentamente quella del Concilio dove più chiaramente si osservano gli elementi sacramentali. Tuttavia la non sacramentalità del Concilio deriva probabilmente dal fatto che nessun sacramento, tranne l'Eucarestia, porta alla costituzione di un collegio, di un "Noi". Da questo punto di vista, quindi, anche il Concilio è una funzione e non un sacramento.

movimento francescano etc. Trattandosi di carismi, essi dipendono dallo Spirito che soffia dove e quando vuole, pertanto la loro permanenza nella storia non è garantita. Questo primo gruppo lo chiameremo dei *carismi-funzione*.

Al gruppo delle *funzioni-servizio nominate*, appartengono i sacramenti. Essi nascono dall'azione dello Spirito che Gesù ha garantito come costante nella Chiesa, sono osservabili nella loro struttura e nella loro dinamica interiore, e appartengono al settore di studio del "dogma". Questo secondo gruppo lo chiameremo dei *carismi-sacramento*.

All'interno della Chiesa vi è grande confusione fra carisma-funzione e carisma-sacramento, anche se, nella prassi, la Chiesa ha sempre distinto tra le due categorie. La prova di quest'affermazione è proprio nella figura di Pietro, che, come detto in precedenza, si scopre *funzione* e non *sacramento*.

5. Il Ministero di Missione

La comunione con Pietro, punto essenziale della funzione episcopale, ha però messo in secondo piano il Ministero di Missione che i singoli vescovi svolgono all'interno delle Chiese locali. I Dodici, infatti, poiché nella loro comunione Collegiale incarnano il Cristo, come Gesù hanno potere di *missione* e possono strutturare la Chiesa. L'ordinazione, quindi, è sempre una chiamata di Gesù che *hic et nunc* "chiama" attraverso un suo ministro.

Allora, se la chiamata discende sempre da Gesù, non è corretto dire che gli attuali vescovi sono successori degli Apostoli; ma sono essi stessi, in quanto

componenti del Collegio sul quale è disceso lo Spirito, gli Apostoli nei quali Gesù è presente. Ragionare diversamente significa espropriare i vescovi del loro Ministero di Missione, dimenticando che Gesù stesso ha chiarito che tale ministero spetta ai Dodici quale perfetta incarnazione del Cristo Spirito.

Proprio per indicare lo speciale collegamento al Cristo Spirito, al vescovo sono riservate le funzioni proprie di tale manifestazione del Cristo: la Cresima, quale battesimo dello Spirito, e la Sacra Ordina-zione.

La nomina di un vescovo quindi - cooptando in un Collegio che, nella sua pienezza, rappresenta il Cristo - deve essere espressione della comunione dei Dodici. Di fatto, però, l'autonoma cooptazione da parte di Pietro ha fatto scadere la nomina a un atto avente valore giuridico, e si è perso il suo valore sacramentale.

Appendice

1 - Bisognerebbe riflettere bene sulla figura evangelica di Maria la madre dei fratelli di Gesù. Nel cenacolo vi sono gli Apostoli e Maria con i fratelli di Gesù. Un'immagine teologica che tende a mostrare una distinzione fra i Dodici e quel gruppo di adelfoi, cioè di credenti cristiani, collegati alla figura della Madre, cioè della Chiesa. L'immagine lascia quasi supporre che i Dodici, e in essi tutta la gerarchia, hanno una madre diversa, forse quella Elisabetta che con Zaccaria genererà Ioane. I Dodici sanno che è da questa Maria che essi traggono la vita, ma al tempo stesso si avvertono figli di un'altra madre. Maria è altra rispetto ai Dodici sicché per essi vale il mistero genesiaco per cui antropos abbandonerà suo padre e sua madre (Elisabetta e Zaccaria) e si unirà alla Donna.

L'amore dei sacerdoti per Maria è dunque il massimo dell'adesione al proprio compito di essere servi dei gentili, del laicato. Il culto di Maria e la spiritualità mariana del sacerdote, diventa allora l'espressione di un servizio che egli compie per la Chiesa. Non quindi il consueto mammismo. Non c'è slancio verso la figura di Maria che possa dirsi autentico senza una devozione assoluta ed incondizionata verso la Chiesa.

2 - Gli agiografi hanno nascosto il carisma dell'apostolo nel nome stesso: episkopos. Tale termine, inteso come aggettivo, sta a significare "colui che imbrocca la risposta", "che risponde bene", dunque il detentore della Verità.

Se il vocabolo lo si riferisce al verbo isko, che significa: rendo simile, invento, dico; e al sostantivo opos, che indica proprio il "succo della ficaia" (ficaia è anche reso con suke, cioè "la dolce" e simboleggia la Scrittura), allora episkopos può voler dire: volta a volta tu dici il succo della ficaia, cioè la Verità contenuta nella Rivelazione scritta.

Ed ancora, se suddividiamo il termine in: Epi-isko-opos, vi possiamo leggere: il succo che assimila all'alto. Ed es-

sendo il succo qualcosa di liquido che richiede un calice per essere contenuto, si può intendere che il vescovo è il calice della Verità.

Se poi si vuol mantenere il senso corrente che nasce dalla compitazione epi-skopos, basta solo considerare che quel epi indica qualcosa che si muove dall'alto verso il basso e allora possiamo intendere il vescovo come il dispensatore della Verità che scende dall'alto; o, parallelamente, si può intendere come il guardare del vescovo verso l'alto: egli è colui che ha il compito di tenere lo sguardo fisso al cielo per "mirare, indicare e comunicare le cose dell'alto"; egli vede le cose che sopravanzano l'anima e riguardano la santità di Dio (epourania).

Usando la stessa tecnica, si comprende allora che il dia-konos è colui che guarda ancora alla terra (konìa = polvere); è chi si muove ancora nel mondo quale fondatore della Chiesa della Parola. Analogamente il presbuteros è colui che "vede lontano".

Episkopos: colui che mira al Cielo e dal Cielo fa scendere la Verità; presbuteros: colui che vede lontano, in senso escatologico; e diakonos: colui che con la Parola santifica la terra, rappresentano i diversi momenti dell'unica traiettoria del Cristo.

CAP. 3

PIETRO UNO E CENTOMILA

Vi è stato un periodo in cui, per enfasi imitativa, molti sacerdoti porgevano il loro saluto ripetendo quello usato in alcune occasioni da Giovanni Paolo II: *Sia lodato Gesù Cristo*. Non mi risulta però che ve ne sia qualcuno che abbia raccolto il chiaro invito del Papa a studiare e rimeditare il primato petrino. A voler essere malevoli, si potrebbe insinuare che gradatamente, a partire dai teologi di palazzo e dai pretoriani di curia, nessuno abbia interesse a mettere in discussione quel potere sul quale ciascuno di essi fonda il suo.

Ma cosa conta individuare le ragioni umane di un tale silenzio, utile solo a ravvivare qualche spento *post prandium* clericale? Più interessante è il *segno dei tempi* che si può cogliere in questo silenzio, e cioè quella diffusa e generale renitenza ad avviarsi ai pascoli indicati dal Pastore quando essi non coincidono con i propri *desiderata*. Un Papa, dunque, che viene accettato come il Pietro della Chiesa universale solo se si fa altoparlante delle proprie personali posizioni.

Chiusa questa parentesi, per contribuire alla ricerca di elementi utili alla rilettura della figura di Pietro, porrò a me stesso e al lettore talune domande (alcune delle quali hanno dato luogo a scismi e polemiche) che sono state esiliate nell'oblio di una Chiesa che si è chiusa in se stessa.

Ma veniamo agli interrogativi.

a) Perché Pietro è rimasto unico mentre si sono moltiplicati gli apostoli, i diaconi e i presbiteri? È possibile che all'interno della famiglia di Dio esista un privilegio del tutto personale?

b) Perché chi viene pure chiamato Vicario di Cristo, Santo Padre e Sommo Pontefice non è stato mai consacrato a tale rango con uno specifico sacramento? Se è pacifico che nell'esercizio delle sue funzioni egli continua a subire la pressione della propria personale struttura esistenziale (*Simone*), che valore dare al suo potere magisteriale e di governo considerando che solo se parla *ex cathedra* egli è garantito dallo Spirito?

c) Perché il nome di Pietro, attribuito da Gesù a Simone, è rimasto vivo e trasmissibile, mentre è scomparso quello di *Figli del tuono* (pure attribuito da Gesù ai due figli di Zebedeo) e che certamente non può svolgersi a scherzoso soprannome?

d) Perché i nomi propri degli altri apostoli fondatori di Chiese non si sono trasferiti ai loro successori e si è perpetuata una tradizione "nominata" solo per Pietro?

e) Quale influenza ha esercitato l'organizzazione dell'Impero Romano e le sue vicende sulla struttura ecclesiale e in particolare sul papato?

f) Quale ruolo ha giocato il nome e la città di Roma, capitale millenaria dell'Impero?

Dare risposte motivate ed esaustive a tali interrogativi (solo alcuni fra tanti) esigerebbe un approfondito studio che per tante ragioni lascio a chi ne ha la capacità e il tempo. Quanto a me, in base agli indizi e ai dati in mio possesso, ben sapendo di en-

trare nella gabbia dei leoni, mi limito a proporre per grandi linee qualche *input*, e a manifestare qualche desiderio.

1. Roma, Pietro e Paolo

Una pia tradizione, che da ultimo sembra abbia trovato riscontri archeologici, attesta che Pietro venne a Roma e vi fu martirizzato.

Una eguale tradizione riguarda Paolo che, secondo gli Atti degli Apostoli, insegnava nella sua casa a Roma dove sarebbe stato ucciso.

Da sempre Pietro e Paolo sono stati associati, quasi a proporre al credente di venerarli insieme. Di fatto, però, la separazione c'è stata: Pietro si è perpetuato, e da solo! Mentre Paolo è diventato un omaggiato relitto archeologico esposto solennemente nella galleria degli antenati.

Io credo che, uniti, Pietro e Paolo siano l'archetipo di un qualcosa che era annunciato indirettamente proprio attraverso la comune presenza a Roma e il comune martirio. Seguendo questa tesi, ipotizzo che: le loro figure debbano essere recepite come simboli della *Comunione* ecclesiale e dell'*Eucarestia*; che le rispettive funzioni siano inscindibili; e che il comune martirio voglia chiarire che chi è chiamato a esercitare e a gestire la *Comunione* e l'*Eucarestia*, debba essere Testimone (martire) per guadagnare la dimensione animica.

In altre parole, la tradizione che attesta la morte di Pietro e Paolo a Roma può recepirsi non solo come un ricordo storico, ma anche come rivelazione delle qualità richieste a chi è chiamato a svolgere i compi-

ti connessi alle due figure. Ovvero, che coloro ai quali è affidata la Chiesa non devono essere neutri gestori di cariche ecclesiastiche ma dei “morti a se stessi” per rendersi *servi animici* di tutti.

Nella compresenza di Pietro e Paolo, la comunità primitiva comprese che il sacerdote eucaristico, fondatore di Chiese (Paolo), deve restare sempre unito al Pietro vescovo di Roma.

Se Paolo fosse rimasto collegato esclusivamente a Roma (in alternativa a Pietro collegato a Gerusalemme) la sua Eucarestia non sarebbe apparsa coronata dalla Comunione universale sacramentata nella persona di Pietro. Si sarebbe potuta creare, di fatto, una frattura: la Chiesa gentile ed eucaristica di Paolo, centrata sul presbitero; e una Chiesa ancora filogiudaica centrata sulla Parola, sui Dodici e su Pietro. Roma e Gerusalemme si sarebbero così confrontate in una pericolosa dialettica.

Per evitare tutto ciò, bisognava che Paolo si recasse a Gerusalemme per incontrare Pietro e attestare la loro perfetta comunione nella predicazione, e che Pietro si recasse a Roma da Paolo per raccogliere ed esaltare la sua Eucarestia.

Per di più, il viaggio di Pietro nella Roma centro dell’Impero diventava segno della sua presenza in tutte le Chiese del mondo, e il suo costituirsi vescovo di Roma forniva alla Comunione universale un’intuitiva visibilità storica.⁴⁸

⁴⁸ La prassi delle visite petrine è stata ripresa da Giovanni Paolo II visitando le Chiese del mondo.

2. Pietro e la società civile

Pietro, vescovo di Roma, divenne dunque segno della Comunione universale. Ma proprio tale collocazione logistica rappresentò il cavallo di Troia attraverso il quale il modello imperiale (l'imperatore come autocrate e *pontifex maximus*) riflùì nella teologia del papato. Così la primazialità connessa alla *funzione* si venne trasformando in potere connesso alla *carica* di pontefice.

La presenza a Roma dell'imperatore, per un certo tempo, impedì che la funzione di Pietro invadesse anche i momenti laicali della società. In seguito, sia per lo slittamento dell'impero su Costantinopoli e il conseguente allontanamento dei Cesari da Roma, sia per il riconoscimento ufficiale della fede cristiana, Pietro cominciò a occupare il posto lasciato vuoto dall'imperatore.

Verosimilmente, proprio collegandosi al magico nome di Roma e attraverso un lento processo, Pietro cominciò ad assumere le prerogative imperiali, e, di riflesso, il Collegio degli apostoli surrogò il Senato, il quale, mentre ufficialmente aveva ogni potere, in pratica era costretto a pensare e ad agire "*come vuole l'imperatore*".

Se questa mia ricostruzione è corretta, si può concludere che proprio muovendosi in questa direzione ha preso forma e forza la Chiesa Istituzione come oggi la conosciamo, e si è verificata una lenta ma inarrestabile corrosione della primitiva situazione.

Così, dopo il primo millennio: scomparve l'elezione popolare di Pietro attraverso la quale i cristiani presentavano i propri candidati a Dio (*1);

fu svalutato il primitivo carattere autocefalo delle Chiese particolari; rispetto a Pietro, fu oscurata l'equivalente dignità dei vescovi quali successori degli apostoli, ed essi si trasformarono in *longa manus* del Pontefice; e infine si omologarono a quelli romani i riti esistenti nelle Chiese locali.

In tal modo la Chiesa si venne lentamente trasformando in una pluralità di *Gentes* (Diocesi) dominate dal *Pater familias* (vescovo), e governate, più in alto, da un Pietro-imperatore.

Dopo secoli di assenza di un'autorità politica centrale (cosa che aveva caratterizzato il primo Medioevo), la nascita del Sacro Romano Impero ripropose il problema della diarchia all'interno della società, ormai ufficialmente cristianizzata. Così, se la società civile ritrovava in Carlo Magno un soggetto che ne manifestava e ne realizzava l'unità, il nuovo imperatore doveva confrontarsi ineluttabilmente con Pietro Romano, il quale, in forza della sua posizione di Vicario di Cristo, richiedeva che l'imperatore gli si sottoponesse.

Gli argomenti a sostegno di tale subordinazione apparentemente erano di ordine teologico, ma, in pratica, si trattava di una questione di potere temporale. E così Pietro Romano, trasformandosi in Papa-Re, aggiunse un'altra schermatura alla sua specifica missione di segno universale di comunione.

Da allora si sono moltiplicate le tesi e le proposte di soluzione di tale diarchia che si rinnova mutando forma, ma resta irrisolto il nodo della questione: ridefinire con chiarezza il primato petrino.

Per venire ai nostri giorni, tramontato il diritto di veto dell'imperatore alla nomina del Papa (cosa tan-

to demonizzata ma, in fondo, unico segno sopravvissuto dell'antica nomina papale da parte del popolo), Pietro è rimasto schiavo del potere acquisito e della struttura ecclesiastica che, di fatto, rappresenta un potente gruppo di pressione. Di conseguenza, venuto meno un poco alla volta il contatto vivo con i fedeli, il papato si è venuto configurando come un fatto interno al clero al quale il laicato deve solo prestare obbedienza.

Il Vaticano II ha cercato di recuperare il ruolo del laicato come parte integrante della Chiesa. Da questa apertura si sperava nascesse una grande riforma, ma, ancora oggi, le indicazioni del Concilio sono lettera morta. Tutti lo citano ma nessuno ne trae conclusioni operative.

Eppure spero che sia un segno profetico la ricomparsa del nome di Paolo nell'onomastica pontificia, e che la Chiesa finalmente riscopra che la funzione sacerdotale e quella pietrina hanno uguale dignità. Ugualmente spero che i frequenti incontri inaugurati da Giovanni Paolo II con le folle dei laici possano far riprendere il cammino per restituire Pietro ai fedeli e sottrarlo al ruolo di monarca che, chiuso nel suo palazzo, li contatta a distanza e solo attraverso i suoi disciplinari.

Cristo è il Logos, dialogo tra Dio e l'uomo, e Pietro è il principale ministro di tale dialogo. Spero che sia finito il tempo delle *difese* autoreferenziali che hanno trasformato il fiume della Verità in una piscina a uso degli abitanti del castello.

3. Pietro, i sacerdoti ed il Popolo di Dio

Alla luce delle precedenti considerazioni, due punti considero di grande e attuale interesse: il progressivo allontanamento dei sacerdoti dall'episcopato e da Pietro, e la svalutazione del laicato a vantaggio della *gerarchia*, con la conseguenza che il *sensus fidei* del popolo di Dio ne è rimasto scolorito.

Quanto al *primo punto*, ricordo che il sacerdozio eucaristico non è di per sé compreso nella regalità di Pietro, tant'è che può essere eletto papa anche un non ordinato. Un riscontro da non sottovalutare consiste nel fatto che Gesù affidò il mandato sacerdotale al *discepolo amato*. A lui, e non a Pietro o ai Dodici, affidò sua Madre (Chiesa).

A mio giudizio, nel narrare l'ultimo incontro di Gesù con Pietro e col *discepolo amato*, Giovanni avvertiva che la figura del sacerdote eucaristico doveva coesistere con il Pietro-Pastore ("*Se voglio che lui rimanga finché io venga, che te ne importa?*"). A leggere quel testo in termini profetici, vien da pensare che Gesù volesse profetizzare a Pietro che avrebbe ceduto alla tentazione di considerarsi una controfigura dell'imperatore romano, titolare di una carica esclusiva a fronte della quale non potevano ergersi figure aventi un'uguale rilevanza.⁴⁹

Allo stesso modo, non ponendo al *discepolo amato* la stessa domanda rivolta a Pietro ("*mi ami tu?*"), si

⁴⁹ Nelle istituzioni laiche ogni potere, in genere, è bilanciato da contrappesi che in qualche modo impediscono che esso diventi assoluto, così invece non è per la funzione papale.

può pensare che Gesù volesse indicare che, anche se il sacerdote eucaristico non attesta di *amare* il Cristo, può tuttavia operare validamente per lui attraverso i sacramenti, perché è il Cristo che lo ama e opera in lui.

Simone, invece, se vuole essere Pietro, deve amare il Cristo al di sopra di tutto. Una differenza sostanziale, questa, perché nel caso del sacerdote interviene il cosiddetto *ex opere operato*, mentre nel caso di Pietro non vi sono garanzie obiettive ma unicamente la totale dedizione del Papa a Cristo. Pietro, non garantito da un sacramento, è sempre in lotta con Simone e ne può uscire vittorioso solo attraverso l'amore che porta alla Chiesa.

Questa impostazione vale ovviamente anche per il Pietro locale (vescovo).

Forse un elemento che ha contribuito alla svalutazione dei preti è stato che essi non trovassero una specifica figura corrispondente nella struttura sociale dell'impero romano. Di qui la soluzione (anch'essa presa in prestito dalla società romana) di considerarli più o meno assimilabili a quella bassa magistratura che prima dipendeva da Cesare, e ora da Pietro e dal Senato apostolico.

Quanto al *secondo punto* (svalutazione del laicato), facendo leva sulla *ignoranza* del popolo, all'assemblea dei fedeli si riconosce in pratica solo un ruolo di manovalanza bisognosa degli ordini e degli indirizzi dei vescovi.

Anche in questo caso la Chiesa subisce ancora l'influenza del modello imperiale romano. Infatti, se è vero che la prassi romana dei plebisciti concorse a

favorire la teorizzazione di una teologia del *sensus fidei ecclesiae*, è pur vero che i figli di Dio furono sempre considerati “plebe”, folla da governare, destinataria delle decisioni delle alte “magistrature” ecclesiastiche.

Questa prassi romana, insieme al progressivo affermarsi dell’istituzione e del ruolo di governo del pontefice, concorse a produrre un’ulteriore conseguenza negativa: la comunione dei membri della Chiesa con Pietro si tramutò inesorabilmente, da una condivisa professione di fede, in una passiva sottomissione ai suoi disciplinari.

Così, se Pio XII affermò il principio che per istituire un dogma bisognava previamente interrogare il popolo di Dio (cosa che fece per il dogma dell’Assunzione di Maria), in pratica a pesare sulla decisione non fu il giudizio del popolo ma quello personale dei vescovi.

4. Pietro garante

I mutamenti nella sensibilità del cristiano, uniti alla molteplicità delle culture esistenti all’interno del popolo di Dio, producono spesso sotterranei contrasti fra vescovi e fedeli. Ciò accade quando i vescovi, dimenticando di essere voce della comunità a loro affidata, pretendono la mera obbedienza dimenticando che l’unica obbedienza dovuta è la comunione di fede con Pietro.⁵⁰ Allora la gerarchia si presen-

⁵⁰ Purtroppo vi sono vescovi chiamati al loro ministero solo perché di educazione strettamente “romana”, ma che, specialmente nel terzo mondo, sono del tutto estranei ai bisogni e alla

ta come un blocco che non tollera giudizi e valutazioni diverse dalle sue. Ne consegue che se un singolo esprime liberamente la sua opinione, anche senza intaccare le verità di fede, può restarne schiacciato, salvo poi, da morto, avendo tolto il disturbo, essere solennemente commemorato come un antenato di cui andare fieri (vedi Giovanni Bosco, Padre Pio e tanti altri).

Proprio a questo punto diventa irrinunciabile il *carisma* di un Pietro Romano che non si limiti a dirigere e orientare i suoi “cani pastore” (passi l’immagine) ma chiama e conosce a una a una le pecore bisognose di cure.

La pienezza della funzione pietrina si raggiunge con la carità dell’ascolto. Un ascolto continuo di Dio che non parla certo attraverso improbabili estasi o sottili ragionamenti, ma attraverso le voci del mondo, anche attraverso quelle che si considerano aberranti e meritevoli di condanna.

Pietro non può certo confortare senza ascoltare, perché la fede non è un concetto da comprendere e al quale dare un’adesione intellettuale, ma è un’esperienza che ognuno vive in uno specifico modo.

Il mondo continua a cambiare a velocità vertiginosa, limitarsi a condannarlo è facile e dà l’illusione di poter emarginare l’errore prospettando un modello ideale nel quale tutto è perfetto, e di poter considerare peccatori tutti coloro che non vi si adeguano. Più difficile è comprendere il mondo per quello che è, per ciò che oscuramente desidera e prospettargli

mentalità delle comunità nelle quali sono chiamati a svolgere il loro ministero.

un futuro di Vita e di Libertà.

Una riflessione sulla funzione petrina dovrà pur considerare il suo rapporto diretto col popolo che lo Spirito ispira a tentare nuove vie. In questa auspicabile vicinanza operosa con il laicato, il carisma di Pietro, almeno in tesi, non mi sembra delegabile. Solo un diretto confronto di anime, solo guardandosi negli occhi si potrà vivificare questo speciale profilo del ministero petrino, e potrà rinascere nel cristiano la fiducia in chi Gesù volle come autentico pastore.

Certamente Pietro non può ascoltare tutti, ma la posta in gioco è alta: ne va di mezzo la libertà dei Figli di Dio che nella Chiesa hanno un solo pastore in quel Pietro chiamato a recuperare la pecora smarrita e a valorizzare i carismi che lo Spirito liberamente dona ai fedeli.

Allo stato, però, il dialogo di fede è stato sostituito dalla mole alluvionale di documenti del pontefice e dei vescovi. Perciò continuerò a sperare che Pietro sia meno clericale; che almeno qualche volta indossi materialmente gli abiti che vestono i laici per mostrare di essere uno di loro; che trovi il tempo per interrogarli e toccare con mano la loro fede.

La stessa speranza la nutro quanto ai Pietro locali, spesso troppo chiusi nei loro episcopi o impegnati in visite protocollari e in cerimonie ufficiali.

5. Pietro che predica

Se Pietro vuole dialogare col mondo, e ancor più con chi è aperto alla fede, deve riconoscere che l'umanità è quella che è; che sono diversi i modi di pensare e di sentire; che esistono punti deboli nella

storia della Chiesa e della sua teologia. Penso alle scomuniche solennemente irrogate e successivamente ritirate.

Tacere su queste zone d'ombra è solo controproducente, visto che, in una società alfabetizzata, esse diventano palesi a tutti e in modo particolare a quei popoli che non hanno il nostro stesso retroterra culturale.

Si rifletta che operando con difese e reticenze abbiamo aperto la porta a quella pseudo cultura che, razzolando negli errori della Chiesa Istituzione, sta inquinando teste e coscienze.

Quando si vogliono predicare le verità della fede, sarebbe forse utile riproporle in termini semplici e immediati, aggiungendo una parola di conforto, altrimenti, come ordinariamente accade, le Encicliche pontificie sono lette solamente dai teologi ma ignorate dal popolo, e questo accade perché esse sembrano voler *affermare* più che comunicare, argomentare più che annunciare una buona novella.

Per parlare di fede, sarebbe utile figurarsi come interlocutore un indiano, un cinese, un abitante della Patagonia, cioè un estraneo alla nostra cultura. Per chi cerca la verità, le letture accomodate della Scrittura, l'emarginazione di ogni diversa interpretazione e il ridondante richiamo ad affermazione di passati pontefici, risultano retorici o tendenti a imporre non già la Verità ma un monolitismo istituzionale che spesso non ha alcun fondamento.

L'ascoltatore non sa che farsene di una pedissequa ripetizione del già detto, del riassunto delle centomila antiche glosse; chi ascolta si aspetta una pacata disamina, alla luce della Rivelazione, del credo cri-

stiano; spera che chi gli parla si mostri uomo di fede e non si rifugi in generiche astrazioni che non dicono nulla a chi soffre il peso dell'esistenza e ne vorrebbe cogliere il senso per trovare una superiore via di uscita.

Se la fede consiste nel credere al Cristo-Verità, diventa imprescindibile scavare più a fondo nella Rivelazione: senza paure. Scavare alla ricerca del tesoro nascosto è un *atto dovuto* per cristiana carità. La parola di Pietro non ha bisogno del supporto di antiche teologie. Predicare non equivale a esprimere le formulazioni *concettuali* del proprio credo, ma saperle anche mettere in discussione, come Abramo che accetta di uccidere Isacco. Essere confortatore vuol dire condividere il problema che assilla l'ascoltatore, ed essere disponibile a diventare finanche "*anatema a Cristo*" pur di ricondurre a Lui quel fratello.⁵¹

Predicare "da Pietro" equivale a profetizzare il futuro, a formulare un'adatta pedagogia. Pietro guarda alla grande meta escatologica e su di essa misura il suo dire. Sarà poi compito degli storici e dei teologi sistematizzare e commentare il patrimonio di idee che già appartiene alla Chiesa.

6. La paura di Pietro

Nel meditare il mistero pietrino, un tema da non sottovalutare è quello della "paura".

⁵¹ Il testo dell'ordinazione diaconale intimava: "*Predica ciò che credi*". Ma alle spalle c'era il grande precetto dell'amore per il prossimo e il mandato di "*fare sue tutte le genti*".

Leggendo in chiave profetica la parabola dei talenti, nell'ultimo servo intravedo tanti cristiani che hanno avuto in dono il Cristo e lo vanno a sotterrare sotto un cumulo di parole per paura di perderlo nell'affidarlo agli altri.

Pietro, più di ogni altro, può rimanere vittima di questo peccaminoso sentimento. Lo profetizzano i Vangeli quando lo descrivono timoroso di affondare mentre cammina sulle acque del mondo, spaventato per la passione annunciata da Gesù, o armato di spada per difenderlo nella transitoria dimensione esistenziale.

Eppure, se non erro, Gesù propose la sua Chiesa, la testimoniò fino alla fine ma non la difese. Egli sapeva che nulla può fermare la Verità e l'Amore, perché alla fine saranno comunque vittoriosi. Certi esaltanti slanci difensivi mostrano talvolta un Vicario più realista del Re. Allora veramente diventa difficile distinguere l'autentica testimonianza di fede dall'autogratificante affermazione del ruolo di difensore del Cristo (la spada di Pietro).

La paura nasce nella Chiesa quando essa si fa mediocre, perché si rinchiude nei suoi aspetti mondani e teme che possa entrare in crisi la sua struttura visibile. In tal caso, coloro che dovevano essere profeti del Cristo Trionfante si tramutano in difensori d'ufficio dello *status quo* e diventano veramente pericolosi. La caccia sempre aperta ai *cinghiali che devastano la vigna* distrae dal coltivarla per trarre da essa un vino che faccia entusiasmare l'uomo. Poi non c'è da meravigliarsi se arriviamo all'amara conclusione che l'Europa si è cristianizzata.

Senza fiducia nel Cristo che guida indefettibilmen-

te la sua Chiesa, non vi può essere un dialogo autentico. La paura di Pietro si presenta proprio quando egli ritiene che la sua persona sia la “pietra” su cui si eleva la Chiesa.

7. Pietro e l’assemblea dei fedeli

La relazione fra Pietro e l’assemblea dei fedeli va necessariamente commisurata alla *libertà* dei Figli di Dio. I cristiani non sono sudditi, e la loro vita non può ridursi a meri comportamenti esteriori suggeriti dal Magistero. Una tale situazione sarebbe fonte d’ipocrisia e matrice di credenti bacchettoni tesi a diventare “buoni” secondo la *Legge*. La funzione di Pietro non ha come fine la direzione della società civile, quasi da governo ombra, ma deve tendere alla costruzione delle singole anime e alla loro comunione nell’unico Corpo del Cristo divino.

Poiché la meta è l’eternità animica e la divinizzazione, ogni cristiano è unico, e la sua individualità si coordina non già alla *comunità* – questa è momento strumentale e pedagogico relativamente all’esistenza terrena - ma solamente all’escatologico Corpo di Cristo. Non esiste il modello di “buon cristiano” assimilabile a quello di “buon cittadino” al quale conformarsi. La Chiesa, per definizione, è un luogo di libertà, un *topos* nel quale si sperimenta come già venuto, quel Regno delle anime che continuamente viene.

Credo che sia tempo di spostare l’attenzione dal registro delle “virtù mondane” (dieci comandamenti) a quello superiore della Comunione e dell’Amore. Credo che sia tempo di costruire una

morale fondata sulla meta da raggiungere, e non su quanto la società e la Chiesa considerano già acquisito, almeno teoricamente. Credo che sia tempo di riconoscere che i cristiani sono intrinsecamente soggetti maturi. Se così non fosse, duemila anni di predicazione sarebbero stati del tutto inutili e vanamente lo Spirito avrebbe abitato nei nostri cuori.

Quale Pastore universale, Pietro deve guidare ai Pascoli Eterni, e non a questa o quella mangiatoia della limitata sapienza umana. A me pare che la regalità di Pietro non possa esprimersi solo nell'indicare comportamenti esistenziali. Tali indicazioni sono valide solo se scaturiscono da Pietro-anima teso a confortare e sorreggere le *singole anime* nel loro specifico costruirsi. Perciò istintivamente non ho fiducia in quei precetti che, imitando leggi umane, sono astratti e generali. La regola generale non vale per le anime.

E qui ricordo il dramma di tanti direttori spirituali schiacciati tra la regola generale e la concreta e personale situazione spirituale del fedele.

Purtroppo (così mi pare) il Vescovo di Roma, e con lui gli altri vescovi, è ingabbiato in una dimensione intellettuale o sentimentale dove è facile far passare come verità divine l'umana retorica dei ragionamenti brillanti o degli slanci emozionali.⁵²

⁵² È sufficiente leggere i Discorsi della Corona dei papi eletti o le cronache dei Conclavi (che per quanto segreti presentano sempre delle falle), per rendersi conto che sotto il manto della spiritualità i discorsi volano molto bassi. E non perché siano inquinati da considerazioni di umana utilità (questo dipende dalla nostra povertà di uomini) ma perché si presume di fare profezia sul futuro della Chiesa in base ad analisi che appaiono perfette, ma sono del tutto mondane.

8. La regalità universale di Pietro

Pietro è certamente una figura “regale”, ma tale regalità va intesa a imitazione di quella del Cristo, e quindi connessa più al piano animico che a quello storico.

La regalità pietrina è una terribile responsabilità, ma come percepirla se resta coperta da atteggiamenti poveramente umani?

Ghandi era conosciuto come “la grande anima”, ma un titolo simile raramente viene riferito ai pontefici, nemmeno dai più incalliti *laudatores*. A nascondere l’anima concorre tutta la magnificenza degli orpelli che la circondano e la rivestono.

Eppure, che la regalità di Pietro debba fondarsi sulla dimensione animica è attestato dalla profezia evangelica laddove Gesù dice a Pietro: “*Seguimi*”. Mi sembra riduttiva la lettura corrente che vede in quel “*seguimi*” la profezia secondo la quale Simone sarebbe stato anch’egli crocefisso. Se invece, come tratto eminente della crocifissione, si coglie il transito di Gesù nella dimensione animica, si configura un ben diverso scenario. Seguire Gesù sul Golgota è sicuramente un disporsi al martirio (inteso come un morire a se stessi e al mondo) ma è soprattutto un trasfigurarsi nella superiore dimensione dell’anima.

Gli evangelisti suggeriscono questa lettura attraverso il doppio senso della sequenza fonemica *etheasanto*. Con tale termine, essi attestano che le donne presenti alla crocifissione non guardano al corpo mortale di Gesù (*e-th-easanto*), ma al suo nascere alla dimensione di Anima. Per questo, invece di piangere, esse “contemplano” (*etheasanto*) il

grande parto animico. L'aver perduto questo profilo luminoso della crocifissione ha reso la fede cristiana lacrimosa e dolente.

L'invito rivolto da Gesù a Pietro è allora molto più impegnativo: per amore del Cristo Risvegliato (non più del Cristo-Uomo da lui rinnegato) bisognerà abbandonare tutto e farsi anima. Solo da anima risvegliata Pietro potrà svolgere quella funzione di *comunione* che riguarda le anime. A riunire i corpi basta la comunità con tutta la sua precarietà, ma solo da anima Pietro potrà confortare i fratelli e unirli in comunione. Certamente questo non è un cammino facile: egli rimane l'antico *Simone*, spergiuro e pauroso. Tuttavia, a mio giudizio, la grandezza di un Papa dovrebbe misurarsi proprio sulla sua speciale e personale ascesi di costruzione della sua anima, e non certo sul rumore che i suoi atteggiamenti umani sollevano nel mondo.

Naturalmente, poiché ci troviamo ancora in una dimensione esistenziale, lo sforzo di edificare una *comunione* animica deve necessariamente esprimersi nella costante tensione a una visibile e compatta *comunità* terrena; ma bisogna essere consapevoli che non è questo il grano da mietere, anche perché, come Gesù ha insegnato con la sua vicenda umana, ogni tentativo teso a costruire una perfetta comunità risulterà sempre frustrato.

È difficile per un Papa tenere ben distinte (non divise) *comunità* e *comunione*, e considerarsi vittorioso nell'invisibile dimensione dell'anima, anche quando agli occhi del mondo può apparire un fallito. Proprio al culmine del suo fallimento, quello stesso giorno, Gesù invitò il malfattore crocefisso nel suo

Paradiso terrestre. Allo stesso modo, proprio col morire a se stesso, Simon Pietro divenne Pietro Romano, archetipo di tutti i pontefici.

Io spero che chi è chiamato a essere Pietro abbia sempre l'umiltà di avvertirsi quel Simone che Gesù qualificò *satan*, il tentatore. Ma ugualmente spero che Pietro creda fermamente di essere un'anima risvegliata, la quale, aprendo braccia di comunione e misericordia, può insegnare a tutti ad aprire le proprie braccia per accogliere il mondo intero, facendosi anche carico del male perché anch'esso va recuperato. Così insegnò Gesù che senza essere peccatore si fece peccato.

Nulla deve andare perduto, compresi i *profeti di Baal*, quando Dio li ispira, e gli *esorcisti stranieri* (vedi Ghandi) quando attuano il Regno di Dio. Cacciarli è segno di debolezza della fede nel Cristo trionfante.⁵³

9. Pietro e la sofferenza

E qui viene in evidenza un'altra dimensione della regalità di Pietro: quella del dolore. Gesù disse a Pietro: "*Seguimi!*", invitandolo a farsi carico nella sua anima delle negatività del mondo.

Solitamente la passione di Gesù viene esaltata come un gesto stoico. Sarà anche questo, ma in quella

⁵³ Una pagina di altissima spiritualità (e perciò subito bloccata e dimenticata) è stata scritta in questo senso da G. Paolo Il quando, ad Assisi, al centro di uomini di fede di religioni diverse che elevavano congiunti una comune preghiera a Dio, egli si elevò alla dimensione di anima, e tutti li assimilò nella sua persona, celebrando così la Comunione del Cristo.

passione che lo condusse a dire: *“Padre allontana da me questo calice”* io intravedo lo scoppiare di un cuore umano che si rende conto che è giunto il momento di abbracciare il male e il dolore dell’intera umanità per assumerlo nella propria anima e bonificarlo (redenzione).

Io mi figuro l’inferno come il momento nel quale prenderemo istantanea e totale coscienza di tutto il dolore del mondo, e mi turba pensare che proprio in quell’inferno, per un attimo, precipitasse il Gesù-Uomo. E so anche che dopo aver assaporato l’abisso del male, dopo averlo tutto racchiuso nella propria anima, anche il dolore della croce divenne veramente piccolo.

“Seguimi!” disse Gesù, profetizzando che il suo destino sarebbe stato anche quello di ogni Pietro obbediente al mandato ricevuto, ma al quale non sarebbe mancato il conforto dell’anima. Pietro dovrà credere nel potere dell’anima fino al punto da fare miracoli, altrimenti non gli resterà che fuggire via, rintanandosi negli aspetti mondani e istituzionali del suo mandato.

Il martirio diventa così il destino legato per sempre alla cattedra di Pietro. Se il popolo prendesse coscienza di questo, non guarderebbe al fasto che circonda il neoeletto al soglio pontificio, ma al suo cuore che rischia di scoppiare di fronte al dolore del mondo. Allora l’applauso che corona l’elezione diventerebbe ringraziamento per chi accetta di farsi *seroo paziente*.

10. Pietro profeta

Pietro è il segno vivente della Comunione che corona la santificazione attuata dal sacerdote attraverso l'Eucarestia.

Se Pietro è il Cristo-regalità, il presbitero è il Cristo-sacerdote che prepara il mistico Cibo per le sue pecore. A Pietro non fu chiesto di sfamare il gregge, ma di guidarlo verso i Pascoli Eterni dove ogni singola pecora potrà scegliere l'erba di cui cibarsi ispirata dallo Spirito che l'ha eletta come sua tenda regale (*ouranos*).

La funzione Pastorale chiama Pietro a dare attuazione e visibilità storica alla Parola di Dio. È proprio questa dimensione storica degli *interventi* pietrini che spesso attribuisce a essi il carattere della contingenza e non dell'infallibilità. Non si può negare che la storia della Chiesa, accanto a pagine luminose, ne presenta altre molte buie, e che vicino a tanti *Pietro* elenca anche tanti *Simone*.

Solo un'orchestrata retorica di palazzo fa apparire gli interventi papali sempre corretti e finanche li esalta. Un atteggiamento questo che un tempo poteva anche funzionare, ma che oggi si rivela perdente in una società nella quale si fa sempre più vivo il dialogo e lo scontro interreligioso.

Ciò che interessa nell'oggi è un Magistero pietrino che individui i "segni dei tempi" e indichi la direzione da seguire. La Chiesa non necessita di umano buon senso, di prudenti accorgimenti, di astratti giudizi etici, né tanto meno di chi controlli se il plotone marcia a passo cadenzato.

La Parola di Pietro, poi, amplificata ma anche ba-

nalizzata dai *mass media*, si va svalutando per il sommarsi di parole a parole. Il popolo di Dio invoca una testimonianza, un esempio di vita, una profezia. Per questo mi ha sempre emozionato la figura di Ghandi il quale, dileggiato come "l'uomo in mutande", contro ogni umana speranza, indicava ai suoi fratelli indiani la soluzione di liberarsi dal giogo coloniale attraverso la "non violenza".

11. Pietro e la pietra

Propongo ora di ritornare alla Scrittura, e precisamente al passo di Matteo che, benché considerato decisivo, non trova paralleli negli altri tre Vangeli.

(Mt 16,15-20) "(Gesù) dice loro: 'Ma voi chi dite che io sia?'. Prese la parola Simon Pietro e disse: 'Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente'. Rispose Gesù: 'Beato sei tu, Simone figlio di Giona, poiché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli. Io ti dico: tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. Ti darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che avrai legato sulla terra resterà legato in cielo e tutto ciò che avrai sciolto sulla terra resterà sciolto nel cielo'."

L'interpretazione che correntemente si dà a questo passo, è che Gesù fonda la sua Chiesa su Pietro, e affida a lui la facoltà di sciogliere e di legare (potere delle chiavi).

Quello che invece desidero mettere in evidenza, perché lo ritengo un aspetto molto significativo, è che Matteo si serve di due vocaboli diversi: l'uno maschile, *petros*, riferito a Simone; e l'altro femmini-

le, *petra*, per indicare ciò su cui si sarebbe fondata la Chiesa.⁵⁴ Poiché non posso credere a una sbavatura letteraria degli evangelisti, ho cercato i primi passi biblici nei quali compare il termine femminile *petra* al fine di scoprirne il significato teologico. Ho trovato così che esso è presente in Esodo (17,6) dove Dio, rivoltò a Mosé dice:

“Ecco io sto là davanti a te sulla roccia in Choreb; e tu percuoterai la roccia e uscirà da essa acqua; e la berrà il mio popolo”.

E ancora in Esodo (33,21.22) si legge:

“Oracolo: tu starai come un luogo per me sulla roccia; quando verrà la mia Gloria, io ti porrò sulla porta della roccia”.

Cosa sia questa roccia lo chiarisce Paolo (1Cor 10,4) in forma lapidaria:

“Quella pietra era il Cristo”.

E lo ribadisce nella Lettera ai Romani (9,33)

“Ecco, pongo in Sion una pietra d'inciampo e di scandalo, e chi crederà in essa non rimarrà svergognato”.

Alla luce di quanto sopra, a mio giudizio, il testo di Matteo vuole affermare che Pietro (*Petros*) è un sasso, una pietra da costruzione ma non qualcosa che di per sé possa fungere da fondamento. Fuor di

⁵⁴ Dal punto di vista filologico è possibile intendere *petra* = roccia, e *petros* = pietra da costruzione, sasso, ciottolo.

metafora, il testo allude a un soggetto che non deve considerarsi autoreferente, ma che ha senso solo se inserito nella complessità della Chiesa. Dunque la Chiesa va considerata come una costruzione edificata non sul pontefice storicamente variabile, ma sul Cristo-Roccia (*2).

Non esistono privilegiati nella Chiesa, né anime elevate senza loro meriti a un gradino superiore. Pietro potrà sì qualificarsi come testata d'angolo, ma la piattaforma su cui si edifica la Casa di Dio è solo il Cristo-Roccia.

Se, come abbiamo detto, essere Pietro equivale a creare comunione, è pur vero che tale funzione unificante non riguarda solo il Papa, ma tutti quelli che svolgono un uguale servizio nella Chiesa. Così a ogni singolo *pastore* deve essere riconosciuta la funzione di costruire un muro del grande edificio di cui Pietro è il coronamento. Ritengo che un pontificato vada misurato proprio dalla tensione alla comunione che riesce a trasmettere e a creare in ogni parte della Chiesa. È la comunione il cardine della fede predicata da Gesù (*perché essi siano una sola cosa*), ed essa è frutto del lavoro di tutti: non è una meta che riguarda solo il pontefice.

L'aver esaltato eccessivamente la funzione di Unità di Pietro (quasi che bastasse da solo a realizzarla) ha demotivato i cristiani dall'ascetica della comunione, e ha indotto a ritenere sufficiente l'obbedienza ai disciplinari papali per adempiere l'universale mandato di Gesù.

Provo una grande tristezza nel constatare che spesso il Papa parla in una sconvolgente solitudine, e non perché non vi sia chi è solidale con lui, ma per-

ché, al di fuori di manifestazioni di piazza, la fede dei singoli non trova mai un treno che la conduca a Roma e qualcuno che l'accolga.

12. Nel futuro...

Una profezia attribuita all'abate Malachia afferma che il pontefice eletto dopo Benedetto XVI si chiamerà Pietro Romano, e che tale nome concluderà l'elenco dei papi.

Qualcuno, dando per buona tale divinazione, in tono apocalittico, ne ha estrapolata la prossima fine del papato. Io invece ipotizzo che il nome "Pietro Romano" sia un nome generico per indicare il Pastore universale per antonomasia. Il nome di chi renderà pienamente visibile il proprio mandato di tenere uniti i tanti *Pietro locali*, e questi, a loro volta, i fedeli loro affidati. Non più il Vicario isolato, epigono di una posizione di privilegio, ma un eletto la cui primazialità non è di ordine legale o di prestigio, ma connessa a un'ampia collegialità.

Non a caso, nei momenti cruciali raccontati dai Vangeli, Pietro si muove quasi sempre unito a Giacomo e Giovanni.

Io credo che attraverso questo accostamento, gli evangelisti abbiano voluto sottolineare la reciproca integrazione delle funzioni ecclesiali, rappresentate, appunto, da un lato, dalla figura di Pietro, e dall'altro da quelle di Giacomo e Giovanni. Se proviamo a leggere il passo di Marco nella sua valenza profetica, sarà evidente la tesi che propongo:

(Mc 3,13 ss.) “Poi sali sulla montagna e chiamò a sé quelli che volle; ed essi gli andarono vicini. Quindi ne stabilì dodici, che chiamò apostoli, perché stessero con lui e potesse inviarli a predicare col potere di scacciare i demoni. Così, dunque, egli costituì i Dodici: Simone, a cui pose il nome di Pietro, Giacomo di Zebedeo e Giovanni, fratello di Giacomo, ai quali impose il nome di Boanèrghes, cioè “Figli del tuono”, Andrea, Filippo, ...”.

Poiché i titoli di *Pietro* e di *Boanèrghes* sono attribuiti in concomitanza, questo attesta che a entrambi, e non solo al primo, va riferita una funzione con pari dignità da esercitarsi all'interno della Chiesa: a Simone, costituito *Pietro* perché segno del Cristo-Roccia, è affidato il compito di sorreggere la fabbrica della Chiesa come testata d'angolo; ai *Boanèrghes* Gesù affida la missione sacerdotale attraverso il ministero della Parola (diaconi) e della Grazia eucaristica (presbiteri).

Tale mandato è nascosto nel nome stesso di *Boanèrghes*. Infatti, se operiamo una diversa scomposizione del termine e leggiamo *Boan-er-g-es*, ne deriva una traduzione che dice: “*Tu attiva il Santo, come grande Parola e come Grazia*”.

Attraverso detta *nominazione* Gesù costituisce sacerdoti i figli di Zebedeo, e li pone quali archetipi di quel sacerdozio ministeriale che si stenta a recuperare nel testo evangelico se lo leggiamo nel modo consueto.

Con l'espressione “*Figli del tuono*”, l'evangelista collega direttamente il sacerdozio eucaristico alla divinità di Gesù. Infatti, nella cultura mediorientale - poi rifluita nella Bibbia - il tuono che viene dal cielo era considerato Voce di Dio. Giacomo e Giovanni, poiché figure del Diacono della Parola e del Presbi-

tero del Sacrificio e della Cena, sono dunque “i figli della Grande Voce”.

Ma tornando a Pietro, quando la *funzione di unità* sarà riconosciuta a tutti quelli che svolgono un compito di comunione (il *papas* della lingua greca), ogni vescovo sarà il Pietro per la sua diocesi, e anche Pietro Romano si riapproprierà pienamente del suo ruolo di garante dell’Unità universale esercitando la sua funzione come punto d’incontro di tutte le autentiche fedi del mondo, e non apparirà solo come principe della Chiesa cattolica.

Inoltre, se sarà riconosciuto il ruolo fondante dei sacerdoti come costruttori di quell’Eucarestia sulla quale si fonda la comunione del Popolo di Dio, solo allora avrà senso il binomio espresso dalla formula “Pietro e Paolo”. Pietro ha come referenti i battezzati, perciò è l’ultima spiaggia per avere giustizia nella Chiesa; Paolo invece è il referente dei sacerdoti, suoi omologhi.

Poiché, paradossalmente, nella Chiesa è più facile mettere in discussione il Cristo che il Papa, prevedo molti sdegnati rifiuti. Mi consola ricordare che il fallimento umano è stato da sempre la strada maestra della Verità.

Una postilla: le riflessioni esposte non pretendono di essere vere ma vogliono solo partecipare a una comune ricerca. Seppure carenti sotto molti profili, esse sono frutto di una quotidiana meditazione nel vivo rapporto con i sacramenti e i fedeli.

Appendice

1 - Gli Atti profetizzò l'elezione popolare nel passo riguardante l'elezione dei diaconi. Questa modalità si mantenne nella Chiesa delle origini dove era il popolo che designava il vescovo come segno di unità al suo interno, un *primus inter pares*, e richiedeva al Collegio dei Dodici la sua cooptazione per realizzare l'Unità nella Verità ed essere in Comunione con la Chiesa universale (cfr. elezione di Ambrogio). Tale nomina non aveva valore sacramentale ma si reggeva sul carisma riconosciuto al soggetto designato. Quindi il popolo eleggeva ed il Collegio cooptava. Col tempo si è completamente perso il momento imprescindibile dell'elezione del popolo ed è stato esaltato solo il momento dell'ordinazione. Ma gli Atti dicono, senza ombra di dubbio, che il popolo scelse ed elesse e i Dodici imposero le mani. Atti distinti, dunque, che non si possono né confondere né subordinare. Come dire che senza la presentazione del pane e del vino da parte del popolo il presbitero non può celebrare la sua parte di Eucarestia.

2 - Per verificare testualmente questa mia lettura ho ricomputato e tradotto i versi matteiani (cosa che ha potuto fare o farà chiunque), ricavandone il seguente testo profetico che sembra esaltare la realtà della Chiesa e la connessa funzione unitiva universale di Pietro: "Gesù chiede: Voi allora, a quelli (ai gentili), chi dite che io sono? E Simone, il sasso, così rispose: Piove attraverso di te il X; ora (è) visibile il Figlio del Dio Vivente. E Gesù di rimando: Perciò, o Simone, tu avvanzerai da beato. (È) un'anima il (Cristo) Re, che qui giù, ora, è Giona in quanto è carne. Il Padre mio non ti rivelò un'altra cosa, e allora sono io a dirtela: tu sei un sasso in quanto (sei) unità per le sue 'tende regali' (ouranos - il battezzato tempio dello Spirito). È presente la Perfezione; ecco essa ad opera della Roccia (il Cristo). Attraverso di me costituirò la sua assemblea; essa è qui giù l'unica 'porta'; Oracolo: la potenza del X Figlio (è) a lei sottoposta. Tu (o Simone) fa

sgorgare il suo essere divino. E voglia il cielo che le famiglie custodiscano le chiavi del Regno dei suoi agnelli (cioè l'Eucarestia). E bada, poiché vi sarà sulla terra una comunione per le 'tende del Re' capace di durare, se tu reggi l'unità, vi sarà pure sulla terra una dissolta unità per i suoi agnelli, se tu (in luogo di unire) dovessi invece separare.

E perciò ordinò ai suoi discepoli che a nessuno rivelassero che il X ora visibile è l'Ardente (Spirito)".

CAP. 4

REDENZIONE, SALVEZZA, SACERDOZIO

1. Redenzione

Se concordemente tutti i teologi cristiani affermano che con la sua morte e resurrezione Gesù ha redento il mondo, non ne trovo alcuno che chiarisca due punti: con quali modalità è stata attuata questa redenzione? Perché non è evidente nella realtà storica.

Quanto al primo punto, la risposta secondo cui Gesù con la sua morte ha *pagato il debito di Adamo* mortifica la mia fede in un Dio altissimo e misericordioso. Quanto al secondo punto, devo ammettere che, di fronte alla continua e progressiva rovina di questo mondo, non è credibile l'affermazione che esso sia stato redento.

Riflettendo su quest'ultimo aspetto, che costituisce un motivo di scandalo, noto che l'incapacità di evidenziare che veramente una redenzione del mondo sia avvenuta, dipende non poco dall'aver centrato il discorso teologico sulla persona fisica di Gesù e non sul Cristo transtorico, e dall'aver usato il generico termine *risorgere* annullando la distinzione operata dagli evangelisti con i verbi *egheiro* (svegliare) e *anistemi* (collocarsi stabilmente).

A me pare che la redenzione attuata da Gesù non consista nel correggere gli accadimenti storici (individuali e sociali) o quelli della natura, credo, invece,

che la redenzione consista nell'aver testimoniato il passaggio dalla dimensione mondana - che soffre il peso delle passività - all'impassibilità dell'anima. L'evento che si è consumato sulla croce è stato proprio il transito di Gesù dalla dimensione esistenziale a quella animica, evento che riguarda tutti gli uomini come attesta la frase: "Oggi sarai con me nel Giardino (delle anime)".

Purtroppo il morire è stato identificato con l'ultimo istante dell'esistenza, e non come qualcosa che si verifica continuamente nel graduale consumarsi del nostro vivere. Di conseguenza, i verbi coniugati al futuro nel discorso delle "beatitudini" sono stati intesi come un rinviare all'oltretomba il momento in cui si potrà raggiungere tale beatitudine. A mio avviso, invece, essa si realizza qui e ora nell'opera di continuo restauro operato da ciascun uomo quando è teso a recuperare (*redimere*) le passività dell'esistenza attraverso la propria vittoriosa e impassibile dimensione animica.⁵⁵

Io penso che "redenzione" e "santificazione" costituiscano due momenti distinti di un unico processo evolutivo che testimonia la possibilità del passaggio attraverso tre stadi distinti dell'uomo: quello *corporeo*, quello *animico* e quello *divino*. I primi due stadi sono costitutivi originari della creatura umana, il terzo è dono inimmaginabile di Dio. Gli evangelisti

⁵⁵ 1 - La Chiesa di Roma ha centrato la sua teologia sull'opera di Redenzione del Creato realizzata da Gesù, a differenza di quella Greca che invece ne sottolinea l'opera di Santificazione. A tal proposito le Adorazioni Eucaristiche, a mio avviso, sono un culto distorto della santificazione, in quanto la presenza beatificante dello Spirito non va di per sé adorata ma assimilata e tradotta in opere.

rivelano questi passaggi attraverso la vita di Gesù, presentandolo in tal modo come fondamentale archetipo dell'uomo.

Con il suo transitare sulla croce, Gesù mette fine al primo stadio: quello corporeo, e apre la porta alla dimensione animica (Giardino). Tale evento viene indicato nei Vangeli col verbo *egheiro*, cioè *svegliarsi*.⁵⁶ L'apertura di questa porta attua il mistero redentivo vero e proprio.

In un secondo momento, lo Spirito divino recupera in sé sia la dimensione corporea che quella animica dell'Uomo Gesù. Così Gesù si costituisce come *Perfezione fattasi creatura*: quel *Tau on* annunciato già dal primo versetto della Genesi.

Gli evangelisti raccontano questi passaggi anche attraverso la vestizione del corpo fisico di Gesù. Egli è fasciato con bende (*othonia*) per indicare la sua materialità, e viene poi coperto con la sindone, veste leggerissima e trasparente che simboleggia l'anima. Il tutto è recuperato nello Spirito del Risorto.

Questa teologia è esposta nella narrazione delle cosiddette *apparizioni* del Risorto, che testimoniano la possibilità offerta all'uomo di guardare *faccia a faccia* la divinità. Tale possibilità è espressa anche attraverso il racconto di un particolare che potrebbe passare inosservato: si tratta del ritrovamento del *sudario* nel sepolcro, un pezzo di stoffa che normalmente veniva usato per coprire il volto del defunto. Quello che colpisce è che questo accessorio compare improvvisamente in scena, esso infatti non viene

⁵⁶ Liturgicamente il risveglio dell'anima si attua nel Battesimo che ci assimila alla morte di Gesù.

menzionato dagli evangelisti nella descrizione della vestizione. Ma leggiamo il passo di Giovanni:

(20,6.7) “Arrivò poi anche Simon Pietro che lo seguiva ed entrò nel sepolcro; vide le bende che giacevano distese e il sudario che era sopra il capo; esso non stava assieme alle bende, ma a parte, ripiegato a parte”.

Il sudario *piegato a parte* è una metafora per indicare che ormai il volto luminoso di Cristo non è più coperto da nessun velo, e che tutti quelli che *entrano nel sepolcro eucaristico* possono contemplarlo.

Un altro elemento importante che può leggersi nei Vangeli è profetizzato dall’incontro del Risorto con la Maddalena (simbolo della Chiesa nella sua dimensione mondana). Nella sua figura, gli evangelisti chiariscono che la Chiesa non può considerarsi proprietaria dell’Eucarestia. Se l’Eucarestia è il *Cristo corpo, anima e divinità*, esso non può essere *trattenuto* prima di percorrere la sua traiettoria verso il Padre. Giovanni racconta che Gesù disse alla Maddalena:

(20,17) “Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre. Va’ piuttosto dai miei fratelli e di’ loro: Salgo al Padre mio e Padre vostro, al Dio mio e Dio vostro”.

È così attestata la totale libertà del Cristo Spirito che solo per amore si lascia inchiodare sopra la terra, e quella pietra spostata dal sepolcro diventerà poi l’altare sul quale sarà presente in tutto il mondo. Cristo è presente *ovunque vi sono veri adoratori del Padre*.

2. Il morire, la morte, l'aceto

Non si può dire che ci sia mai stato (mi si perdoni il termine poco appropriato) un Cristo-morto: c'è stato solo il *morire di Gesù*, cioè il suo *transitare* nella piena dimensione animica il cui luogo non è il mondo materiale, ma il Paradiso terrestre, il Giardino delle anime.

A rivelare tale verità c'è una sezione del racconto della *passione*, precisamente quello dell'aceto/vino offerto a Gesù moribondo. Questo evento ha trovato tante spiegazioni, ma non è mai stata data risposta a una domanda che pure ne merita una: perché in una scena così atroce e in un testo avarissimo di parole, gli evangelisti si sono concordemente fermati su questo particolare che, dato il contesto, appare veramente marginale?

Proviamo allora a rileggerlo in chiave teologica, facendo grande attenzione alle parole usate dagli agiografi.

Secondo *Marco*, in quel vino era mescolata della mirra, la quale, poiché veniva usata per le imbalsamazioni, può simboleggiare la stabilità della condizione di morte. Il rifiuto di Gesù di bere quel vino sembra allora testimoniare che egli non entrerà in quell'inesistente eppure tanto celebrato e temuto *luogo dei morti*. Egli non sarà, neppure per un giorno, una mummia.

Pure *Matteo* fa cenno al vino, ma lo dice mescolato con fiele, e annota che Gesù, assaggiatolo, lo rifiutò. Potremmo intendere allora che nel suo morire il Cristo *conobbe la morte*, ma rifiutò di assimilarla a sé bevendo quel fiele.

Anche *Giovanni* annota qualcosa di simile ma teologicamente diretto ad altro fine:

(19,28-30) “disse: ‘Ho sete’. C’era là un vaso pieno di aceto. Fissata dunque una spugna imbevuta di aceto a un ramo di issopo, glielo accostarono alla bocca. Quando ebbe preso l’aceto, Gesù disse. ‘Tutto è compiuto e, chinato il capo, rese lo spirito.’”.

In questo passo la spugna non è intrisa né di mirra né fiele, ma solo di aceto, un vino andato a male. Quel fioretto che connota e produce l’aceto può considerarsi equivalente a una lebbra, e simboleggiare un’esistenza mezza morta: quella che affligge il gruppo degli eletti che non hanno saputo accogliere la Vita venuta nel mondo. Ora Gesù beve quanto gli viene offerto. E in questo gesto io vedo la ricapitolazione di ogni cosa - per deteriorata che sia - nel corpo del Cristo incarnato.

Il suo bere dalla spugna (che rimanda alla *marea* delle genti) imbevuta di aceto attesta l’assunzione anche del suo popolo traditore, il quale da buon vino della Vigna del Signore si è degradato in aceto.

Nell’unità della sua persona i due tronconi dell’umanità (eletti e gentili) si sono rinsaldati. E dopo aver fatto di due popoli un popolo solo, Gesù può ben dire *tetelestai*: “*Tutto è compiuto*”.

Il suo gesto di ricapitolazione afferma implicitamente l’annientamento della morte, la bestia terribile che si nutre della divisione e dell’egoismo di chi gelosamente stringe nella mano la propria esistenza.

3. Il comportamento degli apostoli

Spesso mi sento chiedere se credo alla storicità dei Vangeli. Io rispondo che la mia fede mi fa ritenere che i Vangeli sono opera divina. Quanto alle verità storiche, poi, ho avuto diretta esperienza di come gli storici abbiano travisato dei fatti dei quali io stesso sono stato testimone.

Crederne nella verità dell'incarnazione non significa credere che i Vangeli siano *solo* una raccolta di episodi realmente accaduti. Forse all'inizio le cronache erano tenute con dovizia di particolari, ma quando arrivarono nelle mani degli evangelisti, questi si preoccuparono più di lasciare messaggi teologici che documenti storici.

Ipotizzo allora che gli evangelisti s'ingegnassero a trovare parole dai molteplici significati le quali, connesse fra loro, producessero delle sequenze fonematiche variamente compatibili, e capaci di costituire un testo nuovo nel quale nascondere molte verità. Così i loro scritti divennero pentecostali fin dall'inizio, consentendo una lettura a livello di cronaca, di riflessione teologica e di arcano.

Seguendo questa tesi, letta in un'ottica cristologica, la deposizione di Gesù traccia la teologia del sacerdozio, e chiarisce il rapporto che deve esistere fra Pietro e il sacerdote eucaristico. Tale lettura consente anche di restituire valore a molti aspetti del testo evangelico generalmente considerati marginali, e che, a mio parere, sono tutti tasselli di un complesso mosaico di rivelazioni.

Anticipando le conclusioni, suggerisco di inquadrare i racconti evangelici nella dialettica elettigenti e di avere sempre come sfondo il mistero del Cristo e la sua segmentata traiettoria. Relativamente a quest'ultimo punto, ricordo al lettore che:

- il primo momento, quello redentivo, è articolato nel *risveglio* sulla croce (*egheiro*) e la successiva collocazione nella cripta eucaristica (sepolcro);
- il secondo momento riguarda lo stabilirsi saldamente (*anistemi*) di Gesù come Salvatore che divinizza le creature mediante l'Eucarestia;
- il terzo momento ha per oggetto la Chiesa come luogo dell'Eucarestia e come visibilità del Cristo divino.

I Sinottici connotano questa traiettoria attraverso l'utilizzo di figure *maschili* e *femminili*. In genere la figura maschile rappresenta l'individuo *singolo* o *l'eletto*; mentre la figura femminile sta a indicare la *comunità* o le *genti*.

Inoltre sembra che esista un certo ordine tra gli eventi narrati. Quando i protagonisti sono gli eletti (Giuseppe e Nicodemo), le donne stanno lontano; ma al momento dell'apparizione del Risorto diventano le donne i personaggi principali, e gli uomini si muovono al seguito di esse.

Ma vediamo più da vicino il passo lucano che racconta dei fatti accaduti al sepolcro:

(Lc 24,1-12) "il primo giorno della settimana, di buon mattino, (le donne) si recarono al sepolcro ... Trovarono che la pietra che chiudeva il sepolcro era stata mossa, ma, entrate, non trovarono il corpo del Signore Gesù ...

quando apparvero loro due uomini, con vesti splendenti ... che dissero loro: 'Perché cercate tra i morti il vivente? Non è qui, ma è resuscitato ...

Tornate dal sepolcro, raccontarono tutto questo agli Undici e a tutti gli altri. Erano Maria di Magdala, Giovanna e Maria di Giacomo. Anche le altre donne che erano insieme lo raccontarono agli apostoli. Ma queste parole parvero ad essi come un'allucinazione e non credettero alle donne. Pietro, però, alzatosi, corse al sepolcro. Guardò dentro e vide solo le bende. E se ne tornò indietro meravigliato (taumazo) di quanto era avvenuto".

Come primo dato, facendo riferimento a quanto detto sull'icona femminile, possiamo dedurre che Luca (ma anche gli altri Sinottici) abbia fatto entrare le donne nel momento culminante del racconto, proprio per indicare che la divinità non è qualcosa che si può incontrare rimanendo chiusi nella propria individualità (figure maschili), ma si può attuare solo all'interno della comunità e riguarda tutte le genti (figure femminili).

Quello che non è convincente è la *meraviglia* di Pietro. Si consideri che in Palestina capitava di frequente che i profeti venissero perseguitati e anche uccisi, e poi, ormai morti inoffensivi, venerati nelle loro tombe. Se Pietro si fosse fermato a riflettere, invece di meravigliarsi, avrebbe potuto ipotizzare un trafugamento del corpo proprio per opera dei farisei per gestire in proprio un eventuale e postumo culto di quel Gesù tanto amato e celebrato dal popolo.

Anche sotto altro profilo non è convincente la meraviglia di Pietro. Egli si limita a far capolino nella tomba e non entra a verificare se il corpo sia stato nascosto da qualche parte oppure spostato in qualche altra tomba. È vero che gli era stato riferito dalle

donne di “strane figure” che avevano annunciato il risveglio di Gesù, ma sappiamo pure – come riferisce Luca (24,11) - che questo racconto era stato considerato un vaneggiamento.

Da queste e altre considerazioni, a me pare che se gli evangelisti hanno riportato la meraviglia di Pietro, a essa bisogna trovare una giustificazione. Evitando allora di far ricorso a illazioni di tipo psicologico o letterario, giungo alla conclusione che lo stupore non nascesse dalla constatazione del sepolcro “vuoto”, termine che peraltro non compare nei vangeli, ma dal fatto che fosse “aperto” e la pietra spostata.

Tenendo per buona questa lettura, nella scena leggo una profezia che riguarda proprio la persona di Pietro il quale, come raccontano Paolo e gli Atti, fu tentato di restringere il cristianesimo nascente nell’area giudaica e di farlo dipendere dalla *Legge*. La meraviglia di Pietro allora va rapportata a quella che provò entrando nella casa di Cornelio, dove, trovando già presente lo Spirito, si rese conto che la nuova fede era intrinsecamente cattolica e non tollerava chiusure di nessun genere.

La reazione di meraviglia di Pietro può allora intendersi come la reazione di un uomo che, avendo avanzato pretese di esclusivismo sulla nuova fede, entra in crisi di fronte al sepolcro aperto, chiaro indizio di universalità della fede stessa.

Matteo, Marco e Luca attestano questa universalità quando raccontano che sono le *donne* a entrare nel sepolcro. Fuor di metafora, con questa immagine essi affermano che le *genti* sono partecipi dell’economia eucaristica e possono godere

dell'incontro diretto col Salvatore senza la mediazione degli eletti.

Ma un altro dato fa riflettere: se il corpo del Nazareno non è nel sepolcro - come fanno notare gli *esseri numinosi* - è pur vero che le donne non attestano che il sepolcro è vuoto. È ipotizzabile che al posto del corpo ci sia qualcosa che si presenta in maniera nuova?

Proprio questa domanda mi orienta a leggere i passi in senso teologico, e in essi trovo confermata l'ipotesi che il sepolcro va considerato come *cripta eucaristica* che contiene la Nuova Presenza.

Secondo la mia tesi, quello che le donne affermano è che la Nuova Presenza non è "rinchiusa" nella cripta. Credo che questo sia il motivo per cui il loro racconto è considerato un'allucinazione (*leros*). Come concepire che il Maestro abbia abbandonato i suoi per diffondersi nell'universo?

Ma prima di approfondire l'esegesi, sarà forse utile puntualizzare i significati che si nascondono nei termini della lingua originale - quella greca - affinché il lettore possa cogliere alcune sfumature che ritengo decisive per l'esegesi del testo.⁵⁷

Un dato molto importante sono i verbi usati per indicare ciò che, con una piatta traduzione, correntemente viene reso con "vedere". I verbi sono: *blepo*, *theoreo*, *eidon* (Giovanni sfrutta appieno la differenza di significato):

⁵⁷ A mio giudizio, nella Scrittura non esistono sinonimi, sicché ogni vocabolo ha un suo spessore teologico e, di conseguenza, la presenza di uno specifico termine è una chiave che l'agiografo ha lasciato al lettore per individuare il suo messaggio teologico.

- *blepo* indica “prendere atto”;
- *theoreo* esprime il vedere da parte di chi è mandato dalla propria comunità come testimone di un evento sacro;
- *eidon* può indicare l’incontrare una persona e colloquiare con essa.

Ritorniamo allora al testo lucano.

- Lo schema strutturale di Luca è il seguente: Pietro si china (*parakupsas*) ma non entra, prende atto (*blepei*) che ci sono solo le bende (*othonia mona*) e si meraviglia (*thaumazon*).

È curioso che di queste bende l’evangelista non abbia fatto menzione nella scena della vestizione funebre di Gesù; il quale, a suo dire, sarebbe stato avvolto in un lenzuolo (*sindone*). Una sfasatura, quest’ultima, che non può essere spiegata semplicemente dicendo che sindone e bende sono sinonimi. Io ritengo che le bende vogliano indicare metaforicamente il cadavere in senso stretto (la mummia fasciata); e che la sindone voglia rimandare a un abito leggerissimo e trasparente, e come tale simbolo della realtà animica che riveste l’uomo (aura).

- Vediamo ora come Giovanni racconta gli stessi eventi del sepolcro (*1):

(Gv 20,1-9) “Il primo giorno della settimana Maria Maddalena si recò di buon mattino al sepolcro, mentre era ancora buio, e vide la pietra rimossa dal sepolcro. Corse allora e andò da Simon Pietro e dall’altro discepolo che Gesù amava e disse loro: ‘Hanno portato via il Signore e non sappiamo dove l’abbiano posto.’

Partì dunque Pietro e anche l'altro discepolo e si avviarono verso il sepolcro. Correavano ambedue insieme, ma l'altro discepolo precedette Pietro nella corsa e arrivò primo al sepolcro. Chinatosi, vide le bende che giacevano distese; tuttavia non entrò. Arrivò poi anche Simon Pietro che lo seguiva ed entrò nel sepolcro; vide le bende che giacevano distese e il sudario che era sopra il capo; esso non stava assieme alle bende, ma a parte, ripiegato in un angolo. Allora entrò anche l'altro discepolo che era arrivato per primo al sepolcro, vide e credette. Non avevano infatti ancora capito la Scrittura: che egli doveva resuscitare dai morti. I discepoli poi tornarono a casa.”

La Maddalena, dunque, andata alla tomba, vede solo che la pietra è stata spostata, non entra nel sepolcro e neppure vi guarda, eppure riferisce a Pietro e al discepolo amato: “*Hanno portato via il Signore*”, omettendo la parola “*corpo*”. Segue la corsa dei due.

Al sepolcro giunge per primo il discepolo amato il quale, chinatosi (*parakupsas*), prende atto (*blepei*) delle bende (*othonia*) ma non entra. Invece Pietro, che arriva subito dopo, entra nella tomba e vede (*theorei*) le bende e il sudario. A questo punto anche il discepolo amato entra, vede (*eidon*) e crede (*episteusen*). I due, poi, tornano a casa.

Nel racconto di Giovanni il protagonista sembra essere non Pietro ma il *discepolo amato*. È quest'ultimo che, giungendo per primo, *si china, prende atto delle bende e non entra*.

Solo dopo arriva Pietro, e si comporta in modo del tutto diverso rispetto a quanto raccontato da Luca. Innanzitutto entra, poi guarda (*theorei*) come rap-

presentante di una comunità, e vede le bende (*othonia*) e il sudario.⁵⁸

Adesso anche il *discepolo amato* si comporta diversamente: mentre prima si era limitato a prendere atto (*blepei*), ora si pone come soggetto attivo in una relazione colloquiale (*eiden*), evidentemente con la Nuova Realtà presente nel sepolcro. Ed è proprio questo che lo fa credere.

Lo schema è il seguente: il discepolo si china, prende atto, non entra; arriva Pietro che entra e vede; dopo entra anche il discepolo.

Qual è dunque il messaggio teologico?

Per capire meglio il senso del messaggio è forse utile fare riferimento ad un passo riportato negli Atti degli Apostoli (ricordo che Luca ne è l'autore):

(10,40.41) “Ma Dio lo ha resuscitato il terzo giorno, ha voluto che si manifestasse, non a tutto il popolo, ma a testimoni da Dio prescelti, a noi, che abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua risurrezione dai morti (o meglio: dopo la sua stabile collocazione quale Principio e Spirito - a-n-istemi)”.

Dunque Luca afferma espressamente che il Risorto apparve “solo” a coloro che avevano mangiato e bevuto con lui. L'immagine rimanda scopertamente all'Eucarestia, e vuole rivelare che chi non partecipa al suo mistero (entrare nel sepolcro) non potrà mai

⁵⁸ Anche qui, come in Luca, c'è una sfasatura, Giovanni, infatti, nel racconto della vestizione funebre di Gesù non fa cenno alcuno al sudario, ma parla solo di bende.

vedere la presenza del Risorto: vedrà solo segni morti (le bende) e si meraviglierà della fede delle donne.

Questo spiega anche perché il *discepolo amato* di Giovanni in un primo momento si limita a prendere atto (*blepo*) dell'accaduto; egli capirà cosa è successo solo dopo l'arrivo di Pietro, segno ecclesiale di comunione, e con lui entrerà nel sepolcro e crederà.

I passi citati descrivono una perfetta teologia eucaristica, sacerdotale ed ecclesiale; essi dicono che non si può comprendere l'Eucarestia se non sono presenti due soggetti qualificati che concorrono a costituire la Chiesa. Uno è *Pietro*, segno di Comunione; l'altro è il *discepolo amato*, il sacerdote eucaristico, colui che dialoga con la Divinità (*eiden*) ed è chiamato a impersonare per tutti i secoli dei secoli il Gesù crocifisso (*2).

Chi non entra nel sepolcro eucaristico resta meravigliato (*thaumazon*) come il Pietro di Luca, e vede solo le *bende*. Una situazione questa che si verifica quando non si crede alla presenza reale di Dio nell'Eucarestia e si vede solo il pane e il vino nella consistenza materiale.⁵⁹

⁵⁹ È questa la ragione per cui il versetto Lucano sopra riportato (At 10,41) è stato omesso in alcuni codici. Alla presenza di un Pietro vivente, sarebbe stato duro riconoscere la profezia che il Risorto, oggi come allora, può essere visto solo da coloro "che avevano mangiato e bevuto con lui dopo la sua stabile collocazione quale Principio e Spirito".

Appendice

1 - Per completezza di esposizione e assumendo per buona la mia ipotesi propongo una rilettura profonda del cap. 19 del Vangelo di Giovanni dove è raccontata la deposizione. Io intendo il passo come un discorso fra il Cristo risvegliato che ha donato il suo Spirito, e quel discepolo amato investito della missione di custodire la Chiesa (Maria). Un discorso che si interfaccia con il racconto della Cena dei Sinottici e colma un incomprensibile silenzio nel Vangelo di Giovanni su questo punto essenziale.

Avverto il lettore che trattasi di un primo approccio e che per brevità ometto altre possibili traduzioni. Chiedo al lettore di mettere da parte le valutazioni sull'eleganza e il valore letterario di quanto scritto ma badi solo a recuperare spunti di meditazione. (Cfr. con il corrispondente testo greco).

v. 31 - Oh, se lo Spirito dell'Unico Dio appiccasse il fuoco attraverso il suo Capro (sacerdote). Tu, o pergamena (zampogna), appresta la Visione Reale (Eucarestia); ecco, disse, un calice, un pane (sono) consacrazione ai misteri; che dentro di essi resti stabilmente il Figlio, ora come loro perfezione. Che ad opera tua io sia queste cose; una follia nel tempo del sabato (cioè della Chiesa). Ecco, o Volpe (eletto), una folla serena. Allora, nel sabato, la preghiera impetratoria del Divino Progetto fece stillare la Cosa del Padre (Eucarestia). Essi attendano alla Cosa Misericordiosa che sta sotto i lacci (letterari); e il cammino ascetico dei supplicanti intimamente si unisca a chi è segnato a morire (sacerdote).

v. 32 - In tal forma, da Calice (di comunione) venne Quello lì del Progetto Divino. Ora competono a te due cose: lo Spirito (50) e il Capro. Tu invoca la Perfezione-Turbine (lo Spirito), Me come forza impulsiva. Metti in moto, o sapiente, quanto era predestinato. Spartiscono durezze - disse - a danno di chi si lascia accostare, quello proprio che è stato purificato all'alto in quanto crocifisso insieme a Lui.

v. 33 - Tu contempla in alto la Perfezione-Cosa; il Gesù che viene, spandilo come cosa tua – disse -. Invoca il morto-ardente. Dove qui giù Egli sparti le cose dell'alto, tu continua a compiere il sacrificio. Eleggi per te quanto ti risulta estraneo.

v. 34 - Ed essendo tu un "isolato" fra coloro che lottano per dividere, a gran voce annunzia la "Senza rughe" del Padre. Egli, da Logos, la violò e ne nacque una discendenza dello Spirito e una Sposa del Figlio, un figlio positivamente segnato a morire;

v. 35 - E (ne nacque) quello là dell'Alba (il Risorto). Allora, come un vello veniva per me il Testimone; e lì stesso a te veniva qua giù una santa folla. In lui procedeva una piena testimonianza. E Quello conosce ogni cosa; rivela la Verità perché voi possiate far ardere le bevande.

v. 36 - Fu allora presente la santa Perfezione, essa proprio. La Scrittura spirava. Furono fecondati i noccioli (contenenti seme) del suo Progetto divino. Subito saranno seminati come unitaria e triplice Scrittura. Qui giù egli (è) Fior di farina, Calice, Scrittura straniera (Vangeli).

v. 37 - Tu proclama: la Perfezione è un cibo (è carne). Dove l'isolato (eletto), (stando) lontano (dalla sua terra), solennemente la invocava, essi godevano di Me. La Perfezione è, infatti, tutte quelle (tre cose).

v. 38 - La Perfezione (è) un vapore, un amico dentro la Cosa Perfetta; la Cosa misericordiosa del Padre. Chi promana dalla Grande Madre (Spirito), chi appartiene alla terra quale segnato a morire, chi è sapienza di beatitudine. Attiva, o Ictus rosso, una ritrovata gagliardia; mi preoccupava la paura (che affligge) gli indottrinati di Dio. Ardi, per poter guadagnare il Corpo di Gesù. Il Padre misericordioso ha dato il suo assenso.

v. 39 - Egli, il desiderato, scese qui giù tutto intero. Perciò assunse un corpo. Senza indugi attraversò l'umanità. Un popolo vittorioso che mentre vive nella tenebra si accosta all'Ardente. Possedendo quanto era al principio, riempi di una mescolanza di mirra ed aloe (cioè di divinità) del Logos i dolci pani.

v. 40 - Come cosa sua propria, certamente acquisì nella Cosa Perfetta il corpo di Gesù e lo avvinse; su di esso (vi

furono) vesti leggerissime (animiche). Capro (sacerdote), in forza degli oli consacratori, (c'è) qui giù il segnato a morire – (ciò) sia consuetudine. L'agnello perfetto dell'Uno (Dio) per i sapienti è forza impulsiva; tu considera le Cene (eucaristiche) come oggetto di venerazione.

v. 41- Il Calice, ecco l'unità (dei due popoli). Perciò bevi. Egli nel succo: Perfezione e dunque Omega, segnato a morire, parola oracolare giù veniva e per il Giardino (delle anime) il Sacramento, se mediante quello del terzo giorno (si ha) una Cosa Nuova. Abbeverati a Lui, a Lui, a Lui Gesù, ed ecco risplende la Vitalità. Spezzalo allora.

v. 42 - Mediante la Preparazione (Parasceve della croce) quando il Perfetto Vivente di Dio fa ardere - essendo vicino - il Sacramento: lui "unico" segnato a morire, pacatamente collocato in posizione di preminenza, perché figlio della Grande Voce (Verbo).

2 - Ho prima accennato alla relazione fra il non entrare e il chinarsi (parakupsas) che riguarda il Pietro di Luca e il discepolo amato di Giovanni quando giunge da solo al sepolcro. Ad una prima lettura il verbo sembra indicare un far capolino, uno spiare dalla soglia, ma se si cerca più a fondo si scopre che questo verbo indica anche il trattenere il fiato, il "soffocare", ovvero una morte che non fa fuoriuscire il sangue dal corpo. Seguendo questa suggestione emergono due dati che fanno riflettere: che Giuda morì soffocato e che il libro del Levitico comanda di non mangiare animali soffocati, dai quali quindi non è uscito il sangue. Ma ancor più decisivo è il fatto che gli Atti narrano che questa prescrizione viene confermata dal Concilio di Gerusalemme: il sangue, considerato anima del corpo, deve essere versato a terra in quanto appartiene a Dio Creatore.

Svolgendo la metafora si può dire che chi è soffocato innanzi tutto non effonde il soffio (come invece fa Gesù dalla croce) e poi non sparge sulla terra il suo sangue-anima. In chiave teologica si viene così a formare l'immagine di un Pietro e di un discepolo amato che, in quanto soffocati (parakupsas) dai loro tradimenti, manifestano un atteggiamento del tutto negativo. Essi sono

giunti alla presenza dell'Eucarestia ma poiché non intendendo versare il proprio sangue per la redenzione del mondo, non possono entrare nella cripta che custodisce il Mistero Eucaristico. Questa lettura mi ha convinto che la morte di Giuda va letta anche in positivo, come imitazione del Maestro; infatti Giuda, benché soffocato per l'impiccagione, lascia alla terra le sue viscere sacrificali e il suo sangue.

CAP. 5

ORDINE - CELIBATO

Tra i Carismi-funzione all'interno della Chiesa esiste quello del celibato che, per un certo tempo, ha monopolizzato la riflessione sul sacramento dell'Ordine.

Il contenuto specifico del carisma consiste nella testimonianza del superamento della realtà umana, e nell'anticipazione di una vita vissuta in quella realtà celeste che oggi è invisibile a noi mortali e nella quale "*non ci sono né mogli né mariti*".⁶⁰

Questa la pienezza sacramentale che si nasconde dietro la pallida figura dell'ordinato celibe.

1. Riduzione allo stato laicale

Se un prete si sposa, è ridotto allo stato laicale. Io mi chiedo: perché non ammettere i cosiddetti *preti sposati* per lo meno all'esercizio pieno del diaconato giacché il diacono può essere sposato?

Non bisogna dimenticare che l'ordinato è anche diacono, e che non perde questa funzione quando esercita da presbitero. Considerare un tradimento alla Chiesa di Cristo la scelta del matrimonio da parte di un prete, mi pare fuori dalla logica sacramentaria. Il celibato, nella concezione corrente, non

⁶⁰ Per maggiore chiarezza bisogna dire che il celibato non consiste nel divieto di atti sessuali (questo divieto si collega ad un altro fondamento morale) ma nel divieto di sposarsi.

ha natura sacramentale, anche se è considerato un presupposto dell'Ordine.⁶¹

Il matrimonio di un ordinato fa nascere tutta una serie di problemi di ordine teologico: se si ammette che ogni sacramento è una chiamata di Dio, perché non riconoscere che anche il matrimonio di un sacerdote è la risposta a una chiamata? Su quale fondamento teologico si fonda allora la riduzione allo stato laicale?

Se Dio ha cambiato la sua vocazione su quell'uomo, e questi, anche se ordinato, obbedisce direttamente alla chiamata a sperimentare un'altra situazione esistenziale, può la Chiesa trarre conseguenze contrarie a tale nuova realtà?

Nella fede della Chiesa l'obbedienza diretta a Dio da parte dell'ordinato è pacificamente accettata dalla teologia. È da questo presupposto che discende l'impossibilità di togliere al presbitero la capacità di *consacrare* validamente e al vescovo di *mandare* (Ministero di Missione) validamente.

La specifica funzione connessa all'Ordine è inalienabile, come affermato dalla classica Teologia del *Carattere*. Affermare che il sacramento costituisce nel soggetto il "carattere sacerdotale", significa affermare che la funzione di costruire la Chiesa (che è la funzione specifica dell'ordinato) gli è data in modo inalienabile e insopprimibile, poiché collegata

⁶¹ Anche la tradizione della Chiesa greca è sulla stessa linea della Chiesa latina perché, anche se limita il celibato ai soli vescovi, in pratica attua lo stesso regime della Chiesa di Roma, ovvero che si può ordinare un uomo sposato ma non che un ordinato si possa sposare.

solo alla chiamata di Dio e non alla volontà del singolo vescovo.⁶²

Se si accettano queste premesse teologiche, si giunge alla conclusione che non si può considerare il prete sposato come un “non” ordinato, perché egli conserva il *carattere* e i suoi poteri. Al limite, tenuto conto che il presbitero è caratterizzato dall'*amore unitivo* verso la Chiesa, potrebbe essere giustificato escludere dalla funzione presbiteriale il prete che si senta chiamato al matrimonio, ma perché vietargli anche l'esercizio del diaconato?

Come intendere allora la riduzione allo stato laicale: un atteggiamento “grazioso” a favore del prete che non ha la forza di sopportare l'onere del celibato, o un provvedimento che sanziona un fallimento?

A mio parere la risposta è che si tratti di un provvedimento *disciplinare*. Ma se è tale, ciò vuol dire che è anche revocabile o modificabile secondo i “segni dei tempi” e i bisogni della Chiesa.

Senza dubbio c'è una notevole ambiguità in merito al celibato, e tale confusione giova solo alla valenza istituzionale della Chiesa e non alla Chiesa di Cristo. Tutto ciò crea reazioni contrastanti da parte degli interessati; ma soprattutto, alla quasi totalità dei preti, sfugge il senso e la precisa collocazione del celibato. Essi lo affrontano come un male inevitabile, e

⁶² Ed è proprio questo “carattere” definitivo connesso al sacramento dell'Ordine che si pone in modo ambivalente come principio di comunione o di disunione. Infatti, se l'ordinato non può essere espropriato dell'esercizio della sua funzione, il sacramento diventa non solo il luogo dell'edificazione della Chiesa ma anche il principio dello scisma, quando, nel mistero della libertà dell'uomo, la diaconia non è usata per generare unione ma l'anticristo della divisione.

questo è fonte di sofferenza e di sensi di colpa per chi fa una scelta diversa. Oggi si assiste al dramma di tanti preti più preoccupati di mantenersi fedeli alla scelta celibataria che all'impegno costitutivo della propria ordinazione, ovvero quello di celebrare i Misteri della fede cristiana.

2. Sul celibato ecclesiastico

Quando, perché, come la Chiesa concede la dispensa al sacerdote?

È importante anche considerare i "lunghi" tempi richiesti. Si tratta forse di un ulteriore impedimento dettato dalla prudenza, o si tratta di mala fede che spera di vincere con il tempo ciò che non si vuole affrontare nella fede e nel diritto?

In questa analisi non darò peso alla "pausa di riflessione", per dirla con l'ipocrita terminologia usata, perché se è solo un mezzuccio dell'istituzione è una cosa che fa tristezza.

Messo da parte il tempo, vediamo come viene impostato il processo di dispensa di un sacerdote.

I termini della questione sono i seguenti: il celibato è fatto dispositivo e di esso sembra disporre solamente la Chiesa; quest'ultima non può negare la dispensa quando è accertata l'incapacità del soggetto a sperimentare il celibato come un momento di Grazia. E poiché l'iniziativa spetta al sacerdote, e non alla Chiesa, se la dispensa è accordata, la conseguente riduzione allo stato laicale non si qualifica come provvedimento sanzionatorio. Viceversa, è proprio il diniego della dispensa che può assumere carattere sanzionatorio, o, come si dice, "pastorale".

Da quanto detto, deriva che la Chiesa valuta il celibato come una libera scelta del chierico, quindi non garantito dalla definitività del carattere: è un carisma, un dono che può essere revocato dallo Spirito che soffia quando e dove vuole. Il sacerdote che presenta domanda di dispensa, non sta invocando una grazia alla Chiesa, ma sta dichiarando che lo Spirito lo chiama a sperimentare *l'amore unitivo* in un'altra situazione di vita - nella famiglia - e che si sottopone alla Chiesa quale criterio ultimo di verifica della sincerità della sua chiamata.

Se la Chiesa ha scelto di richiedere il celibato per l'esercizio delle funzioni presbiterali ed episcopali, la responsabilità di questa scelta resta in testa al Collegio dei vescovi e al Papa, i quali ne rispondono davanti a Dio. Saranno unicamente loro che dovranno chiedersi se colui che lo Spirito non chiama più al celibato - ma che lo stesso Spirito "irrevocabilmente" in precedenza aveva chiamato all'Ordine - debba essere sospeso da tutte le funzioni connesse al sacramento. Questa responsabilità non può essere coperta da una "regola", perché lo Spirito non è sottoposto a nessuna regola umana.

È dunque incomprensibile la sanzione che inibisce l'esercizio di "tutte" le funzioni connesse all'ordine. Delle due l'una: o si ammette che è possibile il venir meno del carisma del celibato, e allora non ci sono da infliggere sanzioni; oppure si ritiene che la riduzione allo stato laicale sia un qualcosa di peccaminoso, ma allora non si capisce come, poi, si possa pacificamente accettare il successivo matrimonio cristiano del prete.

Lo stesso Paolo chiarisce che la regola generale è quella di individuare il carisma nel momento della chiamata e di continuare a testimoniarlo, ma avverte anche che se ciò non accade non è certo peccato. Si tratta di un criterio di orientamento, quindi, non di una regola categorica.

Il problema di fondo, a mio avviso, consiste nell'incapacità di considerare la riduzione allo stato laicale come un evento normalmente possibile, e non un fatto straordinario e patologico. E che non possa essere considerato patologico deriva dal fatto che non può lo Spirito Santo essere patologico quando chiama ad altre situazioni di vita.

Il celibato allora va colto come situazione "oggettiva" e non come requisito "soggettivo". Per fare un esempio: se un vedovo è ordinato, esso testimonia il celibato (situazione oggettiva); ugualmente, un prete che si sposa e poi diventi vedovo (situazione oggettiva), può riprendere la funzione presbiterale.

Se quanto detto si ritiene fondato, si potrebbe giungere a una conclusione semplice e radicale, cioè al riconoscimento della temporaneità della funzione. Quest'affermazione, che sembra enorme per la nostra sensibilità, è invece proprio quanto normalmente seguito nella prassi della Chiesa: vedi sospensione *a divinis*, o la sospensione temporanea dei poteri in tema di confessione.

3. Vita di castità

La vita del cristiano può dirsi costituita dal naturale evolversi dell'esistenza verso la pienezza. Pienezza che non esclude la tipica esperienza umana uni-

tiva che si sperimenta nel matrimonio e che, secondo la teologia tradizionale, Gesù stesso ha elevato a sacramento. Ci deve essere, allora, un modo per recuperare tale realtà unitiva giacché neppure l'Ordine contrasta col matrimonio (vedi diacono), né tantomeno Gesù ha posto *alternative sacramentali* o limitazioni esistenziali.

La funzione procreativa appartiene alla dinamica dell'esistenza umana. Il "*crescete e multiplicatevi*" è principio di dinamismo perfettivo della creatura, e comprende tutta la sessualità come momento di apertura dell'essere umano. Se l'esperienza cristiana si legge come percorso che conduce all'incontro con la Vita, come si può pensare che esistano momenti preparatori a tale incontro che già Vita non siano?

Ne consegue che chi considera la castità come una penitenza da infliggersi in obbedienza a una "regola" che promette un Regno futuro, resta in una pura dimensione di perfezionismo esistenziale. E potrebbe provare l'amarezza di accorgersi di avere erroneamente amministrato la propria esistenza come un investimento produttivo per ottenere una rendita spirituale in futuro.

Quando la castità non è avvertita come libera scelta di vita già nel presente, il discorso della "gioia" della castità e del celibato suona tragicamente falso.

Casto è chi rifiuta di piegare la dimensione dell'esistere a una sua egoistica tentazione di perfezionismo. La castità è la perfezione dell'uomo naturale che si proietta in una dimensione escatologica, e non una situazione di violenza attuata sulla sua natura. Vivere pienamente, sentire la gioia di esistere, questo è l'aspetto positivo della castità scelta libe-

ramente da chi ha fede che l'esistenza mondana fluisce nella Vita Eterna. È questo il presupposto per gustare la fecondità generativa nello Spirito.

In questo senso, è casto chi non si ferma a un'idea meramente naturale dell'uomo, ma riesce a cogliere la legge naturale come una via verso la pienezza della "nuova creatura" testimoniata da Gesù con la sua vita. È questo a parer mio il senso del celibato di Gesù. Se non ci fosse quest'apertura, allora, come suggerisce Paolo " *è vana la nostra predicazione, vana la nostra fede*" (1 Cor 15,14).

CAP. 6

L'ABITO TALARE

A volte partendo da un tema marginale, come può essere la *veste clericale*, è possibile procedere in profondità per comprendere lo spirito del Diritto Canonico, e consentire una valutazione della figura del *chierico* sia nel diritto che nella prassi ecclesiale. Attraverso il piccolo spiraglio della veste, si può rilevare come le norme, con quello che ne consegue in termini di disciplina e di sanzioni, non hanno più senso quando l'asse della disciplina si viene a fondare sulla realtà sacramentaria e non sul *nomen iuris* di chierico.

L'abito da indossare può apparire un problema di scarsa importanza solo a chi guarda al diritto con occhio attento alle strutture e alle competenze, esso si rivela invece un elemento molto importante nella definizione della "soggettività", soprattutto in un tempo come il nostro, dove i valori dell'individualità sono fortemente sentiti.

Il problema del come dovevano vestire i sacerdoti balzò in primo piano sotto la spinta libertaria del '68 e la ventata di riforma del Vaticano II. La riscoperta dell'autonomia personale dell'ordinato rendeva problematica l'idea di sottoporsi all'omologazione, anche solo relativamente alla *uniforme* da indossare.

Ma, almeno in Italia, il forte *gruppo di pressione* tradizionalista esistente nella Chiesa ha ripreso vigore; e così, nonostante il Vaticano II, esso ha via via cer-

cato di imporre di nuovo l'abito clericale ai seminaristi e ha fatto pressione sui preti nello stesso senso.

1. Cenni storici

L'abito è sempre stato la forma più immediata di espressione della persona, non a caso tutti i fondatori di gruppi religiosi hanno voluto un loro particolare *abito religioso* come segno di una speciale interiorità. L'abito delle lavandaie che Vincenzo De Paul diede alle sue Suore di Carità, il saio dei contadini che Francesco offrì ai suoi seguaci etc., volevano indicare il farsi uguale all'interlocutore.

L'*abito clericale*, invece, per molto tempo ha rappresentato una sorta di divisa avente la funzione di individuare la carica all'interno del clero. Ma da quando il Vaticano II ha abolito la categoria di "clero" anche il suo abito specifico non ha più ragione di essere.

Per abito talare (*talaris vestis*) s'intende correntemente il vestito lungo portato dal clero, esso va distinto dalle *vesti liturgiche* che i ministri del culto indossano nelle funzioni sacre.

Il termine *talare* deriva da *usque ad talus* (fino al calcagno), con lo scopo evidente di coprire ogni parte del corpo; tale abito viene anche chiamato *tunica* o *tonaca*, oppure *sottana* perché deve essere indossato *sotto* le vesti liturgiche.⁶³ Normalmente è di colore

⁶³ Sotto le vesti liturgiche e sopra la tonaca, ancora oggi, viene indossata l'*alba*. Si tratta di una veste di lino bianco che presenta solo l'apertura per far passare la testa. Qualcuno ha fatto derivare questa foggia dal fatto che dal IV - V secolo, le matrone

nero, ma diventa violaceo per i vescovi, rosso per i cardinali e bianco, con mantello rosso, per il Papa.⁶⁴

Molto probabilmente furono le vesti degli antichi romani (la toga) a influenzare gli abiti clericali, mentre lo splendore delle fogge degli alti gradi della gerarchia risentì dell'influsso degli abbigliamenti imperiali.

In una lettera datata 428, Celestino I scriveva ai vescovi della provincia Viennese e Narbonese:

“Ci è giunta la notizia che alcuni vescovi incominciano ad andare vestiti diversamente dalla gente comune. Che novità è mai questa? Gli ecclesiastici devono distinguersi dagli altri per la virtù e per la dottrina e non per l'abito”.

Da Celestino I di strada ne è stata fatta molta. Oggi non solo siamo arrivati a quella che può definirsi *uniforme* clericale, ma abbiamo anche legato alla stessa *profondissimi* significati teologici. Ma forse la

romane erano solite lasciare in eredità ai sacerdoti le loro camicie da notte. In ogni caso, in quanto veste battesimale, dovrebbe essere la veste propria del clero.

⁶⁴ L'origine dell'abito papale risulta poco chiara. Pare che il pontefice avesse assunto l'abito bianco in ossequio alla tradizione dei Canonici Regolari Lateranensi (il cui abito era bianco) perché, in quanto Vescovo di Roma, egli officiava nella basilica di San Giovanni in Laterano tenuta proprio dai suddetti Canonici. Secondo la dottrina dominante, l'uso di abbigliarsi ha origine dal senso di pudore suscitato dal peccato originale ed è quindi soprattutto un segno di modestia. Si afferma che gli ebrei consideravano la nudità estremamente vergognosa ma, a ben guardare, dall'AT non è possibile individuare un tipo di abbigliamento vincolante. L'*horror nuditatis* (estraneo al mondo classico) è di matrice giudaica; ad essa va ascritta la lettura pessimistica del peccato dei progenitori che vede nella nudità un momento di vergogna, laddove era lo stato originario della creatura nel Giardino. Non a caso Gesù è nudo sopra la croce.

notazione più interessante della lettera sopra citata sta proprio in quel: “*Che novità è mai questa?*” spia di un atteggiamento timoroso dei cambiamenti. Atteggiamento che si è mantenuto intatto nei secoli sicché ancora oggi si sente ripetere: *che novità è mai questa* che i preti vadano in pubblico senza sottana?

Risale dunque al V secolo l’uso di un abito che distinguesse i vescovi dagli altri chierici. Così, mentre l’abito civile cominciava ad accorciarsi uniformandosi alle usanze barbariche (abiti al ginocchio), l’abito lungo - retaggio delle fogge romane, specialmente del modo di vestire dell’imperatore e dei magistrati - permaneva nel clero come segno distintivo di autorità.⁶⁵

Nel IX secolo, quando ormai l’ostentazione di lusso aveva contaminato non solo i civili, ma anche il clero, divenne urgente una disposizione che distinguesse l’abito clericale da quello civile. Il concilio Germanico (742) prima, e poi quello di Aix la Chapelle (816), stabilirono il divieto di colori chiassosi affermando: “*Humilitatem, quam corde gestant, habitu demonstrent*”. La sobrietà voleva richiamare il prete allo spirito di penitenza, ma tale richiamo, evidentemente, non si riteneva dovesse riguardare la corte papale la cui fastosità invece era oggetto di ammirazione.⁶⁶

⁶⁵ Da notare che ancora oggi magistrati, avvocati, docenti universitari etc. nelle occasioni ufficiali portano l’abito lungo (la toga). Questo attesta che trattasi di una tradizione strettamente civile.

⁶⁶ Infatti, mentre non mancano, in questo secolo, provvedimenti per richiamare preti e monache alla modestia del vestire, vengono apprezzate le vesti degli alti prelati. Anastasio nelle Vite dei romani pontefici ricorda una veste di papa Pasquale I

Anche le pellicce preziose erano usate frequentemente. Contro questa consuetudine, già nel secolo XI, si scagliava San Pier Damiani il quale esortava i prelati all'uso di più modeste pelli di agnelli, e di non *dilettarsi di quelle che a gran prezzo facevano venire da oltremare*.

Per quanto riguarda il colore nero, presumibilmente esso deriva dal fatto che era il colore dei benedettini, i quali, avendo delle scuole teologiche, come era abitudine dell'epoca, vestivano gli studenti con il loro abito come segno di appartenenza. Analogo segno di appartenenza a determinate scuole teologiche era la tonsura che immetteva nello *status* clericale (da cui il nome *chierica*), sicché *tonsurato* equivaleva a studente.

In seguito l'abito clericale divenne usuale, e fu affidato ai *cappelli* il compito di segnalare la *qualitas* di chi li indossava: a seconda che fosse a uno, due, tre o quattro corni, indicava lo stato rispettivamente di studente, licenziato, baccelliere e infine laureato.⁶⁷

Si può dire che la situazione esistente nel V secolo, in merito al vestiario clericale, durò di fatto circa mezzo millennio, e, come tutte le cose ripetute, cominciò ad assumere il carattere di normalità. Ma nel mondo ecclesiastico, a differenza di quello civile, le consuetudini finiscono per assumere anche una valenza *sacrale*, sicché tutto ciò che è *vecchio* invaria-

(817) ornata con oro e gemme su cui apparivano figure di vergini con "*faci accese, mirabili a vedersi*"; ed un'altra di pregiato staurace (tessuto tinto con resina colorante) ornata di pavoni.

⁶⁷ Un altro uso proprio dei rappresentanti del clero era quello di tenere lo zucchetto sul capo quando andavano per strada. È una tradizione che ha riscontro nei paesi arabi ed è diventato un segno distintivo per gli ebrei dello Stato di Israele.

bilmente viene considerato quasi *de fide*. E poiché l'autorità è sempre stata gestita dall'alto, la forza del passato finisce con l'inerire solo a quelle consuetudini che esaltano il potere dei "capi".

Bisognerà giungere al Concilio IV Lateranense (1215) e a quello di Vienna (1312) perché la questione dell'abito, da fatto di costume, diventasse legge. Veniva infatti espressamente sancito il *divieto* per i chierici di indossare taluni abiti e taluni colori. Naturalmente gli alti gradi della gerarchia continuavano a vestire in tecnicolor.⁶⁸

Ma il fenomeno più significativo del XIII secolo fu il nascere dell'ordine francescano che contestava la ricchezza degli abiti suggerendo ai suoi *frati* di vestire "*abiti vilissimi*". Col passare del tempo però, anche l'umile saio francescano, venendo contaminato dallo stile elegante del clero, ha assunto le forme stilizzate e quasi leziose del tempo attuale.

Successivamente, nello spirito della Controriforma, il Concilio di Trento stabilì vere e proprie pene (di qui l'inizio di un Diritto Penale in tema di vesti) per i chierici che non indossassero abiti appropriati. Sisto V (1589) prescrisse per tutti i chierici l'abito talare. Da quel momento la *sottana* divenne in qualche modo obbligatoria.

Tuttavia è possibile ipotizzare che alla Chiesa non sfuggisse che l'esigenza di lasciarsi individuare attraverso gli abiti fosse connessa esclusivamente alla

⁶⁸ È importante però sottolineare come due decretali, l'una di Innocenzo III (1199) e l'altra di Onorio III (1224) affermavano il principio che "*Habitus non facit monachum*" il che lascia supporre che se finanche per i religiosi (monaci) l'abito non costituiva un fattore essenziale del loro status, ancor meno esso doveva avere significato per il clero.

funzione liturgica, mentre nella vita civile il chierico dovesse rimanere anonimo.

In questo senso la raccomandazione di vestire con abiti *dimessi* costituiva più un mezzo per mettersi in ombra che un segno distintivo. In ogni caso, certamente non voleva essere un modo per imporre una *uniforme* che rimandasse all'appartenenza a un gruppo gerarchizzato. Quando e come si sia formato questo uso è difficile dirlo; ciò che conta rilevare è che l'abito scuro e il cappello erano finalizzati a individuare il *letterato* in mezzo al "volgo ignorante".

La figura del letterato assumerà enorme importanza, specie durante il periodo della Controriforma, quando solo a esso era consentita la lettura della Sacra Scrittura.

Arrivando a tempi più recenti, il Codice di Diritto Canonico di Benedetto XV (1917) stabiliva chiaramente lo *status* clericale. Nella Chiesa, dunque, veniva sancito giuridicamente un "ordine" cui partecipavano alcuni soggetti individuabili mediante un atto di cooptazione:

(Can. 108): "Qui divinis ministeriis per primam saltem tonsuram mancipati sunt, Clerici dicuntur".

In altre parole, diventava la "tonsura" il momento in cui si acquisiva lo *status* di appartenente al clero, con tutti i diritti e i doveri inerenti. La stessa norma si preoccupava di chiarire l'esistenza di una gerarchia all'interno di questo *status*, distinguendo fra vescovi e presbiteri; e la gerarchia, per dare visibilità ai diversi ruoli, effettuò la differenziazione attraverso gli abiti.

Nella stessa direzione andava il Concordato Lateranense (1929) fra Chiesa e Stato Italiano. Esso sanciva:

(Art. 29) "l'abito clericale gode della protezione della legge e chi lo indossa senza autorizzazione è punito come chi abusa dell'uniforme militare".

La veste, quindi, poiché indicava l'appartenenza alla categoria giuridica di clero, aveva lo scopo di permettere che i soggetti fossero facilmente individuati, esattamente come avviene per la divisa militare.

La difesa del *celibato*, seppure presente, risultava marginale rispetto al problema dell'abito. Infatti, a garantire il celibato provvedeva direttamente la forza deterrente del braccio secolare perché, come stabilito dal suddetto Concordato, la chiusura del mondo del lavoro ai "preti spogliati" era argomento sufficiente a sconsigliare al chierico di abbandonare l'abito per avversità al celibato.

Il Vaticano II (1966) non sembrava avere un particolare interesse per l'abito clericale. Il problema dell'abbigliamento veniva inserito solo successivamente nei documenti, e lo spirito che li accomunava era la raccomandazione che l'abito degli ecclesiastici e dei religiosi sia "*simplex et modestus, pauper simul et decens*" in modo da costituire sempre un *segno* evidente per i fedeli. Ma, come al solito, questo segno di semplicità, modestia e povertà è stato largamente trascurato dagli alti gradi della gerarchia, generando spesso imbarazzo e disorientamento nel popolo di Dio.

Il Vaticano II è entrato nella Chiesa come un tor-

rente di idee nuove, ma ha pagato lo scotto di un grosso *gap* di organizzazione del pensiero. La sua natura essenzialmente pastorale impediva di affondare il bisturi nella concretezza delle norme, sicché l'azione dei Padri conciliari fu più di proclamazione che di azione (da qui la mancanza di precise disposizioni in fatto di vesti). Questo ha lasciato ampia discrezionalità a chi doveva realizzare il grande piano tracciato dal Concilio. E gli esecutori, passata la ventata di rinnovamento, hanno continuato a ragionare con le categorie del passato e fra queste, fortissima, quella della clericalità.

2. Clero e Ordinato

Analizzando il problema della *veste*, è evidente che l'Ordine Sacro non è visto come un sacramento unitario: al suo interno viene operata una "tripartizione" che divide gli ordinati in diaconi, presbiteri e vescovi.

Tale suddivisione nella pratica si riduce poi a una "bipartizione" poiché del diacono non si parla quasi mai, nemmeno in documenti ufficiali. Ad aumentare la confusione si aggiunge che il vescovo non è mai assimilato a un chierico, né si avverte destinatario delle norme cui deve attenersi quest'ultimo.

Altro elemento problematico è dato dal rispetto, pur doveroso, che si deve alle affermazioni papali; tale atteggiamento fa perdere di vista il loro variabile valore giuridico e le rende quasi *legibus solutae*. In pratica, le affermazioni papali diventano fonti imprescindibili, anche quando appartengono a epoche diverse, a situazioni diverse e sono dotate di forza

giuridica diversa. Per dirla con una frase colorita di A. Zarrì si confonde la definizione *ex cathedra* con quella *ex fenestra*.

Per fare un esempio, Giovanni Paolo II (o meglio chi ha provveduto alla redazione del testo), in una lettera (08.09.1982) diretta al suo vicario cardinale Poletti, sembra non conoscere la riforma apportata al Codice di Diritto Canonico (a quella data già approntato anche se non ancora promulgato) che abrogava lo *status* giuridico di Clero. Con tale lettera il papa raccomandava la veste talare ai seminaristi; cosa ingiustificata, tra l'altro, dal momento che i seminaristi non sono ordinati e quindi non possono portare la veste degli ordinati.

Ma leggiamo alcuni stralci della lettera:

"L'abito ecclesiastico come quello religioso ha un particolare significato: per il sacerdote diocesano esso ha principalmente il carattere di segno che lo distingue dall'ambiente secolare in cui vive; per il religioso esso esprime anche il carattere di consacrazione e mette in evidenza il fine escatologico della vita religiosa."

La lettera conclude dicendo:

"L'abito giova all'evangelizzazione, induce a riflettere sulle realtà che Noi rappresentiamo nel mondo, sul primato dei valori spirituali che Noi affermiamo nell'esistenza dell'uomo".

È proprio questo "Noi", da ordinato a ordinato, che induce a chiederci se questo discorso è la copertura letteraria che edulcora l'obbligo di mettere la sottana ai preti - perché marcino allineati e coperti agli ordini dei vescovi - oppure vuole veramente

realizzare il mistero della Chiesa. Perché se la risposta è la seconda, allora l'esempio va dato dall'alto. Nessuno potrà sostenere che la foggia e la ricchezza degli abiti prelatizi predichi tutte queste belle cose nelle piazze del mondo.

La lettera riportata, a mio giudizio, contiene una teologia restrittiva e incongrua per due motivi: primo, l'estensore della lettera papale scriveva pensando al prete, dimenticando che, in base al nuovo Codice, si doveva rivolgere alla categoria dei *chierici*, che include anche il diacono *uxorato* e i vescovi; secondo, per quanto attiene ai segni distintivi, non è chiaro perché un collare di celluloidi abbia il potere di dire più cose di quanto ne possa dire una croce all'occhiello, o un anello al dito, o una targhetta su cui è scritto "sacerdote cattolico". In ogni caso, visto che la lettera aveva per oggetto l'abbigliamento dei seminaristi, la veste riguarderebbe un provvedimento interno alla Chiesa e non la vita civile del sacerdote.

Il motivo per cui ho preso in esame questa lettera è dato dal fatto che essa viene puntualmente citata in tema di abbigliamento dell'ordinato, e in questo modo orienta chi deve applicare la norma (art. 284) inducendolo a integrarla con normazione secondaria. In questo modo ciò che era uscito dalla porta rientra dalla finestra.

Chi come me si è formato sull'Ordinamento Giuridico Statuale incontra qualche difficoltà ad accostarsi al Diritto Canonico. In esso, alle poche fonti (leggi, consuetudini, decreti e istruzioni) e ai criteri di graduazione, sembra debba aggiungersi quella prassi e quella mentalità che, mutuando autorità

dalla tradizione teologica in senso stretto, si sovrappone alla norma. Si ha allora la sensazione che il Diritto Canonico valga solo per chi deve obbedire, e non per chi deve far valere un proprio diritto.

Sembra di assistere a un continuo intrecciarsi fra struttura dogmatica della Chiesa e struttura giuridica, per cui la prima si sovrappone alla seconda nell'esercizio del potere e nello sbarrare la via ai diritti dei *christifideles*.

Sicuramente nel Diritto Canonico le norme hanno una funzione strumentale alla realizzazione del Mistero della Chiesa, ma nella prassi la norma è come superata dalla *qualitas* soggettiva di chi la applica. Infatti, laddove il legislatore graduò in modo poco rigido, chi applica la norma procede con un suo soggettivo ordine di importanza. Così l'abito clericale contende il primo posto alla norma sul celibato.

Questa stessa prassi fa perdere di vista che la libertà dei figli di Dio è "norma costituzionale" che sta a monte di ogni disposizione disciplinare e pastorale.

3. Il significato della veste clericale

A chi compete la scelta della foggia? Il vecchio Codice (can. 136) rimandava a leggi e consuetudini locali. Ma tale norma, in ossequio ad un accentrimento *romano* sempre maggiore, non è stata ripresa dal nuovo Codice di Diritto Canonico.

In una sua lettera, il Cardinale Casaroli chiedeva alla CEI, a titolo indicativo, di "*determinare l'abito ecclesiastico*". In risposta la CEI disponeva che:

"Salve le prescrizioni per le celebrazioni liturgiche, il cle-

ro in pubblico deve indossare l'abito talare o il *clergyman*".

In pratica, implicitamente e *motu proprio*, la CEI avocava a sé il potere di decidere che la *talare* e il *clergyman* dovessero essere gli abiti da indossare *in pubblico*.

Quale sia lo spirito della CEI lo si ricava dalla lettera del lontano 20 aprile 1966 (n. 7434) che recita testualmente:

"La CEI considerando l'opportunità che l'abito ecclesiastico, pur nella tutela della dignità sacerdotale, possa venire adattato alle esigenze della vita contemporanea ed alle nuove condizioni dell'apostolato, in conformità allo spirito del C.D.C. can. n.136\1, desiderando assicurare ai sacerdoti anche in questa materia uniformità e disciplina, a loro personale vantaggio e ad edificazione della comunità, conferma che l'abito talare rimane la veste normale del sacerdote e anche dei religiosi".

Ma, come si diceva, finché è esistito il Clero come *status* giuridico autonomo, poteva anche essere plausibile l'esistenza di una normativa per definire una sorta di abbigliamento che lo distinguesse, ma dopo l'abrogazione dello *status* di clero (1983), allo stato attuale, gli unici ordinati che vengono in evidenza come membri di un Collegio "giuridicamente" definito sono i vescovi, allora solo ad essi si potrà chiedere una veste "uniforme". Tutti gli altri potranno vestire come meglio credono.

L'*ordinato in sacris*, solo all'interno di una comunità di fedeli, e nell'ambito della sua specifica funzione sacerdotale, deve essere riconoscibile come *alter*

Christus.⁶⁹ Ma se non c'è funzione (come ad esempio quando un chierico è in vacanza al mare) non c'è il presupposto per limitare la libertà del soggetto in merito al suo abbigliamento.

Un altro punto equivoco riguarda i diaconi permanenti. È chiaro che essi sono degli ordinati a tutti gli effetti, perché allora proprio loro che sono inseriti pienamente nel contesto civile non devono dare testimonianza della loro fede con un abito che li distingua?

Ma, a ben considerare, il motivo per cui è richiesta la veste clericale non è tanto per testimoniare l'appartenenza all'Ordine, quanto la realtà celibataria. L'abito allora non è altro che una veste celibataria travestita da veste clericale.

Il celibato, specie negli ultimi tempi, sembra diventato terra di frontiera, e quindi da tenere sempre sotto controllo. La veste, in questa situazione, diventa il *presidium castitatis* e il mezzo per propagandare l'indissolubile connessione fra Ordine Sacro e celibato.

Mostrare un ordinato con moglie e figli in talare o

⁶⁹ Il sacerdote, in quanto ordinato a compiere funzioni sacre, deve indossare la veste liturgica che lo identifichi come *alter Christus* all'interno della comunità riunita. Come negare che agli occhi dei fedeli il senso dei sacramenti si degrada quando un sacerdote, per sciattezza, non utilizza nemmeno i paramenti prescritti? Tale negligenza fa perdere la visibilità del passaggio dalla dimensione ordinaria a quella del sacro. La Chiesa vieta atti di ministero quando l'ordinato veste *in nigris*. In una sua conferenza il Cardinale Pellegrino faceva notare che l'obbligo di portare la veste nera (robone) fu stabilita da Garibaldi durante la rivoluzione romana. Egli stabilì che i "codini" portassero il robone al fine di farsi individuare come nemici della repubblica. Una stella di Davide *ante litteram*.

in *clergyman* significherebbe rivelare al popolo un tesoro gelosamente custodito, cioè che la coincidenza tra celibato e presbiterato non è un assoluto, ma solo una “tradizione” della Chiesa latina e non della Chiesa universale.

PENITENZA E RICONCILIAZIONE

CAP. 1

EXCURSUS SUL BENE E IL MALE

Forse il più in crisi tra i sacramenti è quello della Penitenza e Riconciliazione. Le ragioni sono molte e sarebbe impossibile analizzarle tutte. Qui prenderò in considerazione solo alcuni elementi di questa situazione di difficoltà, utili ai fini di una rilettura dogmatica e pastorale del sacramento.

Quanto più i cristiani riscoprono il significato fondante della relazione con Dio e del suo amore per noi, tanto più tendono a scolorire ogni mediazione rituale. Quello che è vissuto come momento decisivo è il perdono di Dio, mentre la celebrazione del sacramento è considerata poco significativa in sé.

Il cristiano si rivolge direttamente a Dio che conosce come Padre, si mette nudo davanti alla sua misericordia e scopre con gioia che Dio lo ama così com'è e lo rifà tutto nuovo nell'intimo dell'incontro della coscienza.

Questo atteggiamento, nella teologia tradizionale cattolica, si chiama "contrizione perfetta", ma nelle

mani dei teologi, a forza di analisi morfologiche e suddivisione in elementi, si è trasformato in un atto impossibile all'uomo: da qui la necessità di un *mediatore* che possa esercitare il perdono.

La tendenza a escludere dalla prassi di fede l'atto di contrizione perfetta, nacque probabilmente dalla necessità di sostenere l'ineludibilità del sacramento della Penitenza contro il netto rifiuto di esso da parte delle Chiese della Riforma. Ma oggi che non c'è più la necessità di difenderlo, bisogna scavare al suo interno per mettere in chiaro la sua funzione santificante.

Indagare il senso della Penitenza credo rappresenti uno dei tanti interrogativi che i cristiani si pongono sui contenuti della propria fede e che spesso rimangono senza risposta.

1. Capire il Bene

Nella mentalità comune il tema della penitenza è strettamente collegato al problema del bene e del male: fa penitenza chi ha fatto del male. Allora prima di inoltrarci sulle riflessioni in merito al sacramento della Penitenza e Riconciliazione è opportuno fare chiarezza sul significato di *bene* e *male*.

Chi pensa, come Milton, che "*il bene che non si conosce non lo si possiede, e possederlo e non conoscerlo è come non possederlo affatto*", si pone in una visione meramente intellettualistica dell'uomo. Questi versi sono espressione tipica di una mentalità che esalta l'uomo inteso come monade pensante.

Io non condivido questa impostazione, non ritengo che l'essere umano possa essere diviso

dall'ombelico in su o in giù, ma che debba essere guardato nella sua interezza. Perciò attribuisco il primato alla realtà delle cose, e non solo agli aspetti mentali eventualmente presenti in essa.

Allo stesso modo non condivido l'espressione "*Cogito, ergo sum*". Invertirei i termini e direi "*Sum, ergo cogito*" ponendo in primo piano *l'essere* e non la sua capacità di pensare. Un vostro momento estatico lo vendereste per il vostro "*cogito*"? Noi innanzitutto "*siamo*", il bene è l'esistere in sé. Dio è "*Colui che è!*"

Qualcuno potrebbe obiettare che si può capire il bene solo quando si sa cosa è il male. Ma questo è solo un giochetto mentale che non fa fare nessun passo avanti. Resta il problema di come sapersi districare tra il bene e il male.

Io penso che non dobbiamo capire il bene per possederlo. Capire molte volte significa impoverire una realtà riducendola alle nostre ristrette coordinate mentali. Il capire sembra fondamentale, e invece è un fatto del tutto banale. Proprio perché vuol capire, la teologia non ha mai fatto veri passi avanti e continua a ripiegarsi sul passato. Continuiamo a riproporre complicati discorsi intellettuali, i quali tutt'al più mostrano le capacità speculative dello scrittore ma non certo il volto di Dio. Così si loda più la finezza intellettuale di S. Tommaso che non l'Essere Perfettissimo che egli ha descritto.

Se guardiamo ai nostri rapporti affettivi, ci rendiamo conto che vanno ben oltre i parametri della comprensione: una madre non ha bisogno di capire intellettualmente il figlio per amarlo. Allora, per scegliere, non si può dire: devo prima capire! Solo

vivendo si può capire una situazione, altrimenti non facciamo che ripetere la storia dell'asino di Buridano che dovendo scegliere tra paglia e fieno morì di fame.

Fare grandi manovre preparatorie è solo una scimmiettatura della vita. Pensate a quante coppie prima di sposarsi provano a convivere per poi decidere se fare o no il grande passo. Ma provare l'esito di un possibile futuro matrimonio è come fingere una realtà che non esiste. Quale impegno si può mettere in un rapporto se già mentalmente ci si sta staccando da esso? Se l'uomo o la donna che potreste sposare fosse solo ciò che avete capito, probabilmente non vi sposereste mai. Voi invece sperate nella realtà plurima di chi vi sta accanto, nelle potenzialità che nasconde nel suo intimo. Solo le iscrizioni sulle lapidi - e forse nemmeno quelle - possono dire l'ultima parola su cosa è stata una persona.

Nemmeno nostro Signore ci ha detto: fai questo e quest'altro; egli ci ha dato un comandamento totalmente aperto che dice: tu ti logorerai nella tua giornata, ma sappi che la costruirai con atti di creazione.

Il vivere stesso è il bene. Questa è la sapienza, e l'unico modo per possederla è immergersi nella vita.

2. Il bene come incontro con Dio

Normalmente pensiamo al libero arbitrio come alla possibilità intellettuale di scegliere tra il bene e il male. Io ritengo invece che per libero arbitrio si debba intendere la possibilità che ci è stata data di realizzare la vita.

Non capita mai di avere tutto il bene da una parte e tutto il male dall'altra. Anzi, molte volte lo stesso gesto può essere "male" o "bene" in base alla circostanza nella quale viene compiuto. Per esempio, se dare uno schiaffo a una persona in un momento d'ira diventa qualcosa di negativo, lo stesso schiaffo diventa positivo se è l'unico mezzo per aiutarla a uscire da una crisi isterica. Nel primo caso chi dà lo schiaffo si mette in una relazione di non-amore, e questo è il male; nel secondo caso, ponendosi in una relazione di amore, lo schiaffo rappresenta il bene.

L'uomo sperimenta la libertà solo se si lascia prendere dalle infinite possibilità di esistere che ogni giorno gli offre la vita. Allora il giudizio su cosa fare non può fondare sul passato. Il bene è lasciarsi guidare dall'amore di Dio dovunque esso ci chiami. Bisogna guardare sempre avanti, mentre il male è guardare alle proprie spalle, è un *pensare alle cipolle d'Egitto (Es)* dimenticando che davanti ci aspetta la Terra Promessa.

Il Cristianesimo prospetta all'uomo questo continuo andare avanti. L'immobilismo equivale al rifiuto della vita, è un modo di non vivere la propria libertà, di non volersi lasciare interrogare da chi ci sta di fronte. Questo è il male, perché da soli non si può essere felici. Siamo pezzi da incastro, siamo Chiesa, e chi non vive danneggia se stesso e gli altri.

Se il nostro riferimento è Gesù, allora scopriremo che se come Lui saremo ubbidienti al Dio della Vita, realizzeremo il bene. Fermarsi alla domanda: cosa è il bene e cosa è il male, ci porta in un vicolo cieco. Tutto cambia se ci chiediamo: "Chi" è questo bene? Allora scopriamo che il bene non è una cosa, ma la

relazione con una Persona che si svela nella concretezza di un rapporto, e il male è il rifiutarsi a questo incontro.⁷⁰

È da questo rapporto che discendono le categorie di bene e male; è in questa relazione con l'Amore che abbiamo la capacità di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Allora l'affermazione: bisogna prima conoscere il bene per poi farlo, non ha senso. Sarebbe come dire: fammi vedere cosa è l'amore e cosa non lo è, poi decido se innamorarmi o no.

Io posso conoscere con la testa, ma poiché il cervello non è in grado di capire tutto, c'è bisogno anche della punta del piede per partecipare alla vita. Quando scegliamo, non è vero che ci affidiamo all'intuito, al caso o a complicati ragionamenti: semplicemente ci affidiamo a *ciò che noi siamo* in quel preciso momento. Per questo è essenziale crescere come persone, dare spazio alla propria anima, fare in modo che sia essa il nostro intuito.

Impostare intellettualmente il problema è improduttivo. Tutta la storia della filosofia è la prova del fallimento di una ricerca che non può condurre a un punto conclusivo proprio perché fonda sull'intelligenza, incapace di uscire fuori da se stes-

⁷⁰ La scelta tra bene e male va intesa come realtà di vita, e non come errore di Eva. Adamo ed Eva siamo noi. La loro tentazione non si è consumata in un remoto passato, ma è qualcosa che si attualizza continuamente nella nostra vita e si concretizza nelle nostre scelte.

S. Paolo dice che ognuno ha in sé il seme di Adamo. Allora una domanda legittima da fare a se stessi sarebbe: se fossi stato Adamo, come avrei vissuto il mio rapporto con Dio nel Giardino?

sa. Solo nell'area della fede si formula una *proposta* accettabile. Tale proposta può essere accolta o respinta, in ogni caso la scelta non coinvolge solo la capacità raziocinante ma la totalità della persona.

La proposta che ci viene fatta è predicata non con sapienza umana ma con *stoltezza*. Essa ci dice che l'Eterno è entrato nella storia incarnandosi in un Uomo che, a viste umane, è stato sconfitto da questo mondo. Ci viene proposto un Dio che ci chiede di operare per realizzare il suo piano d'amore universale. Un piano che potrà trovare il suo compimento solo se ci faremo *servi di comunione* a immagine del Cristo Servo. È l'accettazione o il rifiuto di questo piano che giudicherà la nostra vita.

Ma come fare a capire se, in una data situazione, si sta operando per l'unione e non per la disunione?

S. Paolo afferma che "è peccato ciò che è contro coscienza". Ma coscienza non significa giudizio di valore umano, né va identificata con il libero arbitrio; ordinariamente la coscienza si viene formando in relazione all'appartenenza a una comunità. È la comunità che comincia a suggerire all'individuo, fin dalla prima infanzia, la propria maniera di essere. Tuttavia nemmeno questa spiegazione esaurisce il fenomeno della coscienza: Dio ci trascende, e può sempre chiederci delle cose diverse. Questo è il misterioso momento della nostra coscienza nel quale veramente si mette in gioco tutto e si rischia di essere sopraffatti dai dubbi: è veramente Dio che parla in me o sto seguendo le mie illusioni?

Qui si colloca l'ascetica che insegna a *discernere gli spiriti*, cioè a capire se la fonte dell'ispirazione è veramente divina. La regola principale di ogni ascetica

consiste nel fare il vuoto dentro di sé e lasciare parlare solo il Cristo che ci insegna a non essere schiavi della morale o delle teologie, ma ci insegna a essere liberi. Paolo dice: *"Tutto mi è consentito!"* ma tutto quello che serve a realizzare il Piano di Dio.

Per non venir meno a questo compito, però, bisogna avere l'umiltà di capire che nostro Signore non cerca eroi, ma umili operai per la sua vigna. Dio si serve di strade che quasi mai coincidono con il nostro pensiero, e anche quando vuole riformare la sua Chiesa, si serve proprio di quelli che non vorrebbero farlo. Ad esempio si è servito della gerarchia per farle firmare documenti conciliari sui quali il giorno prima avrebbe apposto la scomunica. Sicché, quando ci sentiamo riformatori o difensori della Chiesa, dobbiamo stare molto attenti a non essere solo altoparlanti di noi stessi.

La dignità di ogni uomo consiste nel cercare la Verità ovunque essa passi. Tanti che si dichiarano atei hanno spesso un senso profondissimo dell'obbedienza alla Verità. Essi parlano di Verità e non di Dio, ma Dio è la Verità, ed essi, anche se fermi ancora a uno stadio precristiano, nondimeno rispettano Dio in Spirito e Verità.

La Verità è qualcosa da conquistare, ma al tempo stesso è già dentro di noi; essa è in quello che intuiamo che dovremmo essere, è nella parola che diremo e non in quella che abbiamo già detto. E allora, con convinzione, bisogna imitare Abramo ed essere pronti a mettere il coltello alla gola del proprio progetto di vita, per santo che sia.

Cerca la Verità colui che quando sente *"alzati e cammina"* è pronto ad andare. Se il mio futuro è an-

dare: là io sarò. Perché sono figlio del futuro e non del passato. Ed è consolante sapere che il futuro escatologico di ogni uomo è diventare *somigliante* a Dio.

3. L'idea di peccato

Non è possibile tenere distinto il sacramento della Penitenza e della Riconciliazione dall'idea che abbiamo del "peccato", tant'è che il Sacramento in questione si pone proprio come esorcismo del *male morale*. Certo il peccato è un'esperienza concreta, ma quando si vuole determinarlo con esattezza, teorie e definizioni s'inseguono e si sommano senza giungere a una conclusione chiara e univoca.

"Ho sbagliato", "questo non si può fare", "non ho la coscienza tranquilla": quale significato possono avere espressioni del genere per chi crede nell'amore di Dio che salva? O peggio ancora: per i molti che vagano in un profondo relativismo morale, ha ancora senso porsi questa domanda?

Tutto questo non ci deve scandalizzare. La fede cristiana non è una realtà costruita dall'uomo, essa lo trascende! Il Cristo, la sua Chiesa e l'uomo stesso sono un mistero che mai potremo dire di aver perfettamente compreso. Guai a fermarsi in questa continua ricerca o a ritenere il livello raggiunto come conclusivo.

Un'idea molto comune di peccato è quella di offesa a Dio, il che equivale a dire ribellione, infedeltà nei suoi confronti. Tuttavia, quella appena enunciata è una definizione restrittiva del concetto di peccato. A mio parere, peccato è allontanarsi da Dio per

lasciarsi attrarre dagli idoli di questo mondo, è lasciare la strada che Dio ci ha indicato per la nostra completa e perfetta realizzazione di uomini. Peccato è utilizzare il potere spirituale che ci è stato dato per un fine improprio; è l'atteggiamento di Giuda nell'ultima cena quando, preso il boccone che gli porgeva Gesù, si allontana nelle tenebre per venderlo a suo vantaggio.

Se si pone attenzione alle diverse situazioni di peccato, a prima vista emergono solo gli aspetti individuali del gesto, ma leggendo più in profondità, ci accorgiamo che nessuna realtà o atteggiamento che noi poniamo in essere si esaurisce nella nostra persona: ogni nostro gesto ha un riflesso sugli altri.

Si pensi a quanti vivono in ambienti nei quali impera la criminalità o il malcostume. È vero che si tratta di azioni messe in atto da singoli individui, ma esse prima o poi finiscono col coinvolgere l'intera comunità. Un coinvolgimento che non vuol dire solo essere vittime di determinati comportamenti, ma essere coinvolti al punto tale da innescare in noi delle distorsioni sulla nostra stessa sensibilità sociale. È questo il motivo di quella sorta di assuefazione che ci rende colpevolmente tolleranti verso i comportamenti contrari alla vita. Da qui nasce il peccato collettivo come situazione di realtà mancata, distorta, che rende proclivi al male.

Il male è attorno a noi, così denso, così materializzato che senza esitazione possiamo chiamarlo "diavolo". Noi siamo abituati a vedere nel diavolo un essere che incute terrore, ma se proviamo a togliere il forcone e l'odore di zolfo, le ali di pipistrello e tutti gli elementi dell'iconografia medioevale, ci accor-

giamo che il diavolo ha il volto delle multinazionali del vizio, delle auto imbottite di tritolo, delle nazioni straziate e martoriate dalla fame e dalla guerra, dello sfruttamento di intere popolazioni per opera dei cosiddetti paesi civilizzati.

È questo il contesto in cui si deve cercare e definire il peccato.

4. La difficoltà di accettare l'idea di peccato

Normalmente si sente dire che non è possibile essere felici da soli. Per capire quest'affermazione chiamoci per un momento nella nostra esperienza familiare: come gioire se un membro della nostra famiglia versa in difficoltà?

Fin dal momento della nascita, ciascuno è necessariamente inserito in una situazione sociale e, per ciò stesso, subisce gli effetti di tutto quanto la società ha già costruito. Purtroppo la collocazione storica, al di là delle azioni del singolo, pone l'uomo in una realtà di morte e di divisione. Situazione che poi ciascuno contribuisce a perpetuare attraverso gli atti di disunione posti in essere. Paradossalmente si perpetua anche quando si cerca di salvare l'unità con la tipica regola del mondo: l'eliminazione dell'elemento di rottura. È una regola di morte dalla quale non può nascere la vita ma inesorabilmente altra morte, altre divisioni, altra solitudine.

C'è intorno a noi un ambiente che pesa sulla nostra esistenza e la condiziona. Ecco allora che l'interrogativo sulla possibilità di essere veramente liberi si ripresenta: può l'uomo difendere la propria piccola indipendenza morale di rettitudine? Non ri-

schiamo di diventare sempre più piccoli a furia di tagliare i nostri rami per paura di toccare i rami dell'albero vicino che ormai è avvelenato?

Peccato originale, dice la dottrina cattolica, evidenziando l'aspetto individuale del peccato, ma forse sarebbe meglio evidenziarne la valenza *collettiva* dal momento che l'azione di ciascuno incide su tutti gli altri, e la nostra esistenza continua a essere dominata dalla paura perché avvertiamo che il mondo stringe ogni giorno di più la sua morsa intorno alla nostra impotenza.

Nella storia di ogni uomo l'esperienza del male è spesso accompagnata dal bisogno di esorcizzarlo. Ci ribelliamo all'idea di peccato fino a negarne l'esistenza, e allora, nell'immaginario comune, o diventa un'invenzione del clero per avere il potere di amministrare la vita interiore, oppure vogliamo almeno cambiargli l'etichetta e gli psicanalisti ce ne hanno fornite di nuove. Allora il peccato diventa sinonimo di angoscia, di rimozione di traumi infantili, di nevrosi. Così inteso, il peccato diventa un disturbo psicologico dal quale ci possiamo liberare con l'aiuto dell'analista o di qualche farmaco.

Ma da dove nasce la difficoltà ad accettare l'idea di peccato? Questa domanda porta a un altro interrogativo: chi fa il male per il male? Nessuno, sicuramente, a meno che non si arrivi alla patologia del sadico.

Nel male che facciamo, comunque si chiami e si presenti, inseguiamo una soddisfazione, un momento di esaltazione, un briciolo di vita, anche se la strada scelta non potrà che farci ripiombare nell'amarezza del successivo fallimento. Ma anche il

fallimento può essere recuperato positivamente: *“Il peccato coopera al bene”*, dice S. Paolo. Quando siamo crocefissi, quando i chiodi della realtà ci bloccano nella nostra posizione e ci accorgiamo di non avere alcuna via d’uscita, allora nasce in noi l’esigenza di una soluzione diversa.

La fede cristiana afferma che Gesù ci può salvare perché ci ha insegnato a vincere la morte. Se vogliamo cogliere pienamente il senso di questa verità, dobbiamo pensare a Gesù come al Cristo-Vita che parla dentro di noi, come all’istinto primordiale che ha impresso il suo marchio in tutti gli uomini.

Proprio per questo, per accostarsi a noi, il male deve vestire i panni della vita. Allora tutta la nostra azione deve consistere nello smascherare il male che si presenta sotto le sembianze del bene.

La nostra riflessione sul peccato ci conduce inevitabilmente al mattino della resurrezione, quando, come racconta Luca, due *uomini* vestiti con abiti splendidi si presentarono alle donne venute al sepolcro, e annunciarono loro che Colui sul quale il male del mondo aveva decretato la sua condanna era risorto.

Questi uomini erano la testimonianza di una realtà nuova, erano esseri escatologici venuti dal futuro a testimoniare quella perfezione alla quale ogni uomo deve tendere. È Gesù stesso che ci esorta dicendo: (Mt 5,48) *“Siate perfetti come il Padre mio”*. Nel momento in cui anche noi avremo compreso che possiamo essere uomini di luce perché dentro di noi alberga lo Spirito del Risorto, solo allora riusciremo a superare la crisi del peccato.

In questo consiste la conversione. Nel momento della conversione, l'uomo vede se stesso come potrebbe diventare, vede tutta la profondità del suo essere uomo, si innamora della bellezza che Dio ha impresso nella sua carne e prova l'orrore del peccato.

Innamorarsi della propria divinità e scoprirla negli altri, significa capire il senso nascosto del comandamento "*ama il prossimo tuo come te stesso*".

5. Il male e la norma morale

C'è come una forza di gravità intorno a noi la quale, per quante volte tentiamo di volare, ci attrae verso la terra in forza del nostro stesso peso. L'incapacità di volare diventa il nostro peccato soggettivo, la nostra incapacità di rispondere "sì" al richiamo della Vita, la nostra pretesa di renderci autonomi da Dio. Quando l'uomo mette al centro dell'esistenza il suo *io ingombrante* (come diceva Tommaso Moro), è allora che nasce la pesantezza dell'esistenza. Il grande dolore dell'umanità ha sempre la stessa radice: "Io".

"*Nega temet ipsum*" dicevano gli asceti, ma non per il gusto di annientarsi, quanto per scoprire una vita molto più ampia.

Ma come liberarsi dal male del proprio "io"? La risposta spesso rimanda alla "norma": questo si fa, questo non si fa. E qui balza in primo piano la libera scelta e, a seconda che prevalga l'istinto di libertà o

l'istinto di sudditanza, si sceglierà la via della coscienza o la via della *legge*.⁷¹

È tuttavia innegabile che la norma sia un mezzo che ci guida verso una più alta realizzazione di noi stessi; ma è altrettanto innegabile che il più delle volte essa viene vissuta come un qualcosa di imposto dall'esterno. Diventa allora necessario associarla a un valore condiviso, solo così quello che prima era considerato un *dovere* si trasforma in un *volere* in piena libertà. Per questo, se la norma morale viene considerata un limite, essa ci apparirà odiosa, ma se vediamo in essa una via per risolvere un problema umano, allora la sceglieremo senza imposizione.

C'è ancora un altro aspetto che va considerato. La norma morale può essere considerata posta alle nostre spalle come qualcosa di ormai acquisito, o posta ancora davanti a noi come un progetto da realizzare. Nel primo caso essa è radicata a tal punto nel nostro modo di pensare che normalmente siamo incapaci di trasgredirla e ci meravigliamo che gli altri lo facciano (questo atteggiamento a volte può indurci ad essere intolleranti nei confronti di chi sta ancora in cammino); viceversa, se la norma è per noi ancora una faticosa meta da raggiungere, invochiamo dagli altri la tolleranza nei nostri confronti.

In realtà la norma morale deve essere sempre posta in avanti, non esiste nessun punto in cui possiamo fermarci e considerarci *arrivati*, dimenticando

⁷¹ Molto spesso la scelta dipende da più utilitaristiche considerazioni: chi si trova in una posizione di comando, prediligerà la norma (da fare rispettare ai subordinati); chi viceversa è sottoposto alla norma, riterrà la legge della coscienza l'unico principio moralmente valido.

che il cammino da compiere tende all'infinito. Fermarsi è la realtà del bigotto che non capisce che rinunciare ad andare oltre vuol dire morire nel punto in cui si è fermato. Un tale fece un grande raccolto e disse: *“Costruirò granai più grandi e dirò godi anima mia (...) quella stessa notte egli morì”*.

Non sarà mai sottolineato abbastanza che il cristiano ha sempre i fianchi cinti e le lucerne accese, veglia perché non conosce né il giorno né l'ora in cui busserà il padrone di casa. Non c'è vecchietta nel cristianesimo, non c'è tregua, né cammino in pianura. La vita morale diventa, sotto questo profilo, il continuo progetto che Dio vuole realizzare in ognuno di noi e che continuamente ci spinge in avanti.

La Legge di Mosè per gli ebrei era un cammino duro, ma era anche l'unico modo perché un popolo giovane imparasse a crescere. Lo sforzo è segno di crescita, è la profonda libertà di costruire la nostra anima.

La norma morale rappresenta il mezzo che ci dà la forza di superare noi stessi in un cammino ascensionale lungo il quale non ci si può fermare (fermarsi è il peccato dei farisei). Ma per non sentire il peso del cammino dobbiamo innamorarci della meta.

Tutto il creato, e non solo noi uomini, è pervaso dallo Spirito di Vita e a esso tende: *“Tutta la natura geme nell'attesa della pienezza della gloria dei figli di Dio”*. La natura, le città, le tensioni sociali nelle quali viviamo, non sono cose morte, quasi un palcoscenico indifferente alla recita della nostra storia, ma sono la nostra stessa vita.

Noi siamo la voce di tutte le creature, come dice il Canone della Messa: *“fatti voce di ogni creatura, esul-*

tanti cantiamo: Santo, Santo ...". Ed è proprio in questa maestosità del nostro essere uomini che risiede l'essenza della nostra vita morale.

Quando però banalizziamo la moralità nel singolo gesto, la nostra vita morale diventa piccola, mediocre, curtense. Una morale simile prima o dopo viene messa da parte. L'uomo ha dentro di sé un anelito di grandezza, è nato megalomane perché è figlio di Dio. Solo se siamo pazzi e megalomani possiamo sentire la divinità che ci appartiene. Solo un folle può dire: io sono figlio di Dio! Ma Cristo ha annunciato proprio questa follia.

6. La Legge Naturale come obbedienza alla Vita

Dio ci ha fatti a sua *immagine*, ma per essere *somiglianti* a Lui dobbiamo intraprendere un cammino che coinvolge tutta intera la nostra esistenza. Giorno dopo giorno dobbiamo individuare la strada da seguire; sforzarci costantemente di capire dove ci spinge il bene; metterci in ascolto della nostra "vocazione".

Un uomo vive moralmente se risponde alla propria specifica chiamata. La moralità di un atleta è nella risposta alla vita che ha posto nei suoi muscoli e nella sua psicologia la capacità di compiere un gesto atletico; la moralità di Enrico Caruso era di passare attraverso i toni senza romperli; Einstein ha risposto alla sua chiamata speculando sui meccanismi logici e formulando la teoria della relatività Ognuno di noi è una risposta a una richiesta della vita.

In questo contesto si inserisce il cosiddetto peccato di pensiero. Comunemente esso è inteso come peccato a sfondo sessuale, invece il peccato di pensiero è un *peccato di vacuità* col quale l'uomo crea una bolla d'aria che interrompe il flusso della Vita divina e le impedisce di circolare. Siamo noi il canale attraverso il quale si manifesta la Divinità: se resto immobile, con la bocca e gli occhi chiusi, le impedisco di agire nel mondo.

Volendo fare una battuta: quando non sappiamo cosa fare, dovremmo prendere in mano la nostra carta di identità. In essa troviamo le risposte che la vita vuole da ognuno di noi: insegnante, casalinga, medico, operaio ... Lentamente, però, Dio cambia i tratti della nostra tessera. Assistiamo così a una continua precisazione della nostra chiamata e la risposta non può mai essere teorica. Le teorie, si sa, sono frutto del cervello e passano assieme a esso. La morale invece è stampata da Dio nelle fibre del mondo, e pertanto deve calarsi nella concretezza delle situazioni. Ed è su questo tessuto che si fonda la teoria della "legge naturale".

Molti intendono per legge naturale un insieme di comportamenti e consuetudini connaturati all'essere umano. Ma un simile modo di intendere non spiega la sua universalità. Per intenderci, una consuetudine naturale nel mondo occidentale può non esserlo in quello orientale e viceversa. La legge naturale, invece, è essenzialmente il principio di *obbedienza alla vita* segnato da sempre dentro di noi. Ne consegue che la risposta non può essere dettata dalla consuetudine ma dalle domande sempre nuove che la realtà ci pone.

La vita continuamente ci interroga e noi continuamente diamo risposte; e nel dare risposte creiamo delle prassi, delle regole, cose che indubbiamente ci sono di aiuto per orientarci, ma Dio può sempre chiederci di agire in modo diverso. Ciascuno di noi, infatti, è un essere irripetibile che ha un rapporto con Dio tutto particolare, nel quale nessuno può interferire.

Come è per l'individuo, allo stesso modo è per i popoli. Anche ai popoli la vita chiede delle risposte diverse nella propria storia. E in base alle priorità che di volta in volta indica, si formano le norme della morale.

Per esempio, per i fedeli mosaici la norma morale spingeva a procreare per accrescere la propria discendenza. Avere molti figli era segno della benedizione di Dio. Era questo il principio alla base del concubinato, della poligamia etc.. Ciò che era considerato il massimo dell'immoralità era tutta la sessualità che non avesse come scopo la procreazione.

Ai nostri giorni, cambiando il valore di riferimento, è cambiata anche la norma morale. Se dunque la norma è storicamente determinata, è solo la coscienza individuale che ci proietta verso il cammino faticoso e duro della ricerca di una verità sempre più alta. Ed è proprio questa ricerca il fondamento della vita morale e il mezzo col quale si immette vitalità nell'ambiente per farlo progredire.

7. Il peccato di Giuda

Dio è certamente *Altro* da noi; siamo talmente certi di questo suo essere lontano e irraggiungibile che

lentamente ci siamo convinti che i nostri atti non possono toccarlo.

Se questo atteggiamento può essere vero, tuttavia non tiene conto di un elemento fondamentale per noi cristiani e che fa diventare teologicamente rilevante l'azione umana, cioè che l'uomo è figlio di Dio, e ha la potenza che Egli stesso ci ha donato. Da qui nasce la grandiosità negativa e terribile del gesto di peccato.

Ognuno si sente peccatore nella grande banalità dell'essere uomo, ma non riesce a essere consapevole che il peccato consiste nell'usare la divinità che è dentro di sé per scopi tutt'altro che divini. È come se Dio ci avesse messo nelle mani un'enorme quantità di *cheques* e noi, come bambini, li usassimo per farne coriandoli. È questa l'essenza del peccato, sprecare un'immensa ricchezza per l'incapacità di riconoscerla.

Il paradigma di questo nostro modo di essere è rappresentato nei Vangeli dall'episodio di Giuda.

Gesù si mise nella condizione di essere messo a morte dalla potenza che Lui stesso aveva donato a Giuda offrendogli il *boccone* di divinità. Solo se un uomo avesse posseduto il potere dell'amore (il bacio di Giuda) avrebbe potuto usare questo potere per vendere l'Amore per *trenta denari*.

È questo il grande mistero del peccato e della sua forza di toccare il Cielo.

CAP. 2

IL SEGNO SACRAMENTALE

L'ultimo Sinodo dei Vescovi si è interessato al tema della *penitenza* e della *riconciliazione* ma, come spesso accade nella predicazione della Chiesa, il tema non ha suscitato grande interesse ed è stato considerato uno dei tanti *slogans* che affliggono il nostro tempo. Anche perché, all'interno dello stesso Sinodo, pare che non sia stata fatta sufficiente chiarezza sui motivi del legame tra penitenza e riconciliazione. Legame tanto stretto che ormai non si parla più di sacramento della Penitenza ma di sacramento della Penitenza e Riconciliazione.

Questa intima connessione merita qualche chiarimento che ci potrà venire dall'esaminare i luoghi comuni, le domande e le affermazioni correnti riguardo al significato della *confessione*.

1. La confessione

La confessione dei peccati veniali è vero sacramento o è inutile? Questo e problemi simili nascono dal fatto di avere ricondotto il sacramento in questione a una sorta di tribunale della coscienza dove, con procedimento giudiziale, sono rimessi i peccati mortali.

Ma quale relazione intercorre tra la "vita di penitenza" e il sacramento della Penitenza? Chi riesce a cogliere il momento di passaggio fra una vita peni-

tenziale, cioè una vita spesa al servizio del prossimo, e il rito della penitenza?

Così un bravo cristiano che vive penitenzialmente, quando arriva il momento della celebrazione del sacramento, si sente in dovere di iniziare una caccia spietata alle sue imperfezioni pur di trovare un "peccato" da portare davanti al confessore, lasciarsi catechizzare e finalmente celebrare il rito che altrimenti gli sembrerebbe del tutto inutile.

Il sacramento diventa così il luogo dove svuotare la pattumiera delle proprie mancanze mentre a parte si vive la regola dell'amore del prossimo.

Un altro quesito che spesso viene rivolto al sacerdote è: bisogna confessarsi prima di accostarsi agli altri sacramenti?

Salvo che per il Battesimo ai neonati - le ragioni sono ovvie - per tutti gli altri sacramenti la prassi ecclesiale prevede la previa celebrazione della Penitenza, quasi fosse un sacramento di passaggio, un qualcosa che potrà trovare pienezza solo altrove, per esempio nell'Eucarestia. Ma chi avverte che ogni incontro con Dio è totalizzante, non riesce a comprendere il perché di questo passaggio intermedio. Dovette forse il figliuol prodigo attendere il banchetto per sentirsi in pace col padre e avere la certezza del suo amore?

È inevitabile quindi che la realtà sacramentata dal rito tenda a scomparire dalla coscienza del ministro e del penitente, e che l'azione liturgica si impoverisca fino a considerarla né più né meno che il momento giuridico di "assoluzione" dei peccati. Nella richiesta tante volte fatta dai cristiani: "Padre mi dia

una benedizione", c'è la pratica conclusione di questa svalutazione.

Diverso potrebbe essere il discorso se si chiarisse che il sacramento della Penitenza dà la certezza di aver recuperato la propria situazione di "sacerdote comune", e che, proprio in forza di questo ruolo sacerdotale, il successivo sacramento che si andrà a celebrare si porrà in tutta evidenza come atto compiuto a vantaggio della comunità.

Se proviamo ad approfondire l'atteggiamento psicologico di chi vive la Penitenza da laico, ci accorgiamo che di fronte a esso esistono due anime: da un lato c'è la posizione di quanti privilegiano il rapporto personale con Dio (oggi questa sensibilità è prevalente) e vedono nello schema rituale confessione-assoluzione un esercizio di potere dei preti sui laici; dall'altro c'è la posizione di chi afferma che se è da mille e più anni che la Chiesa afferma la necessità del rito e del ministro del sacramento, questa tradizione non può essere cancellata di punto in bianco, si deve quindi ragionevolmente ritenere che in essa vi sia un fondamento di verità.

Benché le due posizioni sembrino divergenti, bisogna tuttavia cercare di cogliere gli elementi di verità che ispirano entrambe. L'intolleranza avrebbe come unica conseguenza quella di divaricare le distanze ed esasperare le diversità, ponendo su un piano di eresia ora l'una ora l'altra posizione, mentre è necessario recuperarle entrambe in una visione più ampia in grado di fornire una maggiore comprensione.

2. Relazione tra Battesimo e Penitenza

Leggendo la Scrittura un possibile equivoco può derivare tra peccato originale, che si cancella col Battesimo; e peccato attuale che riguarda la situazione post-battesimale. Il problema è di importanza basilare in quanto condiziona il significato stesso della *penitenza* rispetto al *battesimo*.

Cerchiamo allora di chiarire il problema cogliendo Dio come Vita che si offre. L'uomo può rifiutare quest'offerta e morire (peccato originale), o accettarla e godere della sua libertà infinitamente. Maria è concepita senza peccato originale perché accetta di farsi carne della Vita venuta tra gli uomini.

Il battesimo è l'accettazione della Vita che ci rende figli di Dio, il rito è il "segno" visibile di tale realtà, sicché, quando manca il rito, bisogna parlare di cristianesimo "anonimo".

Ritornando alla *penitenza*, possiamo dire che se il rito del Battesimo è il *segno* certo della Vita che ci è data, il rito della Penitenza è il *segno* della lotta costante di chi affronta il male e lo *vince* in forza di quella Vita che già gli appartiene e che circola unica nella Chiesa. Allora la penitenza non può considerarsi circoscritta alla sfera del singolo, ma le va riconosciuta una valenza *ecclesiale*.

Ed è proprio da questa dimensione ecclesiale che nasce la necessità del rito. Esso è la testimonianza a vantaggio della Comunità ecclesiale del ritorno alla Vita; ed esso esige di essere reso visibile agli occhi dei fratelli affinché anch'essi siano confortati e possano continuare la loro lotta senza perdersi d'animo.

Schematizzando, potremmo dire che la *penitenza* è segno visibile della tensione alla lotta e al superamento dell'egoismo; la *contrizione perfetta* (come rapporto diretto con Dio) è il luogo del perdono dei peccati.

Purtroppo i teologi moralisti accentuando la "perfezione" che deve connotare l'atto di contrizione, ne hanno fatto un atteggiamento psicologico praticamente impossibile all'uomo. In questo modo siamo stati defraudati di una ricchezza enorme. L'atto di contrizione invece è la forma ordinaria dell'agire del cristiano, il quale, ove senta di aver mancato, deve ristabilire il suo rapporto con Dio.

Naturalmente se viene predicato un Dio giustiziere, terribile dispensatore di eterna dannazione, inevitabilmente si susciterà paura, e la paura non rimette i peccati. In questo senso hanno ragione i moralisti quando affermano che paura e contrizione perfetta non si possono coniugare. Ma oggi che finalmente riconosciamo in Dio non il giudice da temere, ma l'Amore da accogliere, diventa sicuramente più agevole compiere un atto di contrizione perfetta. E il cristiano, cosciente del proprio peccato, come il figliol prodigo, dirà: "*Ritournerò da mio padre e gli dirò: padre, ho peccato contro il cielo e contro di te, trattami come tuo servo*" (Lc 15, 19).

Allora l'unico elemento essenziale nel rapporto con Dio si rivelerà la fiducia.

3. Dalla penitenza alla riconciliazione

A questo punto della nostra ricerca ritorna la domanda: se basta la fiducia in Dio, che necessità c'è di un mediatore?

Per tentare una risposta, procediamo per gradi.

Normalmente il penitente è un uomo isolato che opera su di sé e per sé infliggendosi delle limitazioni per educarsi al rapporto con gli altri. Nella storia della Chiesa i monaci furono i primi penitenti; essi vivevano in perfetta solitudine abitando nel deserto o comunque in luoghi isolati come forma di autolimitazione. Solo in seguito cominciarono a riunirsi in comunità monastiche e la penitenza divenne la loro Regola di vita. Fu proprio in quel momento storico che la penitenza, sottoposta a varie interpretazioni, venne svuotata del suo intimo significato.

La riflessione a questo punto deve essere più sottile e attenta, e ci impone di allargare ulteriormente l'orizzonte per cogliere la relazione tra il penitente e il rapporto con i fratelli.

Come ho già avuto modo di dire, la Chiesa non nasce solo col Battesimo, essa viene costituita anche dalla Cresima. Battesimo e Cresima esprimono le due dimensioni del cristiano: rispettivamente quella verticale di figlio di Dio e quella orizzontale di fratello.

La dimensione orizzontale stabilisce un legame con la realtà degli uomini e delle cose: il cresimato che vive in comunione con tutto il creato, realizza la pienezza dell'incarnazione. Se un battezzato è sicuramente figlio di Dio, un cresimato deve costruire la sua dimensione di fratello attraverso il servizio di

amore. La Chiesa non è un'istituzione alla quale aderire ma è una realtà da costruire nella comunione.

Fatte queste premesse, possiamo ora ritornare al discorso iniziale e capire perché la *penitenza* ci porta necessariamente al concetto di *riconciliazione*.

Nel momento del peccato non si spezza solo il legame con Dio ma è spezzato anche quello con i fratelli. Questa doppia rottura è raccontata nella parabola del *figliuol prodigo*. Il peccato ha infranto la comunione della famiglia e per ricostituirla non basta essere ritornato alla casa del padre, ma è necessario ristabilire il rapporto anche col fratello rimasto. Quest'ultimo infatti si sente offeso per l'accoglienza gioiosa fatta al fratello ritornato e non vuole entrare nella stanza del banchetto.

Se dunque come penitenza personale ho avuto la forza di alzarmi e chiedere perdono al Padre, con questo ho sanato solo il mio rapporto con Dio, ma è necessario che io mi riconcili con mio fratello per ristabilire l'unità nella famiglia. È questo il nesso tra penitenza e riconciliazione.

Ma chi è capace di operare la riconciliazione? È a questo punto che si avverte la necessità della presenza di chi, rappresentando tutti i fratelli, può risanare la divisione. Nasce da qui il diritto della Chiesa di perdonare.

Per quanto si voglia discutere, questo diritto è una verità di fede ed è stato affidato da Gesù Cristo a ministri consacrati. Dice S. Paolo "*Lasciatevi riconciliare (da chi) di due popoli ne fa uno solo*".

La Chiesa, strutturata sui sacramenti del Battesimo e della Cresima, vive la *penitenza* sulla linea del

primo e la *riconciliazione* sulla linea del secondo. Il Battesimo che ci costituisce figli di Dio, riguarda ognuno di noi, singolarmente, e qui non c'è posto per mediazione alcuna. La Cresima, invece, ci costituisce in comunione, e ogni comunione implica un ministro-servo il quale non esercita altro potere se non quello di porsi come elemento di coagulo in mezzo ai fratelli.

Ben si comprende allora che non può esserci comunione se non si realizza prima la riconciliazione: i due momenti sono strettamente connessi: *“se tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia la tua offerta e va a riconciliarti con lui, poi torna a fare la tua offerta all'altare”*.

Non si comprenderà mai appieno l'importanza della riconciliazione se non si capirà che la nostra realtà umana è tale che ogni nostra azione, anche quella che sembra più insignificante, ha un riverbero non del tutto valutabile sugli altri. Quando ho posto in essere un atto contrario alla Vita, quando ho creato rottura nel corpo della Chiesa, non sono individuabili con certezza i fratelli che hanno subito un danno a causa del mio operare e ai quali poter chiedere direttamente perdono. Anche l'atto più intimo, come il cosiddetto peccato di pensiero, modifica la realtà dell'equilibrio collettivo. Ecco allora il perché della necessità del *ministro* al quale la Chiesa riconosce il potere di rimettere i peccati in nome di tutti.

A questo punto possiamo dire che le due posizioni nei confronti del sacramento - quella che privilegia il rapporto personale con Dio, e quella che afferma la necessità della presenza di un ministro - non solo

non sono antitetiche, ma rappresentano i due momenti inscindibili per vivere la pienezza del sacramento della “Penitenza e Riconciliazione”.

Tuttavia permangono difformità di interpretazione: mentre i laici sono sempre più convinti che basti il rapporto personale con Dio, i sacerdoti pongono l’accento sulla necessità del mediatore. Relativamente alla posizione dei sacerdoti, indubbiamente possono essere presenti elementi devianti come, per esempio, esercitare un potere sulle persone, ma questo attiene alla patologia della funzione del chierico ed è un aspetto che esula dalle finalità di questo saggio.

4. Fondamenti scritturistici

A questo punto della trattazione è opportuno sottolineare i fondamenti scritturistici per capire le azioni liturgiche, e per cercare di spiegare gli atteggiamenti psicologici e i momenti spirituali che normalmente ci troviamo a vivere.

Nell’AT l’idea della *penitenza* si identifica con la prescrizione di pagare la decima, di fare le rituali abluzioni, etc. Si tratta, in ogni caso, di azioni che riguardano la purezza personale. Infatti, il fariseo che sale al tempio per pregare afferma:

(Lc 18,11ss) “O Dio, ti ringrazio perché non sono come gli altri uomini, rapaci, ingiusti, adulteri, e neppure come questo pubblicano. Io digiuno due volte alla settimana e offro la decima parte di quello che possiedo”.

In questo modo il fariseo attesta di essere pulito con se stesso, ma nel momento in cui pone l’accento

sulla sua diversità dal pubblicano, tradisce la sua “cresima”. Rispetto a Dio ha agito rettamente, ha fatto penitenza; rispetto al pubblicano non ha realizzato la carità, non ha costruito comunione. Ed è proprio in questo che il fariseo è giudicato. La sua penitenza personale non ha la forza sufficiente per giustificarlo.

A partire dall’idea ebraica di penitenza individuale, nasce la nostra idea di “contrizione perfetta” quale atto personale col quale si riconosce il male commesso. Ma tutto questo non è sufficiente perché esiste una realtà esterna all’individuo alla quale bisogna rapportarsi. Giovanni Battista è il più grande tra gli uomini, ma è il più piccolo nel Regno dei Cieli perché, nonostante la sua penitenza, non è un uomo di comunione, non è capace di sanare la realtà del fratello che gli vive accanto.⁷²

Allora l’accento si sposta su un altro momento: non basta lo sforzo personale a renderci perfetti, ma abbiamo bisogno di un Salvatore. E così, mentre il fariseo sottolinea il suo solitario sforzo di perfezione, il pubblicano invoca la benevolenza di Dio:

(Lc 18,13.14) “Il pubblicano, invece, si fermò a distanza e non osava neppure alzare lo sguardo al cielo, ma si batteva il petto dicendo: ‘O Dio, sii benigno con me, peccatore’. Vi dico che questi tornò a casa giustificato, l’altro invece no”.

⁷² Nell’AT troviamo anche il concetto di *riconciliazione* in quei testi dove i profeti ribadiscono che l’amicizia di Dio non si guadagna con sacrifici di agnelli e abluzioni rituali, ma assistendo l’orfano e la vedova.

Ecco allora che si ripropone il significato del Battesimo dell'acqua di Giovanni e del Battesimo nel Nome di Gesù.⁷³

Anche nella vita di Gesù assistiamo a una scelta di penitenza e a una di riconciliazione. Gesù si reca presso il Giordano per ricevere il Battesimo di penitenza di Giovanni poi va *“nel deserto per quaranta giorni”* (Lc 4,2).

Gesù si costituisce penitente nel deserto, e sulla penitenza fonda la forza della sua predicazione, ma sarà solo nel momento della passione che l'ascetica personale confluirà nella perfezione della comunione che abbraccia tutta intera l'umanità: *“Padre perdona loro perché non sanno quel che fanno”*.

Nel Vangelo di Matteo c'è un passo che, in crescendo, pone alcune riflessioni sul problema in questione:

(Mt 5, 22-26) *“Chiunque si adira con il suo fratello sarà sottoposto a giudizio. Chi dice al suo fratello: stolto, sarà sottoposto al sinedrio. Chi dice insipiente, sarà sottoposto al fuoco della Geenna. Se, dunque, tu stai per deporre sull'altare la tua offerta e là ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia la tua offerta davanti all'altare e va prima a riconciliarti con tuo fratello; poi torna e fa la tua offerta. Mettiti d'accordo col tuo avversario subito, mentre sei per via con lui, affinché l'avversario non ti consegni al giudice, il giudice al carceriere e tu sia gettato in prigione. In verità ti dico: non ne uscirai, finché non avrai pagato fino all'ultimo quadrante”*.

⁷³ Si rinvia alla sezione dedicata al Battesimo.

Questo passo non è rivolto a una persona qualunque, ma a un *pas*, cioè a un cristiano che ha scelto di essere *servo* e non profeta. In quanto penitenti, tutti in fondo ci sentiamo profeti, forti della nostra pulizia interiore; il cristiano-servo, invece, è un riconciliatore: consapevole della sua realtà di imperfezione, egli si sente vicino all'imperfezione degli altri e del mondo.

Il cristiano è chi sa perdonarsi, sa riconciliarsi con sé stesso per realizzare la riconciliazione del mondo. Chi dunque vuole essere *pas* e non profeta, non può *adirarsi* con suo fratello, altrimenti non potrà essere uomo di comunione. Se poi dice al fratello *stolto* (in greco *raca* che equivale a mucchio di stracci, si tratta di un'offesa alla persona poiché il corpo è il vestito dell'uomo), sia sottoposto al giudizio della collettività (*sinedrio*) perché ha rotto la comunione. Infine, se chiama *insipiente* suo fratello e non cerca in ogni modo di dargli la sapienza delle cose divine, come *pas* inutile vada nel fuoco della *Geenna*.

È chiara la costruzione del testo. In ogni situazione non è la perfezione graduale del *pas* che viene giudicata, ma è la sua volontà di comunione che deve sopportare il giudizio. In questa prospettiva trova significato la conclusione: se tuo fratello ha qualcosa contro di te e tu ti avvii a costruire l'Eucarestia, non puoi non preoccuparti di quanto manca a tuo fratello; anche se è tuo nemico, egli è parte della tua comunione. Per questo motivo lascia la tua offerta sull'altare e va a dialogare con lui (come dice più propriamente il testo), instaura un rapporto dialogico per trasmettergli le cose divine. E se non ti metti

d'accordo col tuo avversario, finirai con l'essere giudicato e pagherai.

Diceva bene S. Giovanni della Croce: *"Saremo giudicati sull'amore"*, su ciò che abbiamo dato e non sui peccati commessi. Non ci sarà richiesto rendiconto alcuno della nostra perfezione personale. Dovremo rendere conto del nostro operato nel mondo, della comunione costruita o impedita attorno a noi.

Che fare allora? Non possiamo che ricorrere alla preghiera. Ma forse abbiamo dimenticato il potere della preghiera della Chiesa.⁷⁴ Abbiamo dimenticato il significato radicale dell'invocazione: *Santa Maria, madre di Dio, nella tua potenza, tu che sei realtà di comunione di tutti gli uomini, prega per noi.*

La pienezza di questa comunione si realizza nell'Eucarestia, dove non c'è più né greco né giudeo né schiavo né libero né uomo né donna. In questo troviamo sollievo alla nostra tristezza di uomini incapaci di sanare il mondo, e scopriamo che la Chiesa, per operare in tutta la sua potenza, ha bisogno solo di un nostro atto di fiducia nella sua preghiera. Fate che la Chiesa preghi e saranno rimessi i peccati. Il male è vinto dalla comunione, solo allora sarà sconfitto il *giuda* che vende suo fratello.

5. La penitenza nell'esperienza della Chiesa

Nella storia della Chiesa, per lungo tempo, le opere di penitenza hanno preceduto l'assoluzione.

⁷⁴ Da non confondere con le personali pratiche di preghiera che sono momento penitenziale.

A chi confessava i propri peccati, la penitenza era assegnata in base a elenchi che valutavano e tassavano il peccato commesso (si chiamava penitenza tassata). La penitenza prescritta poteva essere anche molto dura: poteva essere prescritto al penitente di non esercitare attività professionale o di mercatura, oppure di svolgere una carica pubblica etc. Data la durezza della prescrizione, i peccatori cominciarono ad aspettare l'ultimo istante della vita per accostarsi al sacramento (per sua natura la Penitenza è sempre stato un sacramento problematico), e, parallelamente, nella Chiesa si cominciò a pensare alle indulgenze per alleggerire il peso di penitenze che, per la somma dei peccati, potevano durare secoli.

Storicamente la cosiddetta *opera penitenziale* nasceva come pena da pagare per riscattarsi dalla schiavitù dei propri peccati; essa aveva un valore educativo - bisognava rigenerare uno spirito cattivo - solo dopo si veniva assolti. Molto più tardi, in epoca vicina alla nostra, i momenti sono stati invertiti, e l'assoluzione è stata concessa prima del pagamento del prezzo; e questo, da gravoso che era, è diventato molto lieve, passando dalle centinaia di anni alle "tre Ave Maria".

Il motivo di questo cambiamento non è stato un'inversione di rotta, quanto un mutamento di prospettiva. Infatti, nel momento in cui si è avuta l'intuizione che nell'ambito della penitenza si poneva anche un problema di riconciliazione, l'opera penitenziale non ha costituito più una pregiudiziale. Essa è restata come monito per migliorare la propria realtà individuale, ma Dio chiede soltanto di accet-

tare il suo perdono e lasciarsi riconciliare con i fratelli.

Nella prassi, tuttavia, l'aspetto della riconciliazione non è stato ancora messo sufficientemente in luce. Tant'è che si continua a identificare il sacramento solo con il suo aspetto penitenziale, alimentando l'atteggiamento di sfiducia da parte di chi è convinto di ricadere nella stessa situazione di peccato.

La riflessione operata dalla Chiesa su questo sacramento meriterebbe invece una predicazione più incisiva. Non è più l'uomo che si ristrutturava operando la penitenza, ma c'è un Salvatore al quale rivolgersi e che gratuitamente opera la salvezza.

L'uomo, cosciente della sua lebbra, si presenta al Salvatore e dice:

(Mc 1,40) "Signore, se tu vuoi, puoi mondarmi".

E il Signore, di fronte ad un atto di fiducia, non può che dire:

(Mc 1,41) "Lo voglio, sii mondato! Va', mostrati al sacerdote e fa l'offerta perché serva da testimonianza".

Se questi sono i presupposti, allora cade l'ipocrisia che tante volte sottende il gesto della confessione, e si accetta con semplicità la realtà di un dono che viene offerto a chi si presenta a un ministro della Chiesa di Cristo.

Ciò che salva non è il nostro amore per Dio, ma l'amore di Dio per noi. In questo scopriamo un sentimento che noi cristiani in genere non riusciamo a vivere: la *riconoscenza*. Quando fidiamo troppo sullo sforzo di perfezione, a causa del nostro orgoglio non

cogliamo la grandezza di Colui che nonostante tutto continua ad amarci. Ma è proprio in questo amore gratuito che si riesce a comprendere la figura di Cristo Salvatore. Ognuno di noi nella propria esistenza trova degli impedimenti che lo rendono incapace di proseguire. In quel punto ci fermeremo in una logica di penitenza e proseguiremo il cammino in una logica di riconciliazione.

Al penitente che si presenta per ottenere il perdono dei suoi peccati, non si può e non si deve chiedere più Grazia di quanto Dio gliene abbia data. Bisogna rendersi conto che se si è presentato, ha già avuto il dono da Dio, anche se forse non ha neanche la forza di parlare. Già nel gesto del presentarsi bisogna cogliere la Grazia e lasciare che operi secondo quanto deve operare. Chi amministra il sacramento è solo servo del dono di Dio, non è il giudice ma colui che tende la mano.

L'idea di non assolvere, allora, non vuole indicare discrezionalità da parte del ministro, indica piuttosto che il penitente deve mostrare con chiarezza, e non solo a parole, la sua volontà di conversione. È il penitente, infatti, colui che *celebra* il sacramento, è lui stesso che, secondo che pone o non pone la sua fiducia nel Signore, emetterà un giudizio di assoluzione o di condanna su se stesso. Il sacerdote non ha il potere di cambiare questo giudizio.

L'assoluzione è anche e principalmente consacrazione del penitente, il quale ha operato un esorcismo sul male del mondo presente in lui. Con la mediazione del ministro, il penitente si offre come corpo di incarnazione per Cristo penitente e riconciliatore, e in questa offerta opera un gesto cosmico e

teandrico. Nella divisione del mondo egli si pone come riconciliatore, nella bassezza e nell'opacità del peccato egli incarna il Cristo penitente che illumina il mondo.

6. La penitenza come vocazione al sacerdozio comune

Una frase che siamo abituati a sentire è che "il Battesimo cancella i peccati". Questa impostazione ci porta a considerare il fatto salvifico come circoscritto a un momento preciso della nostra storia personale, e ci impedisce di vedere il Sacramento come un evento che si riverbera su tutti gli atti che noi compiamo.

Il Battesimo, come tutti i sacramenti, non tende a operare *su di me*, ma *attraverso di me* per realizzare il Regno di Dio. In questo senso possiamo anche dire che l'atto penitenziale ripropone l'evento battesimale che continua a operare per tutta la vita.

La penitenza è il momento in cui, a somiglianza del Cristo, ci carichiamo dei peccati del mondo, a cominciare dai nostri, per vincere il male che ci circonda. In questo senso l'accusa dei propri peccati testimonia la validità dell'imperativo: "*cura te ipsum*".

Il fine della penitenza, quindi, non si esaurisce nel mondare i nostri peccati ma si esprime nella funzione dell'Agnello di Dio che toglie i peccati del mon-

do.⁷⁵ In questo il penitente è un *sacerdote comune* che santifica il reale bonificando il male morale.

A prima vista può risultare difficile vedere nella figura del penitente la funzione di *sacerdote comune*. Nel peccatore vediamo piuttosto l'uomo lontano da Dio, e non riusciamo a cogliere che chi si accosta al sacramento è sempre prevenuto dalla *chiamata* di Dio che si esprime nel pentimento. È Cristo che chiama noi operai dell'ultima ora a partecipare al suo mistero di salvezza universale.

Il pentimento non consiste nel dispiacere di avere offeso Dio "Sommo Bene": questa è una posizione puramente intellettuale perché non conosciamo cosa sia il Sommo Bene. Il dolore del peccato consiste nell'accorgersi che Dio ti è passato accanto, ti ha fatto un'offerta di amore e tu l'hai rifiutata. È il dispiacere di aver perduto un'occasione, è il dolore grande di costatare come, chiusi nella nostra mediocre piccolezza, abbiamo rifiutato la grandezza della Vita alla quale la Misericordia ci ha chiamati.

L'uomo che si converte non è l'uomo perfetto, ma è chi riconosce la propria mediocrità nei confronti di Colui *che per primo ci ha amati*. È proprio questa la forza che trascina avanti nel cammino e trasforma la vita. Dio è la mamma per la quale il suo bambino è sempre bello. E allora, se ho la forza di dire: Signore, così come sono, io mi sento bello della bellezza che tu mi riconosci ed è questo che mi santifica, solo allora riusciremo a cogliere negli altri la nostra stes-

⁷⁵ Per lo stesso motivo la funzione penitenziale è assunta come Regola di vita tipica del monaco, cioè del battezzato che si sente chiamato ad esercitare per tutta la vita la sua funzione di spazzino dell'universo.

sa povertà e riusciremo a riconciliarci con i fratelli e a risanare le fratture che sentiamo nella nostra esistenza quando non riusciamo a perdonare noi stessi.

Dice S. Paolo:

(2 Cor 12,7). “Perché non montassi in superbia per la grandezza delle rivelazioni, mi è stata messa una spina nella carne, un angelo di satana che mi schiaffeggia.”

7. Il ministro e il penitente

Poiché le conseguenze del peccato riguardano tutta la Chiesa, si rende necessaria la presenza di qualcuno che possa riconciliarmi con questa totalità. Da qui nasce l'esigenza dell'ordinato espressamente chiamato da Dio a rappresentare i fratelli e l'unità della Chiesa. Il penitente, tramite il sacerdote, incontra tutti i fratelli che ha offeso, e chiede perdono a ciascuno di essi, *singolarmente*. È questo il senso dell'accusa dei *singoli* peccati: ogni peccato rappresenta una rottura della comunione con uno specifico fratello, ed è a lui che chiedo perdono, “*ut unum sint*” come ci chiede Gesù.

L'atto della confessione, però, presenta anche un altro aspetto forse poco sottolineato, ovvero che essa è un momento di suprema carità attuato dal penitente nei confronti del sacerdote. È la carità di riconoscere e costituire l'altro vicario di Cristo. Questo riconoscimento offre al sacerdote la *divinità del perdono*, ed è proprio in forza di questa divinità che egli ha la capacità di perdonare, anche quando sarebbe difficile farlo.

Il sacerdote che ama il Cristo, la Chiesa, il prossimo, conosce il dolore e lo sforzo di perdonare; compie la stessa fatica dello sposo che perdona chi ha commesso adulterio con la sua sposa. Cristo ha pagato il conto per tutti, noi dobbiamo solo sederci alla sua mensa e mangiare; l'unica cosa che ci chiede è di amare nella carità quelli che sono seduti alla stessa tavola.

C'è però un problema di non poco conto. Accade talvolta che i vescovi non concedano la facoltà di confessare al sacerdote che non presenta i requisiti richiesti. Tale proibizione, a mio avviso, deriva da una visione ipertrofica del ruolo del ministro, visione che specularmente ha messo in secondo piano il ruolo del penitente.

La preminenza della figura del ministro ha il suo fondamento nella tradizione della Chiesa dei primi secoli, quando la penitenza era intesa come mezzo verso la perfezione. Secondo tale prospettiva, il ministro doveva essere un uomo di Dio, maestro e guida nel cammino interiore verso la santità. Da qui la necessità che tali guide fossero degli "uomini santi". In tale contesto i monaci diventavano maestri di vita ascetica e ministri della penitenza. Oggi si ha una visione più equilibrata e, come già detto, al ministro si attribuisce soprattutto la funzione di rappresentare tutta la Chiesa, cosa che dà certezza alla riconciliazione.

Ma senza voler sminuire la funzione del ministro che rimette i peccati, per entrare nella giusta logica del sacramento, non bisogna dimenticare che il ruolo del penitente è quello decisivo. È il penitente che mosso dalla Grazia va da suo Padre per riconciliarsi

con Lui e con il fratello. L'immagine di un *Padre che fa piovere sui giusti e sui peccatori*, che corre incontro al figlio e lo abbraccia senza rimproverargli nulla, è appena accennata nella liturgia penitenziale. Quest'ultima è spesso identificata come momento di tristezza, laddove il Vangelo ricorda che si fa più festa in cielo per un peccatore che si pente che per novantanove giusti.

8. I tre momenti della penitenza

L'uomo che vive il contrasto fra il suo essere individuo e la comunione con i fratelli, cerca istintivamente la via penitenziale come cammino che lo porti a riconciliare le due posizioni. Questo cammino consta di tre momenti progressivi: quello ascensionale, quello comunitario e quello attrattivo:

- nel momento *ascensionale* l'uomo coglie il suo limite di creatura e viene attratto dalla possibilità di superarsi. Inizia un cammino che lo porta verso l'alto, ma resta collegato alla sua umanità perché il suo sforzo si concentra soprattutto nel cercare di dominare la propria terribilità, correggendo difetti e cattive inclinazioni. Se questa fase è importante per la purificazione personale, ha però il difetto di concentrare l'uomo sui risultati raggiunti dall'azione su se stesso. Di qui l'orgoglio del fariseo che si compiace di sé. La penitenza che si ferma a questo stadio è la più pericolosa perché può portare alla superbia e all'isolamento;

- la seconda fase riguarda il momento *comunitario*. Chi vuole andare avanti sa che deve percorrere il tratto di strada che lo porta verso il mondo. La peni-

tenza a questo livello significa trovare la giusta collocazione di comunione con se stesso, col gruppo sociale in cui si è inseriti e col mondo intero. È qui che la penitenza diventa riconciliazione. È Caino che torna da Abele, è il momento nel quale ogni uomo può sperimentare quel sentimento di gratitudine che faceva dire ad Agostino “*O felice colpa che meritò un così grande Salvatore*”. È il momento in cui si prende coscienza che ci è stata donata la forza di bonificare il male;

- chi arriva al momento *attrattivo* o del desiderio, vuole solo lasciarsi attrarre dall’alto. Certo non si abbandona il controllo di sé, né si diventa indifferenti agli altri, ma tutto ciò assume senso solamente se si è intimamente uniti a Dio. La penitenza diventa così ansia di divinizzazione, un lasciarsi attrarre dalla propria immagine escatologica. Solo se ci innamoreremo di ciò che saremo, il cammino da fare per raggiungere la meta non sarà sperimentato come un peso ma sarà vissuto con la gioia di chi segue la legge dell’Amore.

9. La penitenza e l’amore della Nuova Creatura

“*Ama il prossimo tuo*” non è certo un comportamento che risponde a logiche umane riconducibili all’educazione o a condizionamenti sociali. E neppure può identificarsi con quelle naturali disposizioni dell’indole umana che spingono gli uni verso gli altri e che potrei assimilare all’istinto che induce gli animali a vivere in branco. L’amore del prossimo non è solamente socialità o tensione emotiva; non è solamente *solidarietà* o *filantropia*; non è qualcosa di

umano, ma un qualcosa che fa parte della fisiologia della *nuova natura* che ci è data dal Battesimo.

“*Come te stesso*”. Amare il prossimo come se stessi a prima vista sembra una regola operativa molto chiara, ma presuppone che ognuno sappia cosa voglia dire amare se stessi. Invece è proprio questo il punto sul quale riflettere: noi non amiamo noi stessi.

Per quanto l’affermazione possa sembrare paradossale, bisogna riconoscere che cerchiamo di conservarci, di sopportarci, ma siamo anche pronti a danneggiarci con cento atteggiamenti e abitudini che sappiamo dannosi. Allora come possiamo dire di amarci? E se questo è il nostro modo di amarci, certamente non possiamo assumerlo come parametro di riferimento per amare gli altri.

La regola dell’amore assume significato solo quando si passa dall’antropologia naturale a quella soprannaturale, quando cioè ci poniamo non più come piccole esistenze umane ma come figli di Dio.

La via della penitenza che suggerisco parte da una revisione dell’amore verso se stessi. È nella nostra umanità che troveremo impressa una rivelazione che possono leggere anche gli *stolti*. Questa rivelazione universale ci dice che il bambino innamorato dell’adulto che sarà, si muove in quella direzione come perfezione del suo essere, anche se questo costa fatica. È lo stesso amore che spinge l’atleta a sottoporsi allo sforzo degli allenamenti pur di raggiungere quella pienezza di potenza fisica e mentale che lo porterà alla vittoria. Il tempo della penitenza si pone allora come la ricerca di un senso da dare al-

la via del Golgota che continuamente ci ritroviamo a percorrere.

A volte la continua ripetizione di certe espressioni ci fa perdere il loro significato vitale. Siamo figli di Dio - "*veramente lo siamo*" dice Giovanni - ma figli ignoranti che non solo non conoscono il Padre ma neppure se stessi.⁷⁶ Quanta divinità vediamo in noi? Si direbbe che siamo nati sordi e ciechi, incapaci di guardarci dentro e di cogliere ciò che realmente siamo. Allora è necessario che si guardi alla penitenza non come a un tempo di afflizione, ma come al tempo occorrente per allenare il nostro occhio interiore.

Se non passeremo attraverso il momento di contemplazione interiore di noi stessi, non ci sarà possibile amare il prossimo nel modo giusto. Per questo motivo i precetti evangelici: "*Ama il prossimo tuo come te stesso*" e "*amatevi l'un l'altro come io vi ho amato*" sono sostanzialmente simili. Amare negli altri la stessa Vita che amiamo in noi, significa amare come Gesù ci ha amati, cioè nell'unico Spirito che ci ha donato.

Oggetto dell'amore per se stessi e per il prossimo diventa allora il *castello interiore*, come diceva la grande Teresa di Avila, il Tempio dello Spirito di Dio dentro ognuno di noi.

⁷⁶ Se posso suggerire un segno: non festeggiamo il compleanno ma, recuperando la data del Battesimo, celebriamo la nostra nascita alla divinità in quanto figli di Dio.

10. La contemplazione interiore

Normalmente il termine contemplazione evoca immobilismo, inazione o astratta esaltazione. Al contrario, io non vedo nella contemplazione una situazione passiva, ma il lasciarsi prendere dall'oggetto contemplato. Se mi lascio prendere dalla Vita, io sono molto più attivo di chi, come Marta, crede di operare più di Maria. Contemplando la Vita, io mi riconcilio con me stesso, con il prossimo e realizzo l'amore.

La penitenza emerge allora non come un esame di coscienza, dove facciamo l'elenco di tutta l'immondizia accumulata - quella bisogna imparare a perdonarsela - ma come contemplazione della nostra anima, il nostro *castello interiore* dimora dello Spirito. A questo punto a spingerci non sarà più l'obbedienza alla regola, ma la bellezza che abbiamo scoperto in noi; saremo come lo sposo del Cantico dei Cantici che va in cerca dell'amata.

La realtà intrinseca dell'incarnazione, in questo modo, si apre a tutti quelli che, anche ignorando Cristo, sanno vedere nell'uomo la presenza della divinità, e per amore di Dio accolgono il fratello che si era fatto lontano.

Ecco quel cristianesimo anonimo, orizzontale, universale che noi siamo chiamati a predicare sull'areopago dell'Atene di oggi.

Dice bene Luca nella parabola del figliuol prodigo: il figlio restato in casa non accoglie il fratello perché non ha compreso che l'amore di suo padre abbraccia chi è restato e chi si è allontanato:

(Lc 15, 31) "... Figlio mio, tu sei sempre con me e tutto

ciò che è mio è anche tuo, ma si doveva far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato alla vita, era perduto ed è stato ritrovato.”.

L'UNZIONE DEGLI INFERMI

CAP. 1

ESORCISMO DEL MALE FISICO

La moneta della sofferenza e del dolore non ha corso nel Regno di Dio. Nel Corpo di Cristo si può spendere solo moneta di beatitudine.

Nella Chiesa non c'è morte e non c'è male: né morale né fisico; essa è il Corpo di Cristo. Chiunque rimane legato al Signore non riuscirà mai a commettere peccato. Per tre volte Paolo chiede al Signore di allontanare satana da lui, ma si sente rispondere: *"Ti basta la mia grazia"* (2Cor 12,9). Questa risposta garantisce che chi vive in comunione con Dio non potrà mai fare del male perché è un santo del Signore e nulla ha potere su di lui (Lc 10,19).

La Grazia del Cristo, connessa all'intera area sacramentale, è potenza che continuamente difende da ogni male. Noi, invece, abbiamo un'idea molto riduttiva della Grazia, quasi fosse uno straccio che pulisce la polvere del nostro essere creature. Io suggerisco di invertire i termini e considerare la Grazia come struttura ontica del cristiano, il quale, in quan-

to anima, resta immune da ogni male del mondo e finanche dalla fragilità della sua stessa dimensione esistenziale (corporeità, sentimenti, storia).

Credo che sia fuorviante la visione dei sacramenti come un qualcosa di estrinseco e strumentale. Per questo non è corretto affermare di possedere la Grazia. Il cristiano non è chiamato a mostrare di *possedere* il Bene, ma è chiamato a mostrarsi "Sacramento di quel Bene", solo allora potrà affermare con Paolo: "Non sono più io che vivo ma il Cristo vive in me" e di lui si potrà dire: lo abbiamo visto, e abbiamo visto il Padre.

1. Unzione e Penitenza

Unzione degli Infermi, definizione quanto mai appropriata per questo sacramento che, poco per volta, è stato travisato al punto tale da cambiargli anche il nome; tant'è che nel linguaggio comune è diventato *Estrema Unzione*. E in questo modo lo abbiamo vestito a lutto.

Dovremmo invece celebrare con grande solennità e gioia il momento dell'Unzione perché, insieme alla Penitenza, è una delle più alte testimonianze della fede cristiana. Entrambi i sacramenti costituiscono due specifiche aree di testimonianza della presenza di Cristo: nell'Unzione come medico vittorioso sulle infermità e sulla morte, e nella Penitenza come esorcista del male morale.

Il fondamento scritturistico del Sacramento dell'Unzione lo troviamo nella Lettera di Giacomo dove leggiamo:

(4,13 ss.) “Qualcuno di voi è infermo? Chiami gli anziani della chiesa e gli anziani preghino per lui, ungendolo con l’olio nel nome del Signore: la preghiera della fede salverà il malato e il Signore lo solleverà, e se ha commesso dei peccati sarà perdonato.”

In particolare, la frase: “*Lo ungono con l’olio nel nome del Signore*”, va intesa come l’indicazione a compiere sull’infermo un gesto di consacrazione che lo leghi indissolubilmente alla Divinità proprio in quel suo particolare stato di malattia.

Anche nella parabola del Samaritano troviamo un altro elemento che ci rimanda all’Unzione. In essa si racconta che il Samaritano versò olio e vino sulle ferite dell’uomo trovato riverso sulla strada. Noi di solito interpretiamo questo gesto come un intervento a scopo terapeutico, invece esso configura una vera e propria consacrazione. Ungere con l’olio e libare il vino, versandolo sull’uomo malato, rende l’infermo sacramento del Cristo.

Apparentemente, nell’amministrare l’Unzione, il rito latino usa solo l’olio. In realtà è presente anche il vino perché l’unzione è celebrata durante l’Eucarestia. Basterebbe solo quest’ultimo dato per chiarire che non si sta accompagnando un uomo verso morte certa, ma si sta realizzando una vittoria sul male fisico. Bevendo il calice dell’Eucarestia, noi entriamo in uno stato di *ekstasis*, cioè nella dimensione di beatitudine dell’anima - per sua natura impassibile al male - che è vittoriosa su ogni evento che riguardi il corpo o la psiche dell’uomo.

Certamente noi uomini beviamo fino in fondo la nostra esistenza, e sopportiamo ogni dolore: è di questo che parla il salmista quando dice “*Il Signore*

ti farà bere il calice fino alla sua feccia". Ma ora quello stesso calice si tramuta nel calice dell'Eucarestia e si colma di un vino nuovo che ci inebria della Grazia di Dio.

Perché, di solito, l'Unzione è celebrata in punto di morte? Io credo che la risposta vada ricercata sia nel rapporto fra Unzione e Penitenza, sia nel fatto che il massimo dell'affermazione sacramentale si attua proprio quando il fedele è colpito dalla morte. In quel momento, quando la scienza abbandona il letto del malato, attraverso il sacerdote entra il Cristo e comincia l'opera dello Spirito che costruisce *cieli nuovi e terra nuova*, ricavandoli proprio da quel cielo e da quella terra che sono falliti sul piano morale e su quello fisico.

La teologia insegna che i sacramenti che rimettono i peccati sono la Penitenza e l'Unzione. La Scrittura, infatti, nella già citata lettera di Giacomo, a proposito degli infermi, dice:

"Il Signore lo solleverà (l'infermo) e se ha commesso dei peccati, sarà perdonato".

Nella corrente impostazione teologica, questa coincidenza di effetti viene sapientemente svalutata. Infatti, via via che la Penitenza ha assunto un carattere giudiziale e autoritativo, ha espropriato all'Unzione l'effetto del perdono dei peccati, sino a giungere al rituale odierno che prevede prima la Penitenza e poi l'Unzione. Ma se l'Unzione, come la Penitenza, rimette i peccati, perché questa duplicazione?

Nel sottofondo si agita una non enunciata tesi secondo cui l'assoluzione derivante dalla Penitenza è "di prima classe", e quindi più sicura rispetto a quella derivante dall'Unzione. Come dire: è vero che si resta assolti con l'Unzione, ma è meglio fare le cose per bene, e, per essere sicuri, è preferibile accusare i peccati.

Ma se sono due i sacramenti che rimettono i peccati, e con modalità diverse (nell'Unzione manca l'accusa dei peccati), bisogna uscire dalla confusione e riconoscere a ciascuno di essi un *proprium*.

A questa difficoltà la teologia reagisce con l'articolazione in categorie intellettuali e con frasi astratte del tipo: "effetto primario" ed "effetto secondario", ma io mi chiedo: che ne resta di Dio in questa visione quantitativa e meccanicistica?

Letta a modo mio, la rubrica vuole invece attuare una maggiore ricchezza sacramentale, e arricchire il malato di più tratti del volto del Cristo. Allora bisogna ribadire con chiarezza che se l'effetto della Penitenza è la consacrazione del cristiano al Gesù-Penitente (si è caricato dei peccati degli uomini), l'Unzione conforma l'infermo al Gesù-Medico che vince la malattia e la morte.

In questo modo i due sacramenti ritrovano la loro unità teologica e nessuno dei due può ritenersi preminente rispetto all'altro. Così viene anche superata la difficoltà di dover amministrare prima la Penitenza e poi l'Unzione al capezzale di un moribondo che, presumibilmente, già non è più nel pieno possesso delle sue capacità mentali. Né, d'altra parte, quest'ultima circostanza può costituire un impedimento alla validità di questo sacramento, come

del resto di tutti gli altri, perché, sebbene sono somministrati all'uomo carnale, essi sono destinati all'*io animico*. Per questo sono sempre validi: nel neonato come nell'adulto, nel folle come nel savio, nel sano come nel moribondo.

2. L'uomo Sacramento

Un inno di grandezza e di gloria è implicito in tutti i sacramenti. In questo senso anche l'Unzione è momento di vittoria e non di avvillimento. Quando non c'è più nulla da fare e le speranze umane sono finite, allora c'è tutto da costruire sul piano dell'Eternità. È in quel punto che comincia realmente la storia della divinità che si appropria dell'uomo, e che ingloba in sé ciò che era difetto e negatività.

Quell'esorcismo del male morale che compiamo sgusciando furtivamente nei confessionali, quell'esorcismo del male fisico che amministriamo di soppiatto agli ammalati, quasi fosse un annuncio di morte, sono due realtà solari. Sono sacramenti da "sala parto": mentre la madre grida per le doglie, il bambino nasce alla Vita.

Il contenuto dell'Unzione, quello che indipendentemente dal sacramento viviamo ogni giorno, consiste nell'affrontare i malanni e le afflizioni di questa nostra esistenza come li affrontò Gesù. È questo l'unico modo per disarmare il dolore e la morte, e trasformare questa opaca e maleodorante realtà umana in carburante per far muovere la macchina del mondo e spingerla verso l'Eternità.

Penso ai tanti che sono considerati un inutile peso per la società (anziani, malati etc.): agli occhi della

fede sono essi proprio i motori della Chiesa. Accostarsi a chi nella sofferenza mostra la presenza della divinità, fa guadagnare una serenità profonda. È da questa testimonianza che si attinge la forza per andare avanti, è questo il conforto di cui siamo debitori gli uni agli altri.

Le gioie, i dolori, le speranze si chiudono nei cuori e nelle case, noi invece dovremmo trovare la forza di lodare e testimoniare pubblicamente Dio. Ecco allora che fare eucarestia è dire: Signore, io ti lodo perché mi hai dato la forza per sostenere e superare quanto il mondo (e non Tu) mi ha caricato sulle spalle, e di testimoniare, a vantaggio dei tuoi commensali, che mi hai dato il potere di trasformare in divinità il *pane* e il *vino*.

Purtroppo il nostro rapporto con Dio è spesso fatto di lamenti per i guai che "Lui" ci manda e che noi non possiamo fare altro che sopportare. È Lui il più forte, sicché, prima lo invociamo, e poi, in un ultimo rigurgito di orgoglio, lo bestemmiamo o lo rifiutiamo. Ma questo è un atteggiamento che nasce dal rapporto con il "falso" Dio che noi stessi ci siamo creati, e non col vero Dio.

Cristo è sceso in terra per curare un uomo ferito sulla strada dai malfattori, e non certo da Dio!

Chi cerca la Vita ha fiducia che dentro le cose esiste la Luce, e che Cristo è venuto tra noi per darci la forza di superare il male e il dolore, e non per affliggerci.

Il dolore non è il male in sé: è il modo col quale lo viviamo che lo fa sperimentare come "male". Ma se riusciamo ad andare oltre le apparenze, per quanto

la cosa non sia affatto facile, scopriremo la strada verso la beatitudine. È questa la vittoria dei santi che con la loro vita ci testimoniano che tutti abbiamo la possibilità di seguire il loro cammino.

Il punto è che noi siamo impreparati a proiettarci in una dimensione che vada oltre la nostra piccola esistenza. Se una persona per tutta la vita non ha voluto aprire gli occhi per “vedere” oltre il proprio naso, come presumere che possa farlo di fronte a un grande dolore? La battaglia dell’eternità comincia dalle piccole cose, quando riusciamo ad avere la lucidità di ridimensionare le nostre difficoltà.

Purtroppo noi normalmente viviamo in uno stato psicologico che non ha in sé la tensione alla Vita. Continuiamo a cincischiare con la nostra esistenza, fidando in un colpo di reni finale che non potrà verificarsi se non c’è stato un precedente allenamento.

L’esercizio che S. Ignazio suggeriva per avvicinarsi a Dio era la penitenza del silenzio. Un silenzio con il quale svuotare le pressioni del mondo e fare spazio dentro di sé per mettersi in ascolto della voce di Dio, e, seguendo quella Voce, vivere totalmente la giornata umana senza rifugiarsi in astratti castelli di spiritualità.

La vera spiritualità è vissuta nell’impegno costante a realizzare il Regno, e non, come spesso facciamo, gonfiandoci artificialmente con certe pratiche di pietà o con altri condizionamenti umani. Questa è religiosità da beghine che serve a incensare solo e sempre il nostro “io”; è espressione di quel fariseismo che Gesù condannava e condanna. Le persone che si credono perfette perché rispettano tutte le pratiche

religiose non valgono niente se non dicono “*prendete e mangiate, questo è il mio corpo*”.

Ciò che veramente ci fa “santi” è la scelta di fondo di diventare obbedienti a Dio. E allora il criterio che deve guidare le nostre azioni dovrà consistere nel chiedersi costantemente in quale direzione Dio vuole che andiamo.

Molti si vantano di servire il prossimo, e veramente lo fanno, ma spesso portano il pane agli assetati e l’acqua agli affamati.

EUCARESTIA

I PARTE

I SEGNI DELL'EUCARESTIA

NOTA INTRODUTTIVA

Le riflessioni che seguiranno non pretendono di essere ricordate tutte e in ogni singolo momento da chi vive il mistero dell'Eucarestia. Non lo consente la limitatezza della nostra coscienza, non lo permette la necessità di restare aperti a una comprensione che è sempre viva e personale.

Queste riflessioni sono nate in momenti diversi, in occasioni particolari, sono state dimenticate e poi riprese, rappresentano quasi un esercizio di meditazione che affina il senso religioso di chi partecipa al Sacro Rito. Non hanno la pretesa di dire cose conclusive o discutere verità dogmatiche, sono solo l'espressione di una ricerca e occasione di ricerca. Tutto il resto, ed è ciò che conta, è Spirito.

Quello che qui si cercherà di rilevare è il significato dei gesti e delle parole del rito eucaristico.

Una sorta di sfiducia nelle parole sembra avere svalutato fortemente il valore delle formule, e ha fatto perdere a esse la valenza di espressione sintetica-simbolica (formula = piccola forma) ma non per questo meno vera e reale di un fatto che si attua e che dà sostanza alle parole.

Questa svalutazione, che tante volte il clero ha fatto sua, a lungo andare si è proiettata anche sul popolo, il quale, nel rispondere, obbedisce più a un riflesso condizionato che ad una chiara coscienza di fede. Allora tutto si risolve nella declamazione di pure e semplici frasi dettate dall'abitudine, ma che non hanno più significato intrinseco. La fissità delle formule ha avuto come naturale risvolto negativo la perdita della coscienza di ciò che si va celebrando.

Da qui alla svalutazione teologica di questi momenti il passo è breve.

Se queste sono le premesse, è naturale che, poco per volta, molte cose abbiano perso di significato, e sia restata solo la consacrazione delle specie come evento liturgicamente significativo. Così l'Eucarestia si è svuotata fino a morire. Ma se la formula è evento che dinamicamente si attua, ad essa bisogna collegare un tempo liturgico adeguato, e una coscienza altrettanto adeguata.

1. Teologia della Cena

Per orientare il lettore, ripercorriamo sinteticamente i momenti della celebrazione eucaristica.

Quando comincia la celebrazione della Messa, c'è una folla composta di molti individui, di molte spirali di desiderio che si sforzano di scattare verso l'alto. La preghiera penitenziale con cui inizia la celebrazione nasce, così, come preghiera individuale nella quale io *confesso a Dio onnipotente* di essere poca cosa, chiuso come sono nella mia piccola sfera individuale, e di sentire il bisogno e la necessità di aprirmi alla comunione con i fratelli. Solo in quest'unione, solo percorrendo il cammino con gli altri, potrò superare la mia impotenza di creatura che vuol raggiungere il Padre.

All'atto penitenziale segue l'annuncio della Parola da parte del diacono. Rivelando il volto del Padre, egli crea un collegamento con Dio rivelandone il mistero: è il momento fontale dell'evento eucaristico, quello che trasforma la folla in famiglia di Dio. Il diacono, con la forza della Parola che ci rivela la di-

vina figliolanza concessa a tutti gli uomini, apre le porte dell'Arca di Dio.

Ma chi guiderà questa Arca che porta in sé il mondo e l'umanità, in alto verso il cielo? È a questo punto che si fa avanti il presbitero, il quale svela che il modo per salire consiste nell'offrire in sacrificio (*sacrum-facere*) la propria esistenza. La *Liturgia del sacrificio* è l'area specifica dell'*agape* (cena-amore) dove il sacerdote vive la chiamata a offrire se stesso.

Si giunge così alla presenza del Padre, e lì si trova una tavola imbandita, dove Dio stesso, seduto a questa mensa, aspetta i suoi figli per celebrare la gioia finale dell'incontro.

Sulla tavola c'è il *pane* nel quale si esprime tutta la terrestrità che l'uomo ha lavorato e fatto fermentare con il suo sforzo di elevarsi al cielo. È un pane che annuncia il mistero della resurrezione dei corpi e di questa nostra esistenza mortale resa immortale dal lievito divino. Lì sulla tavola è a disposizione un calice in cui si è versato quel *Re* che è entrato in Gerusalemme in groppa a un *asino* (onos). Ma *onos* in greco vuole dire anche *boccale, calice*.

Qualcuno potrà obiettare che tutto ciò non si è ancora realizzato perché siamo in un tempo intermedio. Questo è vero, ma limitatamente all'esistenza mortale che ricopre il nostro corpo di abiti vecchi, ma quando, attraverso la *penitenza sacramentale*, ci spogliamo dei nostri abiti e ci rivestiamo di Cristo, allora tutto è veramente finito. Quando questo spogliarsi e rivestirsi sarà pieno, nella realtà e nella nostra coscienza, allora ci renderemo conto che il mondo è finito nell'ora stessa in cui Cristo entrò nel mondo e ci legò indissolubilmente a Lui.

La Cena finale è espressione della Vita che viene assimilata dai commensali: Dio si è fatto tutto in tutti. In questo senso l'Eucarestia rappresenta la mimesi della storia sacra.

2. Eucarestia come mimesi della Storia Sacra

L'Eucarestia può essere letta come un fatto-azione che ha lo scopo di costituire l'assemblea dei fedeli in Corpo di Cristo. Dicendo questo, riconosciamo che il piccolo gruppo che partecipa alla celebrazione travalica se stesso, e diventa attore di un dramma universale che non conosce limiti di tempo e di spazio. L'azione che si svolge diventa il *presente* di Dio, e in esso noi possiamo ancora leggere il nostro orologio umano e dire *ieri* e *domani* ma, in realtà, abbiamo già superato la dimensione del tempo.⁷⁷

Se tutto ciò potrà apparire strano a chi legge, la causa è che noi vogliamo descrivere il nostro incontro con Dio utilizzando categorie umane. Voi mi direte: ma allora, se non è possibile conoscere Dio secondo le nostre coordinate, vorrà dire che per noi uomini sarà sempre un mistero!

Ma io vi rispondo che noi abbiamo ricevuto lo Spirito che conosce le profondità di Dio, e che Gesù ha rivelato il vero volto del Padre. Parlare di Dio significa anche entrare nel suo mistero, sapendo che mi-

⁷⁷ La monotonia della ripetizione routinaria delle celebrazioni ha fatto perdere di vista questa esaltante verità: nell'Eucarestia io sono il primo Adamo, e il mondo è il primo mondo della Creazione; in essa il dialogo fra l'uomo e Dio non è il ricordo di un antico colloquio ma è l'unico colloquio che mai Dio abbia avuto col mondo.

stero non significa assolutamente inconoscibile, ma continuamente e infinitamente conoscibile, in questo mondo e nell'eternità. Cos'altro è il Paradiso se non questa conoscenza che significa intimo compenetrarsi?

Se quest'aspetto è poco sottolineato, ciò dipende da un cattivo uso dell'eredità giudaica: come i suoi teologi, noi abbiamo assunto per postulato l'inconoscibilità di Dio. Essi dicevano che il "nome", cioè la realtà di Dio, era intangibile, e se conosciuta faceva morire. Se avessero accolto la predicazione di Gesù, avrebbero capito quello che noi abbiamo capito, e cioè che è vero che moriamo, ma per risorgere alla chiarezza dello Spirito e all'intima comunione con Dio stesso.

Il serpente (dico *l'orouboros* - allusione al Cristo ricapitolatore) giustamente aveva detto: *"voi non morrete ma si apriranno i vostri occhi e voi sarete simili a Dio"*. Questo è avvenuto con la Rivelazione di Gesù, e il cristiano sa di possedere nell'Eucarestia la totalità dell'incontro, la conoscibilità del mistero della divinità, qui e ora, in maniera singolare e personalizzata.

Quando i figli-fratelli si uniscono intorno alle specie eucaristiche, si ha la totalità della creazione perché in quel punto è presente il Corpo di Cristo nel quale confluisce l'umanità e l'universo intero.

Diventa chiara allora la ragione che spinge a rendere il rito immodificabile. Non si tratta di vuoto formalismo, ma si vuole esprimere, con mezzi umani, questa eterna teologia. Se questo è lo scopo, allora ogni atto deve essere perfetto nella potenzialità espositiva e profetica di questa enorme realtà.

Ogni volta che si celebra l'Eucarestia si celebra la fine del mondo, ma non nel senso giudaico di fuoco e distruzione, piuttosto come ricapitolazione dell'esistenza nella Vita. Ci si scopre partecipi di quell'*ekklesia* in cui il creato intero comunica con Dio. La dignità di essere Chiesa, espressione della comunione, si rivela così la suprema dignità del cristiano.

Nel rito eucaristico è articolata l'intera storia della salvezza. Partendo dalla Creazione (i sei giorni), viene descritta l'opera affidata all'uomo (il settimo giorno, quello del riposo di Dio) che condurrà al Padre tutto il creato nella ricapitolazione finale dell'ottavo giorno, il giorno del Signore, quello della Eucarestia.

CAP. 1

IL RADUNARSI DEL POPOLO

1. Le Campane

La campana chiama a lasciare la propria casa per riportare la piccola chiesa domestica nella grande Assemblea dei figli di Dio.

Coglieremo il gesto del radunarsi del popolo partendo proprio dalla chiamata di Dio che si esprime nella sonorità di una campana. In città, dove il rumore regna sovrano, è quasi impossibile godere di questa voce, peggio ancora se a colpire le nostre orecchie è un altoparlante che diffonde la registrazione di campane pretenziose mai conosciute e mai viste. Chi abita in un paese può ancora ascoltare il suono del rintocco che ha bisogno di spazi e di silenzio per potersi modulare e suscitare echi nel cuore di chi ascolta.

La campana era voce individuata e familiare, annunciando vita e morte, passione e resurrezione, essa suscitava sentimenti speciali nel cuore delle persone; era la voce della comunità che si assumeva il dolore e le gioie del gruppo, e le piangeva o le cantava nei cieli. La sua voce evocava spazi divini stendendosi da nube a nube e da monte a monte. Era un segno fatto di suono puro che sottolineava la grandezza del Dio invisibile. Su questa immensità divina misurava la piccolezza delle vicende umane, e così attenuava i dolori e chiamava a condividere le gioie.

Il silenzio circondava e misurava il rintocco del dolore come un limite che lo concludeva e lo esauriva. Gli spazi infiniti, a loro volta, accoglievano la pienezza dello stormo che esaltava la comunione di amore di un uomo e di una donna.

Una voce immateriale pronuncia meglio le parole di Dio. Il suono, che si ascolta e non si vede, è come una chiamata capace di infiltrarsi ovunque, anche nelle case ancora serrate e nei cuori non ancora aperti alla vita.

La campana del mattino era parola di Dio, la prima della giornata, che parlava di una convocazione alla Vita. Svegliati, o tu che dormi! dicevano con insistenza i rintocchi; svegliati! perché la luce sta sorgendo come segno del Cristo. Non lasciare solo Colui che esce di buon mattino a seminare. Le tenebre sono finite, comincia la tua opera. Vieni a prendere il cibo del viandante affinché il tuo cammino sia sicuro, vieni a mangiare quanto poi potrai ruminare per tutto il giorno, vieni a bere alla fonte perché il sole del deserto non possa farti male!

Poi *la campana dell'Angelus* raccoglieva tanti piccoli annunci di vita e li proponeva al mondo intero. Rallegrati - diceva - il Signore è con te, tu sei benedetto e benedetto è il frutto del tuo seno.

La campana della sera ripeteva l'invito. Vieni a prendere il Signore come compagno nelle tenebre che avanzano, vieni perché si fa sera, vieni a riempire il vasetto d'olio perché la tua lucerna sia accesa quando verrà lo sposo a mezzanotte.

Le campane suonavano perché qualcuno dal basso tirava la corda. Il suono squillante, la voce potente si formava nell'alto del campanile via via che lo sforzo

dell'uomo si trasmetteva alla corda. Anche i campanari erano uomini di preghiera, erano il nerbo di questa bocca di bronzo che sonoramente annunciava la parola di convocazione di Dio.

La campana fu un'invenzione laica a scopo puramente secolare (provvedere alla mancanza di orologi) o la scoperta di un segno religioso? In genere sono orientato a credere che i segni introdotti nella liturgia, esprimano un momento del *sensus fidei* della comunità e un richiamo alla Rivelazione scritturistica.

La campana sembra sia stata costruita da Campani (da qui il nome) e introdotta nella liturgia da San Paolino da Nola (per questo essa viene anche chiamata "nola").

Il canone 1169 del vecchio Codice di Diritto Canonico regolava minutamente l'uso di tale strumento. Le campane andavano consacrate prima dell'uso liturgico, e, salvo che per avvenimenti eccezionali o previo permesso del vescovo, potevano suonare solo a scopo di culto. Ne era poi vietato l'uso dal Venerdì santo alla Resurrezione; quest'ultima, poi, era annunciata da un *suonar festoso di campane*.

Se la Chiesa ne ha sottolineato fortemente il significato sacro, il popolo vi ha collegato molte altre cose. Alle campane si faceva ricorso per annunciare disastri, a esse si attribuiva la capacità di scongiurarli e di impetrare da Dio la salvezza dei raccolti dalla siccità. Il suono di una campana, si diceva, diventava argentino se nella fusione si aggiungeva sangue di vergine. E infine, secondo la tradizione popolare, durante il silenzio pasquale, le campane si

recavano tutte insieme a Roma in pellegrinaggio. Una specie di visita *ad limina* al Magistero, forse per verificare e registrare la purezza dell'intonazione e della voce, perché la campana, non si dimentichi, è sempre e comunque una voce, e quindi sacramento della Grande Voce, quella della Rivelazione.

Colte nel loro complesso, queste tradizioni devono pur dire qualcosa. Il popolo, infatti, a differenza dei pensatori da tavolino, è funzionale nelle sue scelte, sicché, pur con tutte le incrostazioni, queste si rivelano sempre ricche di senso.

2. Elementi scritturistici

Ritengo che l'episodio narrato al capitolo 10 del libro dei Numeri sia un esplicito riferimento all'uso delle campane. In esso si parla della costruzione delle trombe di argento che servivano a convocare l'assemblea, invocare l'aiuto di Dio durante un assalto di nemici ed essere da Lui ricordati in occasione dei momenti felici della vita.

Ancora più interessante, in merito alle campane, è il racconto della caduta di Gerico. Al fine di far cadere le mura e consentire l'occupazione della città:

(Gs 10) “ per un certo tempo si dovranno suonare sette trombe di corno di ariete e poi, al momento decisivo, dovranno squillare le trombe di argento”.

A esse si unirà il grido unanime dell'assemblea convocata (ecco la vera tromba che attesta l'unità del popolo). Al suono di quella voce, Gerico, simbo-

lo di ogni negatività, sarà sconfitta, e ogni male con essa.

Anche nel capitolo 7 del libro dei Giudici viene raccontato un episodio che rimanda alle campane. Si tratta della storia di Gedeone che libera gli Israeliti dall'oppressione dei Madianiti. Nel momento decisivo della battaglia, Gedeone dota i trecento compagni - con i quali affronterà un esercito sterminato - di una *tromba* e di una *pentola* nella quale è nascosta una torcia. Nella notte, la torcia (come il cero pasquale) sarà levata in alto e si darà suono alle trombe. Trecento trombettieri e trecento fiaccole creeranno scompiglio nei Madianiti, i quali, atterriti, entreranno in uno stato di pura follia uccidendosi a vicenda.

Forse in una veglia pasquale, con il Cero acceso levato in alto e la *tromba d'argento* che risuonava esultante per la resurrezione, Paolino, vescovo di Nola, sentì il dovere di unificare i segni. Forse nacque in questo modo la campana, voce argentina del popolo nuovo riunito in Cristo.

Chi vorrà assaporare il suono di una campana potrà raffigurarsi questi dati della Rivelazione, e meditarli lasciandosi guidare dalla scansione dei rintocchi. Forse nel fondo della nostra sensibilità occidentale, il suono delle campane si collega proprio a questo ancestrale significato religioso. Forse la poesia della campana altro non è se non l'affiorare di un bisogno di libertà dalla prigionia della materia, del desiderio di far salire la nostra voce al cielo, di un autentico spirito di preghiera.

CAP. 2

SALIRO' AL MONTE DEL SIGNORE

1. L'Incontro con la Vita

La Vita, nel cuore dell'uomo non c'è desiderio più grande. Chi avverte questa santa ambizione può essere certo che, non importa il come e il quando, proverà la pienezza dell'incontro perché *“chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto”* (Lc 11,9.10).

La Vita è lo Spirito di Dio che continuamente si accosta all'uomo: dapprima come invisibile vento, poi come Parola che si leva fra cielo e terra, da ultimo come Figlio che, incarnandosi fino *agli inferi* del tessuto umano, ne conosce le trame più intime e le riannoda alla Divinità.

L'ambizione profonda dell'uomo che cerca la Vita resta soddisfatta solo quando incontra Gesù e può sedersi ai suoi piedi per bere alla Rivelazione che scaturisce da tutto intero il suo essere, perché nulla in Lui è muto: *“Egli è la Parola”* (Gv 1,1).

Perciò il dialogo fra il Cristo e l'uomo corre non solo sul filo segreto che unisce la limpidezza degli occhi e dei cuori nella preghiera, ma si esprime anche nei gesti, nelle azioni, nei comportamenti, nei manufatti, nelle pietre; in tutto l'esistente, insomma, perché tutto è Corpo di Colui che è, di Colui che viene; tutto è ambiente divino perché dovunque si comunica la Vita.

Nella celebrazione dell'Eucarestia si realizza la manifestazione piena del Cristo. Allora il pane e il vino, il sacerdote, il popolo, le pietre dell'altare, le sedie e le luci, i suoni e i frastuoni, l'acqua e il fumo: tutto diventa discorso e atto di fede e il mondo che può lodare Dio attraverso le opere dell'uomo, perde il suo carattere di profanità e di morte e diventa qualcosa di santo.

2. Costruttori di cattedrali

I costruttori di cattedrali erano uomini che sapevano di pregare quando tagliavano le pietre, sagomavano capitelli e scalavano il cielo con l'audacia delle guglie. La loro esistenza s'immedesimava con l'opera, sicché morivano avendo negli occhi l'immagine conclusa di ciò che si veniva costruendo. Sapevano bene che costruire un tempio era atto di fede. Essi alzavano il loro sguardo a Dio seguendo la linea di quel monte di pietra che si levava in alto attraverso il lento cementarsi delle pietre, senza l'ambizione di scalare la Divinità, ma come risposta a una chiamata che invoca l'uomo alla destra del Padre.

Il nostro tempo ha perduto questa sensibilità religiosa del vivere, e ci ha insegnato ad asservire le cose e a usarle come semplici beni di consumo, così ha tolto a esse ogni significato. Convincendoci che solo l'astrazione dei concetti è cosa nobile, ci siamo allontanati dalla terra sulla quale fummo messi nella persona di Adamo perché la lavorassimo e la custodissimo.

Oggi si è quasi del tutto perduto il senso del luogo, e non sapendo più leggere la stabile catechesi che si articola nelle cose ordinarie, i templi sono costruiti come strutture *funzionali*, edifici morti che non dicono e non insegnano. L'architetto vi profonde i tesori della sua tecnica e della sua arte, ma quasi mai il tormento o la serenità della sua fede, né - a differenza del capomastro del medioevo - si sente voce della fede del popolo.

La praticità, l'ordine, la pulizia, l'elettrificazione, la meccanizzazione e lo stesso silenzio sono tutte cose buone, ma che non sono nate insieme alla fede del popolo, né sono state capaci di assumerne i contenuti. Pensate alla differenza di significato tra l'accendere una candela a una fiamma e il premere un pulsante per dar luce a una lampadina. Pensate al posteggio dei banchi che come casse da morto ingombrano la piazza di Dio: ordinati, certo, ma come tombe in un cimitero!

Le civiltà che ci hanno preceduto avevano rispetto per il linguaggio delle cose, e ancora più per gli oggetti nobili del discorso. L'opera si articolava nella sua materialità ma conservando l'anelito a farsi *segno* del divino.

Oggi il mito del formale domina le nostre opere e, venuto meno il rispetto obbediente all'oggetto significato, il discorso si fa libertario, fantastico e fine a se stesso. Perduto il collegamento, gli accostamenti di fondo tra contenuto religioso e opera tendono a diventare occasionali ed estrinseci, e tutto si risolve in un'abbondante ripetitività di segni di croce quasi a voler battezzare qualcosa che nasce senza le stim-

mate della divinità. È naturale che un tempio siffatto parli poco o nulla di Dio.

Riportare il discorso sul tempio come *segno* non vuol significare un invito a ricopiare il passato, ma a ridare importanza all'elemento spaziale del discorso di fede. Ma oggi va di moda il pensiero puro, l'idea in sé, la comunità non partecipa più alla formazione dei segni e, dovendoli subire, prima o poi li sbava, li distorce e infine li abbandona. Si cade allora in un altro errore: quello di cercare nell'archeologia quello che non sappiamo più produrre nell'attualità della storia. Ma a questo punto, diventato astrazione, il segno perde la sua capacità di comunicare e dovendolo spiegare diventa ormai inutile.

La stessa cosa si è avuta nel discorso eucaristico: un poco alla volta ci siamo ridotti a considerare importanti solamente il pane e il vino; segni fondamentali, certo, ma non esclusivi della liturgia. Ed è proprio dalla necessità di recuperare il significato profondo del rito eucaristico che nascono queste meditazioni.

Allora andiamo avanti e passiamo a considerare il gesto semplice e pieno di significati del fedele che nel giorno del Signore lascia la sua casa per venire al tempio.

3. Uscire dalla propria casa

Lasciare la casa per andare al tempio rappresenta l'intero cammino dell'uomo. Un pellegrinaggio che è segno di liberazione dal limite del mondo, dall'incertezza che domina l'intera esistenza. Recarsi alla Messa domenicale è un andare verso il luogo

dove offrire la fragile eucarestia domestica come materia di incarnazione della grande Eucarestia sacramentale. È un voler partecipare, con le due piccole monete della vedova evangelica, alla colletta di vita che il sacerdote farà a favore del mondo intero.

Il tempio e la casa, sono questi i due punti di riferimento di un cammino di fede e di speranza. Si ripercorre il mistero dell'*andare di Abramo* che si sfacetta e si moltiplica in ogni singola esistenza. Lasciare la casa è lasciare il luogo del nostro sacrificio più nascosto; il luogo dove, nel mistero del concepimento, la vita viene affidata ad altri corpi perché possa diffondersi nel mondo; è lasciare lo spazio che talvolta conosce il fallimento sulla strada della comunione; il luogo dove le gioie possono moltiplicarsi e i dolori dimezzarsi fino ad annientarsi.⁷⁸

Chi ha ben compreso il messaggio di Cristo sa che uscire dalla propria casa per recarsi al tempio è lasciare un luogo sacro per un luogo ancora più sacro, e che l'essere laico non è meno santo dell'essere chierico.

⁷⁸ Per alcuni, recarsi al tempio significa procurarsi un isolamento esclusivo per potersi beare di un soffio di eternità. Questo atteggiamento, che per certi aspetti potrebbe essere condivisibile, molte volte è solo espressione di una fuga egoistica di anime bigotte che vanno in cerca di vacanze-premio da questo nostro quotidiano coltivare la terra. In questi casi il tempio diventa il luogo della soddisfazione del piccolo io psicologico: il più profano dei luoghi se asservito all'individuo che preferisce la sua inoperosa solitudine al laborioso incontro con gli altri. Tante persone vivono questa fuga seduti su un banco di chiesa stando attenti a tenersi lontani da chi, già ben distante, sta pregando anch'esso da solo. Allora la preghiera diventa il contrario di se stessa: una forza repulsiva che allontana invece che unire.

Recarsi al tempio significa salire un altro gradino del Monte del Signore. Sembra quasi di vederli quei paesini di montagna dove la Chiesa è in cima, ma anche le case sono in alto, arroccate attorno. Chi esce da simili case, già dalla soglia può guardare in basso nella valle, e ora si appressa a realizzare il secondo tempo del suo pellegrinaggio. E mentre percorre gli ultimi gradini del sagrato, continua a cantare col salmista: "Salirò al monte del Signore" (Sal 24,3) al quale andrà a fare la sua offerta di servizio.⁷⁹

L'opera di santificazione, che a livello umano si è espressa nella *chiesa domestica*, rifluisce ora nell'Eucarestia sacramentale dove la presenza di Cristo garantisce il frutto delle nostre opere e conforta la quotidiana e dubbiosa azione che svolgiamo nel mondo.

Questa connessione è stata sempre chiarissima nella coscienza popolare: ogni pia madre ha sempre sentito di poter realizzare il proprio "sacerdozio"

⁷⁹ Ogni figlio di Dio con il suo sacrificio individuale, fatto di opere e di azioni, realizza la trasformazione del mondo e santifica il reale. L'uomo è uno strumento sempre più perfetto di personalizzazione del mondo, un grande meccanismo in cui le cose assumono la dimensione dell'uomo e parlano al loro Creatore. Quando un uomo prende cibo o bevanda, egli trasforma la natura in sostanza umana; quel bicchiere di acqua, quel pezzo di pane ... si ricompongono nell'unità del corpo e diventano sostanza dell'uomo. Dicendo: *io*, l'uomo dice anche tutto quello che ha mangiato e bevuto e poiché noi siamo figli di Dio, tutto in noi trova unità e santità. Il cristiano è un affamato che divora il mondo, affinché la natura si personalizzi nella sua umanità e si divinizzi nel suo essere cristiano. Questa è la fame di Gesù che è definito "*mangione e beone*" (Lc 5,33). Perciò i discepoli del Cristo mangiano e bevono tutto ciò che viene loro offerto, a differenza dei discepoli di Giovanni che digiunano proprio perché non hanno ancora il potere di santificare il mondo nella propria persona.

recandosi la mattina in chiesa a partecipare alla Messa per sé e per i suoi; ha sempre saputo di costruire la comunione della sua famiglia non solo con gli atti di servizio quotidiano nella propria casa, ma, principalmente, nel servizio sacerdotale per la sua chiesa domestica operando per essa sulla piazza larga dell'Eucarestia.

Questa stessa dimensione spirituale può essere sperimentata anche da chi, estromesso dalla materiale edificazione della comunione domestica, si colloca nell'Eucarestia; scopre allora che lo spazio di edificabilità può essere infinito. Perciò i mistici parlano di via *regale della croce*, tutti possono operare l'offerta di sé come portatori di pace, come mattoni per costruire il Regno di Dio.

Così l'opera umana diventa l'opera stessa di Cristo e tutta la vita scorre come un unico evento sacro.

Il cristiano che guarda le sue mani e si domanda se ha un dono da portare, in questo gesto recupera tutto lo sforzo impiegato a trasformare la porzione di mondo che gli è stata affidata. Ora è come un chicco di frumento pronto per essere macinato e impastato insieme con gli altri per offrire a Cristo un pane di comunione come corpo d'incarnazione.⁸⁰

⁸⁰ Quanto sarebbe bello se questo senso profondo prendesse forma nel segno del pane da consacrare! Se ogni famiglia, a turno, impastasse il pane per tutta l'assemblea. Godremmo pienamente della parola della liturgia che annuncia il pane come "*frutto del nostro lavoro*", metteremmo a disposizione del mondo la nostra ricchezza di operosità fattasi pane per una moltiplicazione nuova nel deserto della terra. Anche il gesto di mangiare diventerebbe più ricco di significato, nascerebbe spontanea la riconoscenza verso chi quel pane impastò e passò al fuoco e, ancor più, verso Colui che si mescolò ad esso. Purtroppo, da tempo ormai, la preparazione del pane è diventata appannag-

4. Dalla famiglia all'Assemblea

Chiudendo la porta di casa, non si vuole solo custodire un mondo di affetti per il ritorno, si vuol troncare anche una relazione esclusiva col gruppo nel quale fino allora si è vissuto.

“Addio, fratelli miei – dice Tagore – abbandono la chiave nella toppa, lascio la mia casa, ho rinunciato a tutti i diritti sopra di essa e sono pronto a partire”.

Certo si resta padre o madre dei propri figli, si resta fratello o sorella di sangue, amico e compagno di esistenza, ma qualcosa cambia. Chi si sta dirigendo alla Cena, annuncia a tutti di volersi aprire a una realtà più ampia. Attua così il passaggio dall'*oikos* all'*ekklesia*, cioè dalla famiglia all'assemblea, dove non si può dire: “io e la mia famiglia”; ma bisogna dire: “io e i miei fratelli”.

Quando Paolo chiedeva alle donne di tenersi *velate* nell'assemblea (1Cor 11,5), intendeva proprio richiamare questa verità, ovvero che il gruppo domestico - cellula del Corpo di Cristo - non ha diritto di rivelarsi quando il Signore mostra la pienezza del suo volto. Sarebbe offendere Colui che si mostra nella sua perfezione esporne un'immagine ridotta. Perciò, se c'è il sacerdote, la *chiesa domestica* non si deve evidenziare o, come dice Polo, “*restare senza velo.*”⁸¹

gio dei torchi e delle madie conventuali e si è trasformato in quel cerchietto bianco che ben conosciamo e che del pane ha conservato solo la qualità merceologica.

⁸¹ Questo discorso vale non solo per le famiglie naturali ma anche per quelle religiose. Nell'Assemblea siamo sempre e solo

Certamente è bello vedere una famiglia unita partecipare all'Eucarestia, ma è ancora più significativo osservare che il padre e il figlio, il grande e il piccolo, l'uomo e la donna sono diventati tutti fratelli e si scambiano il segno della pace nuova che li unisce.

Uscire dal proprio ristretto gruppo domestico significa sfuggire alla mediocrità che vorrebbe tutto trattenere. Certo si va in chiesa a pregare per i propri cari, ma la liturgia, richiamandoci al sacerdozio ricevuto nel Battesimo, invita a pregare innanzitutto per la Chiesa universale. Il cristiano invoca: "*venga il tuo regno*" nella certezza che il bisogno di ciascuno può essere soddisfatto nella giusta maniera solo se inserito nella complessità armoniosa del tutto.

Chi non ha il coraggio di aprire la porta e uscire, corre il rischio di infettarsi di quella malattia che definirei *omofilia*. Questa, dopo un'incubazione nel gruppo ristretto, si attacca all'individuo, e prima lo spinge a stare solamente con quelli che gli sono simili, poi, per via di pregiudizi e divisioni, lo riduce solo e triste divinità di se stesso.

Il Signore fece l'uomo "*maschio e femmina*" come segno di un'incompletezza che solo nell'incontro con l'altro può trovare la perfezione. È questa la funzione sacerdotale che il Battesimo imprime in ognuno di noi e che chiama a uniformarsi allo Spirito che sembra dire: avviati e preparati a essere confortatore o lettore, a parlare in lingue o a tradurle, a dare aiuto materiale o rigore d'interpretazione. Seguire questa voce è avviarsi a riprendere il proprio

fratelli di Cristo. Anzi è proprio questo mistero di *fraternità* che la famiglia religiosa intende ricordare a chi nel mondo vive di umane relazioni fatte di ruoli e di supremazie.

ruolo nella viva complessità della Chiesa; è l'essenza stessa della penitenza come superamento del peccato che nasce dalla divisione.

Far penitenza non vuol dire battersi il petto per i peccati commessi - aggiungendo all'omissione altro tempo perduto - né significa pagare il prezzo del peccato, perché non avremmo moneta per saldare il conto; far penitenza consiste nel vivere operando nella carità. Solo così ci si può conformare a Colui che venne per servire e non per essere servito.

Chi è diretto verso il Tempio, s'incammina verso la pienezza del ruolo di sacerdote e servo cui il Cristo lo conduce; apre le braccia della sua preghiera e sveglia i dormienti, accarezza i deboli, sospinge gli indecisi e si unisce a tutti quelli che accettano di seguirlo. Solo, spogliato di sandali e bisaccia, privo della difesa del gruppo, nudo finanche nei ricordi, chi si avvia all'Eucarestia diventa segno di Colui che fra poco saprà farsi *Solo* nella morte per attirare a sé tutta l'umanità.

Fino alla porta del tempio: la famiglia; dentro la Chiesa: i battezzati, i figli di Dio, fratelli l'uno dell'altro - "*Nel Regno dei Cieli non ci sono né mogli né mariti*" (Mt 22, 30).

CAP. 3

SIMBOLISMO DEL TEMPIO

Fino al '700, secolo della Ragione e dei Lumi, la cultura ha proceduto su due livelli di senso: a un livello a tutti comprensibile ne corrispondeva sempre un altro più nascosto, destinato a chi era in grado di intenderlo. Anche nella realizzazione dei manufatti, e in particolare delle Chiese, si rispecchiava tale duplicità di significati, sicché il progetto architettonico costituiva uno scrigno di comunicati teologici da trasferire nell'edificio.

Non è corretto pensare al mondo classico o a quello orientale come a mondi ingenui. Essi rimandavano a una realtà complessa che solo la presunzione della nostra civiltà tecnologica e razionalista ci impedisce di scorgere. Quella dimensione che oggi in modo dispregiativo definiamo *magica*, era invece legata a una visione ancestrale e ricca di significati se presa nella sua unitarietà; ma oggi essa viene riproposta per frammenti e slegata dal contesto culturale in cui nacque, in tal modo viene recepita dall'uomo moderno come creduloneria e superstizione.

È proprio il superamento di questi criteri di lettura che devono guidarci nella comprensione dei segni che si riscontrano negli edifici sacri dei tempi passati. Certo, per quanto riguarda l'Eucarestia, non è importante dove si svolge la celebrazione, ma sono importanti i significati che la tradizione ha affidato alla simbologia che ritroviamo nelle chiese. Cerchiamo allora di analizzare proprio quegli elementi che ritroviamo nel luogo di culto per eccellenza.

1. la struttura del luogo

Quando i vecchi templi romani non furono più utilizzati per la celebrazione eucaristica, nello strutturare il luogo di culto si volle esprimere, simbolicamente, il mistero della liturgia che in esso si celebrava. Il tempio era così articolato come un discorso fatto di pietre e di manufatti leggibili da tutti quelli che cercavano il suo mistero.

Questo collegamento funzionale fra *fede* e *forma* del tempio si è venuto perdendo nei secoli, sicché alla mistica della costruzione si è sostituita la sensibilità artistica degli architetti, con la conseguenza che anche l'iconologia ne è rimasta svilita.

Nella chiesa ortodossa la fede popolare si rivolge soprattutto alle *icone*, e l'artista che le costruisce sa di realizzare un'opera religiosa che va pensata in un contesto mistico. Nell'area latina, invece, l'immagine è scaduta di tono in maniera scandalosa. Statue di Gesù o di Maria moltiplicate a dismisura e spesso abbandonate nelle sacrestie, senza parlare dell'uso mediatico delle immagini sacre sui rotocalchi e sulle riviste, anche ecclesiali. Tutto ciò è diventato a dir poco blasfemo, e chi conserva ancora il senso del sacro, ha difficoltà a strappare e gettare nel cestino quella montagna di stampa pseudo religiosa che entra di prepotenza nelle nostre case.

Per questo, e altro ancora, bisogna ribadire la radicale connessione tra fisicità del tempio e mistero del Cristo: completamente assente nelle nostre chiese. Trovi una nutrita corte di Santi e Madonne, ma il Cristo neppure riesci a recuperarlo nei troppi Crocifissi (ne basterebbe uno) o in qualche statua o im-

magine correlata a una teologia particolare (Cuore di Gesù, Volto Santo, Bambinello natalizio etc). Per prassi consolidata, un'altra grande assente e poi l'icona del Risorto che fa una fugace apparizione solo nella Settimana in Albis.

Senza parlare poi di come la Messa viene ormai collegata come una ciliegina sulla torta ad ogni festività religiosa e finanche mondana. È naturale allora che, in tale diffusa banalizzazione, si perda sia la grandezza del mistero che si va celebrando, sia la capacità di capire il significato dei *segni* ai quali si rifà l'architettura delle chiese.

La pianta architettonica del tempio

Ancora oggi, a parte le eccentricità di moda, la maggior parte delle chiese è costruita a forma di *croce* (greca, latina o commissa),⁸² oppure a pianta *circolare*, tuttavia la forma scelta difficilmente viene dettata da un contenuto teologico, quanto piuttosto dalla tradizione.

Chi - mi chiedo - entrando in questi templi, coglie la Rivelazione contenuta in quella croce che rinvia al segno di Dio sul creato (Platone e Giustino)? O coglie nella geometria del cerchio il segno del serpente che si morde la coda (*Orouboros*) quale allusione al Cristo creatore e ricapitolatore? Chi riesce a vedere il *Giardino Terrestre* nelle pietre, nelle luci,

⁸² La croce *greca* presenta sia il patibolo che il palo (rispettivamente il braccio orizzontale e quello verticale) della stessa dimensione e che si intersecano al centro (+); la croce *latina* ha il patibolo più corto del palo, essi si intersecano più in alto rispetto al punto mediano (è la croce che abitualmente vediamo nelle nostre chiese); la croce *commissa*, ha il patibolo alla sommità del palo (T), rappresenta il Tau.

nelle candele, nei fiori che addobbano le chiese? Chi intravede nel pulpito di una volta il rovelto ardente dal quale parla il Cristo-Verbo? Chi riscopre nei solenni trofei marmorei che custodiscono l'ostia consacrata la Presenza di Dio tra gli uomini?

Proprio l'ostia consacrata ha subito gli effetti più negativi di questa laicizzazione del tempio. All'inizio essa era conservata segretamente in una spoglia cripta, a somiglianza del sepolcro di Gesù, oggi invece è ufficialmente esaltata come "oggetto", ma, di fatto, si guadagna solo l'occhiata distratta o la genuflessione d'obbligo del fedele diretto alla cappella di qualche santo accreditato dalla fama di fare miracoli.

Già nella geometria della pianta a forma di croce, l'edificio sacro intende ripetere il mistero di morte e resurrezione che vi si celebra. All'intersezione dei bracci, è collocato l'altare sovrastato dalla cupola che, con la sua forma arcuata, richiama l'arcobaleno con cui Dio sancì il patto di alleanza con gli uomini (*Gn 9,13*). È quello il punto corrispondente al *caput Christi*, è lì che Cristo realizza il mistero della sua incarnazione.

Anche la forma della croce non è qualcosa che resta affidata alla scelta estetica dell'uomo, ma rappresenta una ben precisa teologia. Infatti, mentre le croci *greca* e *latina* (il patibolo, che rappresenta la nostra orizzontalità esistenziale, si trova in posizione intermedia rispetto alla sommità del palo) rappresentano il cammino ascensionale dell'uomo; la croce *commissa* è segno della perfezione raggiunta quando il patibolo (l'orizzontalità) si sarà collocato

sulla sommità del palo (T = *Tau*) che ci ricongiunge a Dio.

Disegnare il tempio nell'una o nell'altra forma è quindi un discorso teologicamente significativo che si incentra essenzialmente sulla posizione della trave orizzontale della croce rispetto al palo verticale.

I fedeli che entrano nel tempio rappresentano il popolo ancora con le braccia aperte nell'orizzontalità dell'esistenza (transetto), ma che avanza (navata) verso l'alto per ritrovare il Cristo altare.

La luce

Nelle chiese antiche anche la luce racchiude una profonda teologia. Essa non entra mai in modo diretto, ma deve diffondersi sulla comunità e avvolgerla come in una nube luminosa.

Gli antichi costruttori risolvevano il problema orientando le chiese in direzione est-ovest. Due grandi rosoni, uno sulla facciata e l'altro sull'abside, permettevano l'ingresso della luce al mattino e al tramonto, segno della gloria di Dio, Sole che non tramonta mai sulla comunità cristiana.

Il battistero

Una posizione particolare è assegnata al *battistero*, un tempo collocato all'esterno del tempio. Il battistero *extra moenia*, ma comunque in prossimità della chiesa, sottolineava che il *catecumeno* apparteneva già all'area della Chiesa ma che solo dopo il Battesimo poteva essere ammesso quale membro vivo del suo corpo.

Il rito battesimale ancora oggi conserva e ribadisce con forza questa idea fondamentale. Infatti, benché il *fonte* sia stato posto all'interno delle mura, mantiene comunque una collocazione in prossimità dell'ingresso.

Ma come mai il battistero si trovava all'esterno? Cercherò di dare una risposta prendendo ad esempio la Cattedrale di Burgos.

*Cattedrale di Burgos*⁸³

Osservando questa cattedrale, mi divenne più chiara l'evoluzione subita nel corso dei secoli dal luogo sacro; e che trasformò ciò che una volta nasceva come "campo santo", nelle costruzioni che conosciamo come chiese.

Al centro di questa cattedrale, in posizione rialzata e preceduto da una lunga ed ampia navata, si trova un maestoso coro il quale impedisce a chi entra di vedere l'abside. La navata centrale è delimitata sui fianchi da due ampie navate sulle quali si affacciano le cappelle laterali.

Immaginiamo ora di togliere il tetto di copertura della costruzione: si evidenzierà una superficie che una volta era quella che costituiva il "campo santo".

⁸³ Si tratta di una cattedrale gotica famosa per la sua architettura unica e per le sue dimensioni; situata a Burgos (Spagna), è dedicata alla Vergine Maria. La costruzione della cattedrale venne ordinata da Ferdinando III di Castiglia e da Maurizio, vescovo di Burgos, inglese per nascita. I lavori iniziarono il 20 luglio 1221 e l'altare maggiore venne consacrato la prima volta nel 1260, dopodiché ci fu un vuoto di almeno due secoli prima che la costruzione riprendesse. La cattedrale venne completata nel 1567.

Si trattava di una piazza aperta al pubblico e adibita a luogo di sepoltura; in quest'area si riunivano i *santi* di Dio: morti e vivi; e si celebravano gli atti liturgici del popolo.

Tale piazza si era venuta formando nel tempo via via che i singoli o i gruppi avevano cominciato a costruire tutt'intorno le loro cappelle. Al centro dell'area, in seguito, fu edificata la cappella del vescovo e della nobiltà. Attualmente, in questa cappella centrale si trova la cattedra episcopale circondata dai grandi stalli che formano il coro. A una delle estremità del "campo santo" fu collocato il battistero che in seguito, grazie alla costruzione di un tetto unico per tutta l'area, veniva inglobato nell'unico corpo di fabbrica.

In pratica le cappelle laterali e quella centrale fungevano da luogo per le attività liturgiche, mentre la zona libera costituiva una piazza dove il popolo sostava, passeggiava, dialogava liberamente, e dove era anche possibile fumare (in seguito fu proibito a causa del rumore che facevano gli acciarini).

Lo scenario che ho prospettato potrebbe apparire singolare, eppure è ancora oggi osservabile nei nostri cimiteri dove si cammina e si parla lungo i viali, mentre nelle cappelle si svolgono le attività liturgiche.

Quando piazza, cappelle e battistero furono coperti da un solo tetto, si formò la cattedrale come oggi la conosciamo, e cominciò a prendere forma quella mentalità esclusivistica per cui il clero si sente padrone delle chiese e a esse cerca di rapportare tutta la fenomenologia religiosa.

Il pulpito e la cattedra del vescovo

Altro elemento del tempio che ha perso la giusta dignità è il *pulpito*. Come l'altare, esso era percepito dai fedeli come luogo in cui si manifestava Dio. Dall'alto del pulpito si annunciava e proclamava la Parola, e il diacono che saliva i gradini era accompagnato dal canto dei salmi gradualisti, dalla luce delle candele e dal fumo dell'incenso; tutti segni della presenza del divino.

Oggi, fra architetti che non sanno neppure cosa è una chiesa e sacerdoti che cercano la comodità e la praticità, il pulpito è scomparso, e al suo posto sono comparsi i leggi sui quali, indifferentemente, si annuncia il Vangelo e si leggono foglietti di notizie parrocchiali.

Di fronte al pulpito si trovava la *cattedra del vescovo* - custode della Verità annunciata - e procedendo verso il centro si giungeva all'altare del presbitero.

Come si vede, una volta diacono, presbitero e vescovo, i tre ministri dell'Eucarestia, occupavano ciascuno un luogo funzionale al proprio ruolo specifico.

L'altare

L'altare è il cuore del tempio, il luogo del divino;⁸⁴ per consacrarlo, su di esso si accende il fuoco, segno della presenza di Dio.

⁸⁴ Nell'antichità l'altare era il luogo sul quale bruciare i sacrifici, il cui soave odore saliva a Dio. A Lui si offriva l'odore, la parte immateriale e incorruttibile; agli uomini, invece, era destinata la carne della vittima sacrificata, la parte materiale e corruttibile. Ancora oggi si usa non odorare i fiori con cui si adornano gli altari.

L'altare bruciato e ogni cosa che su di esso viene riposta, appartiene a Dio: "Togliti i calzari: è sacra la terra che tu calpesti!". Con queste parole Dio si rivolge a Mosè, mostrandosi a lui come *roveto ardente* che non si consuma.

I primi cristiani usavano per altare le tombe dei martiri. Questa tradizione si mantenne finché fu possibile, poi, col diffondersi del cristianesimo nel mondo, per ovvi motivi quest'uso dovette essere abbandonato. Si passò così a costruire gli altari *ex novo*, avendo però l'accortezza di deporre una più modesta reliquia del martire all'interno di un pozzetto scavato al centro dell'altare.

Forse proprio per quest'usanza la Sacra Pietra dell'altare fu associata al martirio; e così, quando andiamo all'altare, invece di celebrare il Dio della Vita, celebriamo la morte di Nostro Signore.

Le balaustre

Originariamente si parlava di tre altari: l'altare della *Parola* (pulpito), quello del *Sacrificio* in senso stretto e quello della *Cena*. Col tempo quest'ultimo si trasformò nelle cosiddette *balaustre*. A esse, durante la celebrazione eucaristica, si avvicinavano i fedeli per partecipare alla Cena del Signore (su di esse si stendevano anche le tovaglie).

Attualmente, l'uso delle balaustre è definitivamente scomparso, mentre l'altare del sacrificio ha subito un graduale allungamento, assumendo l'aspetto di tavola che oggi conosciamo (mensa eucaristica).⁸⁵

⁸⁵ Per completezza indico di seguito la simbologia racchiusa in alcuni segni. - Le *candele*: una sola è il cero pasquale; due unite al crocefisso ricordano la crocifissione dei due ladroni vicini al

2. La porta

Il cristiano è stato chiamato dalla voce squillante del sacro bronzo, hanno lasciato per strada i legami terreni e sono pronte alla celebrazione nell'assemblea.

Ecco, c'è un portale, una scala solenne. La facciata di una chiesa non è solo il tributo che si paga al senso estetico e allo spirito di grandiosità dell'uomo: essa, nel suo insieme, è la *Grande Porta* che annuncia le meraviglie che potrà incontrare chi la saprà var-

Cristo; sei più il crocefisso o la candela episcopale, indicano la Menorà: il candelabro dalle sette braccia, segno dei sei giorni della Creazione che culmina nel settimo giorno del Cristo; le candele sopra l'altare, in generale, lo trasformano in rovelo ardente; le molte candele accese in chiesa indicano le anime nel giardino di Edem. - *La veste sacerdotale*: l'ammitto (riquadro di stoffa bianca che il sacerdote mette sulle spalle sotto il camice) indica il sudario di Cristo; l'alba (veste di lino bianco stretta in vita da una cintura) indica che il sacerdote è Cristo anima. Il lino dovrebbe essere leggerissimo e trasparente, come il bisso antico, in modo da far vedere in trasparenza il corpo che racchiude: è segno dell'anima che recupera nell'immortalità tutta la mondanità dell'esistenza; il cingolo attesta che il sacerdote è il Cristo servo, incarnato nel peccato dell'uomo; la stola simboleggia il *patibulum* della croce; la casula, come mantello, indica la regalità sul cosmo e il desiderio di ricoprire col lembo del mantello tutto il creato; la mitra (copricapo a doppia punta, simboleggia la testa di un pesce) quale testa *dell'ictus*-Cristo, afferma la primazialità del sacerdote rispetto alla comunità. Come cappello aperto verso l'alto indica che è stata riaperta la strada che dal corpo porta all'anima. - *L'abito bianco*: l'abito bianco è l'abito proprio del cristiano perché è simbolo di morte e resurrezione. Se durante la celebrazione dell'Eucarestia non solo i ministri ma anche i fedeli prendessero l'abitudine di vestirsi di bianco, apparirebbe chiara l'importanza del ruolo di ogni singolo partecipante al rito. *L'incenso*: annuncia la capacità di trasformare la mediocrità delle cose umane in soave profumo che sale verso Dio.

care senza lasciarsi spaventare dai mostri che, come il drago di Sigfrido, difendono il tesoro della Presenza di Dio.

Quanti draghi e quanti mostri nel cuore dell'uomo che, attratto dall'incontro col divino, è fermato dalla paura di dover cedere qualcosa di sé, di venire giudicato, di apparire debole. La facciata di una chiesa è come un monito per chi sale la gradinata. Essa ci interroga: hai la mente e il cuore puro? Tu sai che scalerà il Monte del Signore solo chi non deve temere la sua coscienza. Ora è giunto il giudizio, perché bisogna entrare o tornare indietro.

Il pronao

Il pronao è collocato all'ingresso della chiesa. Una volta era lo spazio riservato ai *penitenti* e il luogo dove si celebravano i riti introduttivi per predisporre lo spirito all'incontro con Dio. Oggi che tale spazio è ridotto a semplice paravento, esso indica solo un'area che introduce alla parte più sacra del tempio.

Appena entrati, viene naturale fermarsi nel *pronaos*, qualcosa ti trattiene. Forse sarà il timore di iniziare un cammino su uno spazio aperto come l'ampia navata. Ma una volta entrati, il tempio infonde nei cuori la morbida sicurezza dell'utero materno. Se si contempla lo spazio della grande volta, non sentiremo forse il respiro di un grande polmone? La fede dolorosa e lieta dei nostri padri? L'eco dell'invocazione alla Vita come un sospiro a volte esausto che si leva verso l'alto e a volte soffio potente dello Spirito che viene a dilatare il petto? Il vuoto compreso fra le mura e la volta è un reliquiario di

voci silenziose che aspettano di ricomporsi con le labbra che le pronunciarono.

La pila con l'acqua benedetta

Una vecchia tradizione pone all'ingresso delle chiese la pila con l'*acqua benedetta*. L'acqua lustrale ricorda la vasca delle purificazioni del Tempio di Gerusalemme, segno di penitenza per l'uomo che deve entrare nella sacra assemblea.

Il fratello è fermo in fondo alla chiesa, la sua mano entra nell'acqua e si allarga nel segno della croce. Nella penitenza individuale si esprime il desiderio di offrire a Dio quanto c'è di meglio nella propria realtà esistenziale. In quest'offerta, il cristiano sa di poter essere un ricapitolatore, un salvatore dei suoi fratelli. Nella singola umanità del penitente rifluisce la folla immensa degli uomini che in ogni parte della terra hanno cercato Dio. Entrando nel tempio, a somiglianza del Maestro, egli conduce con sé l'umanità intera affinché alla Cena di Dio non manchi nessuno, e tutti: ciechi, storpi, sordi e muti, possano mangiare e bere gratuitamente.

Il gesto di immergere la mano nell'acqua lustrale ripete il gesto della morte battesimale. Un gesto di totale affidamento a Dio. Questo è il tempo di Giovanni Battista, il tempo in cui è annunciata la prossima venuta del Signore.

Il tempo dell'attesa di Dio è un tempo che la sbadattaggine e la superficialità hanno svuotato di senso, eppure è proprio in quest'attesa che si prepara la rottura degli umani vincoli della famiglia, sicché ognuno, nel bene e nel male, è restituito alla sua solitudine di uomo.

Così la pila dell'acqua benedetta fa l'appello dei figli di Dio, e la mano immersa nell'acqua battesimale purifica il capo di chi entra nel tempio.

3. I ruoli e i gesti

Se ogni cristiano è vivente incarnazione di Cristo, chi entra nel tempio per celebrare l'Eucarestia sa di concorrere veramente alla salvezza del mondo.

Ma tutto ciò non si potrà mai comprendere se vaste aree della liturgia restano insignificanti, e i ruoli dei partecipanti al rito non si mostrano chiari nella loro interconnessione funzionale. Se si continua a ripetere che la parte di prim'attore è quella del prete, è naturale che per molti la Messa diventa qualcosa a cui assistere passivamente. Ma quando il credente prende coscienza del suo ruolo di protagonista *del dramma divino*, comprende che non potrà più vivere gesti insignificanti e privi di effetti.

L'aver svuotato i passaggi di quel grande cammino che è l'Eucarestia, è una delle cause per cui questo sacramento non viene più sentito come il centro dell'azione dei cristiani. Così, in modo teologicamente errato, ma correttamente sul piano della coscienza comune, si sente dire: celebrate meno messe e fate più elemosine!

Eppure la liturgia è la forma più perfetta di predicazione, per questo è necessario che tutto ciò che costituisce l'Eucarestia, dai luoghi ai gesti, dalle vesti alle suppellettili ma soprattutto i soggetti che la esprimono, siano rigorosamente ognuno al suo posto e consapevoli del proprio ruolo.

Purtroppo è un rigore che non è dato trovare co-

me prassi nella Chiesa, schiacciata com'è tra il formalismo esasperato ed esasperante dei rubricisti - Dio ce ne scansi! - e la fragilità della trama del nostro essere cristiani. Spesso i rubricisti sono solo tutori delle regole apprese per imitazione, ma ignoranti dello stesso *ordo missae*; difensori a oltranza della rubrica vecchia rispetto a quella nuova, e approssimativi nelle loro celebrazioni.

Ma, come diceva un mio amico: "Non si può vivere continuamente un tempo forte, non ci si può convertire solennemente ogni minuto". A volte il nostro vivere la fede è fatto più di stanchezza che di slancio, e allora vediamo che da un lato c'è il celebrante che continua a usare la campanella all'elevazione del calice (così si faceva nei bei tempi antichi!) e a concedere al popolo le poche e striminzite battute che la rubrica gli ha lasciato (*Agnello di Dio..., Tuo è il regno...*); e dall'altro vediamo un fedele annoiato, disinteressato a un'azione alla quale non partecipa attivamente, e cerca solo di andare al sodo: mangiare nostro Signore e parlare con Lui in privato.

È una grande cattiveria privare l'uomo della beatificante esperienza di una Eucarestia fatta di gesti vivi e di parole umane!

4. Variabilità della liturgia

Periodicamente sono proposte *novità liturgiche* o pseudo tali. Di fronte a queste novità, coloro che confondono il vecchio con la tradizione oppongono un rifiuto acritico, non riconoscendo che è sempre possibile, in ogni tempo, creare simboli significativi;

altri vorrebbero capire il nuovo che viene proposto, ma si scontrano con un clero che spesso *impone* il cambiamento senza spiegare il contenuto teologico che vuole predicare. La liturgia allora diventa sceneggiata, cerimonia, azione teatrale. Chi ha spirito di preghiera può anche sopportare, ma prima o poi si chiude in se stesso.

Anche le parole del rito eucaristico non riescono più a trasmettere i contenuti della fede. Più in generale, è tutto il linguaggio ufficiale che si serve di parole ormai desuete, retoriche, letterarie. Consentitemi di riferirne alcune che sarebbe tempo di mettere in soffitta e che purtroppo continuano a svilire il linguaggio curiale e quello imitativo dei liturgisti. Avvertirete certo anche voi la forza evocativa (!) di parole come: fruttuoso, arcano, sublime, largire, oblazione, propizio, ineffabile, brama, gaudio, aspergere, purgare, salvifico..., per non dire di quel terribile *fiat* che sta solo in testa ai latinisti, o di espressioni come: i celesti favori, i beni eterni etc. Cosa riuscirà mai a esprimere un popolo catechizzato con un siffatto linguaggio e che è costretto a ripetere: *rendiamo grazie a Dio*, in luogo del più spontaneo e sentito: grazie, Signore, per la Vita che ci hai donato?

Non parliamo poi dei gesti. Una volta era vietato assolutamente alzare le mani alla recita del *Pater Noster*, poi divenne obbligatorio farlo, poi si disse che bisognava tenersi per mano, ora non si capisce più cosa fare.

E che dire del canto? Nato come strumento per liberare i sensi nascosti nei passi scritturistici - e

quindi ancorato al testo greco⁸⁶ - esso è diventato un momento di divisione all'interno dell'assemblea liturgica: come può cantare chi non sa cantare? Perché un gruppetto di volonterosi quanto improbabili cantori deve dominare un'intera assemblea e asservirla a qualcosa che non è parte integrante della Sacra Liturgia?

All'inizio della celebrazione il sacerdote si preoccupa di *concertare* i canti: nulla da eccepire. Ma perché - mi chiedo - questo stesso zelo non si pone nello spiegare al popolo il significato della liturgia, e in particolare a chiarire il senso delle pagine scritturistiche che vengono proclamate? Anche la catechesi, se non vado errato, è compito del sacerdote.

Ecco allora che il fedele entrato nel tempio per celebrare l'Eucarestia s'imbatte in cose che lo emarginano: un rosario imposto da pochi, un complessino con coro che suona e prova canti sempre nuovi ... A questo punto non gli resta che prendere la via della solitudine e apprestarsi a essere *spettatore passivo* del più grande mistero che l'umanità possiede: quello della Vita.

⁸⁶ Il testo scritturistico greco, attraverso il canto, compone diversamente la sequenza di lettere, rivelando dei significati nascosti che non emergono ad una semplice lettura. Provate a comporre diversamente "Funicolare di Napoli", può diventare: "Fu Nicola re di Napoli": la sequenza fonemica rimane la stessa ma il contenuto cambia (in questo senso si dice che chi canta prega due volte).

CAP. 4

INGRESSO

1. Il canto d'ingresso

L'antifona d'introito (ingresso) è il suggerimento di un canto che invoca la venuta del Ministro.

Il *canto d'ingresso* esprime, a un tempo, il desiderio che Dio sia in mezzo ai suoi figli, e la gioia di vederlo giungere. La tradizione ecclesiale sentì che questo canto non poteva essere affidato a parole umane ma doveva promanare direttamente dallo Spirito. Per questo motivo preferì servirsi delle parole della Bibbia scegliendo un salmo e facendolo intonare da un ministro: il *cantore*.

Col tempo, però, si è perso il valore profetico del canto d'inizio, e oggi, per *animare* l'assemblea (perché di animazione si parla) si è soliti sostituire il salmo con un canto qualunque, purché *debitamente approvato dall'autorità competente*, come si affretta a precisare la rubrica.

Chi si sente dire che ha bisogno di essere *animato*, quasi che lo Spirito fosse in vacanza; chi si accorge che per cantare o subire il canto di una canzonetta c'è bisogno del permesso dell'autorità competente, come potrà vivere in prima persona la celebrazione della Messa?

Spesso poi, singolare *self service*, il celebrante che impersona Dio nel suo popolo, giunto all'altare, intona lui stesso il canto che lo dovrebbe accogliere.

Inizia così la Messa! Ma come non accorgersi che in questo modo si banalizza l'evento divino? È Dio in persona che sta entrando in mezzo ai suoi figli. È il primo annuncio del mistero della sua incarnazione. Il suo fremito passa già nella *Sposa* che lo attende e che grida: *lo sposo! Andategli incontro.*

Un momento fondamentale che non si può perdere, bisogna celebrarlo degnamente.

2. Arriva il Presidente dell'assemblea

Il popolo è riunito, vediamo per un attimo nel fondo della chiesa: attende e invoca. Ora compare finalmente Lui, il rappresentante di Dio. Viene dalla sacrestia, luogo esterno all'assemblea eppure interno alla sua famiglia, il suo è un apparire dal nulla, una teofania; lo precedono in processione i ministri che vengono a offrire il loro servizio. Dio stesso si è incarnato in un ministro rivestito di vesti regali eppure segnato da una croce che indica diaconia fino alla morte.

La croce e il corteo che si snoda in forme precise e secondo un ordine prestabilito, testimoniano che si sta per celebrare l'unico mistero di servizio annunciato dall'Uomo della croce. Ecco il corteo: c'è il diacono, il presbitero e il vescovo: i tre costruttori della Chiesa rispettivamente nella Parola, nel Sacrificio e nella Comunione-Verità. Sono preceduti dai nuovi *leviti* del Tempio: il *lettore*, chiamato ad annunciare la Parola (tranne il Vangelo che può essere proclamato solo dall'ordinato), l'*accolito* che serve all'altare, il *cantore-salmista* che intona il canto sacro e l'*ostiario* addetto alla porta del tempio.

Il popolo acclama questo ingresso col canto e con ogni altro gesto che esprima la sua gioia (a volte si usa l'applauso). Il corteo si muove verso il punto dove il vescovo si *intronizzerà*. Nel frattempo si esprimono i segni della teofania, così come la Scrittura li ha indicati: un ministrante farà salire nuvole d'incenso - perché nella nube Dio si fece vedere; sarà sparsa acqua benedetta - perché Dio ha sempre irrigato il mondo con la pioggia della sua Parola; altri porteranno il fuoco dello Spirito con le candele accese. Nel frattempo suoneranno le campane e gli strumenti musicali faranno sentire la loro voce. Gli abiti di tutti splenderanno alle luci che saranno già accese.

Tuttavia non sarà mai sufficientemente solenne l'ingresso del Signore se questa solennità non è vissuta sacramentalmente dal popolo. Quando ciò non accade, resta solo un fasto esteriore che spesso deborda in grossolanità, cattivo gusto e approssimazione, stancando il fedele che si è accostato in santità di cuore.

Le ricchezze profuse nei nostri templi hanno tutte ragione di essere se l'anima di quell'oro è la fede. Purtroppo le ricchezze si accumulano proprio dove la fede è minore, quasi a volerne compensare il difetto. Allora sono solo scandalo.

Dove invece c'è fede, ugualmente si può rivestire il sacerdote di una casula di oro o di tela di sacco, secondo che lo Spirito suggerisca.

La teofania di Dio, incarnato nel suo ministro, si conclude con la intronizzazione del Vescovo. Egli prende posto sul seggio che rappresenta: il *trono* della sua regalità, quale principio di comunione; e la

cattedra dalla quale egli esprime la funzione di garante della Verità in comunione con il Collegio dei Vescovi.

3. Chiudete le porte

Tutti gli attori del sacro dramma ora sono al loro posto: l'azione liturgica può iniziare.

Il primo gesto dovrebbe essere quello di chiudere le porte sulle tenebre esterne. Il tempio diventa l'arca di Noè dove tutto ciò che è vivente, che dà seme e genera vita, è stato debitamente stivato. Ora bisogna chiudere il portello, ed è Dio stesso che s'incarica di questo compito. Di qui la funzione dell'*ostiario*, ovvero di un ministro preposto alla cura delle porte.

Nella prassi ecclesiale, il senso di questa figura non è mai stato evidenziato, e, perdendone il significato, anche il ruolo si è perso nel nulla.

Provate a immaginare come potrebbe essere la scena se ogni cosa avesse mantenuto il suo significato profondo. Il popolo è vestito di bianco e canta la sua fede e la sua speranza nell'Eterno. In una mano ognuno porta un fiore che gli ricorda di essere una pianta nata dalla terra e impastata con l'acqua; nell'altra mano c'è una candela a testimoniare che non siamo solo corpo ma soprattutto anime.

Il popolo è lì come le *vergini rese stolte* dal desiderio per lo Sposo divino, esse hanno sfidato il buio della notte per andargli incontro. Ora anch'esse sono entrate insieme allo Sposo, tutto è consumato.

Il Vescovo si siede, e nel suo stare fermo ricorda che i *sei giorni* della dolorosa costruzione di un

mondo ribelle sono finiti: è tempo di riposare, di accogliere il lavoro che l'uomo ha realizzato nel *settimo giorno* e di imbandire il grande banchetto che il Signore Dio aveva annunciato per la fine dei tempi. Dunque: chiudete le porte!

Se il gesto si compisse realmente, se l'ostiario avesse coscienza di essere la mano stessa di Dio, e di giudicare, col suo gesto, il mondo che è dentro con lo Sposo o è fuori nel nulla, allora un diverso fremito salirebbe nel suo animo, e quel gesto di chiusura fugherebbe dal cuore dei fedeli quel residuo di egoismo che spinge a vivere il mistero dell'Eucarestia come una vicenda di pietà personale.

La chiusura solenne delle porte rappresenterebbe il giudizio di separazione definitiva che ci indurrebbe, concretamente, a pensare a chi si è lasciato fuori. Si comprenderebbe l'importanza universale della preghiera eucaristica, ognuno saprebbe che, per la fede di chi è entrato nel tempio e in forza di essa, chi è rimasto fuori sarà salvato.

Ma come si potrà mai cogliere tutto questo se la porta della chiesa resta aperta e durante il sacro rito c'è chi entra e chi esce, chi viene a praticare le sue devozioni e passa senza accorgersene nel bel mezzo dell'Eternità: tanto la Messa l'ha già sentita?

Mi si dirà che la porta aperta indica che l'Eucarestia è aperta a tutti e si spande nel mondo. Giusto! Ma allora i segni vanno ristrutturati e finalizzati a predicare quest'altra verità. Nulla è più ridicolo di un linguaggio da commedia nella tragedia, e di un linguaggio tragico nella commedia, diventa tutto una farsa.

Ma continuiamo nella nostra ricostruzione.

Immaginiamo ora le porte misticamente chiuse: comincia la *liturgia della divinità* e la prima parola spetta a Lui, al presidente dell'assemblea.

4. In attesa che parli

Io e noi: una dialettica ancora dolorosa nel cristiano in attesa della prima parola del rito; è il momento in cui si sacramenta lo sforzo del bene e la resistenza del male che ancora combattono la loro battaglia. Ora Colui che doveva venire è entrato e si è seduto sul trono del suo giudizio. Ma non c'è da temere: il giudizio è una mano tesa, è una Parola che dice: Figlio mio, tutto ciò che è mio è tuo.

Fuori la porta, come vuoto filosofema umano, è rimasto quel *libero arbitrio* che nasce e muore nella mente dell'uomo. Ora, alla mensa del Signore, non è più tempo di scegliere, ma di recuperare tutta la propria esistenza per riportarla nella Comunione. I sentimenti che accompagnano quest'ora sono così quelli dell'ascolto e dell'adesione.

Ascoltare la Messa è frase splendida se si recupera questa dimensione dell'ascolto come desiderio di passare dall'*Io* ad un *Noi* capace di intendere il linguaggio di Dio.

CAP. 5

IL SALUTO

1. Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo

Il Ministro di Dio comincia a parlare, egli è l'incarnazione di *Ies-o-us*, cioè del *Figlio della Parola*. Ma anche il popolo è ugualmente Gesù, quello che gli evangelisti chiamano *Ies-ous* che significa: *Egli orecchio obbediente alla Voce*.

Chi ha coscienza che l'assemblea riunita è il Corpo di Cristo, costui comprende che quanto seguirà sarà come un misterioso parlare di Cristo a Cristo (perché l'assemblea è incarnazione di Cristo). Al di là di ogni dimostrazione razionale, d'ora in poi una sola voce si potrà ascoltare: quella dello Spirito.

Tutta l'Eucarestia è Parola di Dio, è manifestazione umanamente percepibile della presenza stessa del Signore che duemila anni fa si lasciò toccare e vedere in Gesù di Nazaret, e oggi, ugualmente, è nelle mani dell'uomo come *Voce* e come *Pane* e *Vino*. Ma, oggi come allora, c'è chi si smarrisce fra sostanza e accidente, fra la possibilità o la non possibilità del fatto, lasciando che Dio gli passi accanto senza vederlo né sentirlo.

L'ordinato che si presenta all'assemblea impersona il Creatore che viene nel *Giardino* a parlare con Adamo. Il saluto non è certo un convenevole, ma è l'atto stesso del creare, il saluto dice che la storia

dell'universo inizia nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cioè nella realtà trinitaria di Dio.⁸⁷

Qui va precisato che il termine *nome* non è usato nel senso di denominazione, ma nel senso di *realtà*. È questo il punto chiave che l'Apostolo affronta e risolve dicendo che il nome di Dio è la Vita.

È singolare che nella celebrazione non compaia quasi mai il termine Vita. Se si desse più spazio a questa parola potremmo cercare di fondare la conoscenza di Dio sull'esperienza umana che più di tutte ci accosta alla Divinità.⁸⁸ Ci arrovelliamo a costruire

⁸⁷ Compitando diversamente il primo versetto del Genesi, si può leggere: EN ARCHE E POIESEN O TEOS TAU ON OURAN ON KAI TE EN GHEN; cioè: "L'Uno, attraverso il Principio in riferimento a Sé, egli che è Dio, fece l'Essenza vitale perfetta e così disse la terra." Matteo, quasi a lasciarci un segno della sostanza nella forma espressiva, disse (28,19) "EIS TO ONOMA TOU PATROS, KAI TOU UIOU, KAI TOU AGIOU PNEUMATOS", e così nascosero nel testo materiale la realtà dell'espressione: E IS TAU, O ON OMA TE OU PATROS KA I TE OU UIOU, KA ITOU PNEUMATOS AGIOU cioè: "In sé Potenza, Perfezione Egli l'Essenza e insieme del Padre è il 'KA' del Figlio esso è il 'KA' dell'irruente Spirito Santo". In questa nascosta confessione dell'Unità e Trinità di Dio, il nome è dunque l'ON, l'essenza vitale, sicché il nome di Dio è Vita, è l'Unità della Comunione.

⁸⁸ Un grande spirito, mai nominato dalla cultura accademica, *Theillard de Chardin*, tentò di scrivere un catechismo universale, e con i suoi concetti di aggregazione e disgregazione, con le sue teorie evolucionistiche, si rifece all'esperienza della vita, cioè all'unica esperienza che l'uomo veramente possiede. Quest'uomo di Dio scrisse una pagina stupenda sull'Eucarestia. In un giorno in cui non potette celebrarla, proprio in questa mancanza colse la struttura intima di tale suprema liturgia. Noi, piccoli Simoni, impauriti del mare e sempre poco fiduciosi della parola del Maestro, abbiamo paura della Vita. È questo il peccato originale. La paura di Dio altro non fu e non è se non paura della Vita.

sistemi intellettuali. Abbiamo un debole per il *cogito* pur sapendo che il pensiero, quando da servo si fa principio, è causa di divisione, d'intolleranza e genera mostri.

Cogitando e cogitando, la nostra civiltà, che pure dovrebbe essere impregnata di cristianesimo, dopo duemila anni ha inventato e continua a inventare atrocità sociali e personali sempre nuove. Perché accade questo? Io penso che la ragione sia da individuare nel fatto che continuiamo a riflettere sulla vita come oggetto della morale e non come suo principio. Eppure basterebbe meditare sulla propria struttura di esseri umani per poter intuitivamente cogliere il *Nome* di Dio Uno e Trino.

L'uomo, infatti, ha un "nome" simile a quello di Dio. Ogni uomo è un *EGO*, io misterioso e inconoscibile; un *EIMI*, manifestazione corporale collocata nel tempo e nello spazio; e infine è un *O ON* che fa dire: *io sono vivo*, e collega nel dinamismo del vivere l'io profondo con l'esteriorità del corpo.

Anche Dio, quando si rivelò a Mosè nel rovelo ardente, si presentò come *EGO EIMI O ON*. Si bada poco al fatto che è proprio questa *identità strutturale* il linguaggio intrinseco che congiunge Dio all'uomo. Se Dio si rivela, lo può fare solo assumendo la stessa struttura sostanziale di chi lo ascolta, solo questa, infatti, consente comprensione.

La voce del celebrante, richiamando le persone della Trinità, in questo modo indica al fedele che fa parte della Vita.

2. Il segno di croce - l'amen del popolo

L'Eucarestia è un evento che ha come punto centrale la mediazione del Cristo. Per questo motivo le parole del celebrante sono accompagnate dal *segno della croce*. La formula trinitaria ci immette nella realtà di Dio Uno e Trino, e il segno di croce afferma che tale realtà è resa possibile dal mistero della croce.

È triste vedere come la formula trinitaria sia diventata quasi il parlato del gesto muto della croce con cui si segna il fedele. Si ha l'impressione che il Padre sia la voce della fronte, il Figlio quella del cuore e lo Spirito Santo, sfruttando la duplicità delle parole, si posi ora sulla spalla destra e ora su quella sinistra.

Dopo la statuizione dell'assemblea nella realtà di Dio Uno e Trino, la parola passa al popolo che dice: *amen*.

Amen è un termine di cui si conosce poco e male il senso. Si ritiene che esso sia proclamato come un *docile* acconsentire, quasi che il popolo, dimenticando di essere il *Corpo di Cristo*, non fosse attore ma spettatore passivo del dramma che si va celebrando. Si ha un bel discorrere di Chiesa come popolo di Dio se poi nell'Eucarestia i fedeli sono trattati come un pubblico televisivo comandato ad applaudire o a tacere secondo la scritta che appare sulla scena. Se la Chiesa ha stabilito di far dire un *amen*, esso deve pure significare qualcosa d'importante!

La mia filologia non dimentica che la predicazione si serviva anche di parole. È importante allora cercare di cogliere quello che un greco di duemila anni

fa poteva sentire e capire in base all'accentuazione che veniva data ai termini.

L'amen poteva essere pronunciato *a-men; a-moi-en; ama-en*. Al greco che ascoltava ripetutamente questa parola, venivano allora alla mente vari significati, ognuno dei quali si sommava agli altri agevolmente, sino a raggiungere una piena confessione della fede: *cose sue in verità a me disse - le sue cose per me erano - insieme parlò*.

Ecco allora che l'amen dell'assemblea assume tutto un altro senso e diventa: *ciò che tu dici è verità di Dio, è verità per me rivelata, a me detta, è verità di comunione*.

Scopriamo così che quello che è nascosto nella parola non è l'umana sottomissione di docili pecore all'autoritario reggente, ma la regale risposta di Maria che ascolta la Rivelazione di Simeone e la conserva nel suo cuore.

Ora, come Maria di fronte a Simeone, il popolo riunito avverte il peso di quest'annunciazione, e dentro di sé coglie il frullo d'ali del divino concepimento, prende coscienza di essere la mistica Maria e sente pressante il bisogno di mettere da parte ogni divisione perché sia presente Dio.

3. Il saluto tra celebrante e folla

Dopo il segno di croce e l'amen, c'è il saluto del ministro: *"La Pace sia con voi"*, e il popolo risponde: *"E con il tuo spirito"*.

Ripercorriamo per un momento le fasi fin qui analizzate. Entra il Signore in mezzo alla sua famiglia e l'assemblea lo saluta col canto d'ingresso; il cele-

brante, dopo aver statuito l'assemblea nella realtà trinitaria di Dio, risponde al saluto: *"la pace sia con voi"*. A questo punto dovrebbe essere esaurita la fase dei saluti. Invece non è così perché al saluto del celebrante il popolo risponde ancora: *"e con il tuo spirito"*. Che senso ha questo doppio saluto da parte del popolo?

Andando a cercare la risposta nella Scrittura, si scopre che è sempre Dio a parlare per primo all'uomo. Riflettendo su questo dato, ritengo che il secondo saluto del popolo al celebrante serva a ricondurre tutto nella giusta dimensione. L'iniziativa spetta a Dio!

Si ripropone il mistero della creazione, quando la Parola, come Spirito divino, viene soffiata sull'uomo e lo rende vivo. È esattamente questa la scena che si ripropone col saluto del celebrante. *"La pace sia con voi"* non è un saluto qualsiasi, è atto creativo che abbraccia la famiglia umana e la costituisce Comunione di singoli. Solo dopo il saluto, con la dignità di essere diventata Comunione, l'Assemblea può dire al rappresentante di Dio: *"e con il tuo spirito"*.

La figura del ministro ora scompare e l'Assemblea assume la sua pienezza di senso diventando il centro della celebrazione.

Questo è forse il passaggio più difficile da cogliere. È così dominante agli occhi dei singoli la funzione dei ministri da lasciare sempre in ombra il popolo, l'unico vero interlocutore di Dio. Se non si coglie il valore di *servizio* nella funzione ministeriale, sembrerà sempre che sia il celebrante il mediatore della comunità e non il Cristo, unico vero Mediatore. È sempre Cristo che di volta in volta s'incarna nel ce-

lebrante e sempre e continuamente s'identifica con la sua assemblea.

Sarebbe splendido se durante il suo ministero il sacerdote visse il mistero dei pastori che si accostano a Maria per contemplare la nascita di Gesù; se potesse, come il *discepolo amato*, accogliere Maria nella sua casa; se, in una parola, sapesse compiere i gesti del suo ministero sapendo che sono tutti tesi a realizzare la mistica Sposa di cui egli è fedele eunuco.

Al sacerdote che saluta, è Maria-Chiesa che risponde: "*E con il tuo spirito*".

Dalla casa al tempio, dall'attesa all'accoglienza di Dio che viene, dalla costituzione in potenza all'inizio del dialogo, sono tutti silenziosi momenti in cui Maria comincia a prendere forma. Silenziosi e ridotti al minimo, come ridotta al minimo è la presenza della Madre nel Vangelo; eppure lei è lì, al centro di tutta la storia.

La marginalità del popolo nella celebrazione eucaristica è ancora, dopo duemila anni, il segno di un'incomprensione dell'annuncio evangelico. Forse se si scrivesse una storia liturgica del popolo, si scriverebbe una buona storia di Maria.

CAP. 6

MOMENTO PENITENZIALE

Dopo avere accolto il celebrante e risposto al suo saluto, il singolo fedele è chiamato a compiere *l'atto penitenziale*.

Si dice comunemente che *l'atto penitenziale* rimette i *peccati veniali*. Forse questo modo di impostare il discorso si lascia dominare dalla preoccupazione di scoprire il valore di ammenda della penitenza, con la conseguenza di lasciare in ombra quanto invece lo lega intimamente all'intera Eucarestia.

La celebrazione del rito ha una sua inscindibile unità che sinteticamente esprimiamo con il termine di *memoriale*. Con tale termine s'intende la possibilità di partecipare, qui e ora, a un evento che, pur essendosi verificato in un determinato periodo storico, ha assunto la dimensione *atemporale* del Mistero. Anche *l'atto penitenziale* fa parte di questo memoriale, sicché il suo significato non va inteso come norma sanzionatoria ma come *mistero*. Il mistero racchiuso in esso è quello del rifiuto della Vita che Dio aveva affidato ad Adamo nel Giardino.

Penitenza, in termini religiosi, può dirsi lo sforzo massimo che l'uomo opera per elevarsi verso una dimensione divina cui anela fortemente, ma irraggiungibile col solo sforzo individuale.

Nei *salmi gradual*i c'è questo desiderio di salire, ma chi li canta sa che per ascendere al Monte del Signore ha bisogno dell'aiuto di chi sta già sul monte e con la sua forza può attrarlo a sé.

L'atto penitenziale, mentre riguarda le singole coscienze, esprime già una dimensione di comunione; infatti, il celebrante invita i fedeli a questo atto non singolarmente ma dicendo "fratelli".

1. La coscienza individuale, il Confiteor

L'unicità della coscienza del singolo è il dato essenziale della persona, così come la intende la dottrina cristiana. L'individualità non si perderà mai. Ne fa testo la fede della Chiesa che proclama la resurrezione dei corpi; ne fa fede il Battesimo che dichiara che ogni essere umano è figlio di Dio in maniera unica.

Risorgeremo nei nostri corpi e ciascuno sarà veramente e pienamente se stesso, non in un momento particolare della sua vita, ma nella totalità della propria esistenza, avendo recuperato tutte le relazioni con la realtà fisica e con i fratelli, e, proprio in forza di queste relazioni, partendo dalle cose più vicine, ogni uomo porterà con sé l'intero universo.

Oggi, chiusi nello spazio angusto della nostra esistenza, Dio è più un concetto astratto che un'esperienza, ma anche laddove si riesca a vivere tale esperienza, Dio è commisurato alla piccolezza del nostro io; perciò una grande anima sentirà un grande Dio, una piccola anima avvertirà un piccolo Dio. Ma alla fine ogni uomo sarà una grande anima, perché le frammentarie esperienze di Dio avute durante l'esistenza si sommeranno e faranno apparire il vero volto del Cristo. Non solo, ma il recupero totale delle relazioni con gli altri farà travasare, come un torrente in piena, le esperienze dei *grandi* nelle

anime dei *piccoli* e questi ne saranno squassati.

Oggi tu ascolti uno che ti parla di Dio e ne resti colpito, per un attimo ti par di cogliere qualcosa di grande, poi ti ricordi che devi pagare la bolletta e ti dimentichi quell'emozione che si fa piccola e si perde. Ma alla fine del tuo tempo, non solo quell'emozione si farà presente, ma in te scorrerà la piena della santità di chi allora ti parlò perché saranno cadute le barriere di impermeabilità sollevate dal piccolo e transitorio "io" esistenziale.

Quando si celebra l'Eucarestia, si vive sacramentalmente, cioè in una dimensione simbolica ma reale, questa esperienza escatologica.

Nell'ultimo giorno supereremo la confusione e lo spavento rifugiandoci sotto il *manto di Maria*, cioè nella comunione della Chiesa, dove la paura per la nostra limitatezza e il nostro fallimento si dissolverà nella comunione del gruppo.

Per questo diciamo "*Prego Maria, gli angeli, i santi, i fratelli...*", un'endiadi per dire, in forma articolata, prego la Chiesa. Solo essa, come mistica Maria, potrà guardare Dio negli occhi.

Come Maria inizialmente si spaventò all'annuncio dell'angelo ma poi rispose: "*Ecco la serva del Signore*", così l'assemblea, spaventata dall'annuncio della presenza di Dio, mentre confessa la sua fragilità, si affida alla comunione per rispondere alla chiamata:

Ecco l'ancella del Signore, sono pronta a celebrare i divini misteri, a servire per realizzare e mostrare al mondo le vicende dell'amore di Dio per l'uomo.

Così, l'atto penitenziale che comincia con un "io" sottinteso (*confesso a Dio onnipotente ...*) diventa molto più pieno di comunione di quanto non lo sia di

individualità. A questo punto, infatti, è l'assemblea che, parlando a nome di tutti i singoli, dirà: *annunciamo ... ; rendiamo grazie ... ; pietà di noi ...* .

Io confesso, mi rendo penitente, e in questo farmi servo di penitenza costruisco un mondo liberato dai demoni del male morale.

2. Molti atti penitenziali

Ma qual è il senso dei molti atti penitenziali che si ripetono nella celebrazione eucaristica dopo il Confiteor iniziale? Infatti li ritroviamo:

- prima di annunciare il Vangelo, quando il diacono dice: *"Purifica le mie labbra ed il mio cuore perché io sappia bene annunciare il tuo vangelo"*;

- dopo il Vangelo, quando sempre il diacono dice: *"Per le parole del vangelo siano rimessi i nostri peccati"*;

- prima del sacrificio, quando il sacerdote si lava le mani dicendo: *"Lavami, o Signore, da ogni colpa, purificami da ogni peccato"*;

- al momento di comunicarsi, quando dice: *"Questo sacramento non sia per me giudizio di condanna ma rimedio"*;

- prima di comunicarsi, tutta l'assemblea dice: *"Signore, non sono degno..."*;

- il rito dell'*asperges* (aspersione dei fedeli con acqua benedetta) merita poi un discorso particolare.

In questo rito, il segno dell'acqua è riproposto alla meditazione del fedele in molti modi: è l'acqua su cui aleggiava lo Spirito; è l'acqua del diluvio che rappresenta la fine di un mondo dove domina la divisione; è l'acqua del battesimo che rigenera i figli dell'uomo e li trasforma in figli di Dio; è l'acqua del-

la pioggia che, come la misericordia, non fa distinzione fra giusti e peccatori.

Questa insistenza nel ripetere gesti penitenziali, a mio avviso serve a ricordare alla Chiesa che non è ancora il tempo della *confermazione in grazia*; sono gesti che richiamo la terrestrità della famiglia di Dio.

Per cogliere quest'aspetto è forse utile ricordare che non sempre la parola *peccato* indica l'atto di trasgressione di un precetto: può anche significare una situazione di totale alterità da Dio. Quando Pietro dice a Gesù: "*Allontanati da me perché sono un uomo peccatore*", non sta dicendo che ha compiuto qualche gesto riprovevole, ma che si avverte peccatore nell'attimo stesso in cui si coglie creatura imperfetta di fronte a Dio.

È questo il motivo dello spavento che coglie l'assemblea ascoltando il saluto del celebrante che annuncia il dono della Vita eterna: *O piccoli uomini della terra, Dio, Alterità assoluta, è con voi, ma non abbiate timore: egli vi invita alla sua mensa.*

3. Il canto del Gloria

L'invocazione che comincia con le parole: "*Gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra agli uomini che hanno il suo favore*" è tratta da un testo apocrifo: le Odi di Salomone.

Ma il significato di questo momento liturgico va ricercato nel Vangelo di Luca, quando i pastori vengono investiti da una grande luce e, guidati dagli angeli (le Parole di Dio), scoprono che il bambino

“*fasciato (come un morto) e messo in una mangiatoia (come cibo da mangiare)*” altro non è che l’Eucarestia.

Utilizzando questo inno, la Chiesa intende chiarire che la liturgia che si sta svolgendo attua il memoriale del tempo in cui le “genti”⁸⁹ erano abbandonate a se stesse e cercavano Dio nella tenebra.

Il canto del Gloria è intonato dal Padre sui suoi figli e da questi cantato coralmemente (*1).

Il cantare non è un mero estetismo umano, cantare significa poter tenere alta la voce, innalzarla fino al cielo per parlare con Dio. È la *fone megale*, la grande voce della Chiesa. Perciò il canto è cosa che non può banalizzarsi fino a diventare stonata cantilena: cantare è gesto di suprema dignità!

4. Colletta

È il momento di concludere il canto di lode con la preghiera. Comincia il colloquio tra terra e Cielo.

La Colletta è una preghiera che ha trovato la sua strada maestra in Colui che tiene saldati insieme la voce dell’uomo e l’orecchio di Dio, l’orecchio dell’uomo e la voce di Dio. È una preghiera che dovrà quindi concludersi con la formula di mediazione “*per Cristo nostro Signore*”.

Il celebrante invita dunque ogni singolo e tutta intera l’Assemblea a pregare. Egli attende che ogni fedele formuli nell’intimo del cuore la sua preghiera,

⁸⁹ Luca rappresenta le *genti* in quei pastori che, di notte, vedono una grande *luce*; Matteo le rappresenta nelle figure dei Re Magi che seguono la *stella* che li porterà a incontrare il Signore.

poi raccoglie (colletta) tutte le invocazioni e le presenta a Dio.

Il questo momento il sacerdote non incarna la figura di Cristo, egli è il pastore umano che Dio ha posto come presidio e sintesi delle *genti* sparse sopra la terra; è immagine di tutti quei re gentili che l'AT riconosce come favoriti da Dio.

Finisce qui la liturgia delle *genti*, il memoriale del tempo in cui l'umanità cercava Dio senza avere la forza di salire fino a Lui per riconquistare la Vita perduta. Ora comincia la seconda parte: il tempo in cui il popolo, riunito nell'unica fede in Cristo, rilegge tutto il passato con l'ottimismo di chi scopre che da sempre è stato amato da Dio e che da sempre la sua misericordia l'ha sanato e ascoltato.

L'assemblea è ora pronta a vivere un altro memoriale, quello degli *eletti* (il cd. popolo eletto), che rappresentano quella parte di umanità (di ogni etnia e non solo del popolo ebraico) alla quale Dio si rivela in ogni tempo e alla quale chiede ascolto a vantaggio di tutti.

Appendice

1 - Chi vuole cercare il fondamento del canto può rileggere la storia dei progenitori quando ancora erano in pace con Dio. Il testo dice: (Gen. 2,25) KAI ESAN OI DUO GUMNOI O TE ADAM KAI E GUNE AUTOU KAI OUK EISXUNONTO. Correntemente, letto in questa scansione, il testo viene inteso come segue: *"Ed erano i due nudi: Adamo e la sua sposa, e non avevano vergogna"*. Ma se si scandiscono diversamente le parole si ha: KAI ESAN OI DUO GE UMNOI O TE ADAM KAI E GUNE AUTOU KAI OUK EISXUNONTO e si può leggere: *"Ed essi erano due cantici sia l'uomo della terra che la sua sposa. E non apparivano sfigurati."*

Se poi ad OI si dà il valore di dativo di OIS (agnello), allora il diritto dell'uomo della terra e della sua Sposa, in cui si intravede la Chiesa, viene annunciato dipendente dal ministero dell'Agnello, cioè di Gesù Cristo.

In conclusione, il destino al quale era stato chiamato l'uomo prevedeva, nella logica della comunità (GUNE), un colloquio con Dio stesso. Ed è proprio questo colloquio che si leva alto e solenne nel canto del Gloria. Ed era giusto che fosse Dio a parlare per primo, sicché la liturgia prevede che ad intonare il Gloria sia il sacerdote e non il popolo. Se poi si accetta la variante che vede nel testo genesiaco la figura dell'Agnello, allora appare chiaro perché questo canto di gloria si centri sulla funzione salvifica di Gesù Cristo, colui che dà al popolo la possibilità di riprendere il discorso interrotto con Dio.

CAP. 7

LITURGIA DELLA PAROLA

1. L'incontro col Padre

La *Liturgia della Parola* è incontro pieno e completo con Dio. La celebrazione dell'Eucarestia potrebbe anche interrompersi in questo punto.

I nostri fratelli protestanti hanno pienamente inteso l'importanza di questo incontro, tant'è che nel loro rito si fermano proprio alla liturgia della Parola.

Per molto tempo noi cattolici non abbiamo compreso questa loro scelta e ne abbiamo sottolineato esclusivamente l'aspetto negativo, ovvero il rifiuto dell'Eucarestia. Ed è stata proprio questa nostra intolleranza a fare incentrare il rito romano esclusivamente sul momento eucaristico, mettendo in secondo piano quello della Parola. La conseguenza è stata che la Rivelazione in buona parte è diventata estranea alle nostre comunità.

La lettura della Scrittura, invece, è un atto vitale, un entrare in contatto con la Parola di Vita: è Dio stesso che passa in mezzo al suo popolo rimettendone il peccato: *"Per le parole del vangelo siano rimessi i nostri peccati"*.

È la Parola che ci rivela la paternità di Dio e che ci fa scoprire Chiesa, fratelli l'uno dell'altro;⁹⁰ essa ha

⁹⁰ In una scena molto toccante del dramma "Filumena Marturano", questa donna convoca i suoi tre figli che, per necessità, ha fatto crescere divisi e per di più all'oscuro della sua maternità. I

un'importanza pari a quella del *pane* e del *vino*. Per questo dobbiamo esser grati ai protestanti che ci hanno fatto riscoprire una ricchezza perduta.

La Liturgia della Parola è il primo dei momenti trinitari della celebrazione (seguiranno la liturgia del Sacrificio e della Cena) che trasformano l'assemblea in Corpo di Cristo.

Al centro del Tempio biblico c'era il luogo di Dio, il *Sancta Sanctorum*, uno spazio vuoto! Come altro immaginare Dio? Solo il vuoto può alludere al mistero. Lasciata la nostra casa, noi entriamo *in un luogo vuoto*. Tutto ciò che qui sperimentiamo di Dio, è la sua Parola, la sua Rivelazione.⁹¹ *"In molti modi Dio ha parlato agli uomini - dice S. Paolo - e per molti tempi; da ultimo ha parlato a noi mediante Gesù Cristo"*.

Al bambino, Dio si manifesta col linguaggio del bambino: è *Parola di Dio* il sangue che scorre nelle sue vene, il cuore che batte, il sorriso della madre. Il

tre si vengono a trovare nella stessa stanza, hanno nelle vene lo stesso sangue ma non lo sanno. Fra loro comincia a crearsi giudizio e finanche astio. Poi si apre la porta ed avviene la teofania della Vita. Entra lei, la madre, e dice: "Voi siete figli miei". In quel momento, per quelle parole, i tre sono costituiti pienamente nella struttura di fratelli e per essi inizia un tempo nuovo, quello della comunione.

In un certo senso è proprio quello che succede quando, attraverso la Parola, scopriamo di essere tutti figli dello stesso Padre.

⁹¹ Originariamente alla Liturgia della Parola erano ammessi a partecipare anche i *catecumeni* i quali poi, nel momento in cui cominciava la Liturgia del Sacrificio, dovevano abbandonare l'assemblea perché non ancora battezzati. Probabilmente a causa di questa prassi, ancora oggi, la Liturgia della Parola è considerata un momento secondario della celebrazione eucaristica, ritenendola, erroneamente, cosa da catecumeni, inutile per un battezzato.

bambino cresce, e Dio adegua il suo linguaggio, allora *Parola di Dio* diventa il gioco, la scoperta del mondo, la sua curiosità di sapere. Quando l'uomo raggiunge l'età della ragione, la *Parola* si fa ancora più precisa e puntuale: Dio si comunica nella riflessione. Nel momento della luce della fede, Dio si manifesta direttamente, bussa al cuore dell'uomo e gli tende la mano: *"ecco, io sono alla porta e busso, se mi aprirai entrerò e cenerò con te"*.

2. L'annuncio della salvezza

Attraverso l'annuncio della Parola, il diacono realizza la prima fase della salvezza dell'uomo e della natura perché - come dice Paolo - anche la natura deve essere salvata insieme all'uomo, essa non è il palcoscenico inerte dell'umanità ma parte integrante della sua struttura. È questa la fase nella quale si coglie l'universalità della Chiesa.⁹²

⁹² Questa fase viene espressa dal termine KOINONIA. Questa parola viene intesa correntemente come comunione ma, letta in questi termini, non dice tutta la novità di cui è portatrice. Io suggerisco di leggerla nella sua struttura compitandola articolatamente per rivelarne i significati nascosti:

- KOINA ONIA: cose che si comprano pubblicamente e quindi a disposizione di tutti;
- KOINONA IA: Voce (di Dio) che ti è compagna;
- KOINON IA: Voce comune dei suoi.

La KOINONIA rappresenta il superamento della mentalità giudaica secondo la quale, ad avere rapporto con Dio, poteva essere solo il popolo eletto. Ora la Voce di Dio è per tutti: chi aspira ad una relazione più intima col Signore si sente anche chiamato ad essere servo di tutti gli altri fratelli. Ogni uomo ha trovato il BOETON (la grande voce) del racconto di Adamo, quella VOCE potente che ci accompagna e ci viene in aiuto nel momento della prova.

Il patto fra Dio e gli uomini sarà raccontato attraverso letture tratte dall'AT, dalle Lettere degli Apostoli e dal Vangelo.

Perché mai questa struttura?

Si dice che il processo di sviluppo del singolo individuo, dalla fase embrionale alla senilità (ontogenesi), ricalchi la storia delle trasformazioni evolutive della specie (filogenesi). Così, come l'uomo nella sua esistenza vive tutti i tempi dell'evoluzione della specie umana, allo stesso modo, attraverso la Scrittura, si può leggere la storia di tutta l'umanità e la storia del singolo.⁹³ Ognuno di noi infatti può sperimentare nella sua esistenza il *dubbio* dell'AT, i *contrast*i delle Epistole e la *luce* del Vangelo. Questi i tre stadi della fede.

Il cammino della salvezza comincia all'esterno della Chiesa (AT), è lì che ci assale l'incertezza sul nostro rapporto con Dio; proseguendo la nostra strada, cominciamo ad avvertire confusamente la presenza del Cristo dentro di noi e questo ci induce alla riflessione (Lettere degli Apostoli); andando ancora oltre, perveniamo alla chiarezza della fede, e il Van-

⁹³ Tutte le civiltà vissute sulla terra hanno lasciato testimonianza della loro ricerca del divino. Anche la mitologia, lungi dall'essere un racconto meramente fantastico, è espressione della Sapienza le cui radici affondano nel mondo orientale dal quale nasce la Scrittura. Il politeismo e l'antropomorfismo della cultura greca, contrariamente a quanto il nostro razionalismo ci indurrebbe a credere, non era infantilismo religioso ma il tentativo di comprendere e di rappresentare l'incontro con un Dio non ancora rivelato.

Il mito della caverna di Platone è esplicativo di questa profonda ansia esistenziale: alle nostre spalle passa la Vita ma sul muro dell'esistenza si riflettono solo ombre che si dileguano! Dovrà venire il Rivelatore a squarciare i veli della cecità dell'uomo, solo allora la visione sarà piena.

gelo ci rivela che *Dio è Padre*, e che noi, accomunati da quest' unica figliolanza, siamo la sua famiglia.

L' appiattimento e la banalizzazione delle nostre azioni liturgiche hanno vanificato il senso delle tre letture come espressione del cammino interiore che ognuno deve compiere per andare incontro al Signore.

L' AT ci narra la storia dell' umanità attraverso la metafora del popolo eletto; e ogni libro, attraverso le vicende dei diversi personaggi, è un racconto dell' incontro fra l' uomo e Dio.

Più avanti, la Scrittura continua a ripetere il suo *leit motif* e sempre più aumenta il grado di profondità di questo incontro. La Parola si adegua alle varie età dell' uomo, dalla fanciullezza alla maturità.

La lettura dell' AT può essere fatta da un lettore non ordinato, egli rappresenta il popolo eletto, e in questo ruolo dovrebbe rivolgersi alle genti: *A voi, che avete desiderio di Dio, racconto la mia storia.*

Ed è proprio con la storia dell' ebreo che bisogna confrontare l' esperienza del cristiano: questo è il momento delle Epistole.

La parola *epistola* è usata per la prima volta negli Atti degli Apostoli. Riuniti a Gerusalemme, gli apostoli inviano un' *epistola* ai greci per illustrare il loro rapporto con la fede mosaica (Concilio di Gerusalemme).

Le Epistole sono l' espressione del dialogo fra il popolo mosaico e i gentili, per questo motivo, lo stesso lettore che ha raccontato la storia dell' AT, continua la narrazione: *"Dalla lettera di..."*, è il momento del confronto fra il vecchio ed il nuovo popo-

Io.⁹⁴

A conclusione di questo dialogo si realizza un fatto inaudito e ineffabile, Dio stesso si presenta all'assemblea! Un consacrato, il *diacono*, si alza, egli indossa l'abito bianco del battezzato, porta sulle spalle la stola, segno del patibolo, e, nelle vesti di Gesù Cristo, dice: "Il Signore sia con voi". Alla vista di Gesù, l'assemblea in piedi esulta: *alleluia, alleluia*, in mezzo a noi è arrivata finalmente la Luce!

È il Rivelatore che Platone il greco aveva desiderato e l'eletto aveva aspettato, ora, insieme, rendono gloria a Dio con l'esultanza dell'alleluia che equiva-

⁹⁴ Il Cristianesimo è la scintilla scoccata tra due popoli: da un lato gli eletti, col loro Libro Rivelazione; dall'altro i gentili col loro desiderio inappagato di incontrare Dio.

Purtroppo noi cristiani viviamo il problema dell'eletto: conserviamo gelosamente la nostra Rivelazione o, se la trasmettiamo, è solo per fare proseliti ma non per farci pane. In questo modo non facciamo Eucarestia ma, come l'ebreo, ci chiudiamo perpetuando lo stadio embrionale del nostro sviluppo di individui.

Il popolo biblico visse drammaticamente la difficoltà di aprirsi per comunicare la ricchezza della Rivelazione che custodiva quando prepotentemente il mondo greco entrò in Palestina. È in questo incontro-scontro che va ricercata l'origine della crisi del mosaismo. I giudei difesero con forza la loro indipendenza (libro dei Maccabei) contro i gentili (i goim), gli impuri da cui stare alla larga. Essi, gli eletti, avevano ricevuto la Rivelazione da Dio, e si consideravano diversi da tutti gli altri (farisei = separati). In seguito i romani subentrarono ai greci, e issarono le loro insegne su Gerusalemme e sul Tempio di Salomone. Con Vespasiano e Tito fu la fine. Gerusalemme, segno della chiusura gelosa del popolo e della sicurezza di essere eletto, venne distrutta dal fuoco.

Paolo di Tarso, abbandonata Gerusalemme, naviga verso Roma e sceglie di predicare la nuova fede al mondo intero. La scelta operata da Paolo è la legge del cristiano: abbandonare la propria esistenza, prendere il goim del mondo e trasformarlo in Spirito Santo.

le a dire *abbiamo un figlio in comune (alleluia)*.

La struttura del nostro gruppo si è trasformata radicalmente. L'assemblea ora sta in piedi, non come segno di rispetto ma come espressione del nostro essere figli e fratelli di Cristo.

L'*omelia* che segue la lettura del Vangelo rappresenta la pienezza dell'annuncio della Parola, il fiore nato alla luce dello Spirito del passo evangelico proclamato. Le parole dell'*omelia* non appartengono all'uomo, perchè il sacerdote parla *in persona Christi*. Guai a quel sacerdote che usa l'*omelia* come tribuna per le sue idee, egli usurpa e calpesta il luogo di Dio!

(Dt 18, 18-20) "Io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole e dirà loro quanto io gli comanderò. Se qualcuno non ascolterà le parole che egli dirà in mio nome, io gliene domanderò conto. Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire, o che parlerà in nome di altri dei, quel profeta dovrà morire".

Troppi intendono per *omelia* il ciarlare, il ragionare o il fantasticare ad alta voce. Gli evangelisti, forse per una profetica ironia, per indicare l'azione del predicare usarono il verbo greco *lalein* laddove questo termine dice proprio un vuoto ciarlare. Purtroppo, a volte è veramente ciarla ciò che viene annunciato o detto, e io mi domando perché, accanto all'imperituro sesto comandamento, non sia rimasto anche l'altro che dice: *non nominare invano il nome di Dio*.

Tante volte l'*omelia*, stante l'ignoranza diffusa del-

la Scrittura, si riduce a una catechesi sulla Scrittura stessa, mentre il sacerdote deve poter parlare delle situazioni in cui lo Spirito si manifesta. In questo caso lo Spirito parla e l'omelia diventa un atto profondamente sacro.

A questo punto, terminata la liturgia della Parola, l'uomo della terra dice:

“Io credo in Dio onnipotente e gli riconosco la signoria sull'universo intero. Lo considero fonte della vita e Colui al quale io debbo rendere conto della mia esistenza (superamento del peccato di Adamo). Io credo che il rapporto fra me e Dio passa attraverso la comunione con i miei fratelli (superamento della divisione tra Caino e Abele). Io credo che Dio si è fatto presente in mezzo agli uomini nella dimensione della comunione riunendoci tutti nell'unica Chiesa”.

CAP. 8

LITURGIA EUCARISTICA

1. Struttura del Canone

La celebrazione eucaristica dei primi secoli del cristianesimo, fatti salvi i momenti fondamentali del rito, era lasciata alla libera inventiva del celebrante. Si pensi che nel V secolo esistevano circa duemila Canoni, e che, ancora oggi, il rito ambrosiano dispone di un Prefazio per ogni giorno dell'anno oltre a quelli dei Santi e delle feste particolari. Ma la preoccupazione di salvaguardare l'unità all'interno della Chiesa ha indotto a seguire solo il Canone Romano (*Clementissime Pater...*), in questo modo abbiamo perso una grande ricchezza di espressione.⁹⁵

Così, mentre da un lato il rito Romano ha ostracizzato gli altri, dall'altro ne ha assunti alcuni elementi rendendo il discorso simbolico complesso e spesso contraddittorio.

Il termine *Canone* indica la regola, il modo corretto di dire le cose. Si tratta della Preghiera Eucaristica riservata al sacerdote quale rappresentante di Cristo. Per questo motivo non è buona abitudine che il fedele la ripeti, anche solo mentalmente. Come dice san Paolo: "... *fa offesa al capo colui che in presenza del*

⁹⁵ Solo dopo il Vaticano II sono stati adottati altri tre Canoni.

capo parla al suo posto”.

In questa preghiera l'idea che insistentemente si riverbera è quella della mediazione di Cristo: da soli non siamo capaci di presentarci al Padre, è necessario che Cristo prenda per mano la Chiesa e la conduca nell'eternità.

2. Dalla Sacrificio alla Cena

La tradizione della Chiesa ha sempre qualificato l'Eucarestia come *Cena* del Signore e come *Sacrificio*. Quello che non appare chiaro è la relazione fra queste due letture dell'unico fatto liturgico. Sono due momenti diversi oppure indicano lo stesso evento?

Se allarghiamo la nostra lettura al mondo antico, viene subito in evidenza che il momento *sacrificale* e quello della *cena* erano strettamente connessi. In quei sacrifici le cose o gli animali che venivano offerti erano presentati sull'altare o si bruciavano, ma se l'offerta non veniva bruciata completamente, la parte commestibile era mangiata dagli offerenti e dai sacerdoti che assumevano il ruolo di commensali della divinità.⁹⁶

Se si fa questa precisazione, si giunge a una conclusione che nella catechesi corrente è messa poco in luce, cioè che non solo gli ordinati, ma tutti i presenti vanno considerati ministri del rito.

Cerchiamo ora di riflettere sulla struttura propria del momento del sacrificio. In cosa consiste?

⁹⁶ Il rito che prevedeva che l'offerta venisse bruciata completamente si definiva olocausto (olos = tutto e kaustos = bruciato).

La prima idea che viene alla mente ci porta a pensare alla Pasqua dei Giudei, cioè all'uccisione dell'agnello. Ma non sono poche le difficoltà che si incontrano quando si vuole applicare direttamente questo schema di uccisione al rito eucaristico. Se il ruolo del sacerdote fosse quello di un uccisore, perché mai nel momento in cui egli prende il pane e dice: *lo spezzò*, con una chiara immagine di rottura e di morte, non fa il gesto dello spezzare il pane? Stranamente la Chiesa ha voluto spostare questo momento a dopo la consacrazione, legandolo a un altro rito, quello della commistione fra pane e vino e alla distribuzione.

Le parole della consacrazione, inoltre, lette nella loro stesura originale, non contengono la specificazione "*in sacrificio*" ma dicono solo che il pane è *dato*, e il sangue è *sparso in abbondanza* come pioggia di Vita. Parole, queste, che stanno a indicare dono, offerta, amore. Se tutto ciò non si rileva immediatamente, dipende sia dall'aggiunta di quel "*in sacrificio*", che colora tutto di sangue; sia perché non si sa a che altro riferire il gesto dello spezzare il pane da parte di Gesù se non alla sua passione e, in parallelo, all'agnello pasquale dei Giudei.

Ma questi sono argomenti frutto di una lettura incompleta della Cena del Signore, e che non tiene conto di una serie notevole di dati.

L'Eucarestia non nasce come perfezionamento della Pasqua ebraica (sarebbe bastato continuare nel rito dell'agnello), ma introduce una novità sostanziale. Infatti, mentre nel mondo giudaico l'offerta del sacrificio animale era una sorta di pagamento in conto terzi che non comportava alcun costo perso-

nale, con Gesù riceviamo un nuovo insegnamento: d'ora in poi ogni uomo, eletto o gentile, dovrà offrire se stesso per raggiungere la Terra Promessa.

L'Eucarestia nasce così come rito per la Chiesa universale. Ad avvalorarlo c'è quell'offerta del pane lievitato (*artos*) e del vino che scopertamente richiamano alle offerte che i romani facevano a Giove Massimo. Nella Cena del Signore non c'è più né greco né giudeo, né maschio né femmina ma tutti sono nuove creature.

In tutta la Scrittura è sempre presente questa riunificazione di ciò che è duplice e diviso.⁹⁷ Una duplicità che fa capo a una categoria fondamentale d'interpretazione della Scrittura cioè alla dialettica fra le *genti* e il *popolo eletto*.

È solo in quest'unione che si viene a costituire l'*agàpe*.

Voler leggere l'*agàpe* solo come una situazione di amore fra due o più persone, a mio avviso, è una lettura riduttiva e che lascia adito ad un mero e vuoto sentimentalismo. Se invece la parola *agàpe* viene compitata in modo più articolato, si scopre che nel termine sono comprese parole quali *fractio*, *ammirazione*, *invidia*, *stanchezza*, *cena* (*1). Si tratta di signifi-

⁹⁷ La regola del due è la regola fondamentale della Bibbia. In ogni storia raccontata il protagonista non è mai isolato ma ha sempre un partner. Da Adamo e la sua donna, ad Abramo e Sara, a Giacobbe ed Esaù, tutto è duplice. Una duplicità che ha rappresentato la croce dei lettori fattualisti della Bibbia. Due sono le storie della Creazione, e duplice è il racconto dell'esodo, due sono i monti santi (l'Oreb e il Sinai), due i regni (Roboamo e Geroboamo), due le Pasque (degli Ebrei e dei viandanti), due le tavole della Legge, due i templi, due i culti (tempio e alture), due le venute di Dio (Gesù Cristo e lo Spirito), due i sensi del diluvio, a due a due gli animali escono dall'arca.

cati nei quali, accanto all'aspetto doloroso e sacrificale, è anche presente l'idea della gioia della cena finale come momento di trionfo e di beatitudine.

Noi ci muoveremo su questa strada, batteremo due linee di lettura: quella gentile della cena, e quella giudaica del sacrificio; e cercheremo di cogliere nell'Eucarestia la soluzione di questa dicotomia che rappresenta il problema centrale della storia della salvezza e il contenuto essenziale dell'azione di Cristo.

3. Presentazione delle offerte

Una certa psicologia religiosa, che non chiamerei tradizione in senso stretto, centra l'Eucarestia sulla consacrazione delle specie e non sul popolo che fa la sua offerta all'altare di Dio.

Ad onta di tutte le affermazioni del Vaticano II, l'Eucarestia non è considerata un *evento* che si realizza progressivamente e che ha come fine la comunione dei presenti alla Cena, ma è assimilata a un oggetto: il *pane consacrato*. L'eredità più evidente di questa mentalità la si può cogliere nel fatto che molti sacerdoti distribuiscono ai fedeli un pane consacrato in un'altra celebrazione.

La sensibilità religiosa che esalta il culto di adorazione dell'Eucarestia è la conseguenza di questa riduttiva lettura teologica.

Fatta questa premessa, veniamo al momento liturgico della presentazione delle offerte; momento che va letto sempre nell'ottica della dialettica tra *eletti* (oggi rappresentati dagli ordinati in quanto deposi-

tari della Rivelazione - nella Scrittura essi sono indicati come “*vigna del Signore*”) e *gentili* (l’assemblea dei fedeli presente alla Cena e che rappresenta il resto dell’umanità).

Per meglio inquadrare il rito, è forse utile sottolineare che esso fa parte di un unico evento liturgico che consta di tre fasi:

1) l’assemblea (le *genti*) consegna il pane e il calice vuoto al *diacono* (*eletto*, in quanto *ordinato*); il diacono riempie il calice di vino e presenta i due doni - pane e vino - al presbitero che li depone sull’altare di Dio.⁹⁸ In questo modo i fratelli separati (*eletti* e *gentili*) ritrovano l’unità nell’offerta congiunta a Dio;

2) il *presbitero* (qui in veste di *alter Christus*), ricevuto pane e vino dalle mani del diacono, procede alla loro consacrazione;

3) dopo la consacrazione, che trasforma il pane e il vino in corpo e sangue di Cristo, c’è l’offerta a Dio.

Cominciamo ad analizzare il primo dei tre momenti.

Il sacerdote riceve le offerte e le poggia sull’altare:

“... questo pane e questo vino, frutti della terra e della vite e del lavoro dell’uomo, li presentiamo a te, perché diventino per noi cibo di vita eterna e bevanda di salvezza”.

Ma perché, se sulla tavola dell’ultima Cena era presente il vino e il pane lievitato (*artos*), nella celebrazione si usano le particole fatte di pane azzimo (*azimos*)?

⁹⁸ Oggi questo momento risulta appiattito perché il pane e il calice vuoto vengono direttamente offerti al presbitero.

Il significato di questa offerta va ricercato nella Scrittura.

Nella storia del popolo eletto, l'azzimo s'identifica con l'ingresso nella Terra Promessa. Giosuè, colui che guida il nuovo popolo, giunto sulle rive del Giordano, ordina di buttare via il lievito, perché - dice -: "*mangeremo il pane impastato col grano della nuova terra.*" (Es).

L'offerta degli azzimi rappresenta l'offerta della propria vita e delle proprie opere come pane da cui è stato eliminato il lievito farisaico del mondo: la malizia, l'arroganza, la violenza e ogni altro fermento che gonfia la nostra umanità.

Il Calice vuoto offerto dall'assemblea al diacono, è l'invito fatto dalle genti all'eletto (*vigna del Signore*) affinché anche lui si associ al dono con ciò che possiede. Il diacono, allora, in quanto figura dell'eletto, offre la sua Rivelazione (il *vino* - frutto della Vigna del Signore) per riempire il calice. Ma nel vino dovrà essere aggiunta l'acqua, cioè la sua terrestrità, perché a contatto col vino - *acqua che brucia* - anche essa possa essere trasformata e annientata nella fiamma dello Spirito.⁹⁹

Abbiamo raccolto, macinato e impastato i chicchi di grano, ed essi sono diventati un pane di comunione. Abbiamo pigiato l'uva, l'abbiamo fatta fermentare,¹⁰⁰ e il suo succo è diventato acqua ardente.

⁹⁹ Lo stesso significato di *terrestrità* può ravvedersi nell'aggiunta al vino del pezzetto di ostia. Probabilmente nel corso dei secoli i segni si sono sovrapposti rendendo la lettura dei gesti ancora più problematica.

¹⁰⁰ Nell'immagine della distillazione si leggeva un messaggio fondamentale, e cioè che la vita di ogni giorno se messa a fer-

Ma anche così il pane può ammuffire e il vino inacidire: "... li presentiamo a te, Signore ..." affinché tu li renda incorruttibili.

È qui che l'assemblea (*gentili*) e il diacono (*eletto*), ormai uniti nell'unica offerta, invocano l'intervento del sacerdote come *alter Christus*: Se unisci la tua voce alla nostra, abbiamo fiducia che tutto si trasformerà in eternità!

Nessuno che non sia un *ordinato* può salire i gradini dell'altare e deporvi le offerte del sacrificio, solo un consacrato può salire al Monte del Signore; egli è Mosè che sale al Sinai mentre il popolo impaurito resta ai piedi del monte. Sul Sinai-altare c'è fuoco e nube!

Dopo la presentazione delle offerte, e prima della Grande Preghiera consacratoria, il sacerdote si lava le mani. Tale gesto è detto *lavabo* prendendo in prestito il termine dalla Vulgata dove leggiamo: "*lavabo inter innocentes manus meas*".

Che senso ha questo gesto? Correntemente viene spiegato come un residuo della celebrazione eucaristica dei primi secoli, quando venivano offerti animali o frutti della terra. Il *lavabo*, in quel caso, era semplicemente il gesto di lavarsi materialmente le mani che potevano essere sporche. Partendo da questa spiegazione, quando fu fatta la riforma liturgica (poiché da secoli l'offerta era diventata quella del pane e del vino) molti proposero di eliminare il gesto come qualcosa di estraneo alla celebrazione.

mentare nel tino (accetta di morire) viene fatta nuova. Muore il succo dell'uva e si spilla una bevanda che allieta il cuore e diventa tutto profumo e fuoco.

Sembra sia stato proprio Paolo VI a volerne la conservazione. Una scelta che, se in chiave umana poteva significare rispetto della tradizione, letta con gli occhi della fede poteva manifestare la volontà della Chiesa di non perdere qualcosa di intimamente connesso all'azione eucaristica e che non esprime un'azione di semplice igiene.

Cerchiamo allora di coglierne il senso nella Scrittura.

Nel Vangelo si legge che Pilato, vista la volontà dei giudei di mettere a morte Gesù:

(Mt 27,24) “prendendo acqua, bagnò le sue mani avanti al popolo dicendo: io sono innocente del sangue di costui: voi vedete.”

Partendo da questa suggestione, rifletto che è proprio questo il momento in cui il celebrante deve rivivere misticamente la passione. In questo contesto, con la lavanda delle mani, egli vuole significare che la responsabilità della crocefissione non è sua, ma resta a carico di coloro che si oppongono e uccidono la Vita venuta nel mondo; cosa che continuamente si rinnova.

Se questo è il senso del gesto, la sua valenza teologica diventa evidente, e vuole essere un *segno* che annuncia la non responsabilità dei *giusti* nella morte di Gesù.¹⁰¹

¹⁰¹ Arrivo a questa interpretazione partendo da una diversa traduzione del passo evangelico che nella mia versione dice: “Vedendo Pilato che nulla giovava ma anzi l'Agnello (mallon) diventava segno di contraddizione, prendendo acqua poi purificò le folle-anime (xeiras). Di fronte all'Uno, in faccia alla comunità dei peccatori, io sono innocente. Per il sangue questo giu-

4. Consacrazione delle specie

Si arriva così al secondo gesto: quello della *consacrazione* delle specie.

A questo punto, come *alter Christus*, il sacerdote si assimila all'offerta del popolo, e mostrando il pane e il calice li offre dicendo:

“Prendete e mangiate: questo è il mio corpo. Prendete e bevete: questo è il calice del mio sangue”.

Pane e vino, liberati dai fermenti del mondo, ora hanno assunto i fermenti della divinità.

Questa è la consacrazione vera e propria: Cristo glorioso riceve la nostra realtà corruttibile e mortale, la assimila e la restituisce divinizzata. Le parole della consacrazione sono dunque parole *potenti* che vivificano la materia inerte.

Nell'attimo stesso in cui il sacerdote dice “*Questo è il mio corpo*” comincia la ricapitolazione di tutto. Il mondo diventa il corpo di Cristo, quello che Thei-

sto a sera prenderete di mira”.

Lo stesso termine *Pilatos* fa pensare a questa lettura. La parola nasconde, infatti, diverse radici significative: P - *pater*; I - *ila*, dice *folla*, *popolo*; L - *latos*, da *lao*, significa *desiderato*, *guardato*, *contemplato*; A - *atos*, come aggettivo vuol dire *insaziabile* e come sostantivo *sazietà*; *pilos* sta per *tappeto*, *copertura di feltro*; T equivale a tau, cioè *perfezione*.

L'idea di un Padre contemplato, guardato, ha un singolare riscontro nella frase, di per sé in cattivo greco, che dice: *umeis opseste*, voi contemplate. L'immagine sembrerebbe dire che il *p.i.latos*, cioè il *Padre*, *egli contemplato* non è colui che opera l'uccisione ma colui che va guardato nel suo gesto. Egli è la coperta che copre, quello che poi diventerà il manto della Madonna; colui che dice unità della folla, cioè della famiglia di Dio, e sazietà di questa folla. In una parola, egli è il sacerdote gentile addetto alla Cena del Signore.

lard de Chardin chiamava *l'ambiente divino*. La pesca miracolosa si è attuata, tutta la vita è stata raccolta. Non restano che i liquami del nulla.

Forse, alla luce di queste considerazioni, si potrà meglio comprendere il senso di quella frase che ha dato luogo a tante perplessità quando era letta in una teologia più restrittiva. Mi riferisco all'espressione *extra ecclesia nulla salus*: avendo ora compreso che in ogni celebrazione, nell'offerta del pane e del vino, l'assemblea porta con sé tutta la storia dell'uomo, l'affermazione non diventa *escludente* ma *comprensiva* del mondo intero.

Dopo la consacrazione, i gesti da compiere sono indicati dalla rubrica del Messale che recita:

“alzando alquanto il pane ed il calice, il sacerdote mostra le specie consacrate”.

Il modo in cui viene eseguito questo gesto risente degli usi del tempo passato: quando l'Eucarestia veniva celebrata a notevole distanza dal popolo, in un presbiterio circondato dalla balaustra e col sacerdote voltato di spalle. In quelle condizioni, per segnalare il gesto, era necessario fare ricorso al suono delle campanelle; e il sacerdote, stando di spalle, era costretto a elevare sopra la testa il pane e il calice per mostrarli a tutti. Col tempo questa modalità ha acquistato carattere di sacralità e ancora oggi si continua a fare in questo modo.

Ma in realtà il pane ed il calice devono essere offerti alla comunità “*prendete e mangiate*” e non levati in alto. Le specie vanno innalzate solo alla fine della Preghiera Eucaristica, quando si offrono a Dio.

5. Offerta a Dio - Elevazione del calice

Al termine della Preghiera Eucaristica, il sacerdote solleva il pane e il calice, trasformati in Corpo di Cristo, e li presenta a Dio *“per Cristo, con Cristo e in Cristo”*.

L'uomo che vuole presentarsi a Dio come suo figlio deve dismettere i propri abiti e rivestirsi del *Corpo di Cristo*.¹⁰²

A quest'ultimo gesto può partecipare anche il diacono quale ministro della Parola. La Chiesa, costituita nella Parola e nel Sacrificio, viene presentata a Dio!

Le azioni fin qui considerate devono essere eseguite con attenzione e dignità, in modo che chi vede e ascolta possa comprendere il significato dei gesti.

Una volta, quando il sacerdote mostrava le specie consacrate, si usava ripetere un'invocazione: *“Signore mio e Dio mio”*. L'espressione è contenuta nel Vangelo di Giovanni (20,28) e viene attribuita a Tommaso alla presenza del Risorto.

Tommaso è etichettato come un incredulo; ma, a pensarci bene, non è lui dunque la nota stonata,

¹⁰² È il gesto di Giacobbe che si presenta ad Isacco sotto la pelle di Esaù. Nella liturgia della Chiesa il segno della pelle di Esaù è ancora presente. Ogni anno, infatti, vengono offerti al Papa due agnelli affinché con la loro lana venga tessuto il pallio (stola lunga e stretta di colore bianco), il quale, solo appoggiato sulle spalle, è tenuto fermo con degli spilli per indicare che è un rivestimento sovrapposto di cui l'uomo si deve rivestire per essere riconosciuto dal Padre come suo figlio unigenito. Il pallio non è, come comunemente si dice, l'agnello del Buon Pastore ma, piuttosto, il segno del rivestirsi di Cristo, nuovo e perfetto Agnello.

bensì proprio gli altri apostoli che non erano riusciti a testimoniare in modo credibile la resurrezione di Gesù.

Gesù aveva loro affidato la *missione* di annunciarlo al mondo: *Come il Padre ha mandato me, io mando voi*. Come ho fatto io, anche voi presentatevi al mondo come morti-risorti, così, attraverso la vostra viva testimonianza, tutti crederanno in me. L'incredulità di Tommaso si traduce, quindi, in un'accusa di inadeguatezza degli apostoli.

Quando avvertiamo che, nonostante due millenni di cristianesimo, il mondo intorno a noi non è stato trasformato, dobbiamo riconoscere che, come gli apostoli, non siamo stati capaci di rendere testimonianza della Resurrezione mostrando le nostre mani e il nostro costato: le uniche mani e l'unico costato che il mondo può vedere!

Appendice

1 - Il termine AGAPE può essere scomposto in: AGA-APO-E; AGA-APE; A-GA-APO-E; A-GA-APE in questo modo si individuano vari significati: AGA, infatti, può essere o un intensivo o dire la fractio, lo spezzarsi, la particola; oppure il sacrificio (per EAGE), oppure l'ammirazione e l'invidia. Inoltre come forma verbale può considerarsi un imperativo di AGAO che vale ammirare, invidiare. APOS (TO) indica la stanchezza, la pena; APO indica un ripetersi, un venire dopo; GA sta per terra e quindi anche per uomo; e può essere un asseverativo oppure una forma verbale ero, era, disse. L'espressione quindi può leggersi come: Era la fractio, l'ammirazione, l'oggetto d'invidia, il sacrificio che viene dopo. La terra poi parlò; La sua terra (è) sofferenza; ammira le sofferenze.

Ad analoghe conclusioni si perviene se esaminiamo l'aggettivo AGAPETOS e il verbo AGAPAO nell'uso che ne fanno i LXX. In II Sam. (1,26) si dice: "Piango per te fratello mio Gionata, bellissimo a vedersi; per me meraviglioso era l'amore tuo; per me al di sopra dell'amore delle donne". Sempre in II Sam. (13,15) il termine indica l'amore folle di Ammon per la sorellastra Tamar (amore che sfocerà nell'odio e nell'uccisione dello stesso Ammon da parte del fratello di Tamar), un amore che ricorda quello dei fratelli-sposi Abramo e Sara dove il termine agàpe rimanda a quello di cena. L'amore che lega i fratelli e gli sposi diventa amore che lega il padre al figlio nel racconto di Abramo. In Gen. (22, 2 e ss.), l'amato è il figlio Isacco richiesto in olocausto da Dio. Anche in questo racconto, come in quelli citati prima, è presente la MORTE ma una morte che trova una soluzione inaspettata. Potremmo dire, andando contro le letture correnti, che se Isacco è ucciso dal padre durante tutto il viaggio, viene fatto risorgere da Dio proprio sopra il monte del sacrificio.

In Giuditta (11, 34) il termine è riferito alla figlia di Iefte che diventa vittima sacrificale. Ma anche in questo caso c'è una soluzione positiva: come Davide dopo la morte dell'erede al trono (Gionata) diventa RE, così il sacrificio

della ragazza ha procurato la vittoria al padre. In Tb (10, 13), Tobia è salutato come fratello amato dalla suocera perché libera Sara dai suoi demoni.

CAP. 9

RITI DI COMUNIONE

1. Padre nostro

La liturgia eucaristica ha un andamento sinusoidale: la Parola scende sull'assemblea e la inonda della sua luce; la comunità illuminata offre all'altare il pane azzimo della sua esistenza affinché sia trasformato in divinità; il sacerdote, come *alter Christus*, restituisce a tutti quell'esistenza prima donata, ma ora è trasformata in Vita Eterna.

Il momento che viviamo libera il nostro cuore dall'insicurezza, dalla fatica, dal dolore che ci affligge come grumo di sale. Ed è per questo che prendiamo in mano tutta la nostra realtà e:

“obbedienti alla parola del Salvatore e formati al suo divino insegnamento”, “osiamo dire: Padre nostro...”

Se solo per un attimo pensassimo al peso di quell'*osiamo dire*, quanto dovremmo apprezzare il diritto di chiamare Dio col nome di Padre, di dargli del Tu, di parlare con Lui restando in piedi! Eravamo inginocchiati e ora ci solleviamo, dalla posizione di prostrazione dell'eletto che ha fallito, passiamo a quella di figli. Eravamo un popolo diviso, ma ora che la Divinità si è stabilita in mezzo a noi, ci scopriamo figli dello stesso Padre. Questa è l'unica preghiera che Gesù ci ha insegnato.

Cosa si cela allora dietro quel pane e quel vino?

Io rispondo che non è questa la domanda da porsi, perché l'Eucarestia non è un oggetto, ma è una proposta che investe l'intima essenza della nostra vita.

E allora chiediamoci piuttosto cosa diventiamo dopo aver partecipato alla Cena del Signore. Perché la trasformazione (transustanziazione) non riguarda solo le specie consacrate ma soprattutto chi ne mangia. Il pane dell'Eucarestia diventa parte di noi. Nel momento in cui assommo Cristo, io stesso divento la Vita nella sua pienezza; e nel mio presente abbraccio anche il passato e il futuro, sicché l'azione che si svolge mi porta in una dimensione atemporale, eterna come il tempo di Dio.

L'Eucarestia, dunque, deve essere consumata, ruminata, assimilata (come diceva Origene) perché chi ha mangiato operi secondo quello che è diventato.

Gesù ci dice che ha *"fatto nuove tutte le cose"*, e in risposta noi diciamo:

"rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori, venga il tuo Regno...".

Cioè, Signore, trasforma me e io trasformerò il mondo.

2. Dopo aver mangiato

L'espressione non vuol indicare una successione temporale di per sé insignificante, ma la premessa sostanziale su cui fonda il gesto del bere dal Calice di Comunione.

Nel rito latino il calice è bevuto dal sacerdote con un gesto che, per maggior chiarezza del gesto stesso, andrebbe forse spostato dopo la comunione dei fedeli. Infatti, se comprendo bene, bere dal Calice realizza un gesto sacerdotale di Gesù. Quel bere celebra la *ricapitolazione* finale e richiama alla mente la scena del Vangelo di Giovanni, quando Gesù dalla croce dice: “*Ho sete*”. Il gesto che segue è l’emissione dello Spirito che ora può invadere la faccia della terra.

Questa teologia può ricavarsi abbastanza agevolmente dal Vangelo di Luca che usa due verbi diversi per i due calici presenti nel racconto della cena.

Il *primo calice* è retto dal verbo *diamerisate*, cioè spartire, fare in pezzi; indica la *ricchezza* che viene divisa e di cui si possono appropriare i singoli.

Il *secondo calice* è retto dal verbo *labete* che significa prendere, attingere. Da questo secondo calice si può bere senza dividere l’unità di ciò che contiene. Non vi sono parti, l’alimento è unico e resta tale anche quando viene assunto dal singolo.

Questa tensione all’unità appare ancor più sottolineata dalla preghiera sacerdotale che precede la comunione:

“Che queste specie consacrate che ora assomilo non siano giudizio di condanna ma rimedio e difesa dell’anima e del corpo”.

La preghiera vuol ricordare che il gesto del *prendere* può costituire un giudizio che colloca nella *Vita* o fuori di essa.

Giuda, nell'ultima Cena, prende il boccone che Gesù gli porge (la dotazione di eterno che a tutti viene offerta gratuitamente da Dio), ma invece di restare nella comunione del gruppo, fa di quel boccone di divinità un patrimonio esclusivo che gestisce per ottenere mammona (*ma-mona* = la madre isolata, sterile, senza sposo).

È l'immagine plastica di tutti quelli che fanno della propria ricchezza spirituale un tesoro da godere egoisticamente ma che non riescono a mettere al servizio degli altri.

Dice Paolo ai Corinti che i *carismi* sono dati a ciascuno a vantaggio di tutti. Il che significa che il carisma deve essere vissuto nella dimensione del servizio reciproco (*gratuitamente avete avuto, gratuitamente date*), perché non è una ricchezza data a vantaggio del singolo ma dell'intera assemblea. Perciò anche un carisma che non sembra dare effetti, se è vissuto nella comunione della Chiesa, per vie misteriose perché divine, avrà il suo effetto.

Teresina Di Lisieux diceva: "*Quando morirò manderò sulla terra una pioggia di rose*". Questa espressione dice proprio che la comunione dei carismi si realizza pienamente nella morte. In questo senso nessuna vita diventa inutile. Il santo, per dirla con una immagine, può restare anche nascosto in un antro, può vivere nel deserto, ma sempre sarà testimone della ricchezza della Chiesa che risplende in lui.

La Chiesa non ha mai istituito un controllo su quelli che si accostano alla Mensa: il pane può essere dato a chiunque. Ma se chi si avvicina all'altare, farà rifluire nella comunione la divinità assimilata,

allora avrà la Vita; se invece si chiuderà egoisticamente, soffocherà il dono ricevuto e diventerà un ramo secco incapace di dare frutto:

“Questa notte stessa ti chiederanno la vita e tu non la darai e sarai dunque morto senza aver generato un figlio di grazia”.

È proprio in questo mistero di assimilazione della divinità che l'uomo avverte il senso dell'incarnazione. Letta in questi termini, essa diventa un'esperienza che ognuno può vivere nella sua piccola coscienza di uomo.

Forse qualcuno ignorerà di essere incarnazione del Cristo, ma è proprio questo che Gesù di Nazaret ci ha rivelato.

3. Comunione e solidarietà umana

Chi presenta l'offerta non sa chi la mangerà; chi ne mangia neppure sa chi l'ha presentata, quali gioie e quali dolori contiene. Se non vi fosse la consacrazione, il rito della comunione avrebbe un significato diverso: sarebbe semplicemente solidarietà umana. Questa, tuttavia, se per un verso può sembrare il meglio che l'uomo può offrire al suo simile, dall'altro dilata la sofferenza fino a mettere in crisi l'esistenza.

Si ha un bel dire che bisogna essere solidali con chi soffre: un istinto di vita, prima o dopo, spinge ad allontanarsi. Ogni uomo desidera la gioia e rifiuta istintivamente il dolore. Così, una religione che inviti alla sofferenza e alla macerazione: *“Prendete la vo-*

stra croce e seguitemi", è una proposta che, se letta superficialmente, può essere accettata solo da pochi.

Ma se la sofferenza è vissuta con la coscienza della divinità che è dentro di noi, allora anche il dolore diventa insignificante e ci appare come le paure infantili quando sono rivissute con la consapevolezza dell'adulto.

In fondo l'ascetica cristiana potrebbe paragonarsi all'alimento che trasforma il bambino in adulto, e gli allarga il cuore e la coscienza fino a rendere innocui i piccoli insulti dell'infanzia. La paura del dolore e della morte è in proporzione inversa alla grandezza del proprio cuore. Forse è proprio l'im maturità del cuore che ci fa preferire crocefissi sanguinanti, visi stravolti dal dolore, abiti neri e tutto quel corredo di gesti e sentimenti che non rendono testimonianza della nostra fede e che hanno rivestito di mestizia la celebrazione dell'Eucarestia.

Da qui nasce il condolarsi con Gesù e Maria, sentimento che ha dominato l'esperienza religiosa cristiana e ancora oggi non riesce a trasformarsi in termini di *beatitudine*.¹⁰³

Ma chi riesce a vivere l'esperienza della beatitudine del dolore comprende che la solidarietà cristiana non equivale a quella del mondo: tra le due c'è la mediazione del Cristo.

Se mi accosto al prossimo sofferente con cuore di uomo, posso solo soffrire con lui aggiungendo dolo-

¹⁰³ Noi, piccoli uomini della terra, cerchiamo a tutti i costi di rivedere nella nostra esistenza il dramma del Golgota. Perciò preferiamo assimilarci al Crocifisso piuttosto che al Risorto che vince dolore e morte, e preferiamo una Maria addolorata (una *ma-karia*) alla Maria beata (*makaria*).

re a dolore, ma se il Cristo diventa la dimensione del mio cuore e del suo dolore, allora incontrerò il fratello nella gioia e nella Vita.

La *Cena* del Signore non è un memoriale di morte, ma l'invito rivolto a tutti gli uomini a sedere alla Sua mensa per bere dallo stesso calice e mangiare lo stesso pane.

“Venite a me, voi tutti che siete affaticati ed oppressi, ed io vi darò ristoro”.

4. Purificazione del calice

Purificazione è un termine che svia e falsifica il gesto di ripulire il calice, quasi che fosse stato reso impuro dal vino consacrato. Io preferisco cercare il valore del gesto ricordando il significato che il calice assume nella celebrazione eucaristica.

Il calice è segno sia dell'unità dell'assemblea che della divinità del Cristo che ha ricapitolato tutto il mondo in sé. La purificazione del calice con l'acqua, che simbolicamente esprime l'esistenza umana, indica un ritorno dalla dimensione divina alla dimensione esistenziale. In tal senso ritengo che il gesto abbia la funzione di *desacralizzare* il calice, riportandolo, da *segno* della Sacra Liturgia, a semplice *oggetto* del culto. L'acqua serve a spegnere il fuoco divino racchiuso nel calice, serve a riportarlo alla sua consistenza di oggetto quotidiano.

Da questo punto di vista, purificare il calice significa sottrarlo all'azione liturgica, il che equivale a sciogliere l'assemblea e restituirla alla sua realtà umana. Infatti, alla purificazione segue la liturgia di

congedo.

Ora l'opera di santificazione che si è consumata dovrà esprimersi nelle chiese domestiche.

5. *Ite missa est*

La grande mimesi è terminata, non è stata una recita ma la reale attuazione della Storia della Salvezza che abbiamo già totalmente vissuto e di cui abbiamo goduto gli effetti.

La benedizione finale ci rimette nella storia umana, e la nostra quotidianità diventa lo spazio della nostra libera adesione al piano divino.

Si entra nel tempio per uscirne: la Messa è orientata verso il mondo. Il Padre Nostro ci ha dato la certezza di un cammino intrapreso con un Padre accanto. È svanita la paura che ci opprimeva quando salivamo al Monte del Signore; quando passavamo sotto la macina per diventare farina; quando, azzimi impastati, ci hanno bruciati nel fuoco dello Spirito; quando abbiamo affidato il nostro pane al Cristo mediatore; quando con lui abbiamo detto: *“Questo è il mio corpo: prendete e mangiate”*.

Ora, resi simili a Cristo, siamo noi stessi creatori di Vita.

Ci siamo avvicinati all'altare in processione per sottolineare che siamo in cammino:

“Mangiate stando in piedi, col bastone in mano e con i fianchi cinti”.

La pausa di riflessione che abbiamo fatto dopo la comunione è stata un momento per riflettere sulla

nostra realtà esistenziale e capire dove dirigere i passi per rendere perfetta la nostra personale eucarestia.

“Ite, missa est. Vi benedica Dio onnipotente. Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo ”

Quest’ultima benedizione potrebbe sembrare una contraddizione: benedire significa invocare la presenza di Dio, ma Egli non è già presente in noi?

Se rivolgiamo un po’ lo sguardo alla tradizione, capiremo il senso di questa ulteriore invocazione della presenza di Dio.

Un tempo (in qualche parte si usa ancora farlo), dopo il saluto finale che scioglieva l’assemblea, il sacerdote salutava le persone sulla soglia della chiesa e benediceva la *missione* che ciascuno stava per iniziare. Quest’ultima benedizione diventava allora la nube che accompagnava il popolo di Dio nel deserto.

Tutta l’Eucarestia tende a uscire e ad aprirsi per renderci agenti di *Vita* nel mondo.

Ma un giorno, quando tutto il creato sarà riunito in Comunione, celebreremo definitivamente la Grande Cena. Riuniti nella casa del Padre, sarà il giorno in cui la Vita avrà ritrovato tutte le sue cellule e il Corpo di Cristo sarà perfetto.

Allora anche la pecorella smarrita ritornerà all’ovile, e tutte e dieci le vergini entreranno con lo Sposo.

II PARTE

MEDITAZIONI SULL'EUCARESTIA

NOTA INTRODUTTIVA

I tanti difensori di Dio, veri crociati del Sepolcro, ammettono che nella Scrittura vi sono molti generi letterari. Ciò significa che ogni frase può essere compresa solo se prima si stabilisce in quale genere letterario fu scritta.

Cosa che del resto ciascuno di noi fa automaticamente quando ci chiediamo se quello che leggiamo è un racconto o è la cronaca di un evento realmente accaduto. La stessa cosa, secondo gli accademici, bisogna fare con la Sacra Scrittura. In pratica, questo significa che secondo il genere che *soggettivamente* sarà individuato, il passo assumerà un significato diverso.

Un'elegante maniera per impossessarsi della parola di Dio e farla dipendere da quella umana.

Così, per fare qualche esempio, la frase secondo cui Gedeone *fermò il sole* avrebbe valore simbolico; mentre il *sesto comandamento* avrebbe valore precettivo diretto e immediato; Dio farebbe della pura

ironia quando dichiara *di temere* le opere dell'uomo dopo il peccato; è invece serio, ma non troppo, quando dice che bisogna *tagliare la mano* che fa scandalo; infine è serissimo, e bisogna obbedire alla lettera, quando dice che non bisogna desiderare la donna d'altri. Anche se poi si scopre, con molta sorpresa, che il precetto attiene più alla produzione in senso economico che all'eros, considerando che insieme alla donna dell'altro non bisogna desiderare né il suo asino né il suo bue.

Ma può mai dipendere dal lettore stabilire se in un punto della Rivelazione c'è una verità o un'immagine letteraria? Così facendo non si svuota completamente la Scrittura rendendola una salsa di parole dove naviga qualche brandello di verità che qualcuno chiama "massime eterne"?

Ogni procedimento letterario applicato al testo rivelato lo sottopone alle regole dell'interprete, così le cosiddette massime eterne a volte sono solo stracci di sapienza umana che rimbombano nelle orecchie dei dotti. Per questi motivi io continuo a ripetere che i criteri interpretativi devono dedursi dalla stessa Scrittura e in particolar modo dall'AT. Quanto a quest'ultimo, non bisognerà far riferimento alla Bibbia ebraica (redatta dopo la nascita del cristianesimo e verosimilmente in contrapposizione a esso) ma alla più antica Bibbia dei LXX; la quale, tra l'altro, essendo scritta in greco, può fornirci più indicazioni sull'interpretazione dei Vangeli, anch'essi scritti in greco.

Contesto l'autorità dei dotti che, imponendo alle loro scuole le idee personali, trasformano l'acritica ripetizione degli allievi in consolidamento delle ve-

rità da essi affermate. Se si riflettesse su come è crollato il monolitismo di secoli di cultura biblica, forse vi sarebbe più umiltà e più dubbio nell'insegnare i piccoli sforzi che si riescono a compiere accostandosi al mistero della Rivelazione di Dio.

Un'autentica ricerca teologica nasce da un bisogno di chiarezza ma, ancor più, dalla continua esigenza di appropriarsi dei contenuti della fede che quotidianamente si sperimentano.

Le meditazioni che seguono hanno come loro binario concettuale i temi propri del sacramento eucaristico, e tendono a delineare una vera e propria antropologia eucaristica. Da ciò la possibilità di vivere questa teologia anche quando finisce il momento di studio e riflessione, e incomincia la banalità del quotidiano.

Oggi al cristiano viene offerta l'Eucarestia come termine di *adorazione* della presenza reale di Dio e non come l'atto del *vivere* della Nuova Creatura. Di qui tutta una vasta letteratura che racconta di sentimenti ed elevazioni spirituali della cui onestà non è lecito dubitare, ma che durano solo lo stretto spazio dell'emozione religiosa.

Quando Charles de Foucault chiedeva ai suoi di adorare un pezzo di pane consacrato poggiato su una nuda pietra, li poneva di fronte al paradosso e alla contraddizione. Fatto salutare questo, ma anche tanto titanico da rimanere estraneo a quei piccoli ai quale Gesù ha mandato i suoi *servi*.

Non si può guardare un poco di pane e vedere un Dio invisibile, non si riesce a colmare l'anima di stupore e contemporaneamente affaticarsi nell'ordinarietà dei rapporti che attirano, logorano e

riempiono il cuore dell'uomo. Di qui l'insufficienza dell'immagine teologica di un *Dio-ordinamento*, dato e statico come il pane; di qui, all'opposto, la necessità di recuperare l'Eucarestia come *evento* nel quale rispecchiare la nostra esistenza.

A complicare il tutto è intervenuta una mentalità che tende a esaltare la religione giudaica come matrice del cristianesimo e a collegare l'Eucarestia al rito della Pasqua *gerosolimitana*¹⁰⁴ assumendo per vera l'equazione: *Eucarestia = Pasqua giudaica*. A mio parere, invece, l'Eucarestia è inscindibilmente connessa al dialogo tra Dio e i due tronconi dell'umanità (eletti-gentili). Un dialogo che tocca il suo punto massimo nella Cena eucaristica laddove Dio si fa commensale dell'uomo.

Ad accentuare questo processo di travisamento è intervenuta poi la lente deformante dello storicismo, questo idolo che si contrabbanda come espressione della "storicità dell'incarnazione" che è tutt'altra cosa.

Senza nulla tralasciare del *traditum* di fede, cercherò di meditare senza cercare grandi sistemi, consapevole di non poter mettere la cornice al ritratto di Dio, e con la speranza che chi legge si senta più cristiano nella sua quotidianità.

Affinché queste meditazioni non appaiano in polemica con la teologia corrente, ricorderò al lettore che questa è solo l'ultima di tante altre teologie che

¹⁰⁴ Si tratta di una limitata congrega religiosa del tempo di Gesù. Proprio nelle pieghe della storia e della religione, attraverso un'accanita ricerca araldica, la congrega gerosolomitana ha sempre cercato di accreditarsi un'inesistente leadership esclusiva del credo mosaico.

si sono succedute nel tempo e che, come le altre, è viziata dalla naturale e intrinseca incompletezza che caratterizza tutte le cose umane.

Il lettore che vuole seguirmi nella meditazione del mistero eucaristico, deve tener presente che il mistero, per sua essenza, consente una continua opera di ricerca ma mai il suo completo svelamento. Più mediteremo e più intuiremo l'esistenza di mille altre strade che portano lontano, che possono fare paura perché sembrano alludere a situazioni impensabili, contrarie a tutto quello che già abbiamo appreso. Ma non bisogna avere paura, è sempre Dio lo sfondo della ricerca, e tutte le strade portano a Lui quando sono battute in buona fede e quando, alla fine, si ha l'umiltà di rivolgersi a chi la strada la conosce: la Chiesa.

I

PASQUA E GIUDAISMO

Atteso che il termine Pasqua è sinonimo di Eucarestia, io propongo la tesi che l'Eucarestia non va considerata una semplice variante della Pasqua giudaica ma che essa riprende un rito, quello della cena sacrificale, esistente da sempre presso tutti i popoli della terra e autenticati dal Libro Sacro. Gesù dà compimento a quegli antichi riti e ne fa un Sacramento Universale.

In questa meditazione cercherò di dimostrare che l'Eucarestia è profetizzata in tutte le cene narrate dall'AT; che ha come momento puntuale il sacrificio cruento, ma ha una durata infinita (i sette giorni degli azzimi). Nel fare ciò contesto il cosiddetto *giudaismo* che, prescindendo da ogni riferimento etnico, come Paolo insegna, rappresenta l'anticristo esistente all'interno della Chiesa sin dall'inizio.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Il giudaismo è essenzialmente una forma di ateismo che sostituisce alla centralità di Dio quella dell'uomo. La nozione di popolo eletto, così intesa, è espressione di questo peccato. È proprio dal considerarsi popolo speciale che deriva il bisogno degli ebrei di ricercare la loro memoria storica e di approfondire la riflessione sul loro passato. E poiché la storia di questo popolo è sostanzialmente vuota di eventi storici significativi (la storia di fede è colma di santi, ma quella dell'istituzione trabocca di barbarie), attualmente l'orgoglio di essere popolo si manifesta in un rigido formalismo e nella ferrea vigenza di regole di comportamento che, connotando il gruppo, ne rappresentano l'unico collante.

1. Quante Pasque?

Il senso della domanda si coglie appieno se si considera che nel discorso sulla Pasqua si confondono due realtà che vanno invece tenute ben distinte. La prima, che chiameremo *Pasqua mosaica*, è costituita da quel complesso di prescrizioni e di connessa teologia deducibile dall'AT; la seconda realtà, che chiameremo *Pasqua giudaica*, rimanda a un'incerta prassi rabbinica (*gerosolomitana*) vigente in Gerusalemme al tempo di Gesù. È significativo che Giovanni la identifichi con precisione: "*Si approssimava la pasqua dei giudei*" (Gv 11,55). È evidente che l'affermazione giovannea fa intendere che non fosse l'unica Pasqua che si celebrava.

Ciò posto, se per completezza è pur doveroso far riferimento alle prassi storiche vigenti all'epoca, è chiaro che se Gesù accreditò il valore sacro dell'AT e dette valore decisivo alla Pasqua, quest'ultima non poteva che essere quella mosaica e non quella dei giudei.

La Pasqua mosaica non si presenta come un semplice rito, ma è caratterizzata da un'ampiezza tale che travalica l'esclusivismo del rito giudaico. In primo luogo c'è da rilevare che essa è duplice: è cena cruenta e puntuale nel sacrificio dell'agnello, ed è cena vegetale come indicano gli azzimi.

Per meditare questo punto è bene approfondire il discorso facendo riferimento alla Scrittura.

(Es 12,3 ss) "Ciascuno si procuri un agnello per famiglia ... lo immolerà al tramonto ... Non ne dovrà avanzare fino al mattino ... Per sette giorni voi mangerete azzimi".

(Es 34,18) “Osserverai la Festa degli Azzimi. Per sette giorni mangerai pane azzimo, come ti ho comandato...”.

A mio avviso, i passi proposti suggeriscono di non considerare l’agnello e gli azzimi come due dati di un’unica celebrazione liturgica, ma come profezia sull’Eucarestia. Unico l’agnello, come unica la morte di Gesù; sette giorni di azzimi - sette sta per infinito - come infinito sarà il tempo di quel Pane (Eucarestia) che per il momento non è ancora lievitato (*sollevato*) perché dovrà aspettare la venuta di quel Gesù che, *sollevato (labon)* sulla croce, lo farà diventare lievitato di Spirito. I Sinottici dichiarano infatti che sulla tavola dell’ultima cena non vi era pane azzimo ma pane lievitato (*artos*).

Mi proverò qui a fissare alcuni punti di riferimento per il nostro tentativo di ricostruzione.

Io credo che la presenza nella Chiesa primitiva di molti convertiti giudei (vedi Paolo), ai quali verosimilmente erano affidati compiti rilevanti perché conoscevano la Scrittura, abbia senz’altro prodotto un effetto positivo ma anche molti guasti.

Accettando come vero quanto proposto, almeno nelle sue linee fondamentali, bisognerà tentare una rilettura senza pregiudizi del sorgere dell’Eucarestia. Pertanto sarà utile approfondire l’influenza del giudaismo sulla comprensione del fenomeno “Rivelazione”.

Le notazioni che seguono assumono il carattere di enunciati e non di dimostrazioni. Il lettore le prenda come ipotesi di lavoro, le verifichi alla luce della sua fede, e le misuri nella loro capacità di esprimere meglio o peggio il mistero dell’Eucarestia.

2. Clericalità e giudaismo

La categoria di *popolo eletto*, intesa in senso restrittivo, ha portato a concludere che la Rivelazione sia stata un fatto circoscritto all'area culturale semita e a un popolo in particolare. Questo, a mio giudizio, l'errore fondamentale che ha fatto completamente ignorare che l'AT raccoglie i libri sacri di tutti i popoli dell'antichità.

Da questa impostazione è scaturita la falsa affermazione secondo cui il Cristianesimo è una specie di "setta" nata dalla religione mosaica. È vero che la setta è diventata più grande della religione da cui si distaccò, ma quel vincolo di sangue che lega il figlio al genitore resta sempre, anche quando l'uno ripudia l'altro.

Considerare la Rivelazione come un annuncio rivolto in modo esclusivo a un'etnia e non all'intera umanità, ha portato la Chiesa a perseguire un proselitismo che, lo si voglia o no, si è trasformato in una sorta di colonialismo religioso. Inoltre, l'ipoteca della sensibilità giudaica ancora oggi condiziona pesantemente la lettura dei testi sacri: leggiamo la Bibbia con una mentalità timorosa che mal si accorda con quella di chi avverte la misericordia di Dio. Da qui nasce il sentimento di tanti che rifiutano in blocco l'AT: è la naturale risposta di chi, fidando nella Parola del Maestro, non accetta quel Dio violento e imprevedibile che la lettura pessimistica dell'AT continua a presentare.

Lo strutturarsi del ministero sacerdotale nella categoria elitaria di Clero (oggi fortunatamente abrogata) mantenne viva nel cristianesimo primitivo la

tradizione giudaizzante. Questo clero cattogiuudaico, assimilandosi alla vittoriosa romanità imperiale, celebrava il riscatto del proprio orgoglio politico ferito. Così i vinti si trasformavano in vincitori, scoprendo una nuova via di potenza che sarebbe sfociata poi nel concordato di Costantino.

Spesso, nella predicazione, questo clero cattogiuudaico si è sostituito all'autorità magisteriale (che spetta solo ai Dodici), e dall'alto di questa falsa cattedra ha contrabbandato residui socio-religiosi come autentica tradizione della Chiesa; e ha assunto come primo criterio ermeneutico dei testi rivelati quello della *storicità*, così da garantire al giudaismo una grande galleria di antenati da esibire anche nell'area cristiana. Ne è derivato un fatto singolare: da un lato la tradizione ha sempre insegnato il Dio della misericordia, ha sempre affermato che la maggiore perfezione della vita cristiana risiede nel rapporto intimo col Signore; dall'altro i predicatori hanno lavorato in senso opposto: ritenendosi depositari della tradizione, hanno presentato al popolo il Dio castigatore dell'AT.

Nella loro piccola umana ignoranza, si sono sentiti Magistero.

Conscia della contraddizione tra quanto predicato e quanto contenuto nel testo sacro, la Chiesa, assistita (a volte suo malgrado) dallo Spirito Santo, per secoli ha impedito che la Scrittura andasse a finire nelle mani dei fedeli. In questa limitazione (che gli storici giustamente spiegano come una riserva di potere da parte del gruppo dei letterati) io amo scorgervi un disegno provvidenziale teso a evitare che il popolo di Dio, alla luce di quanto veniva propagan-

dato dai pulpiti, potesse leggere in modo fuorviante il testo sacro.

Così, mentre la Bibbia restava chiusa e la chiave era in mano ai *letrados* (letterati), lo Spirito *andava sopra le acque* e sceglieva una via diversa: colmava l'assenza del *Libro* con libri in carne e ossa, e suscitava un Francesco d'Assisi, un Giovanni Bosco, un Francesco di Sales e tanti altri che testimoniavano, in parole e opere, quella fede densa di cattolicità e di serena gioiosità che non si può certo suscitare a suon di *documenti*, ma che scaturisce unicamente da un'esperienza viva e positiva di Dio.¹⁰⁶

Teresa d'Avila aveva capito che bisognava trovare un accesso diretto al Padre, la sua esperienza di fede non esigeva la mediazione intellettuale del clero. Naturalmente, per le sue affermazioni, Teresa fu considerata un autentico pericolo pubblico, una "*femmina inquieta e vagabonda*" come ebbe a definirla il suo vescovo. Lo stesso Benedetto da Norcia indicava la vita religiosa essenzialmente come incontro personale col Padre nella preghiera.

¹⁰⁶ Dopo il Vaticano II, riufrta la Bibbia alla lettura del popolo, chi non riesce a leggere oltre i fatti ritrova nella Parola di Dio i terrori evocati dai predicatori di un tempo. Ed è per questo che qualcuno ha pensato bene di piattare i testi e finanche sforbicarli. Una terapia di "brachettonamento" che però non regge molto. Penso ai salmi che, per quanto piattati e sforbiciati, presentano una tensione dialogica molto diversa da quella caratterizzata da fiducia, amore e salvezza universale predicate da Gesù. I salmi che noi leggiamo suggeriscono il timore del mondo e la sottile insinuante paura di un Dio che prima ti ferisce e poi ti medica, che ti viene meno proprio nel momento cruciale e va quindi implorato per ottenere il suo soccorso all'umana impotenza. Il tutto è ben sintetizzato nella disperata invocazione con cui inizia la recita del breviario: "*O Dio accorri in mio soccorso, o Signore vieni presto in mio aiuto*".

La Rivelazione è qualcosa che Dio ha offerto agli uomini di ogni tempo. È blasfemo mettere ceppi a Dio e limitarlo nella sua azione. Le tante rivelazioni private - che la Chiesa pure riconosce - sono la testimonianza di questo flusso continuo di luce che viene direttamente dall'alto. Dio ha parlato a tutti gli uomini, e ha scritto la sua rivelazione nei cieli e sulla terra, per questo diciamo che cieli e terra narrano la sua gloria.

Il cattolicesimo, inteso come universalità della rivelazione, esiste da prima del gruppo eletto. I Patriarchi erano uomini del mondo e non certo esclusivamente giudei. A una *comunità monoteista* (non a un'etnia) fu affidato da Dio il compito di raccogliere, depurare e documentare la Rivelazione sparsa nel mondo, perché assumesse certezza e diventasse un punto fermo nel rapporto fra Dio e l'uomo. La Scrittura allora, in senso stretto, è essa stessa *sacramento* della Rivelazione, ma ciò non toglie che, come l'acqua nascosta nelle profondità della terra, la verità sia raggiungibile da chiunque abbia la volontà di scavare un pozzo nel deserto per cercare l'acqua viva (cfr. il discorso di Paolo sull'Areopago).

Oggi invece assistiamo a un accentuato processo di clericalizzazione della vita religiosa, con la conseguenza che si dà sempre più importanza alla mediazione del clero, che non esiterei a definire di discendenza sinodiale e sinagogale.

3. Specialità come elezione

Leggendo l'AT ci imbattiamo nella cosiddetta elezione del popolo di Israele.

Questa è forse la pagina più falsificante della teologia corrente perché, al di là di tutti i distinguo, assume che un singolo popolo ha goduto di uno speciale privilegio da parte di Dio. Da questo modo di pensare deriva anche la confusione fra *monoteismo* biblico, *prassi* religiose (vedi quella gerosolimitana) e *gruppi* sociali che si rifanno a quella fede o a quella prassi. Tutto ciò ha portato a considerare la comunità ebraica, un gruppo omogeneo per etnia e non per fede religiosa, a onta del fatto che a essa appartengono uomini di razze e popoli diversi (è come se volessimo considerare un'unica etnia i cristiani italiani, francesi, americani, cinesi etc.).

Perciò, fatte salve alcune frange minoritarie, la comunità ebraica non è stata mai in grado di sentirsi "popolo" nel senso sociologico del termine, pur vantando di essere il *popolo di Dio*.

A mio avviso, il gruppo religioso giudaico, nella sua occasionale vigenza storica, costituisce unicamente il modello teologico di qualcosa che riguarda l'umanità intera e ogni singolo uomo. Dio non ha mai privilegiato nessun gruppo etnico rispetto a un altro; né ha mai scelto nessun singolo a preferenza di un altro. Ogni uomo può dire di essere *eletto* a un compito specifico (i carismi di cui parla Paolo) e nessuno è al margine di questa chiamata. Ogni esistenza è quanto manca alla perfezione della Chiesa.

Se annunciassimo con chiarezza queste cose, apparirebbe evidente che chi si toglie la vita si sottrae alla sua funzione, che chi uccide o impedisce la vita nelle sue innumerevoli espressioni, interferisce nel piano divino che si realizza nelle singole vocazioni.

L'Eucarestia può essere considerata la drammatizzazione viva di questo schema comunione. Essa presuppone una chiamata a un servizio specifico teso alla vitalizzazione del mondo.

Tuttavia è proprio il servizio prestato dal laicato la cosa che maggiormente resta in ombra nella celebrazione eucaristica. Così il significato dell'offerta da parte dell'assemblea, ne risulta svalutato a tal punto che nella celebrazione eucaristica è diventato un momento da cancellare: tant'è che di solito le specie si trovano già poste sull'altare.

II

IL MISTERO EUCARISTICO

Quando si chiede cosa è l'Eucarestia, la risposta più ovvia è che essa è la rinnovazione del sacrificio di Gesù Cristo morto per noi per mano dei Giudei. La morte di Gesù - si aggiunge - equivale all'uccisione dell'agnello pasquale prescritta da Dio a Mosè in occasione dell'esodo. Il pane spezzato dal sacerdote durante il rito eucaristico è realmente il Cristo morto per noi.

A prima vista questa risposta sembra soddisfacente, e intorno a essa si è sviluppata la predicazione della Chiesa e la sua riflessione teologica. Tuttavia io ritengo che non ci si possa fermare qui, correremmo il rischio di banalizzare un fenomeno enorme che rifiuta di essere inchiodato in una semplice e conclusiva formula teologica; per di più, l'agganciarsi a una storia passata, mentre sembra fornire alla fede una testimonianza realistica, in pratica isola quell'evento in un tempo remoto e fa perdere di vista che la fede è sempre e comunque un'attualità.

1. Eucarestia, un monolito

Oggi l'Eucarestia si presenta al cristiano nella sua monolitica uniformità perché, fatte salve alcune timide aperture del Vaticano II, il rituale adottato si è ridotto esclusivamente a quello "romano". Ma se

torniamo indietro nel tempo, ci accorgiamo che non è stato sempre così: la continua opera di approfondimento del mistero eucaristico, operata sotto la spinta dei Padri della Chiesa, aveva prodotto una molteplicità di riti intimamente coerenti con le teologie che a essi erano sottese, e che testimoniavano la dimensione pentecostale della Chiesa.

Anche la riforma liturgica, frutto di un lavoro maturato nel chiuso delle "sale operatorie" vaticane, si è mossa più sulla *storia* delle liturgie che sull'approfondimento dei significati teologici racchiusi nel linguaggio simbolico. Tutto ciò ha prodotto il monolitismo rituale dei nostri giorni, cosa che rende ancor più necessario meditare sui tanti problemi connessi col sacramento eucaristico.

Qui bisogna proprio avvertire il lettore che chiunque pone un "problema" appare subito come un nemico all'interno della fede cristiana, un seminatore di zizzania. Per questo motivo, sotto il manto dell'eresia viene coperto e rifiutato tutto ciò che si discosta dal formalismo canonistico, dimenticando che dietro gli eretici vi sono stati sempre specifici bisogni di cristiani costretti ad alimentarsi alla falsità dell'eresia perché tenuti a digiuno della buona teologia.

A me piace meditare partendo dal bisogno dei credenti. Io credo nel *sensus fidei* del popolo di Dio, e credo anche che compito del teologo sia quello di collaborare a formarlo, a esprimerlo e a collegarlo col patrimonio della fede cristiana. Mi muoverò, quindi, cercando gli errori e le cose strane, con l'intento di superare i luoghi comuni e il malefico concordismo che viene venduto come perfetta ob-

bedienza e coerenza cristiana. L'unità non è il frutto del canonismo, ma, per chi cerca Dio, è il dono finale dello Spirito.¹⁰⁷

2. Individuo e comunione

Nel linguaggio corrente dei cristiani, il termine "comunione" serve a indicare il gesto della distribuzione e manducazione delle specie consacrate: "fare la comunione" si identifica col mangiare il pane, e, in alcune circostanze, bere il vino consacrato.

Inteso in tal senso, il termine perde il suo valore fondamentale di intima unione con la divinità e con tutti gli altri uomini. Ai bambini che si preparano per la Prima Comunione si insegna che vanno a incontrare Gesù e non che l'Eucarestia è fondamentalmente un segno di pace e di comunione con i fratelli.

L'Eucarestia è il mistero di Dio in comunione con la Chiesa nella sua totalità e con ogni singolo indi-

¹⁰⁷ La lettura dei Padri mi pare abbia subito lo stesso condizionamento sofferto dalla ricerca biblica. Mi riferisco alla "fissazione" del senso dei testi. Un malinteso scientismo ha inchiodato le lingue nelle grammatiche rendendole del tutto morte ed ha circoscritto i mezzi ermeneutici a quelli codificati da un'analisi filologica che si è formata su testi non religiosi. Come conseguenza di quanto detto, è stato completamente trascurato il valore traslato del discorso e si sono dimenticate le vie antiche degli archetipi, delle griglie strutturali, dei simboli e delle icone.

A me pare che i Padri vadano letti a tutto campo, in stretto collegamento col simbolismo e l'iconografia religiosa, con la liturgia e le testimonianze della religiosità popolare, con l'evoluzione del dogma e con il succedersi delle eresie. Le loro opere non sono certamente delle mere produzioni letterarie.

viduo, perché ognuno è figlio di Dio in un modo *speciale*.

La prima teologia che insegna la duplicità dell'uomo come individuo-comunione è quella che si esprime nell'immagine *maschio-femmina*. Nella Scrittura la figura maschile è sempre usata per significare il singolo individuo, mentre la figura femminile indica la comunione, infatti, per la sua capacità di portare in grembo un altro essere vivente, la donna può dire di sé "noi" senza perdere il suo "io".

Il *libero arbitrio* ha per oggetto proprio la nostra capacità di conciliare l'io e il noi. In questo senso va letta l'espressione paolina secondo cui la *nuova creatura*, quella radicata in Cristo comunione, non è né maschio né femmina.

3. Eucarestia come ringraziamento

La Chiesa, nata nello splendido mondo alessandrino, non ignorava la mistica dell'alfabeto e la ricchezza semantica dei fonemi e delle parole. Così, il termine *eucarestia* non voleva indicare solo un rito religioso ma racchiudeva una potenzialità tale da predicare di per sé il grande mistero che voleva indicare (*2). Volendoci limitare al senso più semplice, possiamo assimilare *euxaristia* a ringraziamento (dal verbo *euxaristeo*). Ma come si ringrazia Dio?

La teologia che centra l'Eucarestia sul sacrificio non ha grossi problemi, essa dice: l'uomo ringrazia Dio offrendogli in sacrificio il Corpo del Figlio.

Questo tipo di ragionamento, però, riconosce solo la parte *sacrificale* del rito non tenendo in nessun

conto la liturgia della *Parola* e della *Cena*, anch'esse parti essenziali dell'evento eucaristico. Inoltre, l'accentuazione dell'aspetto sacrificale diventa estremamente fuorviante dal momento che l'evocazione della sofferenza e della morte ingenerano nel credente l'immagine di un Dio terribile e sanguinario placato solo dal sangue innocente. In tale ottica, non avrebbe senso parlare di ringraziamento, quanto piuttosto della *soddisfazione* di una specie di *debito* contratto dall'uomo.

Non a caso questa terminologia debitoria ritorna spesso nel linguaggio ecclesiastico, quasi che l'amore che Dio dona gratuitamente a tutti dovesse essere ripagato come si fa con qualsiasi altro uomo della terra.

Non a caso Gesù si soffermò a identificare i limiti della cosiddetta *legge del taglione*. Essa esprime - così precisò Gesù - la visione limitata di una religione tutta mondana e quindi tale da esigere, nella povertà e limitatezza dei mezzi umani, una soddisfazione per via di sottrazione: se tu mi togli un occhio, devi darmi il tuo perché io veda. Ma quando si scopre la grazia infinita di Dio, ci si accorge che è giusto dare perché non c'è limite alla ricchezza che si possiede.

Per queste considerazioni, a mio giudizio, *ringraziamento* vuol dire qualcosa di diverso. Allora il senso della nostra espressione va cercato in altra direzione. Forse proprio in quella Cena che, manifestando comunione, è il naturale ringraziamento dei figli verso il Padre. Per battere questa strada sarà bene riflettere sul senso del sacrificio e sulla logica del dono.

Quanto al *sacrificio*, bisogna ricordare che nella storia dell'umanità esso non consisteva esclusivamente nell'uccisione dell'animale o in genere nell'offerta di doni (latte, miele, vegetali etc.), ma la sua essenza era proprio nella "cena" con la divinità. L'uomo offriva i suoi doni, e il dio, attraverso il suo sacerdote, li rioffriva divinizzati partecipando alla cena dei fedeli.

L'espressione *ri-in-graziare* sembra indicare proprio un'iterazione di grazia, cioè di dono. Qualcuno dona e a lui è ricambiato il dono. Non si tratta qui di un *do ut des*, ma piuttosto di una pienezza che rifluisce a mo' di risacca di amore. Ringraziare significa allora rimandare all'altro la felicità che egli mi ha donato. In questo senso, se il dono maggiore che Dio ci ha fatto è suo Figlio, allora il nostro ringraziamento consiste nel ridonare a Dio il suo Cristo, godendo di restituirgli il dono col quale ci ha amati per primo.

Il Cristo ricevuto e riofferto rappresenta il legame sostanziale che lega l'uomo al Padre. È questa relazione che costituisce la *gioia* dell'Eucarestia, e che "deve" essere recuperata per superare il dolore della passione.

Solo recuperando la gioia della Cena come banchetto escatologico al quale partecipa stabilmente Dio, è possibile superare l'afflizione che rende opachi i volti di coloro che si accostano alla Mensa. Il clericalismo, nel predicare una croce tutta umana, introduce solo amarezza e fallimento nell'Eucarestia stravolgendone il senso. Essa invece è una *fiesta*, come bene esprime la formula del prefazio secondo cui "*L'umanità esulta su tutta la terra*".

Stando a quanto narrano i Vangeli, la vita di Gesù non è stata sempre un calvario: *“Egli cresceva in grazia davanti a Dio e davanti agli uomini”*. Eppure continuiamo a vedere la sua vita, e di conseguenza il cristianesimo, come un susseguirsi di afflizioni!

Se leggiamo Luca, e, senza dare nulla per scontato, cerchiamo il senso di tutte le parole che usa per raccontare la Passione, ci accorgiamo che Gesù sale al Golgota come un condottiero, come un Re che sale al trono per giudicare il mondo. Per questo Gesù precede e la folla segue.

La croce, poi, è caricata sulle spalle del Cireneo e non si parla di corone di spine né di flagelli. Solo un verbo, *staurao*, parla di crocifissione, indicando più propriamente il salire sulla croce.

Gesù si erge dunque sulla croce e fra cielo e terra si asside a giudicare il mondo. Ma già sulla croce Gesù risorge, come bene fa intendere le parole che dice al crocefisso alla sua destra: *“... oggi sarai con me in paradiso”*

4. Attualità della fede

Conoscere i misteri della fede che professiamo, significa conoscere qualcosa che ora e qui interessa ciascuno e tutti. Troppo spesso la vicenda umana di Gesù Cristo è considerata un evento passato e finito, sicché, per molti, è difficile continuare a piangere sopra un morto di duemila anni fa. Se invece Gesù è considerato come la soluzione al nostro problema di esistere, allora l'interesse aumenta e la ricerca si fa profonda.

Qual è il senso dell'Eucarestia per la nostra vita? Molti ritengono che si tratti di un evento del tutto trascurabile, e che partecipare o no al rito non modifichi in alcun modo il normale corso delle cose. Lentamente si è fatta strada la convinzione che dell'Eucarestia domenicale se ne possa a fare a meno con la conseguenza che le chiese si sono svuotate.

Specie dopo il Vaticano II si è rafforzata la convinzione che la vita religiosa e di fede debba essere vissuta nella propria casa e nel proprio lavoro. Si è creata, così, una divisione netta fra la Chiesa del rito e delle liturgie, e la Chiesa della sostanza, quella in cui ci si mette al servizio dei fratelli col proprio lavoro e con l'opera di costruzione di una comunione familiare.

A queste considerazioni si aggiunga poi la sostanziale estraneità vissuta dal credente che partecipa alla liturgia eucaristica, la quale è vissuta come una celebrazione cui si partecipa come spettatori. Eppure l'Eucarestia è atto di popolo che si concretizza non nel *mangiare* la comunione! ma nel *fare* comunione con i fratelli e con Dio per formare quel Corpo di Cristo che non conosce limiti di tempo e spazio.

Annunciare questa grande proposta non è cosa semplice, chi ascolta avverte solo il senso delle parole ma non ha nessun concreto sostegno nell'assimilazione del contenuto. Per questo il termine "predica" ha assunto un valore dispregiativo. La via della trasmissione verbale è risultata sempre poco efficace: essa convince chi è già convinto ma non chi non lo è, anzi, le parole spesso scavano fossati. L'unico grande discorso sulla vita è

l'esperienza diretta: "Signore, dove abiti?", chiesero a Gesù ed Egli rispose: "Vieni e vedi!".

Anche noi ora proveremo ad andare a vedere dove abita Gesù per scoprire il mistero della sua natura e della sua vita. Perciò bisognerà seguirlo sulla sua strada. E poiché sono passati duemila anni e le vie della Galilea e della Giudea non parlano più come allora della sua presenza, sperimenteremo l'incontro con Lui nel luogo stesso dove abita e dove ancora svolge la sua misteriosa presenza: la Chiesa. In essa si manifesta la presenza viva di Cristo nel mondo, e i Sacramenti diventano l'esposizione drammatica del suo mistero di Uomo e Dio.

5. Catechesi e liturgia

Quando l'apostolo Paolo, figura di ogni predicatore della fede, raggiungeva un luogo per annunciare Gesù, si comportava più o meno così:

- in una *prima* fase prendeva spunto dalle necessità e dalle aspettative religiose del popolo che visitava, e annunciava Gesù con la forza del suo convincimento interiore;

- in una *seconda* fase raccoglieva coloro che erano stati favorevolmente colpiti dalla predicazione iniziale (il cosiddetto *kerigma*), e cominciava la catechesi comunicando il sistema della fede attraverso immagini e spiegando la Rivelazione contenuta nella Scrittura;

- in una *terza* fase, chi aveva aderito alla fede ne faceva esperienza diretta attraverso i sacramenti. Entrando da attori nel mistero del Signore, attraverso

la liturgia, essi attuavano una continua catechesi scritturistica e drammatico-esperienziale.

Ma finito lo sforzo missionario della chiesa dei primi tempi, l'annuncio della fede fu circoscritto ai bambini e subì una lenta trasformazione. La trasmissione della fede fu affidata essenzialmente all'insegnamento dei genitori (spesso poco consapevoli del loro credo) e ben presto si limitò al solo segno della croce e a qualche preghiera.

Successivamente la catechesi fu confinata alla cosiddetta "dottrina" insegnata in occasione della Prima Comunione; ma sia perché rivolta principalmente ai bambini, sia per la grande ignoranza dei tempi, essa divenne sempre più disancorata dalla Scrittura. La paura dell'eresia completò il quadro portando all'introduzione di formule imm modificabili da ripetere pedissequamente.

La liturgia, infine, andò gradualmente astraendosi dai significati che sottintendeva, e divenne un fatto a se stante. Ad accentuare questa separazione contribuì l'uso del latino (sempre più incomprensibile in un periodo in cui si andava affermando il volgare) che completò l'opera d'isolamento della liturgia fino a farle perdere il significato di discorso drammatico, di annuncio vitale della fede.

In tempi più vicini a noi, con il Catechismo di Pio X, la Chiesa tentava una nuova modalità di trasmissione. Ma era un catechismo che risentiva della mentalità del tempo e che cercava di esprimere il mistero di Gesù attraverso forme filosofiche. Così abbiamo imparato che Dio è *l'Essere perfettissimo*; che due sono i misteri della nostra fede:

l'Incarnazione di Dio e la Trinità; che dieci sono i comandamenti del Signore e via di questo passo.

Con l'ultima Grande Guerra è stata spazzata via un'epoca e ci siamo ritrovati improvvisamente di fronte allo stesso problema della Chiesa nascente: l'evangelizzazione. L'ateismo dilagante e la sensibilità religiosa dell'uomo moderno, mosso dal bisogno di essere attore della propria vita, hanno riproposto il problema di come annunciare il mistero di Cristo.

Già il Vaticano II indicava come via da percorrere quella della liturgia per annunciare Gesù Cristo nelle forme ordinarie del vivere. Esprimendosi attraverso l'immediatezza delle immagini, la liturgia era individuata come la forma migliore di catechesi perché comprensibile a tutti, vecchi e bambini, dotti e analfabeti.¹⁰⁸

Infatti, mentre il discorso filosofico su Dio tende a perdere il contatto con la Rivelazione, la liturgia è strettamente ancorata alla Scrittura la quale, poi, è liturgica molto più di quanto si possa a prima vista immaginare.

Per chiarire il senso della liturgia, è forse utile cogliere il significato del termine.

Leitourgia era per i greci un "pubblico servizio" espletato da una persona a beneficio della collettività. Il *liturgo* si sacrificava per gli altri, per questo Gesù è il grande liturgo, per questo l'Eucarestia è la li-

¹⁰⁸ Il Vangelo usa proprio questo metodo quando annuncia la Rivelazione attraverso le parabole. Esse sono una rappresentazione dalla quale chiunque, secondo la sua capacità, può trarre il senso vitale.

turgia per eccellenza. Si evidenzia, quindi, un momento individuale unito a un momento comunitario, l'uno non è possibile senza l'altro. È da questo che nasce la necessità di chiarire i *segni* della liturgia a vantaggio di chi deve viverla.

Appendice

2 - Il fedele avvertiva nel termine Eucarestia fonemi ricchi di senso: eu indicava qualcosa di buono; X rimandava alla figura del Cristo; xaris diceva dono, grazia; ari denotava grandezza; aris (naso) nascondeva ermeticamente quanto Giustino aveva chiarito ovvero che naso è icona della croce, sicché X. aris indica un Cristo senza croce, cioè senza passione; istos rimanda all'albero della nave (Chiesa), alla croce con la vela gonfiata dallo Spirito che l'iconografia popolare mette nelle mani di Gesù risorto. Il termine Messa, poi, usato correntemente per indicare la celebrazione eucaristica, può avere vari significati secondo che sia letto nella lingua latina, greca oppure lo si deduca dall'ebraico. In quest'ultimo caso dovremmo rapportarlo alla parola messia (mesha) sicché Eucarestia indicherebbe la realtà attuale del Messia.

Letta in latino, la parola potrebbe indicare l'hostia, la vittima, e quindi ciò che viene offerto a Dio, cioè missa (mandata) a Lui.

Letta in greco il fonema indica molte cose:

- compitato come moi esa, che per elisione dà m'esa, potrebbe significare "per me le cose straniere" e sottolineare la natura gentile delle offerte eucaristiche (pane e vino);
- compitato come mesa, potrebbe dire "ciò che sta in mezzo" e quindi esprimere idea di mediazione e di rapporto.

III

FIGURE EUCARISTICHE

NELL'ANTICO TESTAMENTO

L'essenza del cristianesimo consiste nel credere che la nostra esistenza, che vediamo consumata dal tempo e dal dolore, non finisce in un cimitero ma prosegue dopo la morte. Ecco il mistero di fondo che dà significato alla nostra fede impedendo che scada in vuoto filosofema.

La nostra esistenza non viene violentata né forzata: completa il suo ciclo e viene salvata completamente grazie a quel Gesù di Nazaret che seppe accettare la parabola umana.

Questo mistero gli ebrei lo hanno annunciato attraverso la loro storia civile e religiosa. Essi hanno come "mimato" la storia dell'umanità intera. La loro vicenda di popolo è caratterizzata dalla presenza e dall'intervento costante di Dio che ha fatto sentire chiaramente la sua voce e, in trasparenza, si è rivelato.

Dio ha dato le risposte ai nostri interrogativi nella Torah, termine mosaico per indicare la Bibbia. Personalmente preferisco il termine mosaico perché più ricco di significati, esso indica la guida, il sentiero, il cammino, la via da seguire per arrivare a Dio.

Ciò posto, mi proverò a leggere, con riferimento all'Eucarestia, solo qualcuno dei tanti passi che la profetizzano. Quello che colpisce è che sono tutti legati da un filo sottile: il passaggio obbligato della fine delle cose.

Nella Scrittura, che attraverso le immagini parla all'uomo nel modo più semplice e immediato, possiamo trovare racconti che aiutano a comprendere come la morte si può aprire alla vita.¹⁰⁹ Il mistero annunciato è sempre quello di Gesù: cambiano le storie, cambiano i personaggi ma la rivelazione riguarda sempre l'incarnazione di Cristo. La Scrittura gira intorno a se stessa.

1. Adamo

Il primo racconto è quello di Adamo nel giardino dell'Edem. Il senso riposto in questa storia è che l'uomo rifiuta di coltivare i *poteri* che Dio ha voluto affidargli. Il testo greco infatti non usa il termine albero (*dendron*), ma *legno* (*csulon*) che può anche essere tradotto con *bastone*, *scettro*, *potere*.

¹⁰⁹ Anche in quel passo di Marco dove si racconta quella che comunemente è indicata come la fine del mondo, io leggo spunti di grande consolazione: (Mc 13, 24) "*Dopo la grande afflizione, il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce, le stelle cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno sconvolte. Allora si vedrà il Figlio dell'uomo*".

Questo passo, come tutti gli altri della Scrittura, si può leggere con gli occhi della paura o con gli occhi della serenità. Io credo al Dio della misericordia e della serenità e credo che Egli abbia voluto indicarci e donarci salvezza e pace. Per questo proponendo per una lettura ottimistica del passo: *Quando accetterai la morte ed il dolore di lasciare le cose, quando verrà il momento di passare oltre questa vita e soffrirai la grande afflizione, abbi fiducia! La luce del mondo sarà spenta (sole e luna) ma tu guardati intorno e troverai tanta luce: è la comunione dei Santi, è la fede che vive intorno a te! Dentro di te sentirai un seme germogliare, nel tuo cuore destarsi potenze vitali e nelle tue vene fluire il sangue della divinità.*

Questo mi suggerisce di leggere che Dio affida all'uomo dei poteri affinché li possa coltivare e servirsene nel rispetto delle ragioni della Vita, e non per diventare orgogliosamente dio a se stesso considerandosi principio assoluto della propria esistenza. Ma Adamo sceglie di vivere per proprio conto, e in questa rottura genera il dolore e la morte. Esiste una via d'uscita a questa situazione?

Il racconto ci indica la soluzione: bisognerà prendere nelle mani la terrestrità. Adamo dovrà ritornare *alla terra* da cui è stato tratto per lavorarla col sudore della fronte.

È questo il primo annuncio dell'Eucarestia: se accetti di morire, nella morte troverai la resurrezione; se avrai il coraggio e la fiducia di dire: "*Questo è il mio corpo: prende e mangiate*", nelle tue mani la realtà diventerà divina e ogni tuo gesto sarà un gesto d'amore.

La parola *artos* (pane lievitato) compare per la prima volta proprio dopo il peccato di Adamo. Il Signore gli annuncia che a causa della sua disobbedienza:

(Gn 3,19) "con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!".

Quest'ultima espressione è solitamente intesa in termini pessimistici, quasi un eufemismo per dire: tu cesserai di soffrire solo quando morirai. Affermazione amarissima che spinge l'uomo che sente la gioia di vivere a dimenticarsi di Dio per godere del suo presente. Una delle principali cause di ateismo è proprio questo versetto che svaluta la storia

dell'uomo e falsamente la dichiara una *valle di lacrime*, mentre l'esperienza insegna che c'è anche tanto amore e tanta gioia di cui si può godere su questa terra.

Tornando al nostro testo, a me pare che l'immagine non vada letta in termini negativi ma come profezia sugli ultimi tempi. In tal senso la Rivelazione si presenta come il dialogo costante col quale Dio ci rivela come raggiungerlo.

Il *pane* che Adamo mangia *col sudore della fronte* rappresenta il pane amaro, l'azzimo del dolore che mangia chi si chiude all'amore. Solo mettendosi al servizio del Cristo che chiama ad aprirsi al prossimo, il suo pane diventerà fragrante e dolce, e *lieviterà* verso l'alto. Per indicare questa nuova visione i Sinottici non hanno dubbi: concordemente dicono che il pane della Cena era lievitato (*artos*), era il pane del futuro, quello della liberazione di Adamo.

Anche il *sudore*, secondo me, non va inteso alla lettera. In questa frase io leggo una profezia sul sudore di sangue di Gesù nell'orto. È nell'orto che si consuma l'ultimo atto dell'uccisione profetica di Abele. Il sangue trasudato da Gesù, cadendo sulla terra, le dà la vita e le consente di parlare direttamente con Dio. Un Gesù ricoperto di trombi di sangue (*osei tromboi*) diventa come una pigna di uva spremuta che versa a terra quel mistico vino di comunione che trasforma la morte in vita.

2. Melchisedek

La conclusione positiva della storia di Adamo trova riscontro nella misteriosa figura di Melchisedek

che compare in una pagina molto oscura del libro della Genesi (14,18 ss.).

Nel XIV anno del regno di Codollogomor, avvenne che alcuni re suoi vassalli si ribellassero a lui venendone sconfitti. Anche il re di Sodoma resta sconfitto, Codollogomor s'impadronisce di tutta la cavalleria (forse si allude alla *kabbalah* = cavalla) e cattura Lot, nipote di Abramo. Quest'ultimo, avvertito dell'accaduto, prende con sé 318 servi e alcuni amici e insegue il vincitore, lo sconfigge, recupera i beni di Sodoma e libera i prigionieri.

Quando Abramo rientrerà da questa impresa, gli andrà incontro il re di Sodoma e un personaggio che poi non comparirà più nella Scrittura. Il suo nome è Melchisedek, re di Salem e "sacerdote del Dio Altissimo", e porta con sé pane e vino.

Melchisedek dispone che ad Abramo sia versata la decima su tutto il bottino, ma Abramo rifiuterà ogni cosa (qui si avverte l'eco del rifiuto di Paolo di vivere dei proventi del suo ministero).

Nel racconto si adombra una pace finale e una cena di *pane* e *vino* alla quale parteciperanno il vincitore e il vinto. Tutto ciò avverrà alla presenza e sotto l'autorità di questo misterioso sommo sacerdote di Dio.¹¹⁰ Va notato ancora che l'appellativo "Dio Altissimo" è superlativo rispetto al nome del dio che le singole parti in causa attribuiscono alle loro divinità: un Dio, dunque, che mette pace perché è il Dio di tutti e sopra di tutti.

¹¹⁰ Non a caso la figura di Melchisedek viene ripresa da Paolo nella Lettera agli Ebrei per indicare il sacerdozio di Gesù: "sacerdote per sempre al modo di Melchisedek".

Infine, il numero 318 (il numero di servi che dà la vittoria ad Abramo), letto in forma traslata, dice Eliezer.¹¹¹ Eliezer è il servo di fiducia di Abramo e, in assenza di un discendente di quest'ultimo (Isacco nascerà dopo) era destinato a diventare suo erede. Dopo la nascita di Isacco, sarà proprio a Eliezer che Abramo affiderà il compito di trovare una sposa per il figlio.

Nella figura di Eliezer s'intravede quella di Paolo, apostolo delle Genti, che conquista una sposa (Chiesa) per il mistico Isacco (Gesù Cristo).

3. Noè

(Gn 6,18 ss.) "Tu e tutta la vita entrate nella morte. Io vi guiderò nel diluvio, dopo aver io stesso chiuso il coperchio. Tu lo aprirai solo quando, finito il diluvio, ti ritroverai sul monte di Dio, su una terra nuova dove fiorisce la pace, dove fiorisce l'ulivo."

Nella figura di Noè è racchiuso il principio di morte-resurrezione. Chiusa la porta dell'Arca, simbolo del sepolcro, Noè entra nella morte fiducioso di risorgere e di riportare tutta la vita sulla terra. Egli è l'uomo che entra in un mondo nuovo, il mondo degli ulivi e della pace, dove la comunicazione con Dio è garantita.

Leggiamo nella Genesi:

¹¹¹ La somma numerica delle cifre che compongono il nome Eliezer dà 318. È utile ricordare che le lettere dell'ebraico antico indicano, contemporaneamente, un fonema, un'immagine e un numero.

(9,1 ss.) “Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. ... le bestie selvatiche e tutto il bestiame e tutti gli uccelli del cielo, quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere. ... Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue”.

Nella prima parte del passo il discorso viene rivolto alla Chiesa (Noè = Noi) e ai suoi membri: “*E voi siate fecondi...*” il discorso annuncia una pienezza senza fine: crescere e riempire il creato. Una dinamica di vita che resta collegata alla grande Vibrazione creativa del Genesi (*aute*).

La seconda parte del passo chiarisce la funzione sacerdotale dell’eletto all’interno della Chiesa, ed emerge un’articolata profezia eucaristica (quanto affermato nasce da una diversa compitazione del passo, per approfondimenti vedi appendice - *1).

4. Sara e Abramo

Chiari segni eucaristici si ritrovano nel racconto di Abramo nel querceto di Mamre.

Mamre è un gentile, amico e compagno di battaglia di Abramo, che lo ospita nella sua terra. Sarà proprio nella terra di un gentile che Abramo incontrerà faccia a faccia la Divinità.

Al Signore che gli si fa incontro accompagnato da due uomini, Abramo dice:

(Gn 17 ss.) “Vi porterò un boccone da mangiare ... Abramo allora se ne andò in fretta nella tenda da Sara e le disse: ‘Prendi tre misure di farina, impastala e fanne delle schiacciate’ ... prese un vitello, lo dette al servo che

lo preparò. Poi venne con la bevanda di latte rappreso e latte fresco e quel vitello già pronto e li mise davanti a loro”.

Dopo il pasto, il Signore annuncerà ad Abramo che la moglie sterile e anziana avrà un figlio; a quest’annuncio, incredula, “*Sara ride fra sé*”.

Questo sinteticamente il racconto secondo le traduzioni correnti. Purtroppo, quanto agli scritti sacri, le traduzioni oggi di moda obbediscono sempre di più a canoni estetici svuotando i testi di densità teologica. Il *pane*, la *bevanda*, l’*agnello* scivolano via come gesti di pura cortesia verso l’Ospite mentre essi rivelano profeticamente dei segni eucaristici.

Partendo dall’assunto che i personaggi rappresentano delle *sagome letterarie*, io ipotizzo che in questo racconto è profetizzata la *Chiesa eucaristica* come Madre da cui nasce un Figlio di Grazia.

Gli elementi che m’inducono a questa interpretazione sono che:

- in Abramo possiamo individuare la sagoma del *gruppo eletto*, cioè di tutti quelli che in tempi, luoghi e culture diverse, sono chiamati a raccogliere le rivelazioni che Dio ha affidato all’umanità (*l’andare di Abramo*). Per questo da lui nascerà *una moltitudine di popoli* (Chiesa universale);

- il segno di questa nuova paternità si esprime nel cambiamento del nome, che equivale a un atto di ricreazione: “*Non ti chiamerai più Abram ma ti chiamerai Abramo*”. Leggendo il testo greco egli sarà *Abraham*, cioè “*Ancella una e plurima*”, cioè Chiesa-unità-molteplicità;

- il patto riguarda anche Sara.¹¹² Questo personaggio femminile è sagoma dell'umanità come molteplicità delle genti. Anche per lei la sua nuova fecondità sarà preceduta dal cambiamento del nome. Dio la chiamerà *Sarra* che ricompitato in Sa-ar-a dice "Ora lei, rifatta, è sole divino".

Sarra la sorridente sarà così capace di generare un figlio dal quale nascerà un popolo sacerdotale.

5. Giuseppe venduto dai fratelli

Anche Giuseppe venduto dai fratelli può essere letto come figura eucaristica e rappresentare un Gesù *ante litteram*.

Per realizzare la propria esistenza ed essere di benedizione per i propri fratelli (eletti) e per gli egiziani (gentili) Giuseppe deve morire metaforicamente:

(Gn 37,23.24) "Quando Giuseppe fu arrivato presso i suoi fratelli, essi lo spogliarono della sua tunica ... lo afferrarono e lo gettarono in una cisterna vuota".

¹¹² Nel cap. XVII i patti sono due ma sono esposti in modo che il primo oscuri il secondo. Giudaismo e maschilismo esaltano Abramo ed emarginano Sara. Una lettura ecclesiologica rovescia queste posizioni e vede nel debole più di quanto viene vantato nel forte. Per piccolo che appaia, in termini letterari, è proprio il patto con Sara il culmine della scena. È lei l'origine del Figlio di grazia che Dio, e non Abramo, le darà; a lei sarà concesso il grande 'sorriso' e cioè una vera e propria potenza creatrice. In tutta la tradizione ermetica l'atto della Creazione viene reso col sorriso di Dio.

In seguito Giuseppe sarà tratto fuori dalla cisterna scavata nella terra e finirà nelle prigioni egiziane, dove incontrerà il *coppiere* e il *panettiere* del faraone (da notare che il primo rimanda al calice, e il secondo al pane eucaristico). Saranno proprio loro a salvarlo; Giuseppe infatti verrà liberato per avere interpretato il sogno di *morte* del coppiere e di *resurrezione* del panettiere. Diventato in seguito viceré d’Egitto, salverà dalla carestia il suo nuovo popolo e accoglierà i fratelli che un giorno lo avevano venduto arricchendoli della sua ricchezza.

Questa in estrema sintesi è la storia di Giuseppe. Ma se a ogni sagoma letteraria attribuiamo una speciale valenza teologica, ci accorgiamo che il racconto ha una forte dimensione eucaristica. Giuseppe, rinchiuso nella cisterna, rappresenta il Cristo deposto nel sepolcro; come Gesù, anche Giuseppe è consegnato nelle mani delle genti (rappresentate nella sagoma degli egiziani); come Gesù è profeta, così lo è anche Giuseppe che, interpretando il sogno del coppiere che preannunciava la carestia, salverà dalla morte; come Gesù è il Re che di due popoli ne fa uno, anche Giuseppe sarà viceré capace di gestire la grande carestia d’Egitto salvando da morte certa sia gli egiziani (le *genti*) che la sua famiglia (gli *eletti*).

Come si vede le analogie con la vicenda di Gesù sono molto scoperte.

Un altro elemento indicativo nel racconto è il *pane* che viene menzionato molto spesso.

In *Gn 39,6* si legge che Putifar, l’egiziano che accoglie Giuseppe nella sua casa, mette tutto nelle sue mani perché nota il favore di Dio verso quel ragazzo che

“non guardava a nulla, se non al pane che mangiava”.

L'immagine allude alla figura del *sacerdote*, il quale bada solamente all'Eucarestia e di essa solo si ciba.

In *Gn 43,16* e ss. si legge che quando Giuseppe vedrà Beniamino, figlio della sua stessa madre, dirà:

"Approntate la vittima e preparate il pranzo, con me, infatti, gli uomini mangeranno il pane a mezzogiorno".

Sembra quasi che Giuseppe voglia fare riferimento al doppio momento del sacrificio eucaristico: quello in cui viene offerta la Vittima (*approntate la vittima*), che è il Cristo crocifisso, e quello in cui la stessa offerta viene presentata nelle specie pacifiche del pane.

Dopo aver incontrato Beniamino, Giuseppe...

(*Gn 43,30-32*) “entrò nella sua camera e pianse. Poi si lavò la faccia, uscì e, facendosi forza, ordinò: 'Ponete i pani'. Fu servito per lui a parte, per loro a parte (i suoi fratelli) e per i commensali egiziani a parte, perché gli egiziani non possono prendere cibo con gli ebrei: ciò sarebbe per loro un abominio”.

C'è così una specifica preparazione: per lui da solo, per gli egiziani, e separatamente per i fratelli.

Nella figura del giovane Beniamino c'è poi come un addensarsi di simboli: durante il pranzo a lui è data cinque volte la porzione dei suoi fratelli (*v. 34* - cinque è un numero che ricorda le genti e i pani della *moltiplicazione* neotestamentaria); nel suo sacco, per ordine di Giuseppe, verrà nascosta la coppa d'argento nella quale Giuseppe stesso legge il signi-

ficato dei sogni, cioè ha accesso alla verità divina. Nella narrazione dunque il calice e Beniamino sono connessi, verosimilmente il giovane rappresenta la figura sacerdotale (calice di comunione). Tant'è che alla fine della storia, l'unico a restar *servo* sarà Beniamino, infatti, ordinerà Giuseppe.¹¹³

(v. 17) "L'uomo trovato in possesso della mia coppa, lui sarà mio servo".

- In Gn 45,23 Giuseppe manderà a suo padre Giacobbe dieci asini carichi di pane. Forse in questo gesto si allude alla profezia delle *collette* paoline (1Cor 16,1), usualmente considerate una sorta di Piano Marshall *ante litteram*.

- Al capitolo 47 troviamo la conclusione della storia di Giuseppe e dei pani: nel terzo anno di carestia, gli Egiziani si rivolgono ancora a Giuseppe per avere i pani, e poiché in precedenza hanno già pagato con l'argento (vita minerale) e con il bestiame (vita animale), ora il prezzo diventa ancora più elevato ed il cerchio si chiude: gli egiziani si presenteranno a Giuseppe e gli diranno:

(Gn 47,15 e ss.) "Non nascondiamo al mio signore che si è esaurito il denaro ed anche il possesso del bestiame ... non rimane ... se non il nostro corpo e il nostro terreno ... Acquista noi e la nostra terra in cambio di pane e di

¹¹³ La figura di Beniamino fa pensare a Paolo fra i gentili (anche Beniamino, come Paolo, conoscerà il carcere). In questo senso andrebbe verificata l'espressione paolina: "*Io ormai sono come una bevanda da versare in libagione*". Essa è forse da intendersi nel senso: io sono il calice della comunione ed ora debbo offrire me stesso come coppa di ricapitolazione al mistico Faraone perché egli, che ha sete del mondo, possa bere.

venteremo servi del faraone noi con la nostra terra; ma dacci di che seminare, così che possiamo vivere e non morire e il suolo non diventi un deserto!”.

Il prezzo da pagare è ora quello di offrire se stessi come servi; e il chiedere di poter seminare è chiedere di liberare le potenzialità della vita per farla espandere; significa riportare la creazione al punto in cui Dio la volle, quando ogni erba aveva il suo seme.

Il racconto si chiude raccontando che proprio in questo modo Giuseppe riunirà tutta la terra nelle mani del Faraone (in questo racconto il faraone rappresenta la sagoma di Dio).

6. Mosè - La Pasqua mosaica

La storia di Mosè ci interessa più da vicino perché da essa la tradizione fa derivare direttamente l'Eucarestia.

Il Faraone, temendo la potenza dei figli maschi degli ebrei, più numerosi dei figli degli egiziani, ne ordina la morte. La madre di Mosè, per salvare il suo bambino, lo tiene nascosto per *tre* mesi (i tre giorni della passione), poi, depostolo in una cesta di vimini bitumata (simbolo del sepolcro), lo affida alla corrente del Nilo. Due segni di morte emergono da questa storia, ma sarà proprio Mosè, l'uomo che viene dalla morte, a salvare Israele.

Ordinariamente gli studiosi confessano di non sapere con esattezza il significato e l'origine della parola *pasqua*, anche se poi ne assumono il significato

più ovvio che è quello di leggere il termine in lingua ebraica e ricavarne il significato di *passaggio del Signore*. Passaggio che indica la strada che dalla schiavitù dell'esistenza conduce alla libertà della Vita eterna, passando attraverso la morte. In questo senso possiamo leggere l'Esodo come espressione del cammino del cristiano.

Per ricordare la notte dell'Esodo, ancora oggi il popolo ebreo celebra la Pasqua nella quale i segni del *rito* narrano le meraviglie operate da Dio in quella notte. Il più anziano della famiglia racconta la storia della liberazione dall'Egitto, e durante la cena si mangia *l'agnello* sacrificato insieme a *pane azzimo* ed *erbe amare*.

Ma esaminiamo il rito nel dettaglio per scoprire il senso celato nei *segni*.

(Es 12,1 ss.) “Il Signore disse a Mosé e Aronne nel paese d'Egitto ... ognuno prenda un agnello per famiglia ... lo sgozzerà poi prenderà del sangue e lo metterà sui due stipiti e sull'architrave di quelle case dove lo si mangerà. In quella notte mangerà la carne arrostita al fuoco, mangerà azzimi con erbe amare. Non mangiatene però cruda o cotta nell'acqua, ma solo arrostita al fuoco. ... in quella notte colpirò ogni primogenito in terra d'Egitto ... Il sangue sarà per voi un segno sulle case nelle quali siete: vedrò il sangue e vi oltrepasserò e non ci sarà per voi un flagello del distruttore... Per sette giorni mangerete azzimi ...”

Mangiare le *erbe amare*, che nascono spontaneamente, significa accettare di portare con sé quella prima forma di vita che Dio richiese alla terra. È proprio la terra che, al contrario dell'uomo, dice il primo “sì” al Creatore accettando di rischiare oltre

se stessa l'invenzione della vita. Proprio queste erbe selvatiche vanno mangiate; un segno per indicare il *principio* della creazione che l'uomo deve prendere con sé prima di iniziare il grande viaggio.¹¹⁴

Il pane azzimo nasce dal lavoro dell'uomo che ha trasformato la mera terrestrità in pane privo del lievito (i fermenti del mondo) per presentarlo nella purezza del segno (farina e acqua).

Nel pane, a ben guardare, si nasconde una sintetica storia dell'esistenza umana: l'uomo rende viva la terra con il seme e ne ottiene il frumento; sottopone poi il frumento a una macinatura di morte e lo rianima impastandolo con l'acqua. Fin qui tutto un dinamismo orizzontale. Il gesto che perfeziona il tutto è la collocazione di questo impasto nel fuoco ad onta del fatto che esso è costituito da cose che temono la fiamma: la farina brucia e l'acqua evapora.

L'agnello sia arrostito. Non si tratta certo di una prescrizione culinaria. Proviamoci allora a leggere in termini teologici l'indicazione ben precisa del testo che fa divieto di mangiare l'agnello bollito o crudo. Ma andiamo con ordine.

Il *sangue* bisognerà farlo scorrere sulla terra e non berlo: su di esso c'è una riserva di Dio:

(Gn 9, 3 ss.) "io vi do tutto ... solo non mangiate carne che abbia ancora la vita sua, cioè il suo sangue."

¹¹⁴ Le erbe amare e agli azzimi rappresentano l'elemento gentile della Pasqua ebraica, un elemento che per il momento resta in ombra ma assurgerà a rilievo primario con la venuta di Cristo. Allora, come dicono concordi gli evangelisti, le moltiplicazioni dei pani e dei pesci avverranno tutte su di una terra dove vi è molta erba, una terra obbediente alla vita.

Il significato di questo passo è: in primo luogo, che la vita è patrimonio di Dio, sicché, fino a che Dio non ne darà la signoria all'uomo (avverrà con Cristo), egli non potrà impossessarsi della vita degli esseri animati; in secondo luogo, il precetto di versare a terra il sangue ricorda che anche la terra ha bisogno di vita. Ora si tratta di un sangue animale ma, come annunciano i sacrifici umani (cfr. sacrificio di Iefte - *Gdt 11,30 e ss.*) un giorno sarà il sangue del vero Uomo a cadere sopra la terra per renderla viva. Dunque non ci si dovrà cibare del sangue dell'agnello, ma esso dovrà essere usato per santificare la casa.

Il corpo dell'agnello dovrà essere *arrostito*. Questa prescrizione tende a ricordare che la realtà animale del mondo non è un cibo degno dell'uomo in cammino verso Dio: ci sarà bisogno di un'azione che lo trasformi e lo renda cibo adeguato. Quest'azione non potrà essere quella dell'acqua, principio della vita vegetale, ma sarà il fuoco, nel quale s'intravede lo Spirito di Dio.¹¹⁵

Di questo agnello "*non si dovrà spezzare nessun osso*". Qui è profetizzato un altro Agnello al quale sulla croce non venne spezzato nessun osso. È quel Gesù che venne a indicarci la fine del tempo del sacrificio vicario e a proporre l'offerta di se stessi.

Sta proprio qui l'elemento che differenzia e caratterizza in modo decisivo l'Eucarestia rispetto alla Pasqua mosaica.

¹¹⁵ Nel NT, il segno parallelo all'agnello sono quei mistici pesci arrostiti da Gesù sul lago di Tiberiade dopo la resurrezione.

7. I personaggi dell'Esodo

Il popolo ebreo

(Es 6,9 ss.) “Io sono il Signore! Vi sottrarrò dai gravami degli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù ... tu non devi prostrarti ad altro Dio, perché il Signore si chiama Geloso...”.

Il popolo che *unito* si mette in cammino sulla parola di Dio, rappresenta tutti quelli che hanno compreso che unica è la Vita che circola in tutti gli uomini, e che, guidati dalla Parola, potranno realizzare un superiore stadio di libertà.¹¹⁶

La gelosia di Dio altro non è che l'affermazione dell'assolutezza della Vita. Non è possibile voler vivere nella pienezza e contemporaneamente custodi-

¹¹⁶ Ma se guardiamo intorno a noi e riconsideriamo la nostra storia, dobbiamo purtroppo constatare lo scandalo dell'azione dei cristiani nel mondo. Si pensi al vergognoso sfruttamento di popoli interi, si pensi alle prevaricazioni subite e patite tra le mura domestiche, si consideri la stessa storia della Chiesa! Cosa fare?

Nel nostro tempo siamo testimoni di un susseguirsi di analisi di ogni tipo. Ma che fine ha fatto l'azione dell'uomo? L'Esodo ci mostra una strada che non consiste nel sapere ma nell'agire, nel camminare.

Si fa insopprimibile il desiderio di andar via; lo spazio diventa sempre più angusto ed il mondo più opprimente perché ci siamo affidati al dio di questo mondo, abbiamo concentrato tutti i nostri sforzi su questa esistenza terrena dimenticando la Vita. “*Chi ci salverà da questo corpo di morte?*” si chiedeva S. Paolo. Il mondo propone le sue accattivanti ricette (i *falsi profeti* di cui parlava Gesù) ma inesorabilmente ci ritroviamo sempre con l'acqua alla gola! Il mondo ci offre delle vie di uscita o ci ha imprigionati in una gabbia di vetro dandoci l'illusione di stare all'aria aperta?

re quei germi di morte che sono i falsi dei. Analogamente Gesù dirà: "O con me o contro di me".

Per altri aspetti, il popolo dell'Esodo è la sintesi di tutto quanto di buono contiene la terra. Nella notte della partenza, gli ebrei si faranno consegnare le cose preziose degli egiziani e le porteranno via assieme agli animali. In questo gesto annunciano la ricapitolazione finale del creato per opera dei figli di Dio.

Il Faraone e gli Egiziani

Qual è il significato teologico di questi personaggi?

Per rispondere a questa domanda bisogna chiarire che ogni racconto ha una sua struttura di senso, quindi non è possibile sommare storie diverse e unificarle *sic et simpliciter*. Così il Faraone che accoglie Giuseppe venduto dai fratelli ha un significato del tutto diverso dal Faraone dell'Esodo: nel primo caso rappresenta Dio che unifica il creato nelle sue mani (o anche l'accoglienza delle genti al piano di salvezza predisposto da Dio); nel secondo caso diventa invece la figura del male che cerca di opprimere il popolo.

Il Faraone dell'Esodo è immagine del dio di questo mondo che fa piegare la schiena degli uomini sotto il peso del *cofano* in cui si mescolano cose morte: la polvere e la paglia per impastare mattoni. Il Faraone è colui che costruisce le piramidi, templi di morte, rendendo schiavi uomini nati liberi. Ma quando la morte avrà perduto il suo involucro di terra e paglia cotta nel fuoco, mostrerà che la sua vera sostanza è

il nulla.¹¹⁷ La notte dell'Esodo annuncia proprio che la morte è vinta.

Se si comprende tale dinamica, allora diventa chiara quella pagina, a prima vista orribile, dello sterminio dei *primogeniti* degli egiziani. Nei primogeniti è rappresentata la capacità del male di riprodursi, la loro morte racconta l'eterna storia del male che sembra trionfare ma alla fine uccide se stesso. Il buon annuncio di questa notte di dolore consiste proprio nella radicale opera di purificazione del mondo.

I primogeniti di Israele

Appena dopo la partenza intimata dal Faraone, Dio chiede a Mosè la consacrazione dei primogeniti:

(Gn 13,1 ss.) “Il Signore parlò a Mosè dicendo: ‘Consacrami ogni primogenito che apre il grembo tra i figli di Israele: uomo o animale sono miei’.”

Questo è un punto molto importante nella teologia di questo grande evento di fede, esso rappresenta il parallelo della morte dei primogeniti d'Egitto.

Se Dio ha distrutto i primogeniti del male e ha restituito la libertà all'uomo, è necessario che il patto tra Dio e l'umanità sia riconosciuto e testimoniato

¹¹⁷ La forza della morte consiste proprio nella debolezza dei vivi che la rivestono di opere di vita, sicché essa appare un idolo splendente. Si pensi agli stermini in tempo di guerra che vengono presentati come grandi imprese militari, si pensi ai grandi imperi costruiti sull'afflizione di molti.

solennemente con la santificazione dei primogeniti del bene.

Il sacrificio assume allora il senso di rendere santo (*sacrum facere*) ciò che prima non lo era.¹¹⁸

Mosè, l'agnello e l'angelo della morte

Tre personaggi che annunciano pienamente la persona di Gesù Cristo. Ma proviamo a meditarli singolarmente.

Mosè è chi annuncia all'uomo il suo destino di eternità e lo chiama a uscire dalla schiavitù. È l'immagine di Gesù, Profeta potente in opere e parole, che viene nel mondo ad annunciare che i tempi sono compiuti per operare il grande passaggio. *Mosè* riesce a unificare il popolo, diventando egli stesso

¹¹⁸ È per questo che Dio chiede ad Abramo il sacrificio del figlio; in realtà la richiesta non riguarda Isacco ma è la vita stessa di Abramo che deve essere santificata. Bisogna ricordare nell'antichità biblica i figli non erano considerati figure autonome ma il proseguimento della vita del padre. In questo senso, chiedere ad Abramo la vita di Isacco equivaleva a chiedere la sua stessa vita.

Perché mai, poi, Dio rinuncia alla sua richiesta e si accontenta dell'ariete?

La rinuncia di Dio dice innanzi tutto che l'uomo può offrire solo la propria materialità (il capro); non è ancora pronto ad offrire la vita nella sua pienezza. Questo avverrà solo con Gesù. Inoltre, il sacrificio dell'animale al posto di Isacco (regola della sostituzione) rivela che Dio non vuole la sofferenza dell'uomo. Verrà il giorno nel quale il sacrificio gradito sarà solo sedere alla Mensa del Signore e mangiare con Lui il pane spezzato. Allora anche la via stretta diventerà una via piana che tutti agevolmente potranno percorrere.

È proprio questo che dice il Padre Nostro quando si compita in *pater r' emon*: "o via piana che tutti possono battere e che ci appartiene".

immagine della Parola che trasforma una folla di uomini divisi in una comunione di fratelli.

L'agnello ricorda che chi vuole aderire all'unica Vita deve sacrificare la sua individualità e porsi come collante che possa creare unione là dove c'è divisione.¹¹⁹

Per quanto riguarda *l'angelo della morte*, il racconto (*Es 12,23*) non specifica cosa sarà distrutto da lui. Questa genericità permette una lettura positiva accanto a quella tragica. Nell'angelo della morte si può infatti intravedere chi distrugge il male con il fiato della bocca, per usare un'espressione biblica. Questo fiato, che è lo Spirito, brucia tutto il dolore della terra. Ma dove non c'è il male, dove c'è una famiglia riunita nello spirito dell'Agnello, il *distruttore* diventa angelo di vita.

Dalle tre figure viene fuori l'immagine di Gesù che *annuncia* (Mosè), che soffre e muore facendosi *pane* mangiato da tutti (Agnello) e che *giudica* il mondo lasciando che *"i morti seppelliscano i morti"* (Angelo della morte).

Ecco il *passaggio* del Signore: ora tutti i significati attribuiti al termine Pasqua appaiono chiari. Quando la morte dei primogeniti d'Egitto dirà che il male è stato fermato nella sua capacità generativa, allora

¹¹⁹ Il segreto del male sta sempre nella divisione, non a caso anche i sommi sacerdoti, quando catturano Gesù, lo fanno in modo da tenere fuori quella muraglia invalicabile che è la comunione del popolo. In questo senso i sacerdoti non hanno bisogno di un traditore che comunichi loro cose ovvie (Gesù faceva la sua predicazione alla luce del sole e tutti sapevano bene dove trovarlo) ma avevano bisogno di un tradimento che mettesse in crisi la comunione.

il popolo potrà mettersi in marcia. Il giudizio del Signore ha relegato la morte nella sua mortalità e ha permesso alla vita di muoversi verso la Terra Promessa.

8. La Terra dove scorre latte e miele

(Es 3,7) “Il Signore disse: ‘Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalle mani dell’Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele”.

Qual è il senso di quest’ultima espressione? Proviamo a leggerla nel linguaggio dei segni.

Latte e miele non sono prodotti dalla terra, quindi non partecipano della sua incompletezza, non richiedono lavoro e sono alimenti che cibano anche chi li produce.

Con il latte la madre nutre il figlio, frutto del suo grembo: generazione e crescita mirabilmente racchiusi nella capacità vitale dell’uomo.

La simbologia del miele è anch’essa ricchissima: esso è frutto delle api, creature che volano tra terra e cielo richiamando alla mente quelle realtà sottili, quelle potenze dell’aria, quelle Parole di Vita che salgono e scendono sulla scala di Giacobbe. Dietro l’immagine delle api e del miele, come recita il salmista, c’è tutto il discorso delle mistiche parole da cui viene la dolcezza del vivere.

Ma se la terra stilla latte e miele, questo vuole dire che si è trasformata in una terra perfetta che possiede la signoria della vita. Ora, se nell’immagine della

terra vediamo l'umanità ormai resa perfetta, la promessa di Dio consisterà proprio in questa dimensione nuova in cui l'uomo sintetizzerà in sé l'umano e il divino, e sarà principio e fondamento di se stesso e del suo divenire.¹²⁰

¹²⁰ Di grande interesse sono poi alcuni passi della Scrittura che ordinariamente vengono emarginati dalla teologia dell'Eucarestia. Mi riferisco, per fare un esempio, al passo del *vitello d'oro* che viene sempre presentato come un momento di blasfemia e di idolatria, senza considerare che in esso si nasconde un chiaro accenno all'incarnazione. Mi riferisco, ancora, al passo delle quaglie e della manna in cui il riferimento all'agnello e al pane eucaristico, come a momenti successivi del mistero dell'incarnazione è chiaro ed inequivocabile. Ma tanti altri riferimenti potremmo trovare. La Bibbia è piena di Eucarestia

Appendice

1 - v.4: "A voi (genti) ho dato tutto, eccetto l'uomo (DE-DOKA UMIN TA PANTA PLEN KREAS) l'Uno-vita perfetta, lei, sua esistenza, mangerete (EN-AIMA TAU, I PSU-XES AUTOU, FAGESTE)".

Ora il discorso si rivolge all'eletto per indicargli la dialettica che lo lega al gentile, cioè all'uomo che costruisce il pane consacrato, questo nuovo diluvio in cui muore l'eletto:

v.5: "Giù egli (il gentile) è un'aliena pioggia di pani (KA I ARTO-UMA ETERON). La vita (si rivolge agli eletti) delle vostre esistenze io desidero fuori (AIMA TON PSUXON UMON EK ZETESO) dalla folla di tutte le fiere (gentili), la richiederò (la vita) (EK XEIROU PANTON TON TERION EKZETESO AUTO). Giù egli si versa, il Santo del gruppo eletto (KA I EKXEI IROS ANTROPOU) Ho desiderio dell'esistenza del fratello (ADELFOU EKZETESO TEN PSUXEN).

È un Eletto colui che spande la vita, (TOU ANTROPOU O EKXEON AIMA) appartiene all'Eletto la Voce (ANTROPOU ANTA IA). Egli, da pazzo sarà lì sparso (I MATOS, AUTOU, EKXUTESETAI) perché unità, ad immagine di Dio, feci l'eletto (OTI 'EN', EIKONI TEOU, EPOIESA TON ANTROPON).

IV

LE DIFFICOLTA' NEL NUOVO TESTAMENTO

1. L'Istituzione dell'Eucarestia

Il discorso sull'Eucarestia non è poi così lineare come viene prospettato nelle ricostruzioni dei catechismi della Chiesa. Chi vuole meditare deve saperne affrontare gli *scandala* teologici perché proprio in queste *aree morte* si nascondono frutti di verità e di vita.

I problemi ci sono, e sono anche ben grossi, allora compito di una teologia autentica è quello di enunciarli e di chiarirli per come è possibile, avendo fiducia che la Chiesa certamente non ha sbagliato se, come si ripete spesso ma poco vi si crede, l'assiste lo Spirito.

Un dato passato sotto silenzio è la totale assenza, nel Vangelo di Giovanni, del racconto dell'istituzione dell'Eucarestia. Se Giovanni non parla di questo Sacramento, proprio lui che dedica alla Cena uno spazio sconfinato, sicuramente questa omissione avrà un senso.

Ma elementi problematici possono trarsi in tutto il Vangelo. Stranamente gli evangelisti mostrano una sovrana libertà di omettere o indicare, sono capaci di perdersi in minuzie apparentemente irrilevanti, e liquidare con poche battute le azioni più significative compiute da Gesù. Come intendere un tale com-

portamento? Si tratta di superficialità, o le omissioni hanno un significato teologico?

Poiché la prima domanda è sola retorica, resta la seconda. Allora è evidente che finanche le omissioni vanno prese in considerazione, e non è consentito integrare ciò che manca o tagliare ciò che sembra di troppo.

Alla luce di queste considerazioni, il problema fondamentale che emerge è l'estrema povertà dei racconti circa l'istituzione dell'Eucarestia. È possibile che il punto centrale di tutta la vicenda del Cristo sia stata affidata a quattro scarse parole che ben meritano, se lette in questa povertà, i dubbi e le contestazioni dei protestanti?¹²¹

Ancora più problematico è il silenzio di tutto il restante NT sulla celebrazione dell'Eucarestia da parte

¹²¹ Altri domande che richiedono risposta sono: 1) che collegamento intercorre, sul piano della coerenza dei simboli, fra le varie *moltiplicazioni di pani e pesci* e l'istituzione dell'Eucarestia? Tutti sono concordi nel ritenere che le moltiplicazioni annunciano l'Eucarestia ma resta in ombra il significato di quel *colligite fragmenta* (Gv 6,12); 2) perché mai i *due pesci* compaiono come icona sugli altari della Chiesa primitiva ma restano assenti da ogni gesto liturgico? 3) che significato eucaristico può trarsi dalla scena della *pesca miracolosa* che viene proposta da Giovanni dopo la resurrezione, quando i discepoli ritrovano il Maestro in riva al lago che prepara un *ictus ardente* (pesce arrostito) e chiede un poco del loro pescato? Non potrebbe ravvedersi in questo qualcosa che ricorda l'aggiunta delle gocce di acqua (umanità dell'uomo) nel vino del calice? 3) da dove nasce la tradizione, sufficientemente estesa, secondo cui l'Eucarestia andava celebrata solamente con lo spezzare del pane, senza la presenza del calice? 4) che significato attribuire alla tradizione che prevedeva il calice come segno autonomo ma con la prescrizione che dovesse essere *vuoto* o contenere solo *acqua*?

dei primi cristiani. Tale mancanza potrebbe far pensare a una costruzione postuma della Chiesa, e non a un rito costituito da Gesù.

Negli Atti stessi abbiamo solo la testimonianza di Paolo che parla genericamente dello "spezzare il pane". Anche *le nozze di Cana*, che sono considerate come un annuncio dell'Eucarestia, presentano non pochi problemi. Perché mai l'evangelista ha fatto riferimento solo al vino e non anche al pane se voleva alludere all'Eucarestia?

È veramente il vino il centro del discorso giovanneo, o non piuttosto quelle *idrie di pietra*, leggibili come sepolcri, in cui si versa l'acqua, cioè l'umanità intera?

O forse il centro della scena è quell'*invito* a Gesù in cui s'intravede l'invito fatto all'eletto alla cena nuziale dei gentili?

E ancora, che senso hanno le molte cene alle quali partecipa Gesù? Egli fu detto "*beone e mangione*", termini che sono forse molto più eucaristici di quanto possano sembrare a prima vista.

Tra le tante, poi, vi sono due tipologie di cene: la prima è quella descritta dai Sinottici in cui ritroviamo l'*Ultima Cena* e il *Pasto di Emmaus* (in entrambe c'è il gesto dello spezzare il pane); la seconda tipologia è quella raccontata da Giovanni (Cena della lavanda dei piedi) dove nella prima parte prevale il momento dell'incontro dialogante (Parola), e nella seconda parte c'è il racconto della morte di Gesù.

Mentre nelle cene sinottiche Gesù comunica attraverso le opere (spezzare il pane), nella cena giovannea la comunicazione avviene attraverso la Parola.

Due le vie dunque: opere e parole a sintetizzare i due momenti di quella che diventerà l'Eucarestia.

Con la Parola è insegnata ai gentili l'azione salvifica; con le opere è commessa la sacerdotalità agli eletti come servizio. Le due tipologie di cene vanno dunque integrate in perfetto parallelismo e ciò spiega perché Giovanni non fa menzione della cena sinottica.

Ma ancora, come il lettore saprà, vi è una sfasatura sul giorno della Pasqua che Gesù avrebbe celebrato. L'Ultima Cena, infatti, si tiene il giovedì sera, mentre l'agnello della Pasqua biblica era sacrificato, come ribadisce Giovanni, il venerdì per essere poi mangiato il sabato, cioè dopo il tramonto del sole del venerdì. Perché questa incongruenza?

Perché poi l'agnello pasquale giudaico è scomparso dalla liturgia? Se si ritiene che l'Eucarestia sia orientata unicamente a rinnovare tra i fedeli l'evento salvifico del *sacrificio* cruento di Gesù Cristo, perché mai Gesù eliminò proprio l'agnello del sacrificio?

Ad onta di tutti gli equilibrismi degli studiosi accademici, un osservatore senza pregiudizi ne può solo dedurre che sia stato rifiutato il segno precedente e proposto un altro totalmente nuovo.

Quanto al *pane azzimo* il discorso non è meno complesso. I Sinottici dichiarano infatti che sulla tavola dell'ultima cena non vi era pane azzimo ma pane lievitato. La cosa non è di poco conto perché poteva significare: o una bestemmia, cosa improbabile; oppure che quella cena non era quella della Pasqua giudaica.

Allora c'è da chiedersi da dove nasca la scelta di utilizzare il pane azzimo nel rito latino. Esso viene nominato una sola volta nel NT, precisamente in un passo di Paolo dove il cristiano è paragonato agli azzimi della Pasqua. Negli altri casi, pochi in verità, quando si parla di pani azzimi, lo si fa solo in riferimento a una *Festa degli azzimi* riportata nell'AT.

A mio parere, l'azzimo della Chiesa Romana potrebbe dipendere dall'aver centrato l'Eucarestia sulla persona del sacerdote-cebrante piuttosto che sull'intera assemblea. Il celebrante può perfettamente identificarsi con l'azzimo di dolore che simboleggia la sua qualità di sacerdote e vittima sacrificale. Tuttavia, poiché non si poteva tradire la parola del Vangelo, che chiaramente qualificava *lievitati* i pani dell'ultima Cena, con apposita rubrica, fu sostituito il sollevarsi del pane lievitato con il gesto del *sollevare* le specie da parte del sacerdote.¹²²

In sintesi, appare estremamente problematico che nei racconti dell'unica Pasqua alla quale sembra aver partecipato, Gesù violi almeno quattro regole stabilite da Mosè su ordine di Dio: non uccide l'agnello; celebra la festa con l'anticipo di un giorno; fa mangiare pani lievitati invece degli azzimi; offre del vino che in nessun punto dell'AT è prescritto.

¹²² La diversa tradizione della Chiesa Ortodossa (che usa il pane lievitato) rispetto a quella Romana rappresenta forse non una semplice differenza ma un discorso articolato e complessivo. Il che fa riflettere che una vera teologia non si ammantava mai di infallibilità ma accetta sempre di essere alternativa. Come dire che S. Tommaso da solo non vale, ma ha senso solo insieme a Scoto e viceversa.

Ma vi sono altri fattori che lasciano riflettere, e orientano ad un'ipotesi più ampia di lettura di questo fatto fondamentale della vita del cristiano.

a) Perché mai, a prima vista, è assente la valenza *gentile* nella costituzione di un rito - quello dell'Eucarestia - che riguarda l'intero mondo? Un tema questo che ha dei risvolti enormi sul piano della predicazione della fede cristiana: può l'Eucarestia essere l'universale sacramento della presenza di Dio nel mondo e restare chiusa in una realtà giudaica estranea a tutti gli altri popoli?

Il collegamento che si vuol vedere fra Eucarestia e giudaismo sfocia in una catechesi che si centra sull'Esodo e sulla Pasqua mosaica, ma poi non spiega perché nell'ultima cena i segni mosaici siano completamente assenti. Come dire che prima ci diamo da fare per costruire le fondamenta del palazzo e poi lo edificiamo altrove.

b) C'è ancora da ricordare che l'essenza dell'Eucarestia è la sua dimensione comunitaria. Dimensione che diventa secondaria se viene posto l'accento solo sull'aspetto sacrificale, mentre diventa intuitiva se si legge l'Eucarestia in termini di Cena. Il sacrificio, infatti, esprime solo il momento della lode a Dio, ma è il momento successivo, quello del cibarsi della vittima, che ne esprime la valenza comunitaria.

Di qui il suggerimento a sottolineare l'aspetto della Cena senza sminuire il significato del Sacrificio che resta il fondamento del Sacramento.

c) Un'altra considerazione può scaturire dalla verità che la Chiesa proclama, ovvero che Gesù è venuto ad annunciare la buona novella, la gioia grande.

Si tratta di una valenza gioiosa e vitalistica che mal si accorda con la drammaticità della Pasqua biblica, tinta di morte, del lamento dell'agnello innocente, del pianto degli egiziani sui propri primogeniti, di notte buia e di esodo.

Mi si dirà che tutto questo ben si accorda con la passione e morte di Gesù. Bene! Ma lasciate che io vi legga anche il banchetto escatologico, i cibi grassi e i vini dolci che il mio Maestro *beone e mangione* mi ha suggerito.

Come si vede le incongruenze elencate sono tante e diventano ancora più incomprensibili se si considera che in un mondo fortemente liturgizzato, come quello greco e quello giudaico, non era pensabile una cena pasquale celebrata a braccio. Ma se esistevano dei rituali, perché la Chiesa non li ha conservati?

A fronte di tutti questi interrogativi viene il sospetto che il punto centrale di tutto il discorso che noi pacificamente assumiamo come fondamento dell'Eucarestia (cioè la pasqua giudaica), abbia invece un altro significato.

Io ritengo che nell'AT esistesse già ben determinato il rito eucaristico, il che rendeva superfluo ripeterlo anche nel Vangelo; da qui la scarsità di notizie sull'istituzione del memoriale. Questo m'induce a ritenere che il tema affrontato nel NT non sia il rito eucaristico di per sé, ma un'*ordinazione sacerdotale*.¹²³

¹²³ In questa direzione si muove lo stesso Ippolito. Il tema verrà ripreso in appendice all'ultima meditazione.

2. Costituzione della chiesa domestica

È dato rilevante che la Cena preceda la passione. È Gesù stesso che ne rileva l'importanza quando dice:

“Ho ardentemente desiderato mangiare con voi questa pasqua (di pane) prima del mio patire”.

Considerando che Gesù mangia con i suoi discepoli anche dopo la resurrezione, sarebbe stato molto più chiaro se egli avesse istituito l'Eucarestia in occasione di una di quelle cene postume. Invece preferisce farlo prima, e questo, senza dubbio, deve avere un significato teologico.

Meditando su questo punto, viene da pensare che Gesù abbia voluto dare all'evento un valore autonomo e l'abbia voluto costituire quando egli era Uomo in mezzo agli uomini. Una situazione che fa pensare come la Cena nascesse per i peccatori e non per i giusti, per gli incirconcisi e non per i circoncisi.

Un altro punto da considerare è che *la cena viene preparata dai discepoli*. Posso pensare, allora, che quella che viene descritta è una cena familiare, un'*eucarestia domestica*, che assume valore divino per la presenza di Gesù. Egli non prepara il pane, lascia che sia quell'Adamo impersonato dai discepoli a farlo, ma nell'accettare questo *cibo della terra*, costituisce un punto di comunione indissolubile con gli uomini del mondo e con la fecondità di ogni loro gesto di amore.

Da questo punto di vista, la Cena dei Sinottici non afferma solo l'Eucarestia, ma anche la *chiesa domestica* intesa come luogo in cui l'esistere si divinizza,

luogo al quale il Cristo bussa per entrare, e continuamente e universalmente incarnarsi negli uomini. Proprio in questo *topos* teologico si riscattano i valori del mondo.

L'invito di Gesù: "*Andate a preparare la pasqua*", è stato dunque inteso perfettamente dai discepoli: è una Pasqua nuova quella che bisogna preparare. La struttura è del tutto cambiata, ora bisogna usare i prodotti della terra, bisogna farsi Caino. La preparazione dell'*unico pane* da parte dei Dodici li costituisce in comunione. Solo a questo punto, Gesù, con un gesto inaudito, dichiara di immedesimarsi con la loro offerta: d'ora in poi la *comunione* degli uomini sarà il suo corpo. È questo il senso delle parole consacratrici.

La via che Gesù sceglie per attuare l'immedesimazione passa dunque attraverso i frutti della terra che ha coltivato Caino. Ma la finezza teologica sta proprio nel gesto dello spezzare il pane, chiaro segno di morte, e che richiama anche Abele, colui che *uccide l'agnello*, e che diventa icona del sacerdote che misticamente ucciderà il Cristo sull'altare di Dio.

Alla Mensa costituita nella comunione domestica di Caino, Dio si è seduto contemporaneamente nelle vesti *dell'agnello sacrificato da Abele e dell'Abele sacrificato da Caino*. Quando mi vorrete fra voi, dice il Signore, non potrete dimenticarvi di Abele come Abele si dimenticò di Caino. Io sono la comunione tra i due fratelli, e Abele-sacerdote mi costituirà presente in mezzo a voi.¹²⁴

¹²⁴ Questa verità riecheggia nella singolare storia del tradimento di Giuda, quando i sommi sacerdoti gioirono sapendo

Mentre Gesù dice le parole della consacrazione che lo costituiscono vittima, tutto è già consumato nella realtà di Dio, che è la vera realtà.

Il tempo, questa illusione umana, sta scorrendo e nel suo *dopo* seguirà la crocifissione. Gesù lascia la Cena e va a farsi crocifiggere per completare per gli uomini, nella dimensione del tempo, quanto è già diventato realtà nella dimensione di Dio. Egli dunque si leva e va incontro ad Abele (l'elettosacerdote), e Abele lo sacrificherà.¹²⁵

che Gesù sarebbe stato consegnato loro. Ipnottizzati dalla cronaca degli eventi, non riusciamo a leggere in positivo questa scena. Solo Giuda (figura del sacerdote) può consegnare Gesù: "*Nella notte in cui fu tradito...*" (tràdere = consegnare). Dunque bisogna andare da Giuda-sacerdote, a lui bisogna chiedere questa consegna che non significa tradimento ma offerta dell'Eucarestia. La cattura di Gesù assomiglia in modo terribile all'inizio di una celebrazione eucaristica.

¹²⁵ La profezia della Genesi si realizza: ad Esaù (i discepoli che hanno preparato il pane) è stata restituita la primogenitura, mentre a Giacobbe (eletto) viene offerto il posto di servo (servizio sacerdotale) del fratello. Ora però il servizio di Giacobbe assume un valore infinito: sarà servizio di Vita, sarà l'attività del servo buono e fedele che, come i dodici procuratori di Salomone, darà il cibo agli altri servi, perché tutti sono servi di Dio.

In forza del servizio di Cam (X-Am = Cristo in alto), lafet (icona dei gentili) si ritroverà finalmente sotto le tende di Sem (eletto), cioè sotto quella divina Rivelazione di cui Sem è divenuto servo e provveditore di Vita.

IL SANGUE NELL'ANTICO TESTAMENTO

Come tutti i popoli, anche i greci possedevano una mistica del sangue. Qui ci limiteremo a ricordare che gli adoratori di Dioniso Zagreo si univano intimamente a Lui divorando con "*furore selvaggio*" l'animale in cui il Dio si era incarnato.

Probabilmente tale furore era un invasamento spirituale e non una folle esaltazione, come una certa lettura denigratoria vuol mostrare. Ma, al di là di una facile demonizzazione della religiosità greca, si dovrà ammettere che fu proprio la sua unità culturale e religiosa a consentire al Cristianesimo di allargarsi a macchia d'olio nel bacino del Mediterraneo. In particolare, l'affermarsi del rito eucaristico fu certamente favorito dalla preesistente sensibilità religiosa legata al *segno* del sangue-vita come attestato dalle *taurobolie* e *criobolie* della religione Mitraica e dagli antichi Misteri di Atti.¹²⁶

¹²⁶ Il culto del dio Mitra, divinità di origine persiana le cui tracce risalgono al 1300 a.C., fu uno dei culti orientali più diffusi nel mondo ellenico e successivamente in quello romano. L'avvenimento centrale del rito mitraico era senza dubbio il sacrificio del toro (*taurobolia*) o dell'ariete (*criobolia*) la cui morte serviva a promuovere la vita e la fecondità dell'universo. Da alcuni dipinti ritrovati in vari mitrei, appare evidente che la vittoria sul toro selvaggio rappresenta la vittoria dell'ordine sul caos e sulla barbarie e che il culmine del cerimoniale era il banchetto a base di pane ed acqua o forse vino a rappresentare il sangue del toro.

La storia di Attis è datata secoli prima di Cristo. Egli veniva considerato il salvatore inchiodato ad una pianta, dalla quale il suo sangue cadendo sulla terra la redimeva. Il suo corpo veniva

Purtroppo pare che abbiamo dimenticato che Dio ha sempre parlato, e continua a farlo, a tutta l'umanità, sicché, collegare la fede alla cultura dei popoli, significa riconoscere il valore religioso di quel cercare "a tentoni" di cui parla Paolo sull'Areopago nel quale i filosofi diventano *vati* di Dio (*2).¹²⁷

Spunti molto interessanti per la nostra meditazione si possono cogliere dalla tradizione popolare della religione biblica. Qui ci limiteremo a indicare alcuni punti della Scrittura secondo la versione e l'ordine progressivo dei LXX.

mangiato come pane dai suoi adoratori ed i suoi sacerdoti erano eunuchi. Il dramma di Attis ebbe luogo in quella che diventerà poi la Galazia, e fu ai suoi seguaci che Paolo indirizzerà la sua lettera ai Galati i quali, presumibilmente, continuavano il culto di Attis quale crocifisso ad una pianta: "O folli Galati! Chi vi ha stregato....Cristo ci ha redenti dalla maledizione della legge...perché è scritto 'Maledetto sia chiunque è appeso ad una pianta'".

¹²⁷ A tal proposito sarebbe utile superare lo sbarramento passivo del mondo accademico e recuperare la Rivelazione universale di Dio approfondendo la teologia egiziana, madre delle teologie dell'antichità. Non a caso il libro dell'Esodo ricorda che la ricchezza dei fuggiaschi fu tolta agli egiziani e altrove afferma che Mosè, che serve le figlie di letro (le comunità gentili), è un egiziano.

Anche l'immagine del Cristo, Re incorruttibile nella morte e che risorge portando nella vita tutto intero il suo popolo, era stata già rivelata agli egiziani (si pensi alle mummie). Così come la costruzione dell'Arca e della piramide è il primo sacramento della costituzione della Chiesa

1. Il racconto di Caino e Abele

Il libro della Genesi nomina per la prima volta il sangue nel passo dell'uccisione di Abele.

Questo fatto di sangue che macchia le prime pagine della Rivelazione, in genere è utilizzato dai predicatori per mettere in luce la malizia dell'uomo dopo quella dei progenitori. Ma questa è una lettura pessimistica che non mi sento di considerare l'unica possibile.

Intanto mi fa riflettere che nel NT, per indicare che nel sangue di Gesù si sancirà il *nuovo patto*, per indicare "nuovo", gli evangelisti, al posto del più consueto *neos*, preferiscono l'aggettivo *kainos* con un chiaro riferimento al nome Caino che in greco suona *Kain*.¹²⁸

Poiché l'AT va letto alla luce del NT, la frase si riflette sul racconto della Genesi e lo illumina. Il sangue di Abele, allora, può leggersi sia come rottura di Caino con la terra, che ora gli sarà ostile; sia come un momento di trasformazione dello stesso omicida. Caino, infatti, sarà *sulla terra* ma non più *della terra*: da agricoltore diventerà fondatore di città e artigiano, costruttore di comunione domestica e artefice del pane di unità. La terra lo conterrà ma non avrà potere su di lui, posto che d'ora in avanti Dio stesso sarà suo scudo e sua corazza:

(Gn 4,15) "Chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!. Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato".

¹²⁸ La frase può allora compitarsi fra l'altro così: *e kain e dia teke* e tradursi: "certo di Caino il divino patto" oppure, se a *teke* si dà il valore di tumulto: "certo di Caino il divino tumulto".

Il segno posto su Caino non è il marchio del fraticida, ma il sangue di Abele; una tutela ottenuta grazie alla *mediazione* del sacrificio di Abele-sacerdote che fissa lo schema di tutti i rapporti tra Dio e l'uomo.

Parallelamente, grazie al sangue di Abele, la terra trova la sua vita, perché può invocare Dio e dialogare con Lui:

“Il sangue di tuo fratello grida a me dalla terra!”.¹²⁹

Ma se il sangue di Abele permette alla terra di gridare con voce potente (*boa*), non si può parlare di morte, ma di vita. Abele è il prototipo di chi ritorna alla terra per salvarsi. L'omicidio resta, ma, “*O felix culpa!*”, da esso deriva la vita per Abele, per Caino e per la terra.

Il *segno* di Caino non può certo considerarsi un masso erratico all'interno della narrazione biblica: non avrebbe senso. Né si può leggere come un segno materiale, per esempio il colore nero della pelle dato da Dio per punizione. Queste idiozie sono servite solo a ghettizzare e schiavizzare i popoli africani. Caino è un personaggio troppo importante perché la sua cosiddetta maledizione si perda nell'etnologia o nella bassa politica.¹³⁰

¹²⁹ Il testo Greco è stato così ricompilato: "Fone aimatos tou adefou sou boa pros me ek tes ghes".

¹³⁰ Analoga lettura riduttiva e mortificante (per il suo tentativo di giustificare la schiavitù dei neri che si fanno discendere da Cam) ha avuto il passo raccontato in Genesi (9,21-25) “*Avendo bevuto il vino si ubriacò (Noè) e giacque scoperto all'interno della sua tenda. Cam, padre di Canaan, vide il padre scoperto e*

2. Il racconto di Giacobbe

Anche nel racconto di Giacobbe è presente il sangue, benché in forma coperta. Io lo intravedo in quella zuppa rossa di lenticchie che Esaù chiede a Giacobbe in cambio della sua primogenitura:

(Gn 25) “Lasciami mangiare questa roba rossa o io muoio”

La zuppa rossa suggerisce che ciò che viene chiesto è una coppa di sangue: il sangue di Vita della Rivelazione che appartiene al gruppo sacerdotale e che deve essere data a piene mani alle genti (Esaù è primogenito rispetto a Giacobbe come lo sono le genti rispetto agli eletti). Giacobbe, però, invece di donare quella *zuppa*, chiede in cambio la primogenitura (l'elezione del cd. *popolo eletto*).

Ma il timore per la sua azione non lo abbandonerà più; mentre Esaù sembra non conservi rancore per l'antica questione:

raccontò la cosa ai due fratelli che stavano fuori. Allora Sem e lafet presero il mantello, se lo misero tutti e due sulle spalle e, camminando a ritroso, coprirono il padre scoperto. Quando Noè si fu risvegliato dall'ebbrezza, seppe quanto gli aveva fatto il figlio minore; allora disse: “Sia maledetto Canaan (Cam)! Schiavo degli schavi sarà per i suoi fratelli”.

Quanto a me, seguendo la suggestione del Chi (X) all'inizio del nome XAM (Cam), che rimanda sempre al segno di Cristo sul creato, mi pare di leggere, nella figura di Cam, un'anticipazione profetica di quella di Gesù che ci rivela il volto di Dio come Padre. Infatti, quando Noè entra in estasi (ebbrezza), Cam invita i fratelli a vedere la nudità del padre (il vero volto del Padre). I fratelli però si rifiutano e lo coprono col mantello, segno del rifiuto di accogliere la Rivelazione di Gesù.

(Gn 33,4) “Esaù gli corse incontro, lo abbracciò, gli si gettò al collo e piansero”.

Esaù, figura dei popoli della terra, vive serenamente. Egli sa, al di là di ogni benedizione, di essere comunque figlio di Dio.

La storia tra i due fratelli troverà la soluzione quando Giacobbe si dichiarerà servo di Esaù, costituendosi, in tal modo, nel servizio sacerdotale a favore delle genti.

3. Il racconto di Giuseppe

In questo racconto (*Gn 37,22 e ss.*) si parla di sangue sia quando i fratelli meditano di uccidere Giuseppe, sia quando decidono di uccidere un capretto e di servirsi del suo sangue per macchiare le vesti del giovane. Le vesti insanguinate serviranno poi per provare, al padre Giacobbe, che Giuseppe è morto.

Giuseppe quindi non sarà ucciso, ma venduto ai discendenti di Ismaele. E questo è un prezioso riferimento per due aspetti: uno perché si legge in quest'azione il passaggio della Rivelazione dagli *eletti alle genti* (ismaeliti); e due perché riconduce il discorso ad Abramo - padre di Ismaele oltre che di Isacco - ricordando così che sia gli eletti che i gentili ebbero la stessa vita da Abramo.¹³¹

¹³¹ Per aiutare il lettore ad orientarsi, è forse utile presentare una breve mappa delle discendenze a partire da Abramo. Abramo riceve un figlio, Ismaele, dalla schiava egiziana Agar e solo successivamente, per l'intervento divino, anche la moglie sterile, Sara, partorirà un figlio, Isacco. Dopo la nascita di Isac-

Lo spostamento dall'uno all'altro ramo della pianta di Abramo evidenzia un meccanismo letterario costante nella Scrittura. Tale meccanismo è teso a equiparare i due tronconi dell'umanità, e a rivelare che Dio ama tutti gli uomini. Lo stesso Gesù, nel Vangelo di Luca, appartiene ai due popoli e li unisce nel suo sangue.

Il raffronto tra la figura di Gesù e di Giuseppe mostra in modo molto evidente tale parallelismo:

- Giuseppe è eletto ma vivrà in mezzo agli egiziani (genti) come uno di loro; allo stesso modo Gesù è un eletto per adozione (il padre Giuseppe appartiene alla stirpe di David) e un gentile per parte di madre (Maria viene dalla Galilea delle genti);

- Giuseppe, tradito dai fratelli, uscirà dalla cisterna-sepolcro per sedersi alla destra del faraone; allo stesso modo, Gesù, tradito dalla sua gente, risorto dal sepolcro, siederà alla destra del Padre;

- Giuseppe è prima schiavo e poi viceré delle genti; ugualmente Gesù si fa Servo e Re del creato;

- Giuseppe sposa una straniera; allo stesso modo Gesù misticamente sposterà la Chiesa universale;

co, per volontà di Sara, Agar e suo figlio Ismaele vengono scacciati. Diventato adulto, Isacco sposa Rebecca che gli darà due figli: Esaù (primogenito) e Giacobbe (chiamato anche Israele), il quale, per un piatto di lenticchie, compra la primogenitura da Esaù, e, aiutato dalla madre Rebecca, con l'inganno riesce a ottenere la benedizione di Isacco. Giacobbe diventa padre di molti figli avuti da Lia (la prima moglie) e dalle schiave, solo in vecchiaia l'amata Rachele (sposata dopo Lia), gli partorerà Giuseppe e, dopo la presunta morte di questi, verrà alla luce Beniamino. La predilezione di Giacobbe per Giuseppe, però, suscita la gelosia degli altri fratelli i quali meditano di ucciderlo. Tuttavia l'omicidio non si compirà e Giuseppe verrà venduto agli ismaeliti che lo condurranno schiavo in Egitto dove, dopo alterne vicende, diventerà viceré del faraone.

- Giuseppe che nella carestia salva gli egiziani e i fratelli, è immagine di Gesù che, riportando in unità i due tronconi dell'umanità, dona loro la Vita.

4. Dal sangue al Calice di comunione

Ogni evento dell'AT annuncia una realizzazione a venire. Perciò Gesù dirà: "*Io vengo per adempiere*".

In termini liturgici possiamo dire che la *Pasqua mosaica*, profetizzando il sacrificio del Vero Agnello, era una realtà incompleta che attendeva un compimento che si sarebbe realizzato con Gesù. Ma anche la *cena sacrificale dei gentili* era una realtà incompleta, incapace di garantire la comunione. Solo unendosi i due riti potevano dare frutti di comunione. Ma affinché il sacrificio di esultanza fosse pieno, al sangue dell'agnello doveva essere sostituito il vino: l'acqua ardente di Spirito.

Il *sangue* si fa allora sinonimo dello Spirito del Risorto, ed è un sangue che ora si potrà bere perché uniti al Primogenito dei morti, i morti sono diventati Signori della Vita. Un gesto di splendida arroganza quello del sacerdote che beve dal calice. Con tale gesto l'uomo si dichiara simile a Dio, unico padrone del sangue.¹³²

¹³² Il *calice* ha certamente una sua speciale e autonoma collocazione all'interno del racconto della Cena e nella prassi liturgica dell'Eucarestia. Nella tradizione popolare il calice è strettamente connesso alla figura del sacerdote: la comunità regala il calice al novello sacerdote e nelle mani del prete defunto pone il calice con cui ha celebrato in vita; la tradizione latina prevede la consacrazione del calice e non della patena; è il calice che viene consegnato dal vescovo al nuovo sacerdote; nei racconti

Comunemente si ricollega il calice (*poterion*) al vino, tuttavia, da una rapida lettura degli scritti neotestamentari, emerge che il calice è sempre collegato alla passione di Gesù; e, dato ancor più significativo, non c'è mai un esplicito riferimento al suo contenuto. Inoltre esiste una tradizione verificabile in località diverse, e resistente fino al III secolo, secondo la quale nel calice eucaristico vi dovesse essere solamente acqua. Ancora, presso alcune sette ereticali, giudeo-cristiane e gnostiche, il calice era completamente assente nelle celebrazioni o, quando c'era, rimaneva vuoto.

A me pare che non si debbano dimenticare le antiche tradizioni sol perché creano problemi al teologo o allo storico, né liquidare le eresie come pure aberrazioni.

Al solo scopo di offrire uno spunto di riflessione, ricordo che l'idea del calice vuoto ha un suo autorevole precedente nel *Sancta Sanctorum*, la stanza vuota che rappresentava il cuore del tempio di Gerusalemme. Il vuoto indica la presenza dello Spirito che rifiuta le corporeità umane e quindi, in una concezione gnostica e giudaica, il calice vuoto poteva essere letto come colmo di Spirito Santo.

Altri elementi di giudizio possono ricavarsi dal raffronto fra Matteo e Luca a proposito del calice. Matteo fa dire a Gesù: "*Bevetene tutti*". Luca invece omette questa espressione, quasi volesse limitare l'Eucarestia alla sola *fractio panis*; però diventa decisiva la sua testimonianza che *indirettamente* chiarisce che il contenuto del calice è il frutto della vite. An-

della Cena si parla soprattutto del calice e solo in forma indiretta e molto dubbia si fa cenno al contenuto.

che qui però la cosa non è pacifica perché egli si riferisce al primo *calice*, quello che precede lo spezzar del pane. Ma forse è utile rileggere il passo citato.

(Lc 22,17.20) “E preso un calice, rese grazie e disse: ‘prendetelo e fatelo passare tra voi, poiché vi dico che da questo momento non berrò più del frutto della vite finché non sia venuto il regno di Dio’. Poi, preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: ‘Questo è il mio corpo che è dato per voi. Fate questo in memoria di me’. Allo stesso modo, alla fine della cena, prese il calice dicendo: ‘Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue che è sparso per voi’.”

A questo punto molti arriveranno alla conclusione che nel secondo calice vi fosse del vino esattamente come nel primo. Io ritengo invece che la scena voglia indicare una situazione più complessa. Mi induce a questa conclusione il fatto che, connesso al secondo calice, Luca usa il termine *gennemata* che può richiamare sia il vino che i pezzi di pane.

Il problema sta in questi termini: nella Bibbia dei LXX (ricordo al lettore che all’epoca era l’unica nel bacino del Mediterraneo), *gennemata* è usato nel racconto di Giuseppe per indicare, senza ombra di dubbio, “pezzi di pane”. Ora, se Luca con *gennemata* avesse voluto intendere solo il vino, avrebbe corso il rischio di non essere capito dai suoi contemporanei. Per questo sono dell’avviso che l’evangelista, con il termine *gennemata*, abbia voluto evocare un’immagine molto più ricca, la stessa immagine che l’apostolo Paolo riprende nella lettera ai Corinti a proposito dei carismi.

Si potrebbe ipotizzare infatti che nel II calice ci siano proprio quei carismi (pezzi di pane) che Gesù

ha considerato come suo Corpo e ha diviso tra i discepoli. Saranno proprio quei pezzi di pane, rimessi in comunione a servizio della Chiesa, che andranno a costituire quell'unico Corpo di Comunione indicato dal calice. È questo il motivo per cui il calice, come unità della Vita, annuncia la resurrezione del Signore.

L'ipotesi appena proposta trova il suo maggiore indizio nel fatto che il racconto di questo secondo calice è inserito proprio dopo la *fractio panis*, quasi a indicare il momento in cui i carismi individuali sono distribuiti con il pane spezzato.

Ecco allora perché *gennemata* dice a un tempo pane e vino. Ed ecco spiegato perché, nell'indicare l'Eucarestia come *fractio panis*, non resta escluso il vino.

VI

EUCARESTIA E PATTO

1. Il Patto e la Legge

A leggere i salmi sembra che il salmista invece di godere del Dio della Vita, violenti la sua sensibilità beandosi delle *leggi* e degli *statuti* del Signore.

Gli studiosi, vivendo in qualche modo a rimorchio della cultura semita, hanno cercato di teorizzare questo *patto* e la *legge* che ne deriva, in contrasto, per altro, con la testimonianza di Paolo. Quest'ultimo, infatti, considera la Legge un momento *pedagogico*, preliminare a una pienezza che s'incontrerà solo con il Cristo.

Paolo combatterà una vera e propria battaglia contro la schiavitù del cosiddetto legalismo giudaico. Gesù aveva lasciato un solo comandamento: elevarsi nella *verticalità* per amare Dio, e muoversi nell'*orizzontalità* della propria esistenza amando il prossimo come luogo di concreta sperimentazione di quell'amore.

Sta di fatto che le due anime, quella della legge e quella del cuore, hanno finito per allontanarsi sempre di più. Si assiste allora a un fenomeno singolare, e cioè che anche gli studiosi del *patto*, se da un lato cercano di sostenere la bontà della legge, quando parlano da credenti lasciano il patto in sacrestia e si affidano alle ragioni dell'amore.

Ma gli effetti negativi non vengono tanto da questi studiosi quanto da coloro che, in forza di questi studi, trovano argomenti per motivare l'esercizio del potere. Questi *statuti* tanto lodati non "mi sono dolci". È vera l'affermazione che tutto ciò che viene da Dio merita studio, obbedienza e rispetto, ma è anche vero che la legge del mio Signore è stata scritta in lettere d'amore sopra la croce.

Ho il sospetto che forse non si è fatta la distinzione dovuta tra *fede* e *teologia*, intesa, quest'ultima, come discorso che esplicita la fede. Come succede tra due persone quando una cattiva comunicazione riesce finanche a distruggere l'amore, così temo che avvenga nella teologia, e allora veramente il silenzio è d'oro.

Io propongo di abbandonare il discorso giuridico che fa uso di parole come *patto*, *decreto*, *statuto*, *legge* ...; sono termini che l'uomo ha sempre collegato al potere e alla sopraffazione perché solo raramente l'uomo di potere ha operato con giustizia ed equità. È vero che Dio non può assimilarsi ai potenti umani, ma il cuore dell'uomo finisce sempre col nutrire timore verso chi detiene il potere. È troppo generalizzata la paura di Dio, il timore che ci rubi i figli e le gioie, e certo non ci conforta leggere nella Scrittura che i suoi pensieri sono diversi dai nostri e così le sue vie. Perciò io propongo di rileggere tutto il discorso sul Patto in termini vitali e in immagini di acqua, quel *medium* di vita che ogni uomo conosce e sa apprezzare. Non a caso l'uomo è fatto di acqua.

2. Il Patto e l'acqua

La Scrittura è piena di acqua dal primo all'ultimo versetto. Al principio lo Spirito andava sopra le acque; Gesù s'immerge nelle acque del Giordano; cammina sopra le acque e, infine, dalla croce grida: "Ho sete".

Fra queste acque vi sono *piogge, rugiade, fonti, torrenti, canali, piscine, pozzi, fiumi, paludi e mare*. È tutto un declinare il tema dell'acqua come fonte di vita e come luogo dell'esistenza.

Sono immagini che potremmo raggruppare in categorie:

- *fonti e pozzi* dicono di una vita che sgorga dalla terra;

- *piogge e rugiade* ci parlano di una vita che viene dall'alto;

- *torrenti e fiumi* accennano allo scorrere della vita, a volte occasionale e impetuosa, a volte con caratteri di stabilità;

- *canali e piscine* sono immagini di una vita che viene circoscritta in un ambito e a volte destinata ad usi interni;

- *palude e mare* evocano immagini di morte più che di vita, e rappresentano quasi una fogna in cui tutto va a sboccare per finire nell'abisso.

Distinguendo poi il tipo di acqua, si ha l'acqua dolce e l'acqua salata. La prima è sinonimo di vita, la seconda esprime l'idea della morte (il Mar Morto ne è l'immagine più vivace).

Tutta la Scrittura è un inno all'acqua, sia quella che viene dal cielo che quella che nasce dalla terra. Sono

le due vie della vita: quella che giunge da Dio attraverso la sua Rivelazione, e quella che scaturisce dalla terra, ne subisce il peso e può inaridirsi. Sono le vie del popolo eletto e dei gentili.

Se la *piscina* rappresenta la sicurezza della riserva d'acqua, ne esprime però anche la limitazione e la finitudine; se il *mare* rappresenta il ricettacolo di tutto il male dell'esistenza, nondimeno ne rappresenta l'habitat inesauribile. Il mare è l'abisso ma in esso vi sono i segni sacramentali della vita: quei mistici *peschi* che, unici tra i viventi, sfuggirono al diluvio universale e furono il punto di riferimento di tutta la predicazione di Gesù.

Tutto il discorso della Vita ci conduce a un tempo nel quale non dovremmo più affidarci all'incertezza della pioggia o della rugiada che scende dal cielo (profezia), ma dalla terra stessa nascerà un fiume che renderà dolce l'acqua del mare.¹³³

Cosa è allora il patto? Io rispondo che è il modo con cui Dio fa giungere la sua Vita agli uomini. Di riflesso anche l'Eucarestia si mostra come il *Patto nuovo ed eterno*, il luogo della Vita sgorgata dall'acqua che esce dal costato di Gesù sulla croce.

A questo punto qualcuno si chiederà il significato del sangue, anch'esso sgorgato dalle ferite del Crocefisso. La risposta può essere che mentre l'acqua rappresenta la vita per l'uomo di questa terra e per

¹³³ Questo concetto viene espresso nel racconto di Adamo (Gn 2,10) dove si dice che dal giardino di Edem scaturiva un fiume il quale si divideva in quattro principi che irrigavano tutta la terra. Tale concetto viene poi ripreso nella profezia di Ezechiele che vede sgorgare dal tempio del Signore un rigagnolo che diventa sempre più grande fino a diventare un fiume maestoso che scende nel mare e lo rende dolce.

tutto ciò che è vivente, il sangue dice di una Vita divina che non sgorga più solamente dal cielo ma dall'umanità del Cristo.

Il sangue allora è allo stesso tempo un fiume della terra e del cielo, che si spande sopra la terra e la vivifica.

3. Il Patto nel mio sangue

Il Patto nel mio sangue è un'espressione che ritroviamo nella formula della consacrazione eucaristica e che ci riporta alla modalità cruenta della costituzione del Patto tra Dio e Abramo.

Per quanto sullo sfondo vogliamo disegnare un Dio amante dell'uomo, la scena in primo piano si tinge del sangue innocente degli animali offerti in sacrificio, e diventa una cornice in cui è difficile inserire il volto sereno della Gloria del Padre.

Io propongo di interpretare in modo diverso il sacrificio dell'animale il cui corpo veniva diviso in due parti. A mio parere, in quelle due parti separate bisogna leggere il segno di una umanità divisa che proprio per questo giace esanime come i due ladroni crocefissi ai lati di Gesù, porta della Vita. Chi vuole superare la morte deve varcare quella Porta come momento di collegamento tra i due tronconi divisi dell'umanità.

Direi allora che il Patto non chiede sangue ma dice vita anche nel rito. Per questo, in altri punti della Scrittura, Dio chiarisce di gradire solo *sacrifici di esultanza* e di essere nauseato delle capre e dei montoni che gli sono offerti, quasi che (come Egli stesso dice) non fossero già suoi.

In base a queste considerazioni, il *Patto nel sangue* di Gesù si rivela un grande momento di vita. Una vita che finalmente riunisce e rifluisce nelle due parti divise e morte dell'umanità.

Anche il termine *immolare* - che ricorre spesso sulla bocca dei predicatori e nella stessa preghiera liturgica - va analizzato nel suo significato intrinseco. *Immolare* evoca subito l'immagine del sangue, ma se scaviamo nel significato vero della parola, scopriamo che il termine viene da *mola* che era la "farina" con la quale si aspergeva il capo dell'animale da sacrificare, sicché l'agnello immolato che insanguina ogni pagina dell'Apocalisse forse non è altro che la profezia del Cristo-Pane eucaristico.

Bene ha fatto S. Gerolamo a tradurre il verbo greco *tuo* (1Cor 3,7) con *immolare*. Aveva intuito che il passo dell'apostolo Paolo aveva come tema il Cristo Eucarestia.¹³⁴

Come si vede, quanto più si cerca nell'immagine del *sacrificio* tanto più si comprende che la materiali-

¹³⁴ Se leggiamo *tuo* come forma verbale, esso dice l'atto dell'agitare la vittima offerta avanti al dio. Io credo che questo gesto volesse attestare la fede dell'offerente nella perdurante vitalità di ciò che il sacrificio aveva fatto morire. Gli dei non mangiano cose morte! Quanto ai sacrifici, penso che essi fossero del tutto simili a quelli del mondo classico. Solo che, perduto il senso vitale di quei riti, essi si riducevano ad un grande spargimento del sangue degli animali e ad un'omerica mangiata nella quale i sacerdoti facevano la parte del leone. Chi legge le parole di Plutarco, nel suo libro dedicato ad Iside ed Osiride, si rende conto di quanta deformazione esiste nella nostra lettura dell'antichità mediterranea e di come siamo vassalli del partito preso antipagano e dei vari "*Quo vadis*" della letteratura romanizzata.

tà dell'uccisione è estranea alla sostanza della fede: Dio ha sempre e solo dato la vita all'uomo.

Io sono dell'avviso che bisognerebbe accostarsi con spirito diverso a questo grande codice di vita che è la Rivelazione, cercando di scoprire dietro a ogni prescrizione un misterioso sentire di vita. Nella lettura che abitualmente ne facciamo diamo troppo credito a una rigorosa applicazione della *Legge* come codice di comportamenti mondani. Ma come oggi gli israeliani bombardano i campi palestinesi anche di sabato, così, credo, anche allora attaccavano di sabato i loro nemici, se questo era loro utile. E se qualcuno veniva lapidato per adulterio, o reciso dal suo popolo per qualche colpa religiosa, questo accadeva solo per compiacere il potente di turno. Perché se il popolo ebraico avesse veramente applicato alla lettera la sua Scrittura, non si spiegherebbe la coesistenza, accanto alla rigida elaborazione del *Talmud*,¹³⁵ della quieta e dolce ricerca della *Kabbalah*,¹³⁶ e delle parole di amore dei profeti.

¹³⁵ La principale opera religiosa del giudaismo. Raccolge gli scritti che nel corso dei secoli sono risultati dalle discussioni rabbiniche in merito alle dottrine e ai precetti.

¹³⁶ L'insieme di conoscenze e dottrine esoteriche ebraiche risalenti, secondo la tradizione, alle rivelazioni fatte da Dio ad Abramo.

VII

IL TEMPO DELLA PASQUA NELLA CHIESA

1. Collegamenti tra Natale e Pasqua

La Chiesa primitiva non celebrava la festa della Pasqua; verosimilmente cominciò a farlo in seguito, spinta dall'esigenza di collegare quel sacramento alla vicenda storica del Nazareno. Da qui la necessità di agganciarlo al ricordo della passione di Gesù e quindi come memoria di quel *14 di Nisan* in cui avvenne la crocefissione.

Allo stesso modo si operò in ordine alla nascita di Gesù. Qui, mancando qualsiasi riferimento storico, si può ipotizzare che, volendo mettere in evidenza la natura *gentile* del figlio di Maria, la festività venisse collegata con quella del *Sol Invictus*.

Non penso che tale scelta fosse solo dettata da una sorta di tolleranza della Chiesa nei confronti di una prassi popolare in vigore all'epoca; credo invece che sia stata una scelta teologica. Così, mentre la morte di Gesù era agganciata alla storia giudaica, collegare l'incarnazione alle genti voleva intendere che essa riguardava il mondo intero. Per questo quell'evento fu celebrato ricavandone il *topos* dalla religiosità del mondo classico. Il Sole diventava il naturale punto di riferimento del mistero del Messia come aveva suggerito Luca annunciando un *Sole sorgente dall'alto*.

Fatta questa premessa, c'è da dire che la liturgia nel Natale celebra il farsi uomo di Dio, ma poco ri-

flette sul connotato doloroso della mortalità che venne ad assumere.

“Il bambino avvolto in fasce e adagiato in una mangiatoia” di Luca (2,12), già nel segno delle *fasce* annuncia il destino di morte.

Parallelamente, il tema della *gioia pasquale*, quale ritorno del Cristo alla sua divinità, è offuscato dalla tristezza della settimana di passione. Natale festa di dolcezza e Pasqua evento di dolore: queste le associazioni che siamo abituati a fare.

Ma il Gesù che si rivela nel *morto* annunciato dalle *fasce* del suo natale è lo stesso che si mostra nella pienezza della sua divinità sulla croce. La croce diventa, allora, la porta che mette in comunicazione l'umano e il divino. Il Natale, quindi, esige la Pasqua di morte perché il cerchio si chiuda.

2. Quaranta ore

Il tempo che prepara alla Pasqua è la Quaresima. Durante questo periodo la Chiesa prevede le *Quaranta ore* di adorazione eucaristica.

Non è un caso che il tempo dell'esposizione solenne dell'Eucarestia sia stato fissato in quaranta ore. Quello che è indicativo non sono le ore ma il numero quaranta. Disabituati come siamo a leggere nei simboli i misteri della nostra fede, abbiamo perso di vista il senso di quel numero.

Nella Bibbia il quaranta rappresenta il tempo dell'attesa: quaranta sono i giorni della pioggia del diluvio che come mistica acqua sommerge il mondo; quaranta sono i giorni dell'attesa di Mosè davanti al monte; quaranta gli anni in cui il popolo

ebreo vaga nel deserto; quarant'anni dura il regno di Davide; quaranta i giorni di Gesù nel deserto etc. Quaranta, dunque, come tempo di gestazione per qualcosa che sta faticosamente nascendo; come segno profetico di un tempo di preparazione per qualcosa che deve venire.

3. Domenica delle Palme

In questo giorno la Chiesa celebra il mistero centrale della fede: la *presenza* nel mondo del Dio incarnato nel perfetto Uomo per dare all'uomo stesso la natura divina.

Gesù entra in Gerusalemme, città degli *eletti*, provenendo da Betania, città della Galilea delle *genti*.

L'evangelista Giovanni sottolinea questo percorso volendo ricordare che Dio ha sempre voluto incontrare tutta l'umanità. Gesù entra a cavallo di un asino (*onos*). Ma abbiamo già detto che *onos*, oltre ad asino, vuole anche significare calice, e se compitiamo il termine in *on-os*, esso svela ancora un altro significato e dice: *Egli è l'essenza vivente, cioè la Vita*.

Gesù è accolto da una folla osannante che gli va incontro con rami di palme e di ulivi tra le mani.

In questa formidabile sintesi, la Chiesa presenta, alle porte della Pasqua, il grande evento dell'incarnazione. Lo Spirito fa il suo ingresso nel mondo, e la folla e la natura tutta, con i frutti della sua obbedienza alla vita (i rami di palme e di ulivi), lo accolgono festanti.

L'ingresso in Gerusalemme, dunque, come gioia per il *natale* del Signore.

4. La Messa degli Oli

È la liturgia del giovedì mattina. Una liturgia dimenticata eppure è la vera messa del giovedì.¹³⁷

Il giovedì mattina il vescovo raccoglie intorno a sé i sacerdoti e rinnova la loro Missione: *andate a preparare la pasqua; siate voi gli agnelli pasquali; andate nel mondo e identificatevi con Cristo nella Cena dolce del pane e del vino.*

Durante questa liturgia i sacerdoti rinnovano le loro promesse, e si procede alla consacrazione degli oli con cui saranno somministrati i sacramenti.

Il significato dell'olio si ricava considerando che la terra di Noè è la terra degli ulivi. L'olio è il latte della terra e segno che ogni consacrazione fatta con l'olio è a favore del mondo.

5. In Coena Domini

Il sole del giovedì è tramontato, il tempo della Luce è finito. Siamo già nel *14 di Nisan*, il giorno per eccellenza. In questo giorno Gesù opererà in due modi: durante le tenebre cenerà col mondo e conoscerà il tradimento di Giuda, eponimo degli eletti; durante il tempo di luce si metterà nelle mani di tutta l'umanità (genti) sintetizzata nella persona di Pilato.

¹³⁷ Nella tradizione biblica il giorno termina al calar del sole, quindi la sera del giovedì è già l'inizio del venerdì; di conseguenza la celebrazione "*in Coena Domini*" (comunemente indicata come la Messa del giovedì), dal momento che viene celebrata dopo il tramonto del sole, cade già nella giornata liturgica del venerdì.

Con la Messa vespertina del giovedì (I Vespri) ha inizio il vero e proprio Triduo Pasquale, centro di tutto l'Anno liturgico.

Nella Cena del Signore il popolo mangia il pane immedesimandosi con la Madre concepita senza peccato che assimilò a sé il corpo di Cristo. È il giorno della piena ecclesialità, il giorno mariano per eccellenza.

Se ciascuno dei dodici apostoli avesse messo a disposizione degli altri la Grazia gratuitamente ricevuta col pezzo di pane, tutto sarebbe già stato consumato in modo non cruento. Ma Giuda conserva per sé il *boccone* e va a venderlo. Così, Gesù, che si era diviso in dodici parti, se ne ritrova solo undici. Comincia qui la passione di Cristo costretto a inseguire i giuda del mondo per recuperare la Vita perduta (parabola della pecorella smarrita), e li inseguirà fino agli inferi della morte, dove potrà incontrare tutti quelli che in vita lo hanno rifiutato.

Il Vangelo di Giovanni, pur raccontando della cena del giovedì, ci mostra un Gesù che lava i piedi ai suoi discepoli. Un gesto, questo, che bisogna approfondire per coglierne tutta la ricchezza.

(Gv 13,2,3) “Si alzò da tavola, depose il mantello e prese un panno se ne cinse. Versò quindi dell'acqua nel catino e cominciò a lavare i piedi dei discepoli e ad asciugarli con il panno del quale era cinto”.

Guardiamo i segni:

- il *panno* rappresenta la stola dei sacerdoti, coloro che sono chiamati a lavare e ad asciugare i piedi dei fratelli. Nulla va perduto di quell'acqua che indica l'umanità, perciò vanno asciugati;

- il *catino* indica che la Scrittura è ancora chiusa nella costrizione della lettera;

- i *piedi* richiamano la realtà di chi sta in cammino, sono la parte che resta sempre sporca perché tocca la terra. Per questo Gesù vuole togliere ai suoi annunziatori l'ultima sporcizia umana. *Lavare* i piedi non è solo un gesto di umiltà, è essenzialmente un gesto di ascensione che trae fuori dalla terra coloro che sono della terra. È un gesto che santifica ciò che è sporco. D'ora in poi il predicatore sarà come la colomba dello Spirito, volerà senza toccare terra.

Anche l'uomo più avanzato nella Parola di Dio ha bisogno di questa perfezione finale, e chi compie il gesto è Colui che fa nuove tutte le cose, trasforma la mortalità in immortalità. È questo il gesto col quale Gesù consacra sacerdoti i suoi discepoli (istituzione dell'Ordine Sacerdotale).

6. Il Venerdì santo

La liturgia del Venerdì Santo (II Vesperi) esprime il compimento dell'incarnazione: Gesù è morto, dunque è veramente un uomo.

Un fatto che non viene sottolineato a sufficienza è che nella sera della crocifissione, nelle case di Gerusalemme si celebrava la Pasqua giudaica e si mangiava l'agnello sacrificato.

Questa Cena cruenta è ripresa anche dalla Chiesa che il Venerdì distribuisce le particole consacrate la sera del Giovedì.

Il Giovedì c'è stata la Cena *gentile* celebrata nei segni mansueti del pane e del vino; il Venerdì, in quello stesso pane consacrato il giorno prima, è Cristo

stesso che viene dato ai fedeli come Agnello di sacrificio (cena degli *eletti*).

La stretta corrispondenza fra la Cena dei I Vespri (Giovedì) e la memoria della passione e morte dei II Vespri (Venerdì) fa ritrovare l'unità del grande *14 di Nisan* (da Sole a Sole) come giorno di concepimento e di morte, come primo giorno del mondo, come afferma Dante.

Il venerdì il popolo *eletto* si accosta ancora soffrendo per aver portato sul volto la maschera di Giuda, e compie un atto di umiltà: si accosta al pane delle *genti* e aggiunge il proprio agnello. Sul piano dei segni, quindi, nello stesso pane è simbolizzato il sacrificio mansueto del Giovedì e l'agnello sacrificato del Venerdì.

La pace è fatta, l'unità dei fratelli divisi si è ricomposta e all'alba può celebrarsi la prima Eucarestia, il ritorno dello Spirito.

Sul piano liturgico la Chiesa avrebbe potuto mantenere la tradizione di spezzare il pane il giovedì e uccidere l'agnello il venerdì; ma ciò non avrebbe avuto senso perché il sacrificio dell'agnello era solo un segno per profetizzare il sacrificio dell'Unico Agnello: ora che l'evento si era realizzato in Gesù, il segno aveva esaurito la sua funzione e quindi non andava più celebrato.¹³⁸

¹³⁸ La religiosità popolare ha potuto invece raccogliere la provocazione ed ha continuato a cuocere la focaccia pasquale il giovedì e ad uccidere l'agnello il venerdì per mangiarlo il sabato insieme alle erbe amare.

7. Esaltazione della Croce

Guardiamo ai segni della crocifissione:

- le sue *vesti* furono divise in quattro parti. Le quattro parti fanno pensare ai quattro Vangeli;
- la sua *tunica* non fu divisa ma fu tirata a sorte. La tunica è segno di quell'unità della Chiesa che fu affidata a Pietro;
- sulla croce c'è una *scritta*: è la Scrittura che ora trova la sua collocazione; è il serpente che Mosè elevò sul legno per ridare la vita;¹³⁹ è la proclamazione scritta in greco, in latino e in aramaico, che Gesù è il Re del mondo.¹⁴⁰ Ma è una verità che accolgono solo le genti, infatti, sarà Pilato a dire: "*Quello che ho scritto ho scritto*" diventando, così, l'annunciatore della Verità;
- dalla *croce*, albero della Vita, Gesù affida la Chiesa, nelle vesti di Maria, al *discepolo che egli amava* (figura del sacerdote eucaristico);
- ai lati di Gesù i due *ladroni*. Sono le due parti divise dell'umanità (eletti e gentili), ma ora il Cristo si è posto tra di essi per operare la ricomposizione e recuperare tutti nella resurrezione;
- l'*aceto*: il frutto inacidito della Vigna del Signore (eletti) e la spugna, elemento tra il vegetale e il ma-

¹³⁹ Si legge nel Libro dei Numeri: (21,8) "*Il Signore disse a Mosè: Fatti un serpente e mettilo sopra un'asta; chiunque, dopo essere stato morso (da un serpente velenoso) lo guarderà, resterà in vita*".

¹⁴⁰ Nel mondo romano era in uso attaccare sopra la croce un'iscrizione, tradotta in varie lingue, che indicasse la colpa di cui si erano macchiati coloro che venivano giustiziati mediante crocifissione. Tale uso serviva a rendere chiaro a tutti il reato commesso in modo tale che la pena potesse servire da monito.

rino (genti), sono ricapitolati in Gesù con il gesto di bere dalla spugna inzuppata di aceto;

- il *Cristo Voce*: Gesù muore parlando. La scrittura che Egli incarna diventa voce, e noi cristiani, con Lui, diventiamo popolo della voce e non della fissità della Scrittura. È questo il senso racchiuso nelle parole di Paolo quando dice: *“la cambiale del nostro debito (la Scrittura colta come insieme di regole) è stata inchiodata sulla croce.”*;

- la *sepoltura*: vengono i due discepoli delle tenebre, Giuseppe di Arimatea e Nicodemo. Letti in negativo essi sono l'immagine di tutti quelli che vogliono imbalsamare Gesù nella storia, nella filologia, nella sociologia, nella mera religiosità. Vengono con gli oli della morte per conservare il cadavere. Ha sempre fatto così il popolo eletto: prima uccide i suoi profeti e poi alza loro gli altari. Così, d'altra parte, abbiamo sempre fatto noi cristiani con i nostri santi;

- dalla croce Gesù *soffia il primo respiro dello Spirito (Ecs pneusen)* sul mondo. L'Uomo che promette “oggi” il paradiso a chi è morto al suo fianco, effonde il suo Spirito nell'universo e va a recuperare chi ancora non lo ha assimilato. Sprofonda negli inferi dell'umanità per compiere la stessa opera di salvezza e riempire di Vita questo giorno, che è il Giorno del Signore.

Quelle strane *prime luci del Sabato* di cui parla Luca subito dopo il vespro della deposizione nel sepolcro - e che non trovano spiegazione se lette in termini temporali (dopo il vespro sopraggiunge la tenebra) -

sono proprio immagini del Crocefisso che incarna il fuoco dello Spirito che si spande nel mondo.

È un Fuoco acceso nel regno della tenebra, un dono di luce e di calore da contemplare stupefatti adattando gli occhi abituati alla tenebra. È il Fuoco che comincia a crepitare come una piccola favilla e si fa fiamma grande per divorare il mondo e ricostruirlo nel diluvio che l'acqua della profezia aveva annunciato. È il Fuoco il primo vagito della Parola dello Spirito, del discorso inesauribile di Dio all'uomo, del colloquio che costituirà l'eterna beatitudine per il mortale.

8. Sabato santo

Questo giorno si definisce *aliturgico* ma non è un giorno di tregua. Gesù di sabato ha sanato gli infermi e ci ha insegnato cosa è il riposo di Dio: è il segno che sono finite le opere servili e comincia il tempo delle opere che obbediscono alla Vita.

Ora possiamo comprendere appieno il senso di quel "*discese agli inferi*". È lo Spirito che scende negli inferi delle cose morte per poterle vivificare. È il grande Sabato della Chiesa, il tempo di gestazione di Maria; è il tempo della *pazienza* dell'oggi che si muove verso l'alba della *parusia* come epirosi finale, quando lo Spirito invaderà la faccia della terra e la renderà splendente come sposa senza macchia e senza ruga.

Sabato, giorno silente perché nelle profondità della terra si forma il Grande Corpo di resurrezione.

Il Sabato è presenza di Potenza, è la reiterazione di quel primo "EN" che dà inizio alla Genesi e che annuncia "*L'UNO che dentro mette in moto l'unità*".¹⁴¹

La Chiesa avverte il dinamismo di questo Sabato e, davanti a un Cristo moribondo, si fa crocefissa alla sua destra e invoca la salvezza per il mondo.

La grande preghiera dei fedeli ha in sé la speranza di sentirsi rispondere: "*Oggi sarai con me nel paradiso*". Un oggi che, come annota Luca, è il sabato le cui luci cominciano stranamente a brillare nel vespro. In questa fiducia la Chiesa ripone la sua certezza che il Risorto, passando nella tenebra, raccoglierà l'intera umanità come Mosè nella notte dell'Esodo.

Per questo si veglia la notte del Sabato Santo: vegliamo perché siamo in travaglio di parto. È la notte di doglie nella quale nasce lo Spirito. In questa notte i cristiani vegliano per annunciare al mondo che il loro Cristo crocefisso è più vivo che mai, e sta completando la sua opera vivificante oltre il limite mondano della sua fisicità. Egli si è fatto "Principe delle tenebre" per guidare i gentili che camminavano nell'ombra, per donare anche a essi quella Luce che, offerta agli *eletti*, è stata condotta fino al buio del rifiuto e della crocifissione. La notte che splende più del giorno indica la Vita che non trovò spazio nel giorno, sicché, come recita il salmo, "*mentre si dorme Dio fa crescere l'erba*".

I cristiani vegliano il sabato, lavano le loro case, puliscono i loro arnesi, purificano gli strumenti del loro operare: lo Sposo sta arrivando, bisogna cor-

¹⁴¹ Cfr. *Quaderni V.M.R. "L'uomo e il Cristo nel 1° racconto della Creazione"* - Quaderno N.9.

regli incontro quando apparirà come fiamma nuova nella notte.

Il grande sabato del riposo del Signore è il giorno nel quale cessano le opere del Servo Gesù e inizia la trasformazione per opera del Signore Glorioso.

Nella tradizione popolare, che immagina Gesù disceso agli inferi mentre libera Adamo, si nasconde la vera e reale epopea dello Spirito venuto a riprendere nelle mani la sua creazione per riportarla al *principio*. Nel grande sabato della morte, correndo come Vita fra le ossa aride del mondo, si compie il miracolo della ricapitolazione.

Nella morte, il Vivente può incontrare tutto e tutti, perché nella morte non c'è spazio e tempo: ci sono tutti i tempi e tutti i popoli della terra. Nella morte, il Servo-Signore non incontrerà più quelle individualità gelose degli "io" umani che si oppongono al dialogo. Nella morte, il Dio-Morto si fa amare dall'uomo senza fare alcuna violenza alla sua libertà, e incontra il fratello che ebbe fame di unirsi a Lui nel transito e invocò: "*Scendiamo dalla croce!*". Nella morte del sabato il dinamismo fetale dello Spirito trova la sua pienezza e urge a nascere, sicché, non appena il giorno si conclude, esplose la Vita. Finalmente è venuto il tempo dello Spirito, è stato inaugurato il Sabato senza tramonto.

Tutto ciò Gesù aveva annunciato profeticamente nel guarire durante il sabato con grande scandalo dei giudei. Ora la resurrezione equivale a un'espansione che assume finanche un aspetto geografico: "*Vi precederò in Galilea*" dirà il Risorto.

Ecco perché la Chiesa esalta questo giorno, momento nel quale il sabato della tradizione veterote-

stamentaria diventa tempo del Signore e rifluisce nella sua Domenica.

9. Pasqua ed Eucarestia

Tutto intero, il tempo di Quaresima e Pasqua è un sommario sillabato della celebrazione eucaristica: il tempo di Quaresima corrisponde ai momenti penitenziali; il solenne ingresso di Gesù a Gerusalemme corrisponde alla liturgia della Parola quale annuncio della sua presenza nel mondo; la Cena del giovedì attesta che Dio accetta il sacrificio di Caino (pane e vino) se presentato dal suo eletto (Abele); la liturgia del venerdì ricorda che anche gli eletti lo hanno goduto come Agnello sulla propria tavola; il sabato, come il *Sancta Sanctorum*, è vuoto di atti umani ma colmo dello Spirito che salda nell'unità i due fratelli divisi (l'azione di comunione della Chiesa nel mondo); il giorno della resurrezione rimanda alla perfezione escatologica nella quale l'unità è raggiunta.

Inizia il giorno dell'incarnazione dello Spirito, un tempo nel quale ogni realtà umana diventa divina, perché l'angelo della resurrezione ha avvertito gli uomini di non cercare Gesù tra i morti, ma tra i vivi. E Gesù, facendosi vedere e toccare dai suoi discepoli, è la prova vivente che per mezzo di lui la nostra mortalità è stata traghettata nella Vita Eterna.

Il popolo che lietamente torna all'erba della fiducia - quella che nella Genesi segnò l'adesione della terra al progetto divino - mangia il suo pane, mangia il

suo uovo (segno della vita racchiusa nel sepolcro), beve il suo vino e sa di essere la famiglia di Dio.¹⁴²

10. Piano di Dio e peccato

L'accentuazione della colpa originale dell'uomo ha fatto perdere di vista un dato essenziale, cioè che l'uomo non può, con la sua volontà, modificare quello che viene chiamato con frase poco felice il "Piano di Dio". Il giudaismo ha tanto esaltato il gesto dell'uomo da considerarlo capace di impedire a Dio di realizzare la sua Creazione.

La nostra fede cattolica ha dichiarato solennemente che almeno un Uomo ha seguito le vie di Dio e non è caduto nell'errore di Adamo.

Anche il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria è stato subdolamente incapsulato nella dimensione del miracolo e della singolarità. Ma tutto ciò è una negazione di quanto invece andava affermato, e cioè che è vero che Dio ha lasciato all'uomo la scelta di una strada diversa da quella che Lui aveva indicato, ma che tale strada è stata seguita indefettibilmente da Maria.

Chiedersi se Maria fosse o no presente fisicamente la sera della Cena, non ha importanza: Lei comunque era lì perché lo *spezzar del pane* assume il significato di un dolce dissolversi di Cristo in coloro che, come Maria, lo accettano nella propria vita.

¹⁴² Inizia così il tempo liturgico della Chiesa che ripercorre lo stesso cammino: l'angelo del Lunedì è la Parola potente del Vangelo; l'Ascensione è la costituzione della vicaria sacerdotilità di coloro che restano nel mondo come vivente eucarestia, sacerdoti e vittime; la Pentecoste è pienezza di visione, parusia del Signore.

Ecco la morte-non morte che Dio aveva previsto per Adamo; e questa sarebbe stata anche la fine dell'uomo Gesù, del vero Adamo, se non vi fosse stato il rifiuto sacramentato dalla vicenda di Giuda.

E proprio per sanare questo rifiuto Cristo si è fatto Cibo di Vita per questa umanità che percorre l'arido sentiero del rifiuto. Quella sera del 14 di Nisan fu sacrificato l'ultimo Agnello per i figli del dolore e della colpa, ora anch'essi possono sedersi alla Mensa e mangiare con Dio. L'Eucarestia ora è possibile perché alla grande Cena del Re sono entrati tutti; il vino nuovo può spillarsi dalle idrie perché è presente Maria, la via regale della creazione, e sono presenti i discepoli fattisi servi dei fratelli. A questo punto la meditazione sarebbe monca se non si soffermasse su un altro aspetto spesso lasciato in ombra. Si tratta dell'accusa di *idolatria* che il gruppo eletto rivolge ai cristiani perché credono alla presenza di Dio nei segni del pane e del vino.

Nella Genesi, ad Adamo è chiesto di lasciare il Giardino di *Edem*, mistica biblioteca delle rivelazioni, per andare a coltivare il mondo. All'umanità allora non restava che accostarsi a Dio attraverso cose morte: *Kain* sa offrire solo pane e vino.

Il mondo cerca di *toccare* Dio e lo invita alla mensa della propria mortalità: sulla tavola dell'uomo si mangiano solo cose morte, sono le uniche cose che possiede! E allora, in questo mondo di morte, in questo "*abominio di desolazione*" (*bdelugma tes ereme-seos*), Dio può farsi presente solo se incarnato nella morte.

VIII

IL GRANDE PROBLEMA

EUCARESTIA E SACERDOZIO

Sacerdozio e Cena sono realtà strettamente connesse.

Nella Chiesa primitiva l'Eucarestia si presentava come rito della *fractio panis* al quale doveva essere presente il Cristo - nella figura del presbitero - per realizzare la Comunione nella quale è presente lo Spirito. Il sacerdote, quindi, rappresentava di per sé quel Calice di comunione che inizialmente era presente nella celebrazione e che solo in seguito fu materialmente aggiunto al rito.

Quest'aspetto della Comunione che si realizza nella figura del sacerdote, è messo in evidenza poco e male dalla teologia corrente, ipnotizzata com'è dal problema della transustanziazione del pane e del vino. Tale impostazione ha portato alla divisione del tema del sacerdozio da quello dell'Eucarestia, laddove Eucarestia e *status* sacerdotale sono intimamente connessi come è deducibile dal testo di Ippolito¹⁴³ e dalla prassi tradizionale della Chiesa greca.

È tempo di rivendicare al sacerdote la potenza dello Spirito che animò il gesto di Gesù quando disse:

“Io sono ciò che voi mi offrite; ciò che era vostro, io lo rendo mio e ve lo restituisco trasformato in divinità”.

¹⁴³ Per maggiori approfondimenti sul testo di Ippolito vedere l'Appendice al capitolo.

Il sacerdote che si assimila al Cristo ripete il mistero del transito attraverso la morte e sperimenta la sua divinità passando dall'Io al Noi; così, a un tempo, egli è singolo e comunione, pane e calice, archetipo dell'Uno che sposa il Molteplice (parabola dell'unico sposo e delle dieci vergini).

L'Arca della Verità gelosamente custodita dagli eletti, ora è nelle mani dei filistei, gli uomini del mare che la porteranno alle isole lontane.¹⁴⁴

Dopo la Cena, i giusti dovranno andare nel *Giardino* a lavorare la terra. È questa la tematica che viene resa nella scena evangelica delle cosiddette tentazioni di Gesù nel deserto: Satana chiede a Lui di operare a livello della terrestrità:

(Mt 4,3) "Se sei figlio di Dio di' che queste pietre diventino pane".

L'invito del tentatore è di trasformare una cosa materiale in un'altra altrettanto materiale.

1. Sacerdozio e Triduo pasquale

Come dice Luca, i calici dell'ultima Cena erano due: nel primo si versa una comunione che non è ancora quella dello Spirito e riguarda solo i gentili; nel secondo calice viene annunciato un tempo in cui anche il popolo sacerdotale verterà il vino della Vi-

¹⁴⁴ Nell'AT nome degli abitanti non semiti della pianura costiera della terra di Canaan.

gna del Signore (la Rivelazione) a vantaggio di tutti. Solo allora la comunione sarà piena.

Per questo per comprendere la costituzione del sacerdozio ministeriale dobbiamo analizzare il succedersi degli eventi liturgici del giovedì e del venerdì.

Tradizionalmente la Chiesa considera il giovedì il giorno tipico dell'istituzione del sacerdozio ministeriale. Io ritengo invece che questa visione sia una forzatura clericale, perché è sul successivo evento della croce che si conforma il sacerdozio. Ma vediamo i momenti nel dettaglio.

- Nella celebrazione del giovedì, in *Coena Domini*, si realizza la comunione dei gentili (primo calice). In quella circostanza Gesù istituì il *servizio* del Pane, quello del sacerdozio *comune* e che riguarda tutti gli uomini. Gesù si fa presente alla cena dei gentili e s'identifica con le offerte vegetali.

Liturgicamente la Chiesa medita questo mistero nella Cena del Giovedì e chiama un sacerdote (eletto) a impersonare Gesù. L'eletto prende il pane e lo accetta come sacrificio gradito a Dio. In questo gesto di accettazione del sacrificio *gentile* c'è la rinuncia definitiva alla Pasqua dell'agnello. Ora l'eletto è chiamato a recitare il Padre nostro, la preghiera della comunione dei fratelli, e a mangiare il pane dello straniero;¹⁴⁵

- il venerdì, morendo sulla croce, Gesù si fa presente sulla tavola della Pasqua dei giudei come Agnello sacrificato. Liturgicamente la Chiesa medita questo mistero e chiama un sacerdote a impersonare Gesù vittima sacrificale. Nel sacerdote si realizza

¹⁴⁵ E non è forse questo il senso pregnante dell'affidamento di Maria (la Chiesa) al discepolo che Gesù amava?

così l'unificazione dei segni, e nella sua figura si sintetizza l'offerta gentile del *pane* e del *vino* e quella cruenta dell'*agnello* immolato. Ora il sacerdote stesso diventa calice di comunione.

La costituzione del sacerdozio ministeriale trova la sua perfezione nella Resurrezione, nel punto in cui il celebrante prende nelle mani il *Cero pasquale* e si dichiara *Uomo dello Spirito*, fiamma viva di tutte le comunioni. Ecco allora il Cero come liturgia di consacrazione sacerdotale piena e totale.

Il Cero si fa segno del sacerdote, uomo che veste il bianco della morte e si consuma come cera, ma porta in mano il fuoco dello Spirito e da esso si lascia consumare per diventare luce: "*Voi siete la Luce del mondo*". E nasce un sentimento di umiltà nel sacerdote che riconosce come in ogni fede che brilla nel cuore dell'uomo è presente la luce dello Spirito. Nessuno può essere più un adepto da colonizzare, ma tutti sono il tempio della presenza stessa del Cristo vivente da adorare.

Come a Natale il bambino Gesù si avvia verso l'Egitto dei popoli, così il *sacerdote-cero* avanza nel mondo a rivelare la resurrezione di tutti quelli che si lasciano accendere e diventano scintille ardenti di fuoco.

Ho desiderato che il mondo arda, ha detto Gesù, e ora questo sta accadendo.

2. Preghiera liturgica penitenziale

Avanti a Dio, padre di tutti noi, io mi impegno ad aiutare gli uomini a crescere come anime, perché sappiano

accogliere la divinità che tu, o Signore, ci hai offerto. Mi impegno in questo tempo terreno a servirli perché essi siano sempre uniti. Lavando le mie mani voglio gettar via ogni egoismo e costituirmi servo di Vita. Che l'acqua da te benedetta porti via ogni ombra che offusca la luminosità dell'amore. Che quest'acqua risvegli la mia anima addormentata.

Questo pane è segno della nostra corporea umanità; esso è storia, tempo e spazio dell'universo. Esso è segno dell'amarezza che a volte soffriamo nel nostro vivere. È pane schiacciato, pesante, senza il fermento della divinità. Eppure ci è costato il sudore della fronte. Alla fine, però, lo abbiamo messo nel fuoco, fiamma del tuo Spirito. Ecco: è quanto di meglio sappiamo offrirti. Siedi alla nostra mensa e accettalo. Allora esso lieviterà e si trasformerà in cibo beato per tutte le anime e lo vedremo non più sulla nostra povera mensa ma sul tuo altare ardente. Intorno ad esso accorreranno le anime che tu hai creato. Non saremo più divisi dai nostri cari che ci hanno preceduto. Un'unica pace, un'unica gioia riempirà l'umanità finalmente riunita intorno al Padre celeste.

3. Conclusioni

La contemplazione dei segni dell'Eucarestia ci aiuta a ricordare le tappe della vita del Signore.

Il Vangelo e la predicazione della Parola di Dio, sono il segno vivo della presenza di Gesù, Profeta potente in opere e parole, il quale viene ad annunciare a tutti i misteri della Chiesa.

Il Vangelo per eccellenza è il racconto della passione, in esso si rivela al cristiano che la morte è il

compimento dell'esistenza terrena, un compimento capace di giungere alla resurrezione perché è il momento in cui ogni piccola umana esistenza sarà ricomposta in quel Calice di comunione che racchiude l'Unica Vita donata al mondo da Dio.

Quando il sacerdote compie il gesto, spesso poco sottolineato, di offrire le specie consacrate a Dio, a me pare di contemplare il mistero dell'Ascensione al cielo: "*Per Cristo, con Cristo ed in Cristo...*" dice il sacerdote, e in queste parole esprime tutta la consolazione di sapere che insieme all'offerta del Cristo-Uomo sale al cielo tutta l'umanità: *vado al Padre mio e in me tutti voi ascendete al Padre vostro.*

Così il calice diventa immagine della Chiesa in cui la Vita stessa si raccoglie. Essa diventa il sacro *Graal* da cui beve Dio. Per questo motivo la Chiesa latina ha avuto in grande pregio la tradizione che consente al solo ministro di bere al calice. Il celebrante, che in *persona Christi* ha accettato di spezzarsi e morire nel pane, ora risorge nel calice in cui è stata ricapitolata tutta l'umanità.

Nel gesto del bere leggo, in trasparenza, il crocefisso che dice: "*Ho sete!*" allora veramente tutto è consumato. L'umanità è stata assunta nella realtà di Dio.

Appendice

Il testo di Ippolito

Ippolito presbitero, teologo e scrittore cristiano. Di lui si hanno contrastanti notizie biografiche e di molte delle sue opere ci sono pervenuti solo dei frammenti. Presumibilmente nacque in Asia nel 170 e morì esiliato in Sardegna nel 235.

Ritengo che il testo di Ippolito sia un'ordinazione sacerdotale attuata in vista di una celebrazione eucaristica (in questo stesso senso è possibile rileggere la lettera a Filemone). Si colma così un'inspiegabile assenza di testimonianze riguardo all'ordinazione dei sacerdoti che, indubbiamente, erano presenti sin dagli albori della Chiesa.

Per facilitare la rilettura del testo ne riporto di seguito la stesura tradizionale dalla quale procederò per provare l'assunto iniziale.

Gratias tibi referimus deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae, qui est Verbum tuum inseparabile(m), per quem omnia fecisti, et beneplacitum tibi fuit, misisti de caelo in matricem Virginis quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est, ex Spiritu Sancto e virgine natus.

Qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt. Qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diabuli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem, gratias tibi agens dixit: Accipite anducate hoc est corpus meum quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur. Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.*

Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agens quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

Et petimus ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae ecclesiae: in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor Patri et Filio cum Sancto Spiritu in sancta ecclesia tua et nunc est in saecula saeculorum amen.

Profili letterari e storici

Indicherò ora, sommariamente, alcune difficoltà ad accettare la lettura corrente del testo in esame.

Innanzitutto rilevo una certa pesantezza stilistica. In quest'ottica andrebbero verificati attentamente:

- a) il corretto uso delle preposizioni e dei verbi;
- b) perché sono utilizzati termini strettamente ecclesiastici (es. *incarnatus* e *glorifico*);
- c) perché il participio *agens* è collegato a una pluralità di soggetti;
- d) perché è utilizzata una parola straniera alla fine (*amen*);
- e) il senso dell'espressione *in saecula saeculorum* che rimanda comunque a un *quantum* temporale;
- f) il passaggio dal *quem* al *qui* nella prima invocazione;
- g) il *diabulus* per *diabolos*.

E inoltre andranno verificati:

- la relazione improbabile, nell'ultima invocazione, fra il *puerum* e il *filio*: si loderebbe, infatti, Cristo con Cristo;
- l'incertezza nel riferimento del *tuus* collegato a *puer* che può intendersi riferito alla persona del Cristo o del suo sacerdote;
- il termine *puerum* - inteso come traduzione del termine *pais* (che nella LXX è riferito ad Abramo) - andrebbe tradotto *servo* e non *fanciullo*. Ipotizzo un doppio valore del termine: in un primo senso esso alluderebbe al Cristo se-

condo la linea di Isaia; in un secondo senso potrebbe indicare il sacerdote che vicaria il Grande Servo;

- sembra sussistere una relazione fra i titoli dati al *puer* (due o tre secondo come si punteggia il testo) e l'unicità del *popolo* della seconda invocazione. Il termine *Salvatore* sottintende un *soter* e rimanda alle genti; ¹⁴⁶ a sua volta la parola *Redentore* sottintende un greco *lutroomai*, *stefanoo* o *apoluo* di cui c'è traccia nel corpus paolino e che è verosimilmente riferibile alla componente *eletta*;

- il termine *angelum* attiene probabilmente all'*eletto* perché maestro della Scrittura all'interno della Chiesa (cfr. Apocalisse);

- la narrazione dell'istituzione dell'Eucarestia non sembra avere valore consacratorio perché a essa segue l'invocazione dello Spirito;

- l'espressione: *in unum congregans* sembra rinviare al Pater Noster, cioè a “*due o più uniti nel mio Nome*” che costituiscono la presenza del Cristo. L'assemblea diventa il Calice;

- è singolare il fatto che Gesù sarebbe presentato al Padre dallo Spirito Santo;

- la duplicità degli interlocutori (gentili ed eletti) consente di immaginare lo *spezzare* il pane come divisione in *due* porzioni (una divisione poi superata dal *calice*). In quest'ottica bisognerebbe rileggere l'omissione del segno della *fractio* nel momento della consacrazione eucaristica. In altri termini, il gesto della *fractio* è da ritenersi cosa diversa dalla preparazione del pane in particole o bocconi. Il problema di una o due *epiclesi* va forse affrontato considerando i due gradi di formazione della Chiesa: in una prima fase lo Spirito opera nella *Parola*, in una seconda fase nella *Cena*. Bisogna anche considerare che il *Pater Noster* può essere letto come un'invocazione dello Spirito e quindi come terza epiclesi;¹⁴⁷

¹⁴⁶ Il *Soter* = *salvatore* è attribuito di alcune divinità greche, poi di Gesù Cristo.

¹⁴⁷ In merito alla preghiera del “Pater Noster” suggerisco di compitare il TON ARTON EPIOUSION in TON ARTON TAU ON, EPI OU SION e intendere: “Colui che è ascenso (al cielo),

- la mancanza del prefazio, ingiustificabile in un'Eucarestia, diventa chiara se il nostro testo è letto, come vedremo, in termini di ordinazione sacerdotale;
- sarà interessante infine considerare, tenendo conto del diverso significato che si suggerisce, l'uso dei *singolari* e dei *plurali* con riferimento alle azioni che si descrivono. La specifica funzione dei partecipanti alla liturgia appare, in tal senso, alquanto problematica.

Quanto a me, io ipotizzo che sotto il testo latino ci fosse un testo greco (l'uso nella chiesa primitiva era quello di pregare in greco) il quale, grazie alla polisemia della lingua, rendeva possibile una lettura plurima e quindi aveva anche una dimensione esoterica. Agostino attesta sia questo tipo d'impostazione che la preminenza dell'uso della Bibbia greca;¹⁴⁸ afferma, inoltre, che ogni testo può essere letto in modi diversi e che il senso semplice è da scartarsi se produce inciampi al lettore.

Se questo era l'habitat culturale del tempo di Ippolito, può presumersi che anche la traduzione latina dovesse in qualche modo sforzarsi di conservare i comunicati nascosti del testo greco. Ovviamente, stante la diversa potenzialità semantica dei due idiomi, per ottenere tale scopo non era possibile operare una semplice traslitterazione. Questo spiegherebbe perché i testi sono così zoppianti sia sul piano stilistico che su quello dei contenuti (azione descritta). In realtà l'obiettivo che si cercava di perseguire non era tanto di ordine letterario ma di conservazione dei significati nascosti. Questa singolarità è abbastanza generalizzata nei testi dei Padri.¹⁴⁹

come Essenza Perfetta, dall'alto manda come Dio", richiamando così la presenza reale dell'Eucarestia che nel nostro testo diventa ens, cioè "ciò-che-è" oppure 'La cosa perfetta'.

¹⁴⁸ Cfr. "La Dottrina Cristiana" Libro II cap. XV.

¹⁴⁹ Un esempio di bruttura ed oscurità letterarie lo ritrovo in Tertulliano che giudicherei fondatore del latino cristiano come i filologi tedeschi lo sono del greco biblico: entrambi hanno prodotto solo delle superfetazioni accademiche.

Tecnica esegetica

Un altro momento di riflessione attiene alla tecnica esegetica. I testi della prima patristica, a mio giudizio, vanno considerati come opere letterarie da esaminare secondo le coordinate della filologia classica costruita su componimenti strettamente laici o ritenuti tali;¹⁵⁰ tuttavia, poiché tali testi nascono in un contesto ecclesiale, la loro interpretazione va comunque correlata a tale universo di discorso.

In questo senso:

- i vocaboli vanno verificati anche come parte di un glossario ecclesiale (vedi *incarnatus* in cui mi colpisce il tema *arna* = agnello).

- il senso delle parole è deducibile dal valore simbolico delle immagini alle quali esse rimandano (vedi liturgia, iconografia degli ossuari etc);

- l'intelligibilità del testo, come accade per la Scrittura (cfr. Agostino) va guadagnata attraverso una *lettura* ragionata tesa a identificare le suddivisioni operate tra le lettere del testo materiale che si presenta senza divisioni tra una parola e l'altra. Un testo siffatto consentiva di raggruppare le lettere in vario modo ricavandone parole e significati diversi.

Ho provato, qui di seguito, a operare una suddivisione diacritica, grammaticale e sintattica delle parole stesse poiché ritengo che non si debba accettare supinamente l'interpretazione dei testi, in quanto, potenzialmente, essi possono nascondere sensi non ancora esplorati. Analogamente non bisogna dare per scontata la ricostruzione storica dei primi tempi della Chiesa. Tale ricostruzione risulta spesso intenzionalmente inquinata: si pensi ai racconti che avevano l'obiettivo di giustificare le persecuzioni, alle apologie, al tanto deformato politeismo ellenico. Tutti temi che andrebbero liberamente ridiscussi.

¹⁵⁰Vedi le ultime tesi sull'opera di Platone.

Sauli e Paoli

Problematica appare la totale assenza, nel testo che stiamo esaminando, di riferimenti alla Pasqua biblica in questa che dovrebbe essere un'Eucarestia celebrata in un tempo durante il quale nella Chiesa era certamente dominante la componente giudaica.

Ancor più problematico è l'omesso ricordo della crocifissione di Gesù. A essa si fa cenno solo in via indiretta, con riferimento ad una passione dei cristiani che certamente non si può assimilare *sic et simpliciter* all'evento specifico della crocifissione. Il racconto, infine, sembra esaurirsi nella descrizione di una cena religiosa senza nessuna sottolineatura del *momento-mezzo* costituito dalla preparazione della vittima.

Ho la sensazione che il problema che la Chiesa dovette affrontare al suo sorgere riguardasse la relazione dialettica tra i *sauli* e i *paoli*, ovvero tra gli *eletti* rimasti fedeli all'Antico Testamento, e i *santi* convertiti al cristianesimo. Gli eletti-sauli, con la crocifissione, non avevano solo arrecato offesa all'Uomo ma anche a quella religione biblica da essi stessi professata e che Gesù aveva riportato alla sua verità fontale.

Che sia questa la giusta lettura del momento storico risalente a duemila anni fa, lo lascia intendere il fatto che saranno proprio i *santi* (cioè i paoli-convertiti) a condannare coloro che hanno deformato e continuano a deformare la verità loro consegnata da Dio. In questo senso considererei l'antigiudaismo un prodotto interno al monoteismo biblico e non frutto di una reazione dei cristiani provenienti dal mondo classico.

Il sacerdozio cristiano

La Tradizione attesta l'istituzione di *vicari* del Cristo i quali, nella chiesa primitiva, erano scelti principalmente fra chi proveniva dalla fede mosaica perché conoscitori della Scrittura. Di fatto, però, i nuovi annunciatori di Dio erano anche potenzialmente *diaboli*, cioè *uccellatori delle verità divine*. Chiamati ad essere vicari del Cristo, essi portavano anche il peso della loro umanità diventando dei *di-aboloi*, doppiamente infantili. Non comprendendo il

valore dell'Eucarestia come segno di comunione, mal tollerarono quanto ad essi apparve un abbandono della Pasqua mosaica a favore della *Cena* dei Gentili. Non compresero il significato della Cena quale banchetto escatologico, sintesi delle due cene alle quali pure Gesù partecipò, anche se in modo diverso.

Furono questi, presumo, i motivi per i quali i vicari di Cristo a lungo andare non vennero più individuati all'interno di un determinato gruppo etnico o religioso ma, come dice Paolo, tra i *nati da donna (dia gunaikos)* cioè tra i nati *dalla Chiesa* attraverso il battesimo dello Spirito. Penso che sia anche questo il motivo dei contrasti tra giudei e gentili. Questi ultimi, infatti, avendo accolto l'annuncio di un rapporto diretto col loro Salvatore, istintivamente rifiutarono chi voleva ricreare una *mediazione* tendente a perpetuare situazioni di privilegio e di casta. Di qui le incomprensioni sul senso dell'unicità del sacerdozio di Cristo, unico Liturgo e unico Mediatore tra Dio e gli uomini.

È proprio a partire da questa unicità che si può capire la presenza, apparentemente contraddittoria, di una molteplicità di sacerdoti all'interno della Chiesa. In realtà essi impersonano sempre l'unico sacerdozio del Cristo, solo in questo senso i sacerdoti sono indispensabili nella celebrazione eucaristica. Ora, considerata l'altissima dignità di questo compito, fin dalle origini della Chiesa sorse il problema di come determinare le prerogative di chi era eletto a tale funzione, di come costituirlo e di che cosa egli dovesse farsi carico. A tal proposito Luca annota che già tra i discepoli sorse una disputa in ordine alle qualità richieste: (Lc 22,24-27) *“E tra di loro sorse anche una discussione: chi di essi doveva essere considerato il più grande. Egli (Gesù) disse loro: ‘(...) chi tra voi è il più grande diventi come il più piccolo...’.”*

A mio giudizio, Ippolito intende proprio affrontare questo punto dolente. Egli dice: poiché vogliamo celebrare la Cena, individuiamo chi deve essere il vicario e costituiamolo chiaramente nei suoi poteri-doveri.

Il significato del calice

In ordine al Calice, l'indicazione più importante deriva dalla precisazione “*Dopo aver mangiato (meta to deipnesai)*”. Ma procediamo per gradi.

Il pane, quale cibo di anime, attiene all'orizzontale e creaturale dimensione del *Paradiso Terrestre* dove vivono le *anime benedette*; il vino, invece, rimanda alla perfezione della comunione nello Spirito, esso è veicolo per l'uomo che supera la sua dimensione di creatura ed entra nella divinità (Paradiso).

Nella sera prima della passione, la Cena si consuma su un pane diviso ancora in due parti (*lo spezzò*). Potremmo dire che una metà la prese Giuda (sagoma degli eletti) e una metà gli altri Undici. Possiamo ancora intendere (trascurando la posizione speciale di Giuda) che i discepoli il giovedì mangiarono solo *mezzo pane* perché l'altra metà era riservata agli eletti che l'avrebbero mangiata il venerdì nel segno materiale dell'Agnello.

Proprio questo evento la Chiesa ripete liturgicamente in *Coena Domini*, quando una parte del pane consacrato è conservata per il venerdì, quando, dopo la morte dell'Agnello, gli eletti possono mangiare la loro quota di *pane*.¹⁵¹ Un pane diventato *carne* com'era stato annunciato dal *miracolo delle quaglie* raccontato in Esodo quando il popolo si lamenta della *manna* e chiede di poter mangiare carne.¹⁵²

Per effetto di questa doppia cena che rende tutti assimilati e uguali, sopraggiunge il tempo del Calice; segno di quella molteplicità di carismi distribuiti in particole e che ora si riuniscono nel Calice di Comunione nel quale la Chiesa ha voluto mettere insieme “vino eletto” e “acqua gentile”.

¹⁵¹ Tale segno risulterebbe perfettamente evidente se a mangiare il pane fosse, nella sera del giovedì, il popolo tutto e nella sera del venerdì, intorno alla croce, i soli sacerdoti (eletti).

¹⁵² (Es 16,11-13) “Il Signore disse a Mosè: *‘Ho inteso la mormorazione degli Israeliti. Parla loro così: Al tramonto mangerete carne e alla mattina vi sazierete di pane (...). Alla sera le quaglie salirono e coprirono l'accampamento’*”.

Per annunciare questo mistero di unità, il gesto della *fractio* non viene operato dal sacerdote durante la consacrazione. Tuttavia il ricordo di questa fase di divisione è conservato nel segno del mangiare in *tempi diversi* del sacerdote e della folla. Prima il sacerdote, in quanto eletto, e poi la folla, icona dei gentili.

Nel Calice all'inizio c'è il vino e l'acqua: i due tronconi dell'umanità; poi acqua e vino diventano *Sangue*. Quest'ultimo (cfr. *Sacro Graal*) non è, di per sé, sangue di crocifissione ma sangue di Vita, quello che circola nel corpo e gli dà movimento. Nel bere da questo calice, il sacerdote s'immedesima con Gesù che nel morire ritrova la sua pienezza di Dio e spande il suo Spirito sul mondo. Come Gesù, il sacerdote beve la comunione del mondo, unico e autentico alimento degno di Dio.¹⁵³

Rilettura del testo di Ippolito

Ritorniamo ora al testo di Ippolito, la diversa compitazione e la scelta del significato dei termini consentono di recuperare una formula di ordinazione sacerdotale. Si tratta di una formula che mi ricorda quella della Chiesa greca nella quale il sacerdote è ordinato proprio attraverso la cooptazione in una celebrazione liturgica.

L'ordinazione sacerdotale può configurarsi, a somiglianza del gesto di Gesù con Giuda, come la compartecipazione, da parte di un ordinato, del pane e del calice con l'ordinando. L'intingere nello stesso calice (*trublion*) equivale a un gesto di comunione.

Sarebbe interessante tentare una retroversione in greco del testo latino: conoscendo il diverso contenuto qui proposto probabilmente si evidenzerebbero altri significati non ancora emersi. Per chi è attratto dal significato tradizionale, aggiungo al testo "ricompilato" alcuni titoletti che indicano il significato teologico delle singole sezioni.

Legenda:

- a) "testo tradizionale";

¹⁵³ Cfr. *Messa sul mondo* di Teilhard de Chardin.

- b) **parte da ricompitare**;
- c) *parte ricompitata*;
- d) traduzione del testo

A - Prologo

a) *“*Gratias tibi referimus deus,* per dilectum puerum tuum Jesum Christum”*

c) *Grati (h) asta: ibi ire fer. Imus: deus*

d) Gara (come facemmo per Giuda) per scegliere uno che ti sia gradito. Là spingici a procedere. Noi procediamo: un Figlio di Dio a servizio del Servo tuo amato: Gesù Cristo.

c) *Grati as tibi*

d) Il nulla (di 12 parti) di chi, per Te, ha incontrato favore è avanti a Te.

c) *Grati astu ibi ire fer. Imus Deus*

d) Noi siamo bene accettati alla Città; là spingici ad andare. Colmi di riconoscenza, verso la Città ad essa spingici ad andare. Noi ci muoviamo, guidati dal tuo amato servo, Gesù Cristo.

B - Esaltazione del Cristo

a) *“quem in *ultimis* temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae”*

c) *ulto imis*

d) Lui proprio, in chi è stato punito a motivo degli estremi eventi (Giuda) hai consegnato a noi come Salvatore (risorto), come prezzo di riscatto (redentore) e come annunciatore (Angelo) della tua volontà.

a) *“*qui est* Verbum tuum inseparabile(m), per quem omnia fecisti, et beneplacitum tibi fuit”*

c) *qui (a) est*

d) Poiché è la Parola, ad opera sua, come cosa tua, come cosa inscindibile, tu facesti il creato; ed esso giustamente fu per te una cosa accettabile.

C - Il candidato

a) *“Misisti de caelo in matricem Virginis quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est”*

d) Tu hai separato, staccandolo dalla stecca del vasaio (dal bulino dell'incisore = tavole della Legge) verso la matrice della Vergine (Chiesa). E lui, che nell'utero ottiene una corporeità, una forma (umana), anche come un figlio (tuo) viene a te presentato.

a) *“Ex Spiritu sancto e virgine natus qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi acquirens extendit manus cum pateretur ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt.”*

d) Per opera dello Spirito Santo egli (è) nato dalla Vergine egli porta a compimento il tuo piano (di unità = Calice) egli vuole anche acquistare (a prezzo di sé) un popolo santo, a te dinamizza (struttura) le folle (le scritte) laddove pazientemente opera al fine di liberare (dal dolore) quelli che credettero in te.

a) *“qui cumque traderetur voluntariae passionis ut mortem solvat et vincula diabuli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet accipiens panem, gratias tibi agens”*

d) Egli sa consegnarsi ad una passione da lui stesso scelta per svuotare la morte per rompere i lacci del profitatore delle divine parole e penetrare sin nelle profondità del male e illuminare coloro che seguono la legge e rendere incontestabile la pietra di confine (fra Dio e gli uomini e fra i due fratelli) e manifestare la resurrezione (di tutto) col prendere il Pane e fare Eucarestia.

D - L'evento causale

a) *“Dixit: accipite manducate hoc est corpus meum quod, pro, vobis confringetur similiter et calicem dicens: hic, est sanguis meus qui, pro, vobis effunditur *quando hoc facitis. Meam commemorationem facitis*”.*

c) *quando hoc facit: Is Meam com-memorationem fac: it Is!*

d) Quando tutto ciò egli pone in essere: Gesù. Il Memoriale che mi appartiene fallo tu: Viene Gesù.

d) Egli disse: “Prendete, mangiate, questo è il mio corpo spezzato (in due) ohimè, ad opera vostra.” Allo stesso modo, annunciando il calice (disse): “In forza di quanto è accaduto (hic), è presente la mia prole (sangue-vita-forza) che si spande ohimè (nel mondo) attraverso di voi, quando questo voi attuate.” Tu congiuntamente fa il mio Memoriale per coloro che vanno.

E - Proclamazione

a) *“* memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus* tibi panem et calicem, gratias tibi”*

c) *Memor es igitur mortis et resurrectionis Eius offer, imus*

d) Tu sei colui che attua il Memoriale della morte e resurrezione di Lui. Da infimo (quale sei), offri per te stesso il pane e il calice, (che sono) cose date in dono mediante la tua opera.

c) *Memor, es! Igitur, morte IS, et resurrectione IS. Eius offer, imus*

d) Quando fai il memoriale, tu mangia. E così attraverso la morte (del mangiare) c'è Gesù; attraverso la resurrezione (calice) c'è Gesù. Offri, tu infimo, il suo pane attraverso di te, ed il calice: sono doni per opera tua.

a) *“*agens quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare*”*

c) *Ag (e) Ens! Quia nos digne os habuisti. Adsta, re coram, te, et tibi. Ministra re.*

d) Realizza il Ciò che è! Perché, quanto a noi ricevesti, degnamente, una bocca (presenza). Sta collocato alla presenza dei Beni, (anche a vantaggio tuo). Ministra (servi) attraverso i Beni.

a) *“Et *petimus*, ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae ecclesiae in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate”*

c) *pet (e), imus*

d) E invoca, tu infimo, perché possa darlo, che il tuo spirito sia santo, nell'offerta della santa assemblea che tu riunisci in una cosa sola.

d) lo Spirito santo che ti appartiene. Dallo a tutti che hanno imparato a comprenderlo ad opera dei *santi*. (Dallo) perché vi sia pienezza di Spirito Santo (dallo) perché risultiamo confermati nella fede, all'interno della verità (via\folia santa).

F - Glorificazione

a) *“ut te laudemus et glorificemus per-puerum tuum Jesum Christum per quem tibi gloria et honor, Patri et Filio cum Sancto Spiritu in sancta ecclesia tua et nunc est in saecula saeculorum. *Amen*.”*

c) *am - a - en*

d) Per poter lodare te (ordinato) e per poter glorificare il grande servo, di te (servo), Gesù Cristo a motivo del quale tu hai gloria ed onore, per il Padre, il Figlio, con lo Spirito Santo nella tua santa assemblea ama, suvvia!

Traduzione “letterale” del testo di Ippolito ricompilato

Gara (come facemmo per Giuda) per scegliere uno che ti sia gradito. Là spingici a procedere.

Noi procediamo: un Figlio di Dio a servizio del Servo tuo amato: Gesù Cristo.

Il nulla (di 12 parti) di chi, per Te, ha incontrato favore è avanti a Te.

Noi siamo bene accetti alla Città; là spingici ad andare (oppure - Colmi di riconoscenza, verso la Città ad essa spingici ad andare). Noi ci muoviamo, guidati dal tuo amato servo, Gesù Cristo. Lui proprio, in chi è stato punito a motivo degli estremi eventi (Giuda) hai consegnato a noi come Salvatore (Risorto), come prezzo di riscatto (Redentore) e come annunciatore (Angelo) della tua volontà.

Poiché (Egli) è la Parola, ad opera sua, come cosa tua, come cosa inscindibile, tu facesti il creato; ed esso giustamente fu per te una cosa accettabile. Tu hai separato, staccandolo dalla stecca del vasaio (dal bulino dell'incisore = tavole della Legge) verso la matrice della Vergine (Chiesa). E lui, che nell'utero ottiene una corporeità, una forma (umana), anche come un figlio (tuo) viene a te presentato.

Per opera dello Spirito Santo egli (è) nato dalla Vergine egli porta a compimento il tuo piano (di unità = calice) egli vuole anche acquistare (a prezzo di sé) un popolo santo a te, dinamizza (struttura) le folle (le scritture) laddove pazientemente opera al fine di liberare (dal dolore) quelli che credettero in te, egli sa consegnarsi ad una passione da lui stesso scelta per svuotare la morte, per rompere i lacci del profittatore delle divine parole e penetrare sin nelle profondità del male e illuminare coloro che seguono la legge e rendere incontestabile la pietra di confine (fra Dio e gli uomini e fra i due fratelli) e manifestare la resurrezione (di tutto) col prendere il Pane e fare Eucarestia.

Egli disse: "Prendete, mangiate, questo è il mio corpo spezzato (in due) ohimè, ad opera vostra." Allo stesso modo, annunciando il calice (disse): "In forza di quanto è accaduto (hic), è presente la mia prole (sangue-vita-forza) che si spande ohimè (nel mondo) attraverso di voi, quando questo voi attuate. "Tu congiuntamente fa il mio Memoriale per coloro che vanno. Quando tutto ciò egli pone in essere: Gesù. Il Memoriale che mi appartiene fal-

lo tu: Viene Gesù. Tu sei colui che attua il Memoriale della morte e resurrezione di Lui. Da infimo (quale sei), offri per te stesso il pane e il calice (che sono) cose date in dono mediante la tua opera.

Quando fai il memoriale, tu mangia. E così attraverso la morte (del mangiare) c'è Gesù; attraverso la resurrezione (calice) c'è Gesù. Offri, tu infimo, il suo pane attraverso di te ed il calice: sono doni per opera tua. Realizza il Ciò che è! Perché, quanto a noi, ricevesti, degnamente, una bocca (presenza).

Sta collocato alla presenza dei Beni (anche a vantaggio tuo). Ministra (servi) attraverso i Beni. E invoca, tu infimo, perché possa darlo, lo Spirito Santo che ti appartiene, nell'offerta della santa assemblea che tu riunisci in una cosa sola. Dallo a tutti che hanno imparato a comprenderlo ad opera dei santi, (dallo) perché vi sia pienezza di Spirito Santo, (dallo) perché risultiamo confermati nella fede all'interno della verità (via-folla santa).

Per poter lodare te (ordinato) e per poter glorificare il grande servo di te (servo), Gesù Cristo, a motivo del quale tu hai gloria ed onore, per il Padre, il Figlio, con lo Spirito Santo nella tua santa assemblea, ama, suvvia!

POSTFAZIONE

di

Rocco Pititto

*Dalla presentazione tenuta presso l'Istituto per gli
Studi Filosofici
di Napoli*

“Fare teologia è guardare avanti partendo dalla certezza della fede rivelata e dai segni dei tempi senza incapsularsi in teologie che, presupponendo la possibilità di una comprensione sempre più profonda della Parola, devono sempre considerarsi in fieri e quindi incomplete.”

“Queste riflessioni sono nate in momenti diversi, in occasioni particolari, sono state dimenticate e poi riprese, rappresentano quasi un esercizio di meditazione che affina il senso religioso di chi partecipa al Sacro Rito. Non hanno la pretesa di dire cose conclusive o discutere verità dogmatiche, sono solo l'espressione di una ricerca e occasione di ricerca. Tutto il resto, ed è ciò che conta, è Spirito”.

I passi citati definiscono le idee-guida e i confini della ricerca di Romano mettendo in chiaro alcuni punti imprescindibili del suo discorso. Sono punti che costituiscono il campo di riferimento specifico entro cui si collocano le questioni e i problemi considerati dall'Autore. In particolare:

1. la fedeltà dei credenti alla Parola si esplicita nel tradurre la Parola nella realtà della loro esistenza concreta senza legarsi a concezioni teologiche che oscurano la Verità e, di conseguenza, la fede stessa, relegandola a un piano intellettualistico;

2. le costruzioni teologiche possono rappresentare un limite e un ostacolo se imprigionano la Parola in costruzioni astratte, lontane dalla Vita. La teologia, di conseguenza, non deve mortificare la fede del credente ma deve aiutarla a crescere e a purificarsi non sovrapponendosi ad essa o limitandola.

Ne *I Segni di Dio*, testo difficile e arduo, l'autore si pone in ascolto umile, a volte anche disarmante, per accogliere dentro di sé quella Parola che si fa carne e sangue di Dio. La Parola ritrovata e accolta è data in dono a quanti la cercano senza trovarla e a quanti la cercano senza saperlo.

È da questo quadro di riferimento che nascono le linee-guida della ricer

ca dell'autore. Egli sa che la lucerna (Lc 11,33-36), se deve illuminare, non può essere nascosta sotto il moggio ma messa sul candelabro. Seguendo questo orientamento, non si può non vedere come

“La paralisi che ingessa la lettura della Parola di Dio è l'ostacolo più grande per una più serena comprensione della fede ed un maggiore slancio per comunicarla al mondo”...è blasfemo mettere ceppi a Dio e limitarlo nella sua azione”.

Comprendere e comunicare la Parola di Dio sono i due momenti del fare teologico. Come questo possa avvenire è il problema che l'autore affronta con grande equilibrio. Come il pensatore religioso, di cui parla Wittgenstein, Romano è un trapezista che si muove tra due estremi camminando su un filo molto esile e non è facile reggere la fatica di vivere sospesi da funambolo.

Da questo punto di vista, la teologia è solo un veicolo storico-culturale della fede cristiana, limitato e provvisorio, mai assoluto, guai a rimanere impigliati in essa. Per questo, essa

“non può diventare fermaglio di chiusura delle potenzialità della Scrittura la quale ha per autore Dio stesso ed ha pertanto una profondità mai pienamente compresa”.

La nostra interpretazione della Scrittura sarà infinita, perché infinito è lo spazio sull'orizzonte di Dio aperto dalla Parola.

La scelta proposta dall'autore non è tra fede e teologia, perché tutte le ragioni sono dalla parte della fede, che è ciò che rimane immutabile. L'autore questo lo sa bene e lo dice apertamente per riaffermare con forza l'unica Fede che ci salva e ci porta a Dio. Nessuna teologia ci porterà a Dio. Soprattutto, nessuna teologia ci potrà salvare. Il *“processo di clericalizzazione della vita religiosa”* e della vita cristiana non è una soluzione.

Potrà sembrare strano ma questo saggio non è l'attestazione pubblica o la certificazione di un atto di ribellione del suo autore, o una sua presa di distanza dalla comunità credente, o un'incursione temeraria in territori preclusi ai non addetti di professione, o, infine, una specie di gioco raffinato per sparigliare, rimettere tutto in discussione e introdurre il dubbio dentro lo spazio dove vive la certezza. È, invece, un'operazione di scrittura e di vita assolutamente diversa. Perché è soprattutto un atto di amore *“esagerato”*, direi *“folle”* e *“smisurato”*, ver-

so la Chiesa, definita *“il vero Sacramento di Gesù”, “questa Maria incinta che grida nelle doglie del parto”, il Corpo di quel Cristo venuto per salvarci. Ecco perché «vivere da cristiano equivale ad essere Sacramento di Gesù».*

L'esigenza preminente che scorre nelle pagine del libro è inserire il credente nella divinità, considerato che il sacramento è l'inserzione del divino nell'umanità. Come linguaggio dell'anima, il sacramento diventa, allora, una *“fenomenologia dell'anima”* e disegna un percorso di vita cristiana di perfezione.

Nelle parole scorre e inquieta la passione profonda di un uomo lasciato solo a camminare sulle strade di un tempo così difficile e caotico, che recupera dal deposito della sua fede *“cose vecchie e cose nuove”* (Mt 13,52) e le offre alla riflessione di tutti come occasione di confronto e di dialogo.

L'autore de *I Segni di Dio* è un uomo che l'istituzione ha volutamente, e colpevolmente, ignorato ed emarginato, forse perché poco funzionale alle politiche ecclesiastiche di questi ultimi decenni. Qualcuno più benevolo parlerà di difficoltà di gestione di un uomo, a prima vista, tanto ingombrante. Qualcun'altro più malevolo, e io sono tra questi, parlerà di stupidità, di paura, di gelosia e di invidia, comportamenti non rari in ambienti ecclesiastici. Si può prendere atto, dolorosamente, come la negazione di una relazione di partecipazione e di comunione abbia segnato una esistenza che avrebbe potuto avere, nella comunità cristiana, altri sbocchi più positivi e più interessanti per tutti noi, antichi e nuovi compagni di viaggio. Nonostante tutto, l'autore è rimasto sempre vigile e fedele alla sua vo-

cazione e ha continuato a lavorare per il Regno, oltre ogni limite. Questo testo è una risposta non polemica alla condizione di emarginazione cui è stato costretto in questi anni e che diventa dono e offerta di vita.

I Segni di Dio come proposta di vita

L'autore non ha nulla da chiedere alla sua Chiesa: nessun incarico, nessun riconoscimento, nessun onore. Chiede solo di potersi presentare davanti alla comunità per essere riconosciuto e accettato non come uno straniero, ma come un credente consapevole che offre la sua visione del cristianesimo, il risultato di una vita spesa per Dio nel presbiterato. Vuole che si apra una seria discussione non su ciò che costituisce la fede cristiana nel suo insieme - cosa che non rientra nei suoi intenti - ma su ciò che la esprime storicamente. Il vizio più pericoloso che mina il cristianesimo, e contro cui si scaglia l'autore, sta proprio nel modo come esso è stato storicamente presentato e come si continua a presentarlo oggi: una serie di dottrine e di norme, soprattutto di ordine morale, che riportano la storia all'indietro. Da qui la necessità di un atto di coraggio per ritornare alle fonti della fede cristiana e ritrovare un modo nuovo per annunciare la Parola. Se i contenuti della fede costituiscono la "carne" stessa del credente, possono cambiare le categorie di pensiero, la teologia, ma l'annuncio deve essere ancorato al testo della Scrittura.

La Chiesa, come comunità dei credenti, è il quadro di riferimento essenziale dell'autore. Ogni conside-

razione trova significato se riferita alla Chiesa come struttura sacramentale. Sappiamo che

“nella sua struttura più semplice, la Chiesa è formata da figli di Dio (battezzati), fratelli fra loro (cremisti) e dinamizzati dall’ordinato attraverso l’Eucaristia che realizza la comunione del popolo di Dio”.

La comunità dei credenti, dunque, vive della relazione creata dai Sacramenti. Senza questa relazione, non si dà alcuna comunità.

La lettura dei Segni di Dio

La comprensione dei *Segni* può risultare migliore se accompagnata da alcune domande preliminari che possono essere così formulate:

1. Come leggere un testo così complesso e difficile, che si presta a letture e a suggestioni che spiazzano e disorientano il lettore? Quale il significato vero di un approccio alla fede cristiana, fatto in termini poco convenzionali eppure così coinvolgenti? Su questa strada, si perde o si guadagna qualcosa nella comprensione della fede?

2. Cosa si propone l’autore da un punto di vista personale? *I Segni di Dio* sono il delirio di un uomo deluso e amareggiato, l’annuncio della fine di ogni teologia o, invece, la proposta di una nuova teologia, dopo che le altre hanno subito un declino inarrestabile? O più modestamente un suggerimento per i giorni che verranno, quasi un viatico per vivere in tempi così difficili eppure così esaltanti?

3. Quale lo scopo ultimo perseguito? Una forma di rivalsa personale o la ripresa di una via di salvezza,

oltre le secche di una condizione umana chiusa in se stessa che non offre alternative se non la deriva nella quale muoiono le speranze umane? La scelta dell'autore è univoca e senza esitazioni: è una scelta per la Vita, la stessa scelta che l'autore propone a chi vuole fare esperienza del Dio con lui.

Scritto a più riprese nel corso degli anni e ripensato profondamente, queste *meditazioni sui sacramenti* rappresentano il frutto più maturo della ricerca di Vincenzo Romano. È un libro di parte, tremendamente di parte, e il suo autore non fa nulla per fornire ai suoi lettori visioni di comodo più accattivanti e più gratificanti. Lavorando sui testi della Scrittura, egli individuata una linea interpretativa coerente, la percorre fino in fondo e la offre come dono a quanti la vogliono ricevere.

La chiave di lettura del testo è offerta dal suo stesso autore, e può essere riferita mutuandola dai criteri formulati e praticati dalla scuola di Chartres e, in particolare, da Ugo di s. Vittore, secondo la scansione progressiva di *lectio, meditatio, oratio* e *contemplatio*, applicata allo studio della Scrittura.

Il soggetto della *meditatio* è la "nuova creatura" che nasce all'esistenza nell'ascolto della Parola. La meditazione, come riflessione che fa emergere quanto per pigrizia, paura o malafede, rimane confinato negli angoli più riposti della memoria, diventa l'esercizio dell'intelligenza credente che non arretra di fronte al mistero perché vuole penetrarlo e scandagliarlo fino a frantumarlo per costituirlo oggetto dell'*oratio* e della *contemplatio*.

La *meditatio* è una tappa ascensionale verso la *contemplatio*: un lasciarsi dietro ogni altra cosa del mondo materiale per recuperare l'Eterno nel mondo. È nella *meditatio* che inizia il discepolato del credente, che si esprime e si realizza nella *sequela*. C'è qui, nelle parole dell'autore, l'accusa sofferta e non tanto velata, a un cristianesimo che rinuncia all'essenzialità del messaggio evangelico, per diventare portavoce di interessi mondani che oscurano e tradiscono di fatto il messaggio stesso.

Leggendo *I Segni*, il teologo di professione avrebbe tanto da ridire e chiederebbe, prima di tutto, i titoli giustificativi di questo tipo di approccio, al di fuori di una scuola teologica di appartenenza, e non farebbe sconti sulle omissioni e sulle sottolineature riscontrate. Forse rimarrebbe sconvolto da tanto "ardire", ma a torto e, forse, parlerebbe anche di un possibile tradimento del cristianesimo. Il messaggio cristiano è, invece, qui davanti a noi nella sua interezza, *sine glossa*, nella sua capacità di parlare all'uomo. Nella sua forma di testo, riscrive l'esistenza umana del credente sul registro di una chiamata che è un'offerta di senso.

I Livello di lettura: il testo nella sua materialità.

Il testo nella sua materialità è una *meditatio* sui sacramenti, lunga e appassionata, spesso difficile e certamente controversa. La polemica da parte dell'autore, anche spigolosa, non manca, ma è come attutita, bruciata da una forte passione. Non c'è questione, anche quella più scabrosa, che venga sottratta alla riflessione e dimenticata. Tutto viene ri-

portato in evidenza, anche ciò che potrebbe costituire un problema per il credente più tradizionalista.

Il richiamo costante al Vaticano II mette in risalto come il rinnovamento auspicato dal Concilio è stato rimandato a una data imprecisata. La mancanza di coraggio ha avuto il sopravvento e, in molti casi, il ritorno al passato è già avvenuto. Su questioni di opportunità pastorale (comunione ai divorziati, bioetica, staminali, scuola cattolica) o di organizzazione ecclesiastica (celibato dei preti, povertà nella Chiesa, ruolo dei laici e delle donne nella Chiesa) il dibattito è stato chiuso prima ancora di essere aperto. È stato approfondito solo il capitolo sui vescovi; il resto è stato trascurato, e in tutto questo la componente gerarchica della Chiesa, quanto a potere, è cresciuta a dismisura con la creazione di forme di governo centralistico diventate sempre più improponibili.

Le soluzioni che l'autore presenta alle questioni dibattute non sono sempre così pacifiche da poter essere accettate da tutti. Sono fonte di discussioni e di polemiche, spesso pretestuose. La lettura del testo scuote le coscienze di quanti, per abitudine o per pigrizia, ripetono frasi fatte senza rendersi conto che la loro appartenenza alla comunità cristiana a volte è solo nominale, attaccata alla tradizione e a pratiche usurate ma, soprattutto, non è frutto di una libera scelta.

L'impianto generale de *I Segni di Dio* non si discosta dalla manualista tradizionale. Nuova, però, è la sua formalità; nuova la finalità; nuovo il respiro. C'è qui lo sforzo, certamente lodevole, di dare una vi-

sione del cristianesimo non edulcorata, a partire dai sacramenti.

I sette sacramenti sono analizzati uno per uno, con attenzione; di ciascuno di essi l'autore ricostruisce il significato, il legame che crea con la Vita. Ma solo apparentemente il discorso può essere riconducibile all'articolazione sacramentale della fede cristiana; in realtà, oggetto della meditazione è il passaggio dai segni sacramentali alla vita che essi generano nei credenti, è questo il punto decisivo.

Una premessa generale fa da introduzione al testo e permette all'autore di esplicitare i criteri ermeneutici seguiti. Tra i sacramenti, all'Eucarestia è dedicato il maggiore approfondimento, considerata la sua importanza nella costituzione della fede cristiana e nella vita del credente. Ad essa sono dedicate due specifiche parti: *I segni dell'Eucarestia* e *le Meditazioni*.

Il riferimento principale è dato dalla Scrittura, riletta con attenzione, spesso al di fuori di schemi tradizionali che ne mutilano la comprensione. Non mancano altri riferimenti culturali e storici, al mondo ebraico e greco-latino, tutti funzionali a dare maggiore risalto al testo scritturistico. E dove nel testo c'è il non detto o il presupposto, Romano scava in profondità per riportare alla luce quanto può illuminare la sua rilettura del cristianesimo. La ricerca etimologica è una costante della riflessione di Romano. Sembra, talvolta, che si voglia divertire nel proporre etimologie un po' strampalate. Mi riferisco, per esempio, all'etimologia di *eucarestia*, dono di grazia di un Cristo, senza passione, issato sull'albero della nave, che è la Chiesa.

Il Livello di lettura: il testo riferito al suo autore.

Il testo rivela l'impronta del suo autore; in esso si legge la speranza che il lavoro non sia stato inutile; e il desiderio di donare orizzonti sconosciuti agli incerti e ai dubbiosi.

Pubblicare *I Segno di Dio* non solo era necessario ma doveroso; esso si costituisce come un dono dell'autore, il dono di una vita trascorsa a meditare; come dono viene consegnato ai lettori, come parte di sé che si spezza e si dà agli altri. Questo libro è un atto eucaristico: una carne strappata e un sangue reciso come presenza e come viatico dei giorni che verranno.

Quella dell'autore è una ricerca teologica seria e coraggiosa, fatta in solitudine, durata anni di studio e di lavoro, sminuzzata nella catechesi, e oggi offerta a tutti noi. Il modo come si articola il discorso potrà piacere o non piacere, ma nessuno potrà mettere in dubbio l'utilità di una discussione franca su ciò che costituisce non la fede cristiana, ma la sua espressione storica. Lo scriba passerà ogni pagina sotto la lente d'ingrandimento e vi troverà errori di ogni tipo, omissioni, sottintesi, espressioni equivocate, questioni mal poste. Il punto, però, non è questo. Dopo e oltre tutto questo, c'è una vita che scorre, che chiama, sollecita, interpella. È la Vita stessa di Dio, che si fa incontro all'uomo.

Può sembrare difficile accettare quanto Romano afferma a proposito dell'Eucarestia. Egli individua due tipologie di cene speciali, confrontando le due cene raccontate dai Sinottici e quella raccontata da Giovanni.

“Nelle cene descritte dai sinottici, Gesù comunica con l’uomo attraverso le opere (spezzare il pane); nella cena giovannea attraverso la Parola. Due dunque le vie: opere e parole. Due i tronconi di quella che diventerà l’Eucarestia. Nel primo la divinità è presente nel segno dell’uomo mortale (pane), nel secondo è presente il Dio che, morto come uomo, nella resurrezione ha ripreso possesso della sua realtà piena. Nel primo ai gentili viene insegnata l’azione salvifica, nel secondo agli eletti viene commessa la sacerdotalità come servizio (lavanda dei piedi)”.

Procedere per questa via non rappresenta, forse, un aiuto per il credente, sollecitato a trovare una dimensione eucaristica al suo essere cristiano?

Il compito dei credenti, come proposto dalla *meditatio* dell’autore, è enorme:

“bisogna avere l’umiltà di capire che nostro Signore non cerca eroi ma umili operai per la sua vigna. Dio si serve di strade che quasi mai coincidono con il nostro pensiero e anche quando vuole riformare la sua Chiesa, Egli si serve proprio di quelli che non vorrebbero farlo”.

Forse senza volerlo e senza saperlo, l’autore è proprio uno di questi umili operai, scelti da Dio, per riformare la sua Chiesa.

Di questo lavoro, così lucido e così appassionato, tutti gli dobbiamo essere grati. La nostra gratitudine è una piccola ricompensa alle sue fatiche.

Vincenzo M. Romano è nato in Aversa il 1933; dottore in giurisprudenza, ha esercitato per quindici anni l'avvocatura e per circa quaranta la docenza di Diritto Amministrativo nella Università Federico II di Napoli.

Sacerdote dal 1970, laureato e renunziato in Teologia Dogmatica, ha insegnato per molti anni Sacra Scrittura ai laici.

Parallelamente a un continuo e intenso impegno pastorale, da decenni esplora nuove vie di comprensione dei testi biblici, secondo personali metodologie collegabili alla Patristica e alla Mistica; e attua una ricerca teologica coraggiosa e solitaria, tesa a evidenziare nella Sacra Scrittura risposte adeguate alle tante domande che i 'segni dei tempi' pongono all'uomo e al credente.

Dello stesso autore

Articoli vari su riviste e giornali

Quaderni V.M.R. Ed. Simone Na

- n.1 *Perché non leggere diversamente* (1995) pgg. 64
- n.2 *Partenogenesi dei Vangeli* (1995) pgg. 126
- n.3 *In difesa di un fattore infedele* (1995) pgg. 63
- n.4 *Dissequestrate la Bibbia* (1995) pgg.112
- n. 5 *Salterio, libro o contenitore?* (1995) pgg. 80
- n.6 *In difesa di un Figliuol Prodigo* (1995) pgg. 96
- n.7 *Uomo: suddito o anima libera* (1997) pgg. 111

- n.8 *I sette giorni della vita e dell'anima* (1997) pgg. 64
- n.9 *L'uomo e il Cristo nel 1° racconto della creazione* (1997) pgg.94

Saggi

- Il terzo millennio di Penelope* - Quaderni V.M.R. n. 10 (1998) Ed. Simone pgg. 174
- Sia la luce* - ed. Dehoniane Napoli 1971 pgg. 192
- Una comunione per l'uomo solo* - ed. Dehoniane Napoli 1981 pgg.174
- Meditazioni sui sacramenti vol. I* Ed. Uni-Service (2010) pgg. 389
- Meditazioni sui sacramenti vol.II* - Eucarestia, ed.Uni-Service (2010) pgg. 312
- Il cistercense e l'ornitorinco* - Ed. T. Pironti (2010) pgg. 279

AA. VV.

- Educazione allo sviluppo* - ed. Unicef 1997 pgg 65-76
- Per la convivenza fra le culture nella realtà italiana* - ed. Unicef '98, pgg. 77-81.
- Crisi della tradizione e pensiero credente* - ed. A. Guida -Napoli '95, pgg. 51-68
- Atti primo congresso eucaristico* - Basilica Grumo Nevano (1984) pgg. 80-98
- La Parola e i segni* - ed. Dehoniane (1984):
 - n.1 Liturgia delle ceneri
 - n.3 Te deum; Epifania - Candelora
 - n 5 Liturgie per l'ascensione e la Pentecoste
 - n.7 Le quarantore
 - n.8 Celebriamo il Natale
 - n.9 Adorazione dell'Eucarestia

n.10 Meditiamo sui santi e sui morti

La donna alle soglie del 2000 (1993) p.113-126

Ecoteologia - una perspectiva desde s. Augustin - Mexico 1996 (pgg. 153-171)

Riabilitazione del pavimento pelvico - ed. Idelson Gnocchi (2009) pgg. 167

Religione e geografia - II ed. Loffredo - Napoli (2000) pgg. 25-78

Stampati pro manuscripto a cura di Giovanna Vi- tagliano

- *I Segni di Dio* - pgg.457

- *Luca - Vangelo d'Infanzia* - pgg. 183

- *Parabole lucane: La pecora smarrita, La dracma perduta, Il figliuol prodigo, Il fattore infedele, Il ricco epulone, Il samaritano* - pgg. 204

- *Testi evangelici - Una lettura cristologica: La Samaritana, Tommaso detto Didimo, Il Giudizio Universale, I Magi* – pgg. 161

- *Dio viene tra noi: Avvento, Natale, Epifania* – pgg.115

- *Il Fumo di Satana* – pgg 260

- *Sillabario biblico* – pgg.147

- *È Giuda il discepolo amato?* – pgg. 164

Indice

PARTE GENERALE	5
NOTE INTRODUTTIVE	5
1. Premessa	5
2. Concezione dell'opera	9
3. Metodo di lettura.....	10
4. La scelta del linguaggio nel Nuovo Testamento	12
5. Difficoltà nell'individuare un criterio di lettura	14
CAP. 1 - I SACRAMENTI	17
1. Perché una rilettura dei sacramenti?	17
2. I limiti delle teologie sacramentali correnti	18
3. Il termine “sacramento”	20
4. Sacramento come incarnazione di Cristo nella Chiesa	22
5. La Chiesa: popolo di Dio	23
6. Iniziazione – Momenti statici e dinamici	24
7. Il mandato di Gesù ai discepoli	26
8. Parola, sacramenti, predicazione	28
CAP. 2 - FUNZIONE E STRUTTURA SACRAMENTALE.....	30
1. Vari interrogativi	30
2. Il Ministro della Parola	33
CAP. 3 - SACRAMENTI - CREAZIONE	35
1. Sacramenti tra fisiologia e terapia	35
2. Recuperiamo la positività nel racconto della Creazione.....	37
3. Sacramenti come fisiologia - Una lettura ottimistica	40
4. La Creazione secondo Maria	41
5. Permanere - cambiare.....	43
CAP. 4 - INCARNAZIONE, SACRAMENTI, RITO	46
1. Il superamento del Rito	46
2. Riti dei Sacramentali	50
3. Gesù e il Cristo	52
4. Le tappe dell'incarnazione.....	55
5. L'istituzione dei sacramenti	57
6. La ricapitolazione della Vita.....	58
IL BATTESIMO.....	61
CAP. 1 - GIOVANNI IL BATTEZZATORE.....	61
1. Il personaggio.	61

2. Il Battesimo di Giovanni per i non cristiani	64
CAP. 2 - IL BATTESIMO NEL NOME DI GESU'	68
1. Immersione nella realtà umana	68
2. La salvezza universale - Cristianesimo anonimo	70
3. L'incontro con Dio oltre il tempo	72
4. Battesimo - Effetto e testimonianza	73
5. Battesimo - Sacerdozio comune	75
6. Si può rifiutare il Battesimo ricevuto da bambini?	77
7. Virtù Teologali e Battesimo	80
8. Il dono della Vita	81
9. La storia dell'abbassamento di Dio	84
LA CRESIMA.....	87
CAP. 1 - IL SACRAMENTO DELLA CRESIMA	87
1. Il dono dello Spirito	89
2. La relazione con Dio.....	91
IL MATRIMONIO	93
CAP. 1 - MATRIMONIO	93
1. Sviluppo storico problematico del matrimonio.....	93
2. Contenuto specifico del matrimonio	97
3. Amore indissolubile	99
CAP. 2 - DIRITTO NATURALE	102
1. In tema di concepimento	103
2. In tema di morale sessuale	106
CAP. 3 - AMORE CONIUGALE	108
1. Transpersonalizzazione e persona comunitaria.....	109
2. Sacrificio = Ominizzazione	112
3. Castità matrimoniale e verginità	114
CAP. 4 - PUNTUALIZZAZIONI MORFOLOGICHE.....	116
1. La famiglia	117
2. Matrimonio e famiglia	118
CAP. 5 - LA FAMIGLIA NELLA SCRITTURA	122
1. Matrimonio e alleanza	122
2. La storia dei patriarchi	123
3. Matteo capitolo 19	125
4. Paolo: I Lettera ai Corinti - capitolo 7	131
5. Paolo: Lettera agli Efesini - capitolo 5.....	138
6. Gli eunuchi nel Nuovo Testamento	142
7. La chiesa domestica negli Atti degli apostoli.....	145
8. La famiglia di Nazaret.....	148

L'ORDINE SACRO	153
CAP. 1 - ORDINE SACRO	153
1. Premessa	153
2. Vangelo di Luca: lo statuto dei nuovi eletti	157
3. Struttura della Chiesa nascente nella Scrittura	162
4. Istituzione del diaconato negli Atti degli Apostoli	165
5. Il Sacramento dell'Ordine Sacro.....	168
6. Differenza di funzioni	173
7. Collaboratori dell'Ordine Episcopale	175
8. Un Sacramento reiterabile?.....	178
9. Il Presbiterio.....	181
CAP. 2 - IL PAPA VICARIO DI CRISTO	184
1. Pietro e Simone	184
2. La Missione di Pietro	187
3. L'Episcopo	189
4. Carisma-funzione e carisma-sacramento	191
5. Il Ministero di Missione	192
CAP. 3 - PIETRO UNO E CENTOMILA	196
1. Roma, Pietro e Paolo	198
2. Pietro e la società civile.....	200
3. Pietro, i sacerdoti ed il Popolo di Dio	203
4. Pietro garante	205
5. Pietro che predica	207
6. La paura di Pietro	209
7. Pietro e l'assemblea dei fedeli.....	211
8. La regalità universale di Pietro	213
9. Pietro e la sofferenza	215
10. Pietro profeta	217
11. Pietro e la pietra	218
12. Nel futuro... ..	221
CAP. 4 - REDENZIONE, SALVEZZA, SACERDOZIO	226
1. Redenzione	226
2. Il morire, la morte, l'aceto	230
3. Il comportamento degli apostoli.....	232
CAP. 5 - ORDINE - CELIBATO	245
1. Riduzione allo stato laicale	245
2. Sul celibato ecclesiastico	248
3. Vita di castità	250
CAP. 6 - L'ABITO TALARE	253

1. Cenni storici.....	254
2. Clero e Ordinato	261
3. Il significato della veste clericale	264
PENITENZA E RICONCILIAZIONE	268
CAP. 1 - EXCURSUS SUL BENE E IL MALE.....	268
1. Capire il Bene.....	269
2. Il bene come incontro con Dio.....	271
3. L'idea di peccato	276
4. La difficoltà di accettare l'idea di peccato.....	278
5. Il male e la norma morale.....	281
6. La Legge Naturale come obbedienza alla Vita	284
7. Il peccato di Giuda.....	286
CAP. 2 - IL SEGNO SACRAMENTALE	288
1. La confessione	288
2. Relazione tra Battesimo e Penitenza	291
3. Dalla penitenza alla riconciliazione	293
4. Fondamenti scritturistici.....	296
5. La penitenza nell'esperienza della Chiesa	300
6. La penitenza come vocazione al sacerdozio comune	304
7. Il ministro e il penitente.....	306
8. I tre momenti della penitenza	308
9. La penitenza e l'amore della Nuova Creatura	309
10. La contemplazione interiore	312
L'UNZIONE DEGLI INFERMI.....	314
CAP. 1 - ESORCISMO DEL MALE FISICO.....	314
1. Unzione e Penitenza	315
2. L'uomo Sacramento	319
EUCARESTIA.....	323
I PARTE - I SEGNI DELL'EUCARESTIA	323
NOTA INTRODUTTIVA.....	324
1. Teologia della Cena	325
2. Eucarestia come mimesi della Storia Sacra.....	327
CAP. 1 - IL RADUNARSI DEL POPOLO	330
1. Le Campane.....	330
2. Elementi scritturistici.....	333
CAP. 2 - SALIRO' AL MONTE DEL SIGNORE.....	335
1. L'Incontro con la Vita	335

2. Costruttori di cattedrali	336
3. Uscire dalla propria casa	338
4. Dalla famiglia all'Assemblea	342
CAP. 3 - SIMBOLISMO DEL TEMPIO	345
1. la struttura del luogo	346
2. La porta	354
3. I ruoli e i gesti	357
4. Variabilità della liturgia	358
CAP. 4 - INGRESSO	361
1. Il canto d'ingresso	361
2. Arriva il Presidente dell'assemblea	362
3. Chiudete le porte	364
4. In attesa che parli	366
CAP. 5 - IL SALUTO	367
1. Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo ...	367
2. Il segno di croce - l'amen del popolo	370
3. Il saluto tra celebrante e folla	371
CAP. 6 - MOMENTO PENITENZIALE	374
1. La coscienza individuale, il Confiteor	375
2. Molti atti penitenziali	377
3. Il canto del Gloria	378
4. Colletta	379
CAP. 7 - LITURGIA DELLA PAROLA	382
1. L'incontro col Padre	382
2. L'annuncio della salvezza	384
CAP. 8 - LITURGIA EUCARISTICA	390
1. Struttura del Canone	390
2. Dalla Sacrificio alla Cena	391
3. Presentazione delle offerte	394
4. Consacrazione delle specie	399
5. Offerta a Dio - Elevazione del calice	401
CAP. 9 - RITI DI COMUNIONE	405
1. Padre nostro	405
2. Dopo aver mangiato	406
3. Comunione e solidarietà umana	409
4. Purificazione del calice	411
5. Ite missa est	412
II PARTE - MEDITAZIONI SULL'EUCARESTIA	414
NOTA INTRODUTTIVA	414

I - PASQUA E GIUDAISMO	419
1. Quante Pasque?	420
2. Clericalità e giudaismo	422
3. Specialità come elezione.....	425
II - IL MISTERO EUCARISTICO	428
1. Eucarestia, un monolito.....	428
2. Individuo e comunione	430
3. Eucarestia come ringraziamento.....	431
4. Attualità della fede	434
5. Catechesi e liturgia	436
III - FIGURE EUCARISTICHE NELL'AT	441
1. Adamo	442
2. Melchisedek.....	444
3. Noè	446
4. Sara e Abramo	447
5. Giuseppe venduto dai fratelli.....	449
6. Mosè - La Pasqua mosaica.....	453
7. I personaggi dell'Esodo	457
8. La Terra dove scorre latte e miele	462
IV - LE DIFFICOLTA' NEL NUOVO TESTAMENTO.....	465
1. L'Istituzione dell'Eucarestia	465
2. Costituzione della chiesa domestica	472
V - IL SANGUE NELL'ANTICO TESTAMENTO	475
1. Il racconto di Caino e Abele	477
2. Il racconto di Giacobbe.....	479
3. Il racconto di Giuseppe.....	480
4. Dal sangue al Calice di comunione	482
VI - EUCARESTIA E PATTO	486
1. Il Patto e la Legge	486
2. Il Patto e l'acqua.....	488
3. Il Patto nel mio sangue.....	490
VII - IL TEMPO DELLA PASQUA NELLA CHIESA.....	493
1. Collegamenti tra Natale e Pasqua	493
2. Quaranta ore	494
3. Domenica delle Palme	495
4. La Messa degli Oli.....	496
5. In Coena Domini.....	496
6. Il Venerdi santo	498
7. Esaltazione della Croce.....	500
8. Sabato santo	502

9. Pasqua ed Eucarestia	505
10. Piano di Dio e peccato	506
VIII - IL GRANDE PROBLEMA	508
EUCARESTIA E SACERDOZIO	508
1. Sacerdozio e Triduo pasquale.....	509
2. Preghiera liturgica penitenziale	511
3. Conclusioni	512