

Indice

Notiziario - Ufficio Liturgico Nazionale
n. 23 - Ottobre 2004

Notiziario - Ufficio Catechistico Nazionale
n. 4 - Ottobre 2004 - Anno XXXIII

ATTI

“La parrocchia vive la domenica”

Convegno Unitario

Lecce, 14-17 giugno 2004

LUNEDÌ 14 GIUGNO 2004

Saluto ai Convegnisti

S. E. Mons. Cosmo Francesco Ruppi pag. 5

Introduzione

S. E. Mons. Adriano Caprioli pag. 7

Relazione

L'Eucaristia domenicale, cuore della vita parrocchiale.

Per una pastorale mistagogica

S. E. Mons. Benigno Papa pag. 12

MARTEDÌ 15 GIUGNO 2004

Riflessione biblica

“... da Gerusalemme a Gaza” (At 8,26-40)

Prof. don Antonio Pitta pag. 26

Relazione

L'annuncio di Gesù Risorto per una comunità testimone

Prof. don Gianni Colzani pag. 30

Relazione

La celebrazione dell'Eucaristia,

forma di vita della comunità parrocchiale

Prof. Mons. Crispino Valenziano pag. 39

MERCOLEDÌ 16 GIUGNO 2004

Riflessione biblica

"... verso Emmaus" (Lc 24, 13-35)

Prof. don Antonio Pitta pag. 49

Relazione

Prendere forma dal pane

Prof. don Cesare Pagazzi pag. 53

GIOVEDÌ 17 GIUGNO 2004

Riflessione biblica

"... da Gerusalemme a Gerico" (Lc 10,25-37)

Prof. don Antonio Pitta pag. 87

Relazione

***Il volto missionario delle parrocchie in un mondo
che cambia.***

Presentazione della nota pastorale dei vescovi italiani

S. E. Mons. Giuseppe Betori pag. 92

Sintesi dei lavori di gruppo

Sessione Uffici Catechistici pag. 103

Conclusioni

S. E. Mons. Francesco Lambiasi pag. 106

ATTI

«LA PARROCCHIA
VIVE LA DOMENICA»

Convegno Unitario

Lecce, 14-17 giugno 2004



unedì 14 giugno 2004

Saluto ai Convegnisti

S. E. Mons. COSMO FRANCESCO RUPPI - Arcivescovo di Lecce
Presidente della Conferenza Episcopale Pugliese

La Puglia e, in particolare la Città e la Chiesa che è in Lecce, vi accoglie qui riuniti per il tradizionale Convegno unitario degli Uffici catechistici, liturgici e delle *Caritas* diocesani.

Il mio saluto al Vice Presidente della Cei, mons. Benigno Papa, che terrà la relazione introduttiva, ai Presidenti e membri delle tre Commissioni episcopali, ai Direttori dei tre Uffici nazionali, alle Autorità, alla Stampa, a ciascuno di voi, con l'augurio di giornate fruttuose e serene.

Il tema del Convegno si inserisce nel cammino di preparazione al XXIV Congresso Eucaristico Nazionale di Bari ed è nel solco del cammino pastorale di questo decennio, scandito dagli Orientamenti della Cei: *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, dalle tre note sull'*Iniziazione cristiana* e del documento: *Il volto missionario della parrocchia in un mondo che cambia*, appena pubblicato.

Sono certo che questi documenti, insieme ai molteplici insegnamenti, offerti alla Chiesa universale da Giovanni Paolo II, faranno da sfondo alla riflessione di questi giorni, aiutandoci a rinvenire le linee concrete da proporre non solo ai parroci e agli operatori pastorali, qui rappresentati, ma all'intera comunità cristiana della Nazione, che, pur vantando antiche e solide tradizioni religiose, vede rapidamente sfaldarsi il senso della domenica e la sua centralità nella vita dei cristiani.

Vorrei rappresentare qui le sofferenze e le ansie dei pastori delle Chiese italiane, la fatica dei 23.000 parroci e dei loro più stretti collaboratori, la speranza della stessa società civile, affranta da non pochi problemi e ansie, che, dal recupero della domenica, potrebbe trarre non pochi vantaggi, anche civili e sociali.

La scelta di Lecce, per questo Convegno, è dovuta al fatto che la nostra Città fu sede di un Congresso Eucaristico Nazionale nel 1956 e anche al desiderio di tenere in Puglia i convegni di settore, in preparazione del Congresso Eucaristico di Bari, che avrà come tema: *Senza la domenica non possiamo vivere*.

I Vescovi di Puglia sono grati per tale scelta.

Siamo tutti impegnati a sostenere il cammino che la diocesi di Bari sta indicando con solerzia e intelligenza, per un crescente coinvolgimento delle comunità nella tematica congressuale, così vicina al tema del presente Convegno.

Lunedì 14 Giugno 2004

Non è mio compito entrare nel vivo del Convegno; mi sia lecito solo affacciarmi sulla soglia, chiedendo di porre, accanto al titolo, un semplice interrogativo, per trasformarlo successivamente, in indicazioni concrete, perché la parrocchia, *famiglia di famiglie*, viva la domenica e ne faccia il centro della vita e della missione dei cristiani.

La frequenza alla messa domenicale è varia da zona a zona, come già trent'anni fa documentava nelle sue ricerche il compianto Buralassi. I sinodi-postconciliari, che si sono tenuti in molte diocesi, non hanno mancato di sviluppare indagini su questo punto, giungendo alla conclusione che siamo in presenza di una partecipazione discontinua e variegata e, soprattutto, che sono ormai attenuati i vincoli tra fede e partecipazione alla Pasqua settimanale.

La Parrocchia, però, è ancora il *luogo fisico*, al quale la comunità fa riferimento per la Messa domenicale, ma la centralità della parrocchia va recuperata non in termini giuridico-disciplinari, ma spirituali e pastorali.

Nonostante la diminuzione dei praticanti, la parrocchia rimane ancora il punto di riferimento più vicino ai battezzati; il parroco è l'anello di congiunzione dei fedeli con la Chiesa locale e la Chiesa universale.

Non una parrocchia qualsiasi, ma una parrocchia viva, carica di mordente e di fascino, una parrocchia rinnovata, protesa alla missionarietà, forte e credibile per la sua testimonianza di carità. Una parrocchia che metta al centro l'Eucaristia domenicale e faccia sentire la gioia di ritrovarsi insieme nel *giorno del Signore*.

Questa parrocchia dobbiamo delineare e costruire con tutte le nostre forze e con l'aiuto del Signore.

Buon lavoro!



La parrocchia
vive la Domenica

Introduzione

S. E. Mons. ADRIANO CAPRIOLI - Vescovo di Reggio Emilia-Guastalla
Presidente della Commissione Episcopale per la liturgia

*“Signore, stasera, sono solo.
A poco a poco, i rumori si sono spenti in chiesa,
Le persone se ne sono andate,
Ed io sono rientrato in casa.
Solo”.*

Questa che ho citato è l’inizio della *Preghiera del sacerdote la domenica sera*, di Michel Quoist, un libro di preghiere di moda negli anni Sessanta, nei miei primi anni di Ordinazione presbiterale. Diventato poi parroco, al termine della giornata domenicale, la mia preghiera era però un’altra. Chiudevo la faticosa giornata domenicale dicendomi, rientrando finalmente in casa: *“Solo... meno male che finalmente sono solo e posso tirare il fiato”.*

La domenica, non solo per il parroco, ma anche per la vita della parrocchia era un giorno di superlavoro. Per certi aspetti lo è ancora oggi, ma oggi abbiamo coscienza che qualcosa sta cambiando. Sta cambiando il rapporto “parrocchia e territorio”. Una volta era il territorio ad appartenere alla parrocchia, perché tutta la vita si svolgeva come all’ombra del campanile: la nascita in casa, la scuola dei piccoli, il lavoro dei campi, la malattia e la stessa morte. Anche la festa – non si parlava di tempo libero – apparteneva alla parrocchia. Oggi non è più così.

Sono note le difficoltà sociali e culturali per una esperienza viva della domenica nelle nostre comunità parrocchiali: la questione della mobilità, il pendolarismo, il turnover lavorativo, l’attività sportiva, il divertimento giovanile... Sono fenomeni che portano spesso le persone a vivere fuori parrocchia diversi momenti della loro esistenza quotidiana, festa compresa. Non è più il territorio che appartiene alla parrocchia, ma la parrocchia che appartiene al territorio, ed è chiamata perciò a leggerne i cambiamenti e a interpretarne i bisogni.

Si aggiunga, sul piano soggettivo, la mentalità diffusa anche tra i praticanti di vivere la domenica come precetto o bisogno religioso da esaudire senza coinvolgimento ecclesiale e missionario. Anche se ancora sommerso e più difficilmente riscontrabile, c’è il fenomeno della cosiddetta *“appartenenza debole alla Chiesa”*, per cui

il cristiano oggi, spesso, tende a scegliere la propria parrocchia al di là del criterio territoriale, così come tende a scegliere le norme morali da osservare e gli stessi articoli del Credo. Da qui un certo allentamento del “vincolo parrocchiale”.

La domanda

Se è vero quanto osservato, sia pure succintamente, nelle precedenti riflessioni, mi si pone una domanda sul tema del nostro convegno. Tema del convegno è “*La parrocchia vive la domenica*”. Soggetto e punto di forza è la parrocchia, e la domenica ne è piuttosto il campo di azione, il terreno d’impegno, ma anche il problema pastorale da affrontare. Sembra che alla fine sia la parrocchia chiamata a “salvare” la domenica, a togliere la domenica, e in genere la festa, dalla crisi in cui versa, moltiplicando le iniziative pastorali in proposito. Penso, ad esempio, alla iniziativa delle “domeniche a tempo pieno” dove non solo si va alla Messa insieme, ma insieme si fa festa, si pranza, si vivono momenti belli.

È vero, tutto questo è bello. C’è il rischio però che tutto questo venga vissuto da pochi, meno ancora rispetto a quelli che continuano a frequentare la Messa domenicale, con accenti ancora auto-referenziali e poco missionari. Sorge allora la domanda se la parrocchia che vive la domenica non sia anzitutto la comunità cristiana che si interroga: “*Perché la domenica?*”. “*Perché vivere la domenica in parrocchia?*”. “*È anzitutto la parrocchia che vive la domenica, o è la domenica che fa vivere e ritrovare la parrocchia?*”.

Le domande non rovesciano il tema del convegno, in quanto c’è “circularità” tra l’affermazione della centralità dell’Eucaristia domenicale e la rilevanza della stessa parrocchia; riconducono piuttosto il tema del convegno al suo punto di osservazione originario e fondamentale. Sembra questa, del resto, l’impostazione che al tema è data dagli Orientamenti pastorali CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (= CVMC): “*Ci sembra molto fecondo recuperare la centralità della parrocchia e rileggere la sua funzione storica concreta a partire dall’Eucaristia, fonte e manifestazione del raduno dei figli di Dio e vero antidoto alla loro dispersione nel pellegrinaggio verso il Regno*” (al n. 47, che a sua volta riprende un testo della *Novo Millennio ineunte* n. 36).

Piste di ricerca

La mia introduzione al Convegno potrebbe finire qui con la domanda “*È anzitutto la parrocchia che vive la domenica o è la domenica che fa vivere e ritrovare il vero volto della parrocchia?*”. Una buona domanda è già un buon inizio. Se l’Eucaristia domenicale e

la comunità parrocchiale vengono lette come due realtà che si rapportano secondo un principio di circolarità non puramente estrinseca ed occasionale, ma intrinseca e reciproca, allora diventano meglio percorribili alcune piste di ricerca.

CHIESA IN SOSTA DAVANTI AL MINISTERO

La prima pista di ricerca è quella che guarda alla comunità parrocchiale come ad una Chiesa che sa “*sostare davanti al Mistero*”. È questa la prospettiva che Giovanni Paolo II, all’indomani del Giubileo del Duemila, ha indicato come il cammino delle Chiese all’inizio del nuovo Millennio. Si veda in particolare il capitolo III della *Novo Millennio ineunte*, intitolato *Ripartire da Cristo*, che non a caso dedica una particolare attenzione alla “Eucaristia domenicale” (nn. 35-36).

Si tratta anzitutto di interrogarsi sul “*carattere irrinunciabile*” dell’Eucaristia domenicale. Nonostante il calo della frequenza domenicale, spesso i fedeli sono, ancora oggi, una folla. La responsabilità dei pastori è anzitutto quella di non sciupare un’enorme possibilità ancora a portata di mano. Tenendo conto che là dove in modo abituale si trascura il Giorno del Signore, e soprattutto la partecipazione all’Eucaristia, la fede stessa è in pericolo. Alcune esperienze già presenti in Europa sembrano confermarlo. Ricordando la storia degli Ebrei, qualcuno ha detto che, se è vero che essi hanno salvato il Sabato, è ancora più vero che il Sabato ha salvato gli Ebrei, custodendone la fede. Non bisogna, forse, dire la stessa cosa nei confronti della domenica per i cristiani?

Celebrare il Giorno del Signore diventa così il luogo normale, in cui educare la comunità parrocchiale a rivolgersi al suo Signore “*nell’atto della fede*”, che non può essere risolto *una tantum*, ma chiede di essere di nuovo suscitato come la manna nel cammino del popolo di Dio nel deserto. Si comprende perciò meglio il valore del celebrare il “Giorno del Signore” come il “*sostare davanti al Mistero*”: con linguaggio biblico si direbbe il tempo del “*riposare dei discepoli*”, accogliendo l’invito del Maestro “*Venite e riposatevi un po’*” (Mc 6,31).

La centralità dell’Eucaristia domenicale nella vita della parrocchia verrebbe così a semplificare la settimana della comunità cristiana già fin troppo oberata, riconducendo le tante iniziative catechetiche, caritative... a poche, anzi ad una sola iniziativa significativa, quale appunto quella eucaristica, imparando così a sostare alla radice dello stesso fare carità. Si profila qui quanto irrinunciabile e significativo diventi il compito della pastorale del “Giorno del Signore” per la vita della comunità parrocchiale.

Una seconda pista di ricerca, è quella che guarda la comunità parrocchiale che celebra il “*Giorno del Signore*” come a una “*Chiesa in stato di missione*”. Dall’Eucaristia, celebrata bene e inserita in un contesto di ascolto della Parola e di contemplazione del Mistero, scaturisce una forza educativa alla missione. Quando questo avviene, ha luogo una straordinaria conversione personale e comunitaria: così l’Eucaristia rende missionaria la comunità.

L’assemblea eucaristica si rivela perciò nello stesso tempo come segno della presenza, ma anche dell’*assenza della comunità*. L’assenza della comunità risalta in particolare in coloro che, pur frequentando poco o niente la vita della comunità, continuano tuttavia a chiedere per sé o per i figli i sacramenti (il matrimonio, il Battesimo...). Scrivono i Vescovi: “*Tutti questi momenti, che alle volte potrebbero essere sciupati da atteggiamenti di fretta da parte di presbiteri o da freddezza e indifferenza da parte delle comunità parrocchiali, devono diventare momenti di ascolto e di accoglienza*” (CVMC 57).

Non è un caso che, tra gli orizzonti di cambiamento pastorale per una parrocchia missionaria, nella recente Nota pastorale CEI *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (Pentecoste 2004), strettamente congiunta con la pastorale del primo annuncio, sia messa in risalto la figura della “Chiesa madre che genera i suoi figli nella iniziazione cristiana” (n. 7). Sono note le difficoltà in cui versa la Chiesa in tema di iniziazione cristiana: la debolezza educativa della famiglia, prima ancora l’evanescenza della vita della comunità parrocchiale.

E, tuttavia, una presenza il più possibile completa della comunità cristiana nel cammino di iniziazione cristiana non è impensabile: la comunità vera, reale, quotidiana; quella che celebra la domenica, ma non solo; quella che vive i ritmi dell’anno liturgico, che si anima e si accende per le sue feste e devozioni; quella che cerca di essere attenta ai poveri che abitano tra la sua gente, che ha parole di consolazione e di speranza. È dall’incontro e dal convergere sinergico di tutti questi aspetti visti nel luogo e nel momento della loro azione, che alla fine ai nostri ragazzi e giovani risulterà significativa l’immagine della comunità cristiana, diversamente vuota ed astratta.

Occorrerà pensare e progettare dei percorsi di iniziazione cristiana che facciano incontrare, osservare e vivere i luoghi, i tempi e i ritmi che caratterizzano la vita della comunità cristiana, in cui sa-

ranno chiamati a professare la fede. Sia pure con modalità diverse, l'obiettivo è quello di ridare alla domenica il suo significato profondo di "Giorno del Signore", ma insieme "Giorno della comunità" e quindi anche di "Iniziazione alla vita della comunità": un giorno in cui tutta la comunità si rimette in stato di iniziazione e assolve così il suo compito di iniziare alla fede le nuove generazioni.

Conclusioni

L'intento di questa introduzione, già a partire da queste due piste di ricerca – insieme ad altre che il Convegno non mancherà di prospettare – voleva mostrare come la scelta della centralità dell'Eucaristia domenicale costituisca il vero fondamento che dà il suo volto alla comunità parrocchiale e rende possibile la realizzazione di quella pastorale organica che va sotto il nome di "pastorale integrata" tra Parola, Liturgia e Carità. Il Convegno così inteso acquista, oltre al suo significato pastorale, anche un significato ecumenico.

È stato notato che le tre grandi dimensioni della vita della Chiesa – Parola, liturgia e carità – caratterizzano in modo speciale ciascuna delle tre grandi confessioni cristiane. Se la Parola è stata posta in particolare valore dai nostri fratelli protestanti, se la Carità – e in essa mettiamo tutta la dimensione operativa e pastorale della Chiesa – sembra aver caratterizzato soprattutto la nostra tradizione cattolica, la centralità della vita liturgica sembra aver identificare meglio la specificità delle vicine Chiese orientali.

L'opportunità perciò di un "*ricentramento liturgico*", strettamente congiunto con una più forte centralità della Parola di Dio nella vita della Chiesa, appare quanto mai urgente, e anche in linea con le sollecitazioni che ci vengono dal prossimo Congresso eucaristico di Bari sul tema "*Noi non possiamo vivere senza la domenica*".



Eucaristia domenicale, cuore della vita parrocchiale. Per una pastorale mistagogica

S. E. Mons. BENIGNO PAPA - Arcivescovo Metropolita di Taranto
Vicepresidente della Conferenza Episcopale Italiana

Introduzione

L'attuale convegno unitario dei responsabili diocesani degli uffici catechistico, liturgico, caritativo richiama quello che dodici anni fa si tenne ad Assisi su *Annunciare, celebrare, testimoniare. Il Vangelo della carità in una pastorale organica*. Dalla lettura degli atti di quel Convegno risulta che lo scopo di esso era duplice. Primo: aiutare la parrocchia a crescere e maturare come soggetto pastorale; secondo: dare all'attività pastorale maggiore unità organica attorno alle tre dimensioni della profezia, del sacerdozio, della regalità. Si trattava, come ebbe modo di sottolineare il segretario generale della CEI di quegli anni, l'attuale arcivescovo di Milano, il cardinale Tettamanzi, di una questione seria e dal punto di vista teoretico e dal punto di vista pratico. Seria dal punto di vista teoretico, perché la triade *Parola-Sacramento-Carità* è una realtà unitaria, che noi riceviamo come dono dalla natura stessa della vita cristiana, ma che dobbiamo sempre meglio approfondire nella sua dinamica relazionale interna. Seria dal punto di vista pratico, perché una pastorale unitaria e organica è una esigenza sempre più avvertita allo scopo di non oscurare il dinamismo semplice della vita cristiana ed evitare che la frammentarietà – che è una caratteristica della cultura del nostro tempo – finisca per essere anche presente nell'ambito dell'attività pastorale della Chiesa. Al termine del convegno fu auspicato che la grazia dell'unità della triade *catechesi-liturgia-carità* diventasse, negli operatori pastorali, responsabilità capace di tradurre nella vita di ogni credente e della comunità cristiana quanto esigito dalla natura stessa della Chiesa.

Con l'attuale convegno unitario dei direttori degli stessi tre uffici, ritengo che si possa e si debba compiere un passo in avanti alla soggettività e unità pastorale organica delle nostre parrocchie. A sollecitare i tre uffici della CEI in questa direzione è la riflessione che è iniziata nelle nostre comunità ecclesiali sul tema del prossimo congresso eucaristico nazionale che si terrà a Bari: *Senza la Domenica non possiamo vivere*. La proposta che mi permetto di esprimere e su cui mi auguro ci sia una totale convergenza è la seguente: *ricentrare l'attività pastorale del servizio della parola, della liturgia e*

della carità nel Mistero pasquale, da cui nasce e si alimenta costantemente la comunione e la missione ecclesiale. Mi riferisco al Mistero pasquale non come semplice dato rivelato, concettualmente proposto e intellettualmente ricevuto, ma *al Mistero pasquale che ci viene vivamente ripresentato nella liturgia sacramentale e soprattutto nella celebrazione dell'Eucaristia*, cuore della domenica (cfr. NMI n. 36). È attraverso la celebrazione eucaristica, infatti, che il Signore Gesù, risorto dai morti, si fa nostro contemporaneo, che la valenza salvifica della sua risurrezione si rende presente e operante nell'oggi della nostra vicenda storica, e la Chiesa, dopo più di duemila anni di vita, può continuare il suo cammino, tra anamnesi e profezia, senza cessare di essere se stessa, la Chiesa del Signore Gesù. Mi piace leggere in quest'ottica sacramentale il noto prologo della *prima Lettera di Giovanni* (1, 1-4), ove l'insistenza su «*ciò che abbiamo udito... veduto... toccato*» richiama certo l'esperienza storica di Gesù, che era «*fin dal principio*» del suo ministero pubblico, ma richiama anche l'esperienza sacramentale, che ugualmente «*era fin dal principio*» dell'età apostolica. Il Vangelo annunciato è il Vangelo prima sperimentato nella liturgia sacramentale.

A nessuno sfugge l'importanza di questa proposta: ricentrare sul Mistero della Pasqua catechesi, liturgia, carità significa dare un fondamento cristologico solido all'unità organica dell'attività pastorale e consentire anche che l'annuncio e la catechesi non finiscano per essere percepite come la comunicazione di un contenuto ideologico, che la liturgia non scivoli nella ritualità devozionale e la carità non finisca per essere considerata come una vaga attività filantropica sganciata dalla fede. Il tutto ovviamente va posto sul fondamento di una robusta fede nel risuscitato Signore, il quale ha voluto che, nel fluire del tempo, ci fosse un suo giorno nel quale i suoi discepoli facessero memoria della sua Pasqua.

Articolerò, perciò, la mia relazione in tre momenti:

1. promuovere una fede viva nella potenza salvifica del Risorto;
2. la Domenica segno della Pasqua;
3. La celebrazione dell'Eucaristia domenicale, cuore della vita parrocchiale.

1.
Promuovere
una fede viva
nella potenza
salvifica del Risorto

Mi piace avviare questo primo momento della mia riflessione con un riferimento a una testimonianza di Paolo, dalla quale emerge quanto vivo, potente e affascinante fosse nella vita di fede dell'apostolo il pensiero della risurrezione di Gesù e della risurrezione di noi con Lui. Nella *Lettera agli Efesini* scrive: «*non cesso di rendere grazie per voi, ricordandovi nelle mie preghiere, perché il Dio del Signore nostro Gesù Cristo... vi faccia comprendere... qual è la*

straordinaria grandezza della sua potenza verso di voi credenti secondo l'efficacia della sua forza che egli manifestò in Cristo quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli» (1, 16-20). Con queste parole san Paolo desidera che i cristiani si rendano conto a quale speranza ed eredità sono da Dio chiamati in virtù di quella manifestazione dell'onnipotenza divina che si è compiuta verso di loro quando ha risuscitato dalla morte Gesù. La logica dell'apostolo sembra un po' strana, ma il suo pensiero è proprio questo: per conoscere la potenza straordinaria di Dio verso di noi non c'è altro da fare che guardare a quanto Dio ha compiuto con la risurrezione di Gesù. Essa è la misura della potenza di Dio verso noi credenti. La ragione di questa convinzione la troviamo esplicitata nel capitolo successivo della sua *Lettera*: «*Dio ci ha fatto rivivere con Cristo... con lui ci ha anche risuscitati e ci ha fatto sedere nei cieli in Cristo Gesù»* (2, 5-6). Ciò che il Padre ha fatto in Cristo egli lo ha fatto in noi fedeli, dal momento che con la nostra immersione sacramentale nella morte e risurrezione di Cristo (cfr. *Rm* 6, 4-7) ci è donata una comunanza di vita e di destino quale solo l'unità vitale del capo e delle membra di un organismo riesce ad esprimere.

Quanto l'apostolo, con la *Lettera agli Efesini*, augurava ai cristiani del suo tempo, è quello di cui abbiamo oggi grande bisogno. San Paolo è talmente convinto che nel Crocifisso Risorto c'è la manifestazione decisiva della potenza di Dio, che da tale convinzione fa scaturire il suo atteggiamento di libertà interiore, la sua *parresia* apostolica e la serenità nei confronti delle diverse problematiche pastorali che si rendevano presenti nella sua vita. La prima e fondamentale urgenza pastorale del nostro cristianesimo occidentale è rinvigorire e promuovere la fede nella presenza viva ed operante del Risorto nella Chiesa e nel mondo. Le molteplici testimonianze degli evangelisti Giovanni e Luca e di Paolo sull'azione dello Spirito nella Chiesa esprimono una verità dalla quale non possiamo prescindere nella nostra azione pastorale. Non a caso il Santo Padre inizia il terzo capitolo della sua *Lettera apostolica Novo Millennio Ineunte* con il citare le parole di Gesù: «*io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo»* (*Mt* 28, 20). Questa certezza – egli dice – *ha accompagnato la Chiesa per due millenni. Da essa dobbiamo attingere un rinnovato slancio nella vita cristiana facendone, anzi, la forza ispiratrice del nostro cammino»* (n. 28). La catechesi pasquale dell'evangelista Matteo ci insegna che la risurrezione di Gesù sconfigge la paura, dà vita alla missionarietà della Chiesa (cfr. *Mt* 28, 5-8.9-10.18-20), segna la nascita di una umanità nuova (cfr. *Mt* 28, 2-3) e di una comunità che vive una esperienza di grazia dalle dimensioni trinitarie (cfr. *2Cor* 13, 13). Questa prima riflessione sul Vangelo pasquale ci aiuta a rinvigorire la nostra speranza e infonde coraggio alla nostra azione apostolica.

Ma quello che mi preme soprattutto dire è che la fede nel Risorto ricompona la comunità dei discepoli, la consolida nella verità e nella unità, la apre alla preghiera, alla carità e alla missionarietà. Mi limito, a questo proposito, a dare alcune brevi illustrazioni mutuata dalle testimonianze del Nuovo Testamento.

a) Là dove non si accetta in modo consapevole il mistero di Cristo morto e risorto la comunità dei discepoli si dissolve. È quanto è accaduto durante il ministero stesso di Gesù, dal momento che è un fatto storicamente certo che la sua morte avvenne nell'abbandono, la fuga e la dispersione dei discepoli (cfr. Mc 14, 50). Ma nella accettazione di Gesù Cristo morto e risorto la comunità cristiana trova il primo e fondamentale principio di coesione e di identità (cfr. At 3, 22-23). È interessante, a questo proposito, quanto viene detto nella parte finale del noto episodio dei due discepoli di Emmaus: «*fecero ritorno a Gerusalemme dove trovarono riuniti gli Undici e gli altri che erano con loro, i quali dicevano: davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone*» (Lc 24, 33-34). È importante osservare che gli Undici erano uniti perché dicevano: *davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone*. Questa frase è una vera confessione di fede. Essa ricompona la comunità dei discepoli, dal momento che la comune fede nella risurrezione di Gesù implicava un movimento di comunione reciproca tra tutti i credenti. Il racconto dei due discepoli di Emmaus continua dicendo che la confessione di fede ufficiale trova risonanza in una esperienza personale: «*essi, poi, riferirono ciò che era accaduto lungo la via e come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane*» (Lc 24, 35). È l'ideale al quale dobbiamo tendere: la confessione di fede che ogni domenica proclamiamo nella santa Messa dovrebbe cessare dall'essere una serie di formule ripetitive, senza alcuna incidenza nella vita, per diventare segno di un comune riconoscimento e di un consapevole impegno. La comunità che nasce con l'effusione dello Spirito del Risorto e nella fede del Risorto è una comunità di credenti «*perseveranti nell'insegnamento degli apostoli, nella koinonia, nella fazione del pane e nelle preghiere*» (At 2, 42).

b) Dal momento che «*il primo giorno dopo il sabato*» (Mc 16, 2) avvenne la risurrezione di Gesù, la comunità dei suoi discepoli si riuniva in questo giorno per fare memoria di quello che Gesù aveva comandato, per «*spezzare il pane*» (At 20, 7) ed esprimere la propria fede nella lode e nel ringraziamento. Le molteplici confessioni di fede, che i cristiani gridano all'interno delle proprie comunità, hanno il loro *Sitz im Leben* nelle assemblee liturgiche e sono tutte incentrate sul Mistero pasquale. Eccone alcune: «*noi crediamo che Gesù è morto e risuscitato*» (1Tim 4, 14); «*il Cristo Gesù che è morto e risuscitato sta alla destra di Dio e intercede per noi*» (Rm 8, 34); «*noi crediamo in colui che ha risuscitato Gesù nostro Signore, il quale*

è stato messo morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4, 24-25). La fede pasquale diventa sorgente ispiratrice di inni di lode e di ringraziamento (cfr. Ef 1, 20b; 1Pt 3, 18). Nell'assemblea liturgica i cristiani confessano che «Gesù è il Signore» (1Cor 12, 3), ne invocano con ansia il ritorno: «nostro Signore, vieni» (1Cor 16, 22; 11, 26) o proclamano in un atteggiamento di adorazione la sua signoria: «per questo Dio lo ha esaltato e gli ha dato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre» (Fil 2, 9-11).

c) Anche l'evangelizzazione e la catechesi dell'età apostolica neotestamentaria sono centrate sul Mistero pasquale di Gesù. Facendo riferimento al kerygma pasquale della fede della Chiesa e alla propria esperienza personale, Paolo afferma: «essi e io, ecco ciò che noi predichiamo ed ecco ciò che voi avete creduto» (1Cor 15, 11). I dodici non hanno timore di proclamare, nello stesso ambiente che aveva condannato a morte Gesù, il fatto che Dio «lo ha risuscitato dai morti» (At 3, 15; 4, 10) e «lo ha esaltato alla destra di Dio» (At 5, 31), nella convinzione che «se confesserai con la bocca che Gesù è il Signore e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti sarai salvo» (Rm 10, 9).

La risurrezione di Gesù non è soltanto oggetto di annuncio missionario rivolto ai non cristiani, ma è anche oggetto di catechesi indirizzata ai credenti perché essi regolino la propria vita alla luce del fatto nuovo accaduto nella storia. I racconti degli evangelisti sulla risurrezione di Gesù non sono una semplice testimonianza storica del fatto della risurrezione, ma sono, nello stesso tempo, una catechesi che illustra le ripercussioni che l'evento della risurrezione di Gesù ha nella storia dell'umanità, nella comunità dei credenti e in tutte le articolazioni attraverso le quali si esprime la loro vita.

d) Il fatto di Cristo morto e risorto non anima soltanto la liturgia e il servizio della Parola, ma è anche fondamento di un'etica nuova (cfr. Rm 6, 10-11; 13, 11-14) e della testimonianza della carità. Per stimolare i cristiani a realizzare quella colletta in favore dei poveri di Gerusalemme, Paolo sente la necessità di richiamare il comportamento di Gesù (cfr. 2Cor 8, 8-9), così come aveva fatto con i cristiani di Filippi nell'esortarli alla concordia e alla umiltà (cfr. Fil 2, 1-4.6-11). Persone che nascono dalla Pasqua, i cristiani guardano a tutta la loro esistenza nell'ottica dell'evento pasquale. Tutti i problemi che la vita quotidiana pone all'attenzione dell'apostolo sono da lui compresi nella prospettiva pasquale: i temi della sofferenza (cfr. Rm 8, 18-30), della presenza dei cristiani nelle città pagane (cfr. Rm 13, 1-7), la scelta dello stato di vita (cfr. 1Cor 7) e soprattutto il senso di marcia da dare ad essa (cfr. 1Cor 1, 23; Fil 1, 21).

Queste testimonianze neotestamentarie sono sufficienti per motivare la proposta che liturgia, catechesi, carità siano centrate sul Mistero pasquale di Cristo. La liturgia che noi celebriamo dovrà essere una confessione orante di Gesù Cristo nostro Signore, l'annuncio del Vangelo e la catechesi sul Vangelo dovranno essere la proclamazione e l'approfondimento della signoria di Cristo sul mondo, la carità che noi testimoniamo sarà la manifestazione della potenza della sua vita operante in noi. Tutta la nostra esistenza di credenti, quella privata e quella pubblica, quella personale e quella comunitaria dovrà essere centrata su Gesù Cristo. La Chiesa non può non essere una comunità di credenti che vive e opera «*nel Suo Nome*».

2.
La Domenica
segno della Pasqua

Rinnovare la fede nella potenza salvifica del Signore risorto, fondamento di una vita nuova che si articola nel servizio del culto, della parola e della carità, vuol dire anche porre la Domenica all'attenzione della pastorale parrocchiale, perché essa torni ad essere anche oggi quello che il Signore ha voluto che essa fosse: il segno della Pasqua.

Sappiamo tutti che la Domenica non è una realtà istituzionale creata dalla gerarchia ecclesiastica perché in questo giorno i fedeli fossero messi nella condizione di compiere il proprio dovere di creature umane chiamate, in quanto tali, a prestare il loro culto a Dio, ma è «*il giorno fatto dal Signore*» (Sal 118, 24). Il Signore Dio, infatti, ha voluto che «*il primo giorno dopo il sabato*» fosse il giorno della risurrezione di Gesù (Mc 16, 2) e diventasse perciò il suo giorno, giorno a Lui dedicato (cfr. Ap 1, 10), ma anche giorno in cui il Risorto viene incontro a noi perciò diventa anche il nostro giorno. Il tema del congresso eucaristico nazionale – *Senza la Domenica non possiamo vivere* – esprime in una maniera incisiva – dicono i vescovi della Puglia – «*un dato irrinunciabile della nostra identità cristiana*» (Lettera alle Famiglie, n. 1) che, specie in un'epoca come la nostra, caratterizzata dal pluralismo religioso, tutti noi credenti abbiamo la responsabilità di difendere e di promuovere.

Una lettura attenta agli scritti del Nuovo Testamento ci consente di renderci conto di quello che accadeva tra le comunità cristiane dell'età apostolica nel *giorno del Signore*. In questo giorno i cristiani si radunavano per «*spezzare il pane*» (At 20, 7) ed esprimere la propria fede nella lode e nel ringraziamento. Il fatto era così significativo della esperienza religiosa della nuova comunità che questa prese il nome proprio dal convenire insieme dei cristiani in uno stesso luogo (cfr. At 2, 42.46-47). Infatti, il significato originario del termine *chiesa* (*ekklesia, qahal Jhwh*) vuol dire proprio *assemblea di Dio*, comunità, cioè, che Dio convoca insieme perché appartiene a Lui ed essa si incontra per ringraziarlo e lodarlo. È poi un

dato certamente sorprendente che i racconti pasquali degli evangelisti Luca e Giovanni siano tutti cronologicamente legati, dall'inizio alla fine, al *primo giorno dopo il sabato*. Tutto ciò non penso sia dovuto al caso. Ritengo invece ci siano buone ragioni per pensare che questi racconti conservino alcune tracce di quanto accadeva nel giorno del Signore, perché avevano in esso il loro *Sitz im Leben* primario. Ecco i dati che possiamo raccogliere:

- è il **giorno in cui**, come abbiamo detto prima, i **cristiani convergono** in uno stesso luogo per fare memoria della cena del Signore (cfr. *At 20, 7; 1Cor 11, 18.20.26*). Lo stare insieme, in senso locale e spirituale, come comunità, è uno dei segni primordiali della fede nel Risorto (cfr. *At 2, 42.46-47*);
- è il **giorno della rivelazione**, mediante l'annuncio kerygmatico, del fatto della Risurrezione di Gesù (cfr. *Lc 24, 5-6*);
- è il **giorno dell'incontro personale con il Risorto** (cfr. *Gv 20, 19-23; Lc 24, 36-43*);
- è il **giorno della gioia** (cfr. *Gv 20, 20*), **della festa** (cfr. *At 20, 7*) e **della carità** (cfr. *1Cor 16, 2*);
- è, infine, il **giorno** in cui i singoli credenti e la comunità cristiana in quanto tale è inviata in missione dal Risorto (cfr. *Lc 24, 44 ss*).

Tradurre questi dati teologici in chiave operativa pastorale è quello che oggi siamo chiamati a compiere con un rinnovato impegno e un ritrovato entusiasmo. È vero che si tratta di una impresa non facile non solo a causa delle profonde trasformazioni storiche, culturali e sociali che da molti anni sono in atto, ma anche perché, sotto la spinta della cultura individualistica, si è ampiamente diffusa una concezione della santificazione della festa di stampo soggettivo che ha finito per oscurare l'identità cristiana della Domenica come Pasqua della settimana (cfr. *SC 102*) e festa primordiale (cfr. *SC 106*). Quello che, però, dobbiamo assolutamente evitare è che la Domenica perda, per colpa nostra, quei segni caratteristici che richiamano la Pasqua.

Perciò porre la Domenica all'attenzione della pastorale vuol dire impegnarsi perché nel giorno del Signore la parrocchia riveli il suo volto di comunità pasquale. Ciò si verifica se la parrocchia, di Domenica, assume almeno questi tre tratti caratteristici:

a) il primo è che la parrocchia manifesti al meglio la sua **dimensione comunitaria**. Se c'è un tempo in cui la parrocchia è chiamata a esprimere il suo volto di *comunità dei fedeli* questo è la Domenica, che san Girolamo definiva «*il giorno dei cristiani, il nostro giorno*». Tutte le sue espressioni carismatiche e ministeriali devono, la Domenica, rendersi visibili nell'esercizio delle attività corrispondenti alle vocazioni specifiche. In tal modo la comunità manifesta i segni che richiamano la Pasqua. Non possiamo e non dobbiamo mai smettere di inculcare nei fedeli la necessità di *sentirsi*

Chiesa e di fare Chiesa per celebrare la fede pasquale e realizzare la comunione con il Risorto.

La dimensione comunitaria della parrocchia si manifesta nella celebrazione comunitaria della Messa domenicale. È una precisa indicazione pastorale della *Sacrosanctum Concilium* che al n. 42 suggerisce di «*fare in modo che il senso della comunità parrocchiale fiorisca soprattutto nella celebrazione comunitaria della messa domenicale*». Ritorrerò in seguito su questa proposta pastorale del Concilio. Al momento mi preme far notare come il Concilio proponga che in ogni parrocchia ci sia la Domenica una celebrazione *comunitaria* della Messa. Attraverso di essa la parrocchia esprime se stessa con la molteplice ricchezza dei suoi doni che in una maniera sinfonica si rendono in essa visibilmente presenti a gloria di Dio. Nel corso di questa Messa comunitaria i fedeli hanno la possibilità di conoscere e di sperimentare le diverse tappe dei cammini di fede che i fanciulli, ragazzi, giovani, adulti compiono nella comunità parrocchiale e attraverso i quali lo Spirito del Signore risorto opera nella comunità ed essa esprime la sua maternità generando nuovi figli alla Chiesa. Compito non secondario della comunità parrocchiale, riunita insieme la Domenica nel nome del Signore, è quello di preparare e di verificare che siano stati preparati al meglio i riti relativi alla proclamazione e all'ascolto della Parola e quelli del memoriale eucaristico della Pasqua che è il cuore della Domenica.

b) La parrocchia manifesta il suo volto di comunità pasquale se **la comunità dei fedeli è cementata dal vincolo della carità e presta la dovuta attenzione ai poveri**. Faccio questa osservazione in considerazione del rimprovero che Paolo rivolge alle comunità di Corinto (cfr. *1 Cor* 11, 17-23). L'apostolo redarguisce i fedeli di quella città non perché la loro professione di fede fosse lacunosa in qualche articolo o monca in un altro, ma per il loro comportamento che lasciava molto a desiderare sul piano del rispetto, della condivisione e della fraternità verso tutti i membri della comunità. Un tale comportamento, oltre ad essere in aperta contraddizione con il comandamento dell'amore dato da Gesù, è in chiara antitesi con la natura stessa della cena del Signore. Se è vero, infatti, che l'Eucaristia fa la Chiesa, è anche vero che la Chiesa fa l'Eucaristia e non c'è vera Chiesa laddove c'è comunione nella fede e nel battesimo, ma manca la comunione nella carità. La celebrazione dell'Eucaristia è *coefficiente* di carità e di comunione ecclesiale; ma è anche *segno ed espressione* di carità e comunione ecclesiale. Da ciò il costante impegno pastorale da parte di tutti perché la parrocchia sia una *casa e scuola di comunione* che brilla come tale soprattutto nel giorno del Signore.

La carità della comunità parrocchiale si esprime in una maniera particolare con l'attenzione verso i poveri. Da sempre la Domenica è il *giorno della carità* (cfr. *1Cor* 16, 2; *Gc* 2, 2-4), attraverso la quale

noi cristiani ci facciamo sacramento dell'amore di Dio per i fratelli. L'attenzione ai poveri dona credibilità alla celebrazione dell'Eucaristia e da essa «*parte un'onda di carità destinata a espandersi a tutta la vita dei fedeli*» (*Dies Domini*, n. 72). La Domenica, il nostro tempo non è scandito soltanto dall'incontro con Dio, ma anche dall'incontro con l'altro uomo. Le opere di misericordia corporale e spirituale hanno nella Domenica l'opportunità di manifestare pubblicamente uno dei tratti distintivi dell'umanesimo cristiano.

c) In terzo luogo la comunità parrocchiale manifesta la Domenica il suo volto pasquale se il clima che si respira in parrocchia è quello della gioia e i membri di essa non sono solo vestiti a festa, ma sono **capaci di fare festa**. Se siamo davvero convinti, come dice san Paolo, che «*in Cristo Dio ha risuscitato anche noi*» (*Ef 2, 5*), nel fare memoria della risurrezione di Gesù, abbiamo fondato motivo per fare festa. Essa è un dato antropologico originario che, nel nostro caso, si qualifica per la presenza di alcune note caratteristiche. La **festa cristiana** è una modalità particolare di vivere il tempo che è espressione della libertà dei figli di Dio, segno di quella regalità sulle cose e sulle vicende intramondane che, sotto la Signoria di Cristo, i cristiani vivono. Perciò la festa cristiana non è sinonimo di vacanza, bisogno di evasione e di rottura da un mondo del lavoro in cui si è quotidianamente incapsulati. Questa maniera di vivere la festa si risolve spesso in stanchezza, noia e frustrazione. Pensiamo, invece, ad una festa che è riposo fisico e intellettuale, ricco di letizia cristiana e di fraternità, sostanziato di spiritualità, di manifestazioni di gratuità e di umana tenerezza, nonché allietato dal gioco e da sane manifestazioni ludiche. La festa cristiana rompe i ritmi di un tempo scandito in maniera tale da imprigionare l'uomo, lo libera dalle pur legittime preoccupazioni intramondane che, finalizzate tutte all'utile e al profitto, finiscono però per rinchiuderlo «*in un orizzonte tanto ristretto da non consentirgli di vedere il cielo*» (*Ecclesia in Europa*, n. 82).

3.
La celebrazione
dell'Eucaristia
domenicale, cuore
della vita
parrocchiale

La celebrazione eucaristica domenicale è il cuore della vita parrocchiale. La comunità cristiana è una comunità pasquale perché celebra il sacramento della Pasqua di Gesù. Nel memoriale della sua morte e della sua risurrezione c'è la sorgente della sua vita e la ragion d'essere della sua storia. Merita una rinnovata attenzione il già citato testo della *Sacrosanctum Concilium* che afferma: «*nella celebrazione della Messa domenicale fiorisce il senso della comunità parrocchiale*» (n. 42). Mi preme sottolineare il termine celebrazione, perché intendo far notare come i testi eucologici della celebrazione della Santa Messa accompagnano effettivamente celebrante e fedeli in un itinerario di fede che è vera scuola di vita cri-

stiana e dona ad essa la possibilità di cogliere le motivazioni della sua vita e del suo impegno nella storia. Mio proposito non è quello di illustrare, con argomentazioni teologiche, mutate dal mistero dell'Eucaristia e dal mistero della Chiesa, il dato pacificamente acquisito che l'Eucaristia edifica la Chiesa. Il Santo Padre ce lo ha ricordato con la sua recente enciclica. Mi interessa, invece, far notare come **la dinamica celebrativa della Eucaristia sia mistagogia in atto**, che ci introduce gradualmente nella pienezza del mistero di Cristo e della Chiesa, la quale, celebrando il memoriale del sacrificio di Cristo redentore, rivela e rinnova costantemente se stessa e compie con efficacia la sua missione. In altri termini il *mistero pasquale celebrato* è fonte della Chiesa costitutivamente strutturata dalle dimensioni della *koinonia, diakonia, maturia, liturgia*.

a) *Il mistero pasquale celebrato come fonte della koinonia della Chiesa*

La Chiesa è una realtà comunione. Appare così sin dall'inizio della sua storia (cfr. At 2, 42), come una realtà umana abitata dalla comunione trinitaria (cfr. 2Cor 13, 13) e dalla comunione reciproca tra i fratelli nella fede (cfr. At 4, 32). Gesù prega «*perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola perché il mondo creda che tu mi hai mandato*» (Gv 17, 21). Nella celebrazione dell'Eucaristia la comunione con Dio e con i fratelli è detta frutto, effetto del sacramento celebrato e ricevuto.

La **comunione con Dio**, donata alla Chiesa attraverso la celebrazione sacramentale, è resa molto bene, in una maniera paradigmatica, dalla preghiera *dopo la Comunione* della XX domenica del tempo ordinario: «*O Dio, che in questo sacramento ci hai fatto partecipi della vita del Cristo, trasformaci a immagine del tuo Figlio, perché diventiamo coeredi della sua gloria nel cielo*». La comunione offerta alla Chiesa comprende un *rapporto di figliolanza* (partecipi di Cristo, diventiamo colui che abbiamo ricevuto), una *missione storico-salvifica*, in quanto la comunità ecclesiale diviene la visibilità storica di Cristo, ne rivela la forma (*con-forme*) di presenza nel mondo, e una tensione escatologica verso la *condivisione della gloria*.

Per illustrare l'efficacia sacramentale nei confronti della **koinonia ecclesiale** è sufficiente far riferimento alle due *epiclesi ecclesologiche* della preghiera eucaristica seconda e terza. L'anafora seconda invita a pregare perché «*per la comunione al corpo e al sangue di Cristo, lo Spirito Santo ci riunisca in solo corpo*»; la terza si esprime, invece, così: «*e a noi, che ci nutriamo del corpo e del sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito*». In ambedue le epiclesi l'unità della Chiesa è operata dallo Spirito, il quale agisce però in forza della partecipazione al corpo e al sangue di Cristo, ovvero in forza della celebrazione del mistero pasquale.

Entrambi i motivi – della **comunione con Dio e con i fratelli** – sono simultaneamente presenti nella bellissima preghiera *dopo la comunione* della messa rituale *per il Battesimo*: «*Fa', o Signore, che noi, in quanto nutriti della carne e del sangue del tuo Figlio, cresciamo nella comunione del suo Spirito e nell'amore dei fratelli, in modo che dalla vita di carità siamo dilatati fino alla pienezza del corpo di Cristo*». Il sacramento pasquale del corpo e sangue di Cristo produce due effetti equivalenti, non separabili né gerarchizzati l'uno all'altro: la comunione dello Spirito di Cristo e la carità fraterna. Questa è una realtà dinamica perché noi giungiamo alla piena misura del corpo di Cristo in forza della viva carità. Questo vuol dire che la comunione nella Chiesa è anche meta da raggiungere attraverso la sinergia di due fattori: la grazia pasquale del sacramento celebrato e la corrispondente scelta di comunione costantemente rinnovata nella vita concreta della comunità.

b) *Il mistero pasquale celebrato fonte della diakonia della Chiesa*

Se Gesù, parlando di se stesso, dice di essere venuto non per essere servito, ma per servire (cfr. Mc 10, 45) e agli apostoli nel corso dell'ultima cena comanda di fare altrettanto (cfr. Gv 13, 15; Lc 22, 22-24), come di fatto è accaduto nell'età apostolica con la diakonia della carità (cfr. At 6, 2; 1Cor 16, 2; 2Cor 8-9) e la diakonia della Parola (cfr. At 20, 24), nessuna meraviglia che il mistero pasquale celebrato sia anche fonte della diakonia della Chiesa.

Anzitutto della **diakonia della carità**. L'orazione *dopo la comunione* della XXII domenica del tempo ordinario chiede che «*la forza del sacramento, di cui siamo stati nutriti, ci rafforzi nel tuo amore e ci spinga a servirti nei fratelli*». Il testo latino di questa orazione, per indicare il servizio della carità, utilizza il verbo latino *ministrare* con cui l'anafora seconda definisce l'esercizio del sacerdozio: *coram te astare et tibi ministrare*. A questo proposito vale la pena ricordare che la parola *collecta* (che dalla tradizione paolina di 1Cor 16, 2 è stata utilizzata per esprimere l'esercizio della carità in favore di fratelli nella fede) ha, per un certo tempo, indicato sia l'offerta della carità sia la stessa assemblea liturgica, come corrispondente termine latino del greco *synaxis*. Il *Prefazio comune VIII* dice che il Cristo «*ancor oggi come buon samaritano viene incontro ad ogni uomo piagato nel corpo e nello spirito e versa sulle sue ferite l'olio della consolazione e il vino della speranza. Per questo dono della tua grazia anche la notte del dolore si apre alla luce pasquale del tuo Figlio crocifisso e risorto*». È evidente che il mistero pasquale, come mistero della carità del Cristo, viene perpetuato nel tempo attraverso la carità della Chiesa. Essa, infatti, chiede che il Padre riconosca il sacrificio pasquale di Cristo e doni alla sua Chiesa «*lo Spirito dell'amore, lo Spirito del tuo Figlio*», sicché essa «*con le parole e le opere*» è resa capace di confortare gli affaticati e gli oppressi, così

come Gesù «*con la vita e la parola*» ebbe cura di tutti i figli di Dio. C'è una continuità salvifica e rivelativa tra la carità del Cristo e la carità della Chiesa. La stessa dinamica è evidenziata dal linguaggio non verbale della sequenza rituale dell'offertorio, durante il quale al medesimo altare si portano sia i doni per il sacrificio sia i doni per i poveri. Questi ultimi vengono distribuiti solo dopo essere stati portati all'altare, perché la carità ecclesiale è estensione agli uomini della carità divina, ricevuta per mezzo dei doni santificati dal sacrificio pasquale di Cristo.

I testi eucologici del Messale conservano anche qualche traccia della **diakonia della Parola**. Nel *prefazio della Preghiera eucaristica V/B* si dice che «*il Verbo di Dio, fatto carne, è nostro mediatore*», perché ci ha detto le parole di Dio e si è fatto via che ci conduce a Lui, verità che ci fa liberi, vita che ci riempie di gioia. Nell'epiclesi ecclesiologica della stessa anafora si chiede che il dono dello Spirito, dato alla Chiesa per la celebrazione del mistero pasquale, conceda ai fedeli di «*servire il Vangelo*». Questo servizio è definito con tre espressioni: scrutare i segni dei tempi alla luce della fede, essere attenti alle sofferenze, alle gioie e alle speranze degli uomini, per annunciare loro con fedeltà il messaggio della salvezza e così progredire con essi nella via del Regno. Con l'annuncio del Vangelo la Chiesa si pone sulla stessa linea di mediazione del Verbo incarnato.

c) *Il mistero pasquale celebrato fonte della marturia della Chiesa*

La missione della Chiesa nel mondo è una missione di testimonianza (cfr. At 9, 8). Così ha voluto il Risorto e tali sono stati gli apostoli (cfr. At 2, 32). La preghiera *dopo la Comunione* della IX domenica del tempo ordinario lo afferma con chiarezza: «*O Padre, che ci hai nutriti con il corpo e il sangue del tuo Figlio, guidaci con il tuo Spirito, perché non solo con le parole, ma con le opere e la vita possiamo renderti testimonianza*». Il rapporto strettissimo che c'è tra culto e vita a motivo dell'efficacia sacramentale dell'Eucaristia è reso in una maniera più chiara nell'orazione *dopo la Comunione* della III domenica di quaresima, che così si esprime: «*fa' che manifestiamo nelle nostre opere la realtà presente nel sacramento che noi celebriamo*». Questa e altre preghiere simili indicano che, a partire dalla celebrazione, per il fatto di aver celebrato e partecipato al mistero pasquale, la comunità (e in essa ogni fedele) è abilitata a rendere testimonianza dinanzi al mondo di quanto ha celebrato. La continuità tra culto e vita non è meramente il frutto di una scelta etica, di una opzione fondamentale, ma è il risultato della azione consacratoria dello Spirito che ci rende memoriale delle parole, della vita e dell'offerta del Cristo in forza della partecipazione al mistero pasquale. Nell'epiclesi ecclesiologica della *Preghiera eucaristica V/C* si chiede che lo Spirito – che ha consacrato i doni e che, at-

traverso di essi, è nuovamente effuso sulla Chiesa – la renda «*testimonianza viva di verità e di libertà, di giustizia e di pace, perché tutti gli uomini si aprano alla speranza di un mondo nuovo*».

d) *Il mistero pasquale celebrato come fonte della liturgia della Chiesa*

La liturgia eucaristica è, in ultima analisi, finalizzata alla dimensione liturgica di tutta la vita dei credenti, alla confessione dossologica della gloria di Dio. La partecipazione al sacramento del sacrificio di Cristo permette di «*offrire i nostri corpi come sacrificio vivente, santo, gradito a Dio*» (Rm 12, 1). Sono numerosi i testi eucologici che chiedono allo Spirito di trasformare la vita dei credenti e della comunità in un sacrificio o lode perenne gradita a Dio. Una, tra tante, l'orazione *sulle offerte* della solennità della Santissima Trinità: «*invochiamo il tuo nome, Signore, su questi doni che ti presentiamo: consacrali con la tua potenza e trasforma tutti noi in un sacrificio perenne a te gradito*». La potenza del Risorto, lo Spirito Santo, che consacra i doni, è lo stesso Spirito che, in forza del culto celebrato, consacra la vita dei fedeli.

La forza del sacramento si estende a tutta la vita e all'attività della Chiesa, che, mentre celebra la gloria del suo Signore, santifica se stessa e continua il suo cammino nella storia tra *anamnesi* del mistero pasquale celebrato e *prolessi* della gloria definitiva alla quale si è decisamente orientati.

I doni offerti all'altare sono segno della vita cristiana vissuta tutta come offerta gradita a Dio, dono del mistero pasquale celebrato: «*a tutti coloro che mangeranno di quest'unico pane e berranno di quest'unico calice, concedi che, riuniti in un solo corpo dallo Spirito Santo, diventino offerta viva in Cristo a lode della tua gloria*» (anamnesi della *Preghiera eucaristica IV*).

Conclusione

Questa semplice lettura di testi eucologici del Messale ci ha mostrato che la Chiesa, nell'esercizio delle dimensioni fondamentali della sua vita (quali la *koinonia*, la *diakonia*, la *marturia* e la *leiturgia*), riflette l'efficacia del mistero pasquale che viene celebrato.

Tale celebrazione, nel corso dell'anno liturgico, diventa una vera scuola di vita cristiana perché «*alimenta la fede, accresce la speranza, rafforza la carità*»¹, «*rivela il senso cristiano della vita e ci sostiene nel nostro cammino*»², «*ci insegna a valutare con sapienza i beni della terra*»³, rende i nostri pensieri «*conformi alla sapienza di*

¹ Cfr. Orazione *dopo la Comunione* della prima domenica di quaresima.

² Cfr. Orazione *dopo la Comunione* della prima domenica di avvento.

³ Cfr. Orazione *dopo la Comunione* della seconda domenica di avvento.

vina» e permette di «*amare il Signore con cuore sincero*»⁴, e «*a noi, pellegrini sulla terra, fa pregustare i beni del cielo*»⁵.

La partecipazione fruttuosa alla celebrazione dell'Eucaristia è opera dell'azione illuminante della Parola proclamata e dell'azione trasformatrice del Sacramento, come è detto, in una maniera egregia, dalla preghiera *sulle offerte* della quinta domenica di quaresima: «*Esaudisci, Signore, la nostra preghiera: tu che ci hai illuminati con gli insegnamenti della fede, trasformaci con la potenza di questo sacrificio*». È una preghiera bellissima che mette in evidenza il rapporto circolare tra Parola e Sacramento nel dinamismo di grazia della stessa celebrazione: la Parola tende al Sacramento, il Sacramento richiama la Parola. Il Sacramento resta muto senza la Parola; questa, senza il Sacramento, resta inefficace perché le manca il segno che rende contemporaneo e attualizzato l'evento che essa narra.

Quest'ultima osservazione indica quanto decisiva sia nella celebrazione dell'Eucaristia la figura di colui che presiede l'assemblea liturgica e sa, con sapienza, cogliere ed evidenziare i rapporti molteplici che ci sono tra riti e preghiere, attraverso i quali accade la comunicazione del Vangelo che salva. La Scrittura Santa afferma che il Verbo incarnato è stato il mistagogo di Dio (cfr. Gv 1, 18) e che il Risorto, nella figura del forestiero nei confronti dei due discepoli di Emmaus e nella figura di Filippo nei confronti del ministro etiope (cfr. Lc 24, 13-35; At 8, 26-39), introduce nella dinamica del consiglio salvifico di Dio che porta all'Eucaristia e al Battesimo.

Il Risorto ha bisogno della nostra mediazione umana per introdurre gli uomini nel mistero della vita di Dio e del suo disegno di salvezza. Dal momento che tutto il tempo della Chiesa è posto sotto il segno dell'economia sacramentale – perché tutte le sue dimensioni vitali sono attestazione, proclamazione permanente della vittoria avvenuta e veniente di Cristo risorto – la pastorale della Chiesa non può non essere una pastorale mistagogia, una via che il Signore percorre con noi e attraverso di noi, una pastorale, cioè, che – valorizzando al massimo i doni di Dio e i segni del suo amore misericordioso – ci introduca gradualmente nella comunione della sua vita. Tale è stato lo scopo di tutta l'attività apostolica di Paolo: condurre i fratelli a penetrare nella perfetta comunione del Mistero di Dio, che è Cristo, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza (cfr. Col 2, 1-3).

⁴ Cfr. Orazione *dopo la Comunione* della quarta domenica di quaresima.

⁵ Cfr. Orazione *dopo la Comunione* della seconda domenica di quaresima.

M

martedì 15 giugno 2004

Riflessione biblica

Prof. don ANTONIO PITTA - Vicepreside della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

“... DA GERUSALEMME A GAZA”

(At 8,26-40)

1. Introduzione

Forse di propria iniziativa Filippo non si sarebbe mai fermato a dialogare e tanto meno a condividere l'itinerario nella ricerca della verità di un eunuco. La Torah normativizzava, in modo perentorio, che non può entrare nella comunità alcun evirato (*Dt 23,2*). Per questo il personaggio principale, ma fuori scena, che guida Filippo nell'incontro con l'eunuco è lo Spirito, come d'altro canto in tutti gli Atti degli Apostoli. La sentenza programmatica di At 1,8 sostiene che gli apostoli “riceveranno la potenza dello Spirito che scenderà su di loro e saranno testimoni di Cristo a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria, sino agli estremi confini della terra”.

Il primato dello Spirito rispetto all'iniziazione cristiana è posto bene in risalto dalla nota pastorale della C.E.I. su *L'iniziazione cristiana. Orientamenti per il catecumenato degli adulti*: “È lo Spirito santo che apre la Chiesa verso tutti i popoli per evangelizzare le diverse culture e allo stesso tempo spinge le singole persone verso la Chiesa, perché sia comunità che annuncia e che accoglie” (*Introduzione*, 1).

Il tempo dello Spirito è quello della realizzazione delle promesse messianiche: “Non dica lo straniero: Certo mi escluderà il Signore dal suo popolo. Non dica l'eunuco: Ecco sono un albero secco” (*Is 56,3-4*). L'eunuco è, nel contempo, straniero (proviene dall'odierno Sudan) ed escluso dalla comunità israelitica: forse si tratta di un eunuco fin dalla nascita che non ha il privilegio di entrare a far parte del popolo ebraico come proselito né come timorato di Dio; è semplicemente un simpatizzante d'Israele che legge senza comprendere le Scritture.

2. L'ordito del racconto

L'intreccio narrativo del brano segue il modello di quello già articolato da Luca in occasione dell'incontro del risorto con i due discepoli di Emmaus (*Lc 24,13-35*): incontro, dialogo catechetico in forma di evangelizzazione, e culmine sacramentario, con la novità

che adesso all'epilogo dell'incontro non è situata l'eucaristia bensì il battesimo.

Il centro narrativo del brano costituito dall'annotazione: "Aperta la sua bocca, Filippo e avendo cominciato da questa Scrittura gli evangelizzò Gesù" (v. 35). L'espressione è carica di significato, oltre che solenne: si tratta di una liturgia sinagogale in atto, come dimostra il parallelo lucano di Lc 4,21: "...Cominciò a dire loro: oggi si è adempiuto questa scrittura per i vostri orecchi".

Di fatto l'evento del battesimo è ridotto all'essenziale, in quanto manca l'annotazione sul dono dello Spirito e la stessa professione di fede dell'eunuco, nonostante alcuni codici degli Atti aggiungano: "Credo che il Figlio di Dio è Gesù Cristo". Così Luca sembra evidenziare non soltanto la novità assoluta del battesimo per un eunuco bensì che il battesimo, senza una vera e propria iniziazione cristiana o mistagogia, si riduce ad un rito magico da porre sullo stesso piano della circoncisione ebraica. In questione è una catechesi che in Cristo riscontra la sua chiave ermeneutica, che si produce in accompagnamento paziente e personale, e che conduce alla ricezione del mistero battesimale.

Pertanto, al centro narrativo dell'incontro tra Filippo e l'eunuco si trova l'espressione: "Gli evangelizzò Gesù". Per questo annota bene *La nota pastorale su L'iniziazione cristiana. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta*: "Se il messaggio pasquale si riassume nella notizia di un 'fatto', quel fatto riguarda una 'persona' Gesù di Nazareth. Perciò, per riassumere tutto l'insegnamento impartito da Filippo al ministro della regina Candace, il terzo evangelista si può limitare a una formula molto sintetica: 'gli evangelizzò Gesù' (At 8,35)" (II, 22).

3. I personaggi del racconto

L'episodio si concentra su Filippo e l'eunuco. Filippo risalta per la sua obbedienza allo Spirito, consapevole che è Lui a guidare i cammini dell'evangelizzazione e non gli uomini né tanto meno la comunità cristiana da sola. L'evangelizzatore non pone alcuna domanda allo Spirito, ma chiede soltanto all'eunuco se comprende quanto sta leggendo. Filippo è l'esegeta per eccellenza, colui che non si sostituisce alla Parola ma che adempie fedelmente il proprio ruolo senza obiettare. Il rapimento di Filippo non sta soltanto ad indicare un prodigio analogo a quello del Risorto che scompare agli occhi dei discepoli di Emmaus bensì il ruolo della comunità che si fa esegeta di Cristo.

L'eunuco è l'uomo più lontano dal popolo d'Israele: più lontano non soltanto rispetto a Saulo di Tarso che perseguita i cristiani (cfr. At 9), ma anche a Cornelio, il gentile al quale Luca dedicherà tanta attenzione per la sua conversione (cfr. At 10). Nondimeno, l'eunuco è l'uomo dalle tante domande che desidera comprendere ciò che sta leg-

gendo e che chiede con coraggio: “Ecco l’acqua; che cosa impedisce che io sia battezzato?”. Le sue domande frustrate sino all’incontro con Filippo si placano soltanto di fronte al battesimo; e le sue domande si mutano in gioia; la gioia della salvezza e dell’incontro non soltanto con Filippo, ma soprattutto con Gesù di Nazareth.

Ha incontrato Filippo ma mediante quest’apostolo ha incontrato Cristo. A riguardo così commenta Beda il Venerabile: “Mutavit Aethiops pellem suam, id est corde peccatorum abluto, de lavacro Iesu dealbatus ascedit”. Per questo a partire da Ireneo sino ad Eusebio di Cesarea l’eunuco è presentato come il primo missionario della chiesa etiopica.

4.
La citazione
di Is 53,7b-8c

Al centro del racconto si trova la citazione diretta di Is 53,7b-8c: “Come una pecora fu condotto al macello e come un agnello senza voce innanzi a chi lo tosa, così egli non apre la sua bocca. Nella sua umiliazione il giudizio gli è stato negato, ma la sua posterità chi potrà mai descriverla?”.

Non a caso, Luca omette le affermazioni contestuali sulla morte vicaria del Servo, a causa dei peccati del suo popolo, e concentra tutta l’attenzione sulla posterità innumerevole del Servo che, nella catechesi di Filippo è Gesù stesso. Ugo di San Vittore precisa: “Tutta la divina Scrittura costituisce un unico libro e quest’unico libro è Cristo perché tutta la Scrittura parla di Cristo e trova in Cristo il suo compimento”; e Girolamo aggiunge che “l’ignoranza della Scrittura è ignoranza di Cristo”.

Tuttavia alla luce di Cristo, si comprende che non soltanto quel passo parla di Gesù ma anche dello stesso eunuco, chiamato dallo Spirito ad entrare nella comunità dei credenti: questi non è solo *lector extra fabula* ma *in fabula*; di chi parla se non anche di lui stesso? La Scrittura chiarita alla luce di Cristo non soltanto parla di lui ma di ogni credenti in lui.

L’umiliazione del Servo per le sue sofferenze diventa umiliazione di Cristo sino alla morte di croce, come evidenzia lo splendido inno di Fil 2,5-11, sino a condividere mediante Filippo la condizione del più lontano dal suo popolo. Così si realizza non soltanto il canto del servo bensì la particolare profezia di Is 56,3-4 sulla prodigiosa fecondità di chi è sterile.

5.
Conclusione

Uno dei film più belli di F. Fellini è “La strada”, con G. Masina ed A. Quinn. La strada o la via è il luogo privilegiato della Chiesa: la strada dell’uomo che cammina solo, quando è deserta, e

che non comprende la via dell'incontro con Cristo: l'eunuco non riesce a trovare la via.

Forse avremmo opposto allo Spirito le stesse domande che Anania rivolge al Signore subito dopo l'incontro di Paolo sulla strada di Damasco (At 9,13-14). Eppure lo Spirito rompe qualsiasi peccato, o qualsiasi barriera sociale e religiosa per permetterci d'incontrare qualsiasi uomo e ogni persona umana. Il Dio cristiano è quello "delle piccole cose", parafrasando il bellissimo romanzo della scrittrice indiana Arundhati Roy.

Quale mistero traspare dal battesimo cristiano? Senza mistagogia rischia di diventare qualcosa di magico o di ermetico. Soltanto con una mistagogia paziente e personale si esprime come partecipazione alla morte e risurrezione di Cristo. Si è coinvolti non soltanto nella Scrittura ma nella stessa vita di Cristo e di quanti siamo chiamati ad evangelizzare.

In tal senso è pertinente quanto precisa la recente nota della C.E.I. su *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*: "Nel cammino di iniziazione, preparando ai sacramenti occorre evitare due pericoli: il lassismo che sviscerisce il dono di Dio e il rigorismo che potrebbe lasciar intendere che il dono sia nostro, magari dimenticandosene subito dopo, facendo poco o nulla per l'accompagnamento mistagogico" (II,7).

Siamo chiamati a riscoprire il carisma dell'esegesi nella comunità cristiana: non come erudizione sulla Scrittura, bensì come obbedienza faticosa e gioiosa alla Parola che dicendo di Cristo dice di ogni uomo. Esegesi come negazione della manipolazione della Parola e come affermazione della sua potenza profetica nella comunità dei credenti.

Una delle espressioni più audaci del cristianesimo primitivo si trova in Gal 3,27-28: "Quindi siete stati battezzato in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è giudeo né greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio né femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù".



annuncio di Gesù Risorto per una comunità testimone

Prof. don GIANNI COLZANI - Docente presso l'Università Urbaniana

Compito del convegno è quello di favorire una aggiornata riflessione sul giorno del Signore. Si tratta di un tema qualificante la nostra pastorale parrocchiale; in effetti bisogna riconoscere che il giorno del Signore o, meglio, la celebrazione domenicale rappresenta gran parte della nostra capacità di incontrare le persone. Anche se è facile indicare più di un punto debole in questa prassi, ci si può augurare di farne il punto di partenza di una rinnovata pastorale.

In questo convegno, il mio compito dovrebbe essere di offrire un quadro al cui interno collocare i diversi apporti della liturgia, della catechesi e dell'azione caritativa. L'ipotesi perseguita dagli organizzatori e che regge l'impianto di questa assise indica nella missione il criterio unitario entro il quale raccogliere le diverse competenze. Da qui il titolo che declina l'ipotesi di una centralità della missione precisandone sia l'attività fondamentale sia il soggetto che la deve svolgere: l'annuncio di Cristo risorto proclamato da una comunità testimone. All'interno di questa ipotesi, che condivido, si tratta di collocare il tema del giorno del Signore.

Il vantaggio di una simile ipotesi è quello di allargare il tema del giorno del Signore ed i suoi valori da una prospettiva strettamente ecclesiale ad una più ampia, in grado di coinvolgere in essa pure la società; per quanto affascinante, una simile prospettiva moltiplica i problemi: non li semplifica affatto. Ritengo inoltre che non vi sia nessuna seria proposta cristiana che non cominci dalla presa d'atto dei propri limiti e dalla volontà di superarli con un ritorno alle radici stesse della fede e non con un di più organizzativo. Questi dati spiegano l'organizzazione di questa riflessione: ad una analisi della realtà seguirà una riproposizione dei dati fondamentali della fede e della loro capacità di interagire con la situazione che viviamo; le conclusioni proveranno a ricavare da tutto questo alcuni orientamenti.

Non si tratta, perciò, di riproporre una teologia del giorno del Signore o della celebrazione eucaristica; si tratta, invece, di ragionare teologicamente dall'interno di situazioni e problemi per cercare, insieme, qualche linea di orientamento per il futuro.

R
e
l
a
z
i
o
n
e

Da più parti e in più modi, anche con grande autorevolezza, si è denunciata la frattura culturale tra fede e realtà propria della modernità occidentale. Al livello più alto la constatazione è venuta da Paolo VI⁶ che ne ricavava la necessità di un *colloquium salutis*, difficile ma necessario, con un mondo ormai adulto. Riprendendo la questione, Giovanni Paolo II ne ha indicato il cuore nella separazione tra libertà e verità⁷: di conseguenza ha invitato a sostenere il cammino moderno di libertà e liberazione con l'annuncio di Cristo, verità ultima dell'uomo e della sua storia. L'episcopato italiano, infine, con il documento «Progetto culturale orientato in senso cristiano»⁸ ha provato a riprendere la questione in termini pastorali ed a farne così il tema cardine di una nuova evangelizzazione.

Tutti conosciamo i dibattiti su questi temi e le diverse valutazioni sulla loro pertinenza; non intendo, qui, entrare nel merito. Quello che mi interessa far notare è che questa frattura culturale non nasconde la realtà ma abitua a vederla con occhi diversi che, a poco a poco, diventano interpretazione ovvia della realtà. Succede così anche per il "giorno del Signore". Di fatto il nostro tempo ha sostituito la festa con il tempo libero ed ha trasformato il giorno del Signore in un anonimo *week end*.

La crisi della festa è una crisi della persona umana. In una società dove ogni attività umana è ridotta a produzione e consumo, si ha un inevitabile impoverimento della vita: molte dimensioni dell'esistenza umana vanno perse, a cominciare da quelle contemplative e gratuite. Il carattere estetico e ludico della vita passa in secondo piano; da qui le reazioni volte a riaffermare la centralità della persona umana. Anche se l'avvicinamento tra festa e gioco, tentato da J. Huizinga e J. Moltmann, non convince del tutto per la distinzione che pone tra festa e quotidianità, resta il valore di una esperienza particolarmente adatta ad oltrepassare il quotidiano ed a conferire espressione e dignità culturale alla ritrovata totalità della persona. Questa capacità umana di autotrascendersi, di superare lo status quo non è però cosa facile. Pieper ha sostenuto, già decenni fa, che ci sono solo due vie percorribili per questo cammino: uno possibile a pochi e sarebbe la filosofia ed uno, invece, aperto a tutti e sarebbe il culto liturgico.

Il culto ebraico-cristiano, in effetti, ha integrato le antiche celebrazioni culturali dei miti delle origini, con la loro vittoria di un Dio sulle forze negative del chaos, all'interno della sua fede storica dell'Esodo e della Pasqua; questa visione dissolve ogni opposizione tra sacro e profano: se Dio si è rivelato nella storia, allora la storia degli uomini è il vero luogo in cui Dio agisce. Celebrare la presenza

⁶ *Evangelii Nuntiandi* 20.

⁷ *Veritatis Splendor* 32. 34; *Centesimus Annus* 46.

⁸ Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana, *Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro*, 28 gennaio 1997.

di Dio è credere che, al di là di quanto l'uomo può fare, vi è l'azione del Salvatore potente che ci accompagna; la trascendenza di Dio, insomma, è celebrata e vissuta come prossimità vitale di Dio a noi, suo popolo.

Alla luce di queste indicazioni, di certo sommarie, si può comunque affermare che «il giorno del Signore» non ha niente da spartire con lo *week end* e che si muove in un orizzonte profondamente diverso da quello che, distinguendo giorni lavorativi da giorni non lavorativi, considera i secondi come funzionali a quel riposo ed a quella evasione che permettono di tornare al lavoro con energie rinnovate. Il giorno del Signore è un'altra cosa. Proprio questo, però, non manca di porre dei problemi.

Innanzitutto ai credenti. Il giorno del Signore è un problema pastorale innanzitutto per loro. Il problema pastorale non sta nel giorno del Signore che, come memoria settimanale della Pasqua caratterizzata dalla Eucaristia, è «il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù»⁹ ma nella sua celebrazione. L'ambivalenza della celebrazione rituale può nascondere la debolezza dei soggetti celebranti: la cura dei canti e della partecipazione può illudere sulla fede dei presenti; inoltre può trasformare in dovere compiuto ciò che, invece, è impegno di tutta una vita. Il simbolismo della celebrazione comprende indubbiamente la capacità di suscitare il culto spirituale della vita ma questa anticipazione simbolica e sacramentale chiede di essere vissuta nella appropriazione personale di una vita che si fa risposta a Dio. Questa risposta non può essere data per scontata ed ovvia; l'impegno personale va, anzi, accompagnato da una pastorale comunitaria che assume quanto si è celebrato come fondamento e criterio di una azione di accompagnamento della vita dei fedeli.

Sfida per i credenti, il giorno del Signore è una sfida anche per la società civile. È una sfida teo-logica che, mettendo al centro il senso che scaturisce dalla fede, contesta l'equilibrio di valori su cui questa società si regge; al tempo stesso, si propone come forza di rinnovamento di una vita civile che cerca di interpretare la persona e la sua autonomia senza troppe aperture alla trascendenza. Questo livello del problema non può essere saltato; i limiti di questa società, se mai, lo esigono. In una società che, in larga misura, ha ridotto la conoscenza a sapere scientifico-tecnologico e la socialità a politica di gestione del benessere individuale, la chiesa affida la sua sfida ad una mediazione liturgica di tipo poetico-simbolico non sempre adeguatamente compresa nemmeno dai partecipanti.

Su questo sfondo, la celebrazione odierna del giorno del Signore deve cominciare con il prendere atto della debolezza di comunità senza grandi rapporti con le dinamiche sociali e i movimen-

⁹ *Sacrosanctum Concilium* 10.

ti popolari, della povertà di una fede ripetitiva di verità che si spera si possano imporre per la loro intrinseca energia. In pratica, da un punto di vista puramente umano, una simile sfida ha ben poche speranze di avere esiti positivi; solo la certezza che nella liturgia opera quel Dio che ha unito in modo definitivo ed irrevocabile la sua vita a quella degli uomini permette di arrischiare questa sfida, altrimenti impari.

Per questo si tratta di evangelizzare il modo con cui i cristiani vivono la domenica perché, animati dallo Spirito del Signore, possano diventare evangelizzatori del mondo.

2.
Il magistero
della *lex orandi*:
ripartire
dall'Eucaristia

Una situazione di questo genere chiede che si riparta dall'Eucaristia, intesa nel suo carattere ri-presentativo dell'intera vita di Cristo: l'Eucaristia è proclamazione del Vangelo del regno e dono di vita eterna non malgrado ma proprio attraverso la morte-resurrezione di Cristo. L'Eucaristia chiama a condividere, per grazia, la vita di Cristo; il suo vissuto diviene a tal punto generatore del nostro che la chiesa ed il *christifidelis*, ormai una cosa sola con il Signore, vengono inviati a continuare la sua missione storica.

Una simile prospettiva non chiede tanto una ripresentazione della teologia dell'Eucaristia; domanda piuttosto di ragionare teologicamente da dentro questa situazione pastorale non semplice. Per farlo possiamo servirci di un dato biblico, quello cioè che vede Paolo, alle prese con forme sconcertanti di celebrazioni eucaristiche nella chiesa di Corinto, distinguere tra celebrazione degna e celebrazione indegna. «Chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore. Ciascuno, pertanto, esamini se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna»¹⁰.

L'interpretazione abituale di questa problematica parte dal fatto che la tradizione ha sempre mantenuto salda la convinzione che anche Giuda, il traditore, ha partecipato alla prima celebrazione; la crudezza con cui Paolo rimprovera i Corinzi che il loro «non è più un mangiare la cena del Signore», tanto che «uno ha fame e l'altro è ubriaco» ha portato molti ad affermare che la dignità o indegnità della celebrazione dipendono dalla moralità dei partecipanti. I peccatori non vi partecipano con frutto. Sicuramente questo è vero, ma è anche tutto? L'invito di Paolo ad «esaminare se stessi» prima di accostarsi all'Eucaristia, a mio parere, chiede di più: chiede di mettere in questione se stessi, di allontanare un massimalismo sacramentario che fa della celebrazione un atto compiuto e non il

¹⁰ 1Cor 11,27-29.

fondamento di una vita, di riesaminare il cammino di fede dei singoli e delle comunità.

Accogliere questo invito, ed accoglierlo sullo sfondo tracciato in precedenza, significa che la dignità o indegnità delle nostre celebrazioni dipende dalla loro capacità di rispondere alla conversione pastorale ed alla sfida sociale di cui si diceva sopra. Per questa via, l'Eucaristia è collocata all'interno di un cammino di fede che valuta e sostiene, discerne e sprona. Vivere l'Eucaristia in modo degno non equivale ad un essere santi ma a riconoscere il proprio bisogno di Dio e ad essere partecipi della testimonianza della Chiesa nei confronti della società d'oggi. In altri termini, la dignità dell'Eucaristia misura la serietà della nostra ricerca del Dio di Gesù ma, anche, la nostra fame e sete di giustizia, la nostra volontà di pace, il nostro impegno di solidarietà.

L'orizzonte aperto dalla dignità o indegnità delle nostre celebrazioni appare così il contesto in cui collocarci per riflettere teologicamente su come il giorno del Signore è vissuto oggi e sulla effettiva possibilità che le nostre Eucaristie diano vita a comunità testimonianti, aperte alla missione. Questa ottica non nasconde i problemi ma, mentre ci richiama ad un atteggiamento di umiltà, ci invita a fare nostra la sensibilità di Pietro: «Signore da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna; noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il santo di Dio»¹¹. Come per lui, anche per noi si tratta di vivere l'abbandono fiducioso in Cristo come fondamento di una vita e di una progettualità pastorale che domanda di essere pensata con intelligenza.

Quale può essere, allora, il punto di partenza in grado sia di ancorarsi saldamente nella dottrina eucaristica sia di smuovere l'abitudine di certe celebrazioni e la loro influenza sulla vita civile? Ovviamente, non possiedo nessuna ricetta magica ma mi viene in mente la scelta del profeta Osea in una situazione altrettanto difficile di allontanamento da Dio. Attivo negli ultimi decenni del regno di Samaria, prima della sua distruzione, il profeta descrive una situazione di grande instabilità politica e di profonda depravazione religiosa e morale: i testi di Os 8,4-7; 10,1-8 sono chiarissimi al riguardo. Orbene, in una situazione del genere Osea non insiste né sulla minaccia di punizioni divine né sulla denuncia dei peccati e sul dovere di osservare la legge¹²; il profeta richiama l'amore di Dio perché ritiene che nulla, più dell'amore, spinga a riprendersi in mano e chieda una risposta di vita. Il grande testo di Os 2,18-25 è troppo noto per dover essere richiamato.

¹¹ Gv 6,68-69.

¹² Osea conosce entrambe le cose ma non sono al centro del suo pensiero. Per i castighi divini, si veda la sintesi diventata proverbiale: «hanno seminato vento, raccoglieranno tempesta» (Os 8,7); per la denuncia dei peccati e della idolatria e per il ritorno a Dio, si vedano le frasi sintetiche: «il loro cuore è falso. [...] È tempo di cercare il Signore, finché egli venga e diffonda su di voi la giustizia» (Os 10,2. 12).

Mi sembra che anche noi dobbiamo intraprendere la stessa via. Pur gratuito e disinteressato al punto da rivolgersi a dei peccatori¹³, l'amore è in grado di interpellare a fondo la vita delle persone e di spingerle ad una risposta. Proclamare il Vangelo dell'amore di Dio è la via che mi sembra di intravedere per dar vita ad una comunità di testimoni; l'amore di Dio, infatti, irrompe nel mondo come forza di rinnovamento, come forza di vita e di risurrezione che sconfigge la morte. Per altro, l'amore è al centro del mistero eucaristico; la Pasqua, infatti, è espressione compiuta e definitiva della vita di quel Gesù che, «sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò *eis télos*, fino al punto più alto»¹⁴.

La cena eucaristica dischiude così il mistero di un amore che risplende nella libertà di una vita che lo serve. La rivelazione di Dio coincide con questo amore e con questo amore diventiamo eucaristicamente una cosa sola: «poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo»¹⁵. Nella tradizione magisteriale e teologica, questo dono d'amore è stato spesso presentato come sacrificio di espiazione, come memoriale della alleanza e come redenzione e riconciliazione del mondo; per quanto questo sia avvenuto con buone ragioni, così ci allontaneremmo troppo dal tema dell'amore. Per questo vorrei servirmi della categoria nuziale.

«Quando lo sposo sarà loro tolto»¹⁶, osserva Gesù, gli invitati alle nozze dovranno continuare la festa del regno in un modo diverso, comprensivo anche della penitenza. Come il regno non consiste nel mangiare e bere ma «in giustizia, pace e gioia nello Spirito»¹⁷, come la resurrezione trascende l'esercizio della attività sessuale¹⁸, così il senso terreno della nuzialità va superato ma il suo fondamento va mantenuto. Il fondamento della "nuzialità eucaristica" è la comunione che si dà in Gesù tra le persone divine e l'umanità; espressione delle nozze della divinità con l'umanità, la vita del Figlio non passa accanto alla storia umana ma la coinvolge nella sua esperienza filiale. Segno di questo mistero d'amore è la Chiesa e, con lei, ogni cristiano: divenuti «una sola carne» con Cristo¹⁹, interpretiamo la vita alla luce del vissuto del Signore. Rinnovazione sacramentale della Pasqua, la cena fonda una vita di unione con Cristo in forza della quale Cristo vive in noi²⁰.

La missione scaturisce da questa comunione d'amore. Come, in forza dell'amore con il Padre, Gesù può dire sia di essere una

¹³ Rm 5,6-8.

¹⁴ Gv 13,1.

¹⁵ 1Cor 10,16.17; cfr. anche Gv 15,4-5.

¹⁶ Mt 9,15.

¹⁷ Rm 14,17.

¹⁸ Mt 22,30.

¹⁹ Gen 2,24; Gv 6,53-58.

²⁰ Gal 2,20.

cosa sola con il Padre²¹ sia di compiere le opere del Padre²², così l'amore che lega i cristiani a lui introduce pure loro in questo cercare la gloria del Padre e vivere per il regno. In effetti, già all'inizio della storia della Chiesa, Paolo lega in profondità eucaristia e missione: «ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore fino a che egli venga»²³. Grazia e dono, l'Eucaristia è anche compito e missione. Il carattere evangelizzatore dell'eucaristia ci ricorda come l'evangelizzazione non sia un affannarsi o un moltiplicare le opere ma, piuttosto, un lasciar agire l'amore di Dio. Lo ricordava Paolo VI con parole giustamente richiamate di frequente: «la evangelizzazione conterrà sempre anche – come base, centro e insieme vertice del suo dinamismo – una chiara proclamazione che, in Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, morto e resuscitato, la salvezza è offerta ad ogni uomo come dono di grazia e misericordia di Dio stesso»²⁴.

Ne consegue che la missione che scaturisce dall'Eucaristia non solo è quella di Gesù ma che, per questo, deve “appropriarsi” anche la stima per l'umanità propria dell'Incarnazione e tradurla in un dialogo: «l'atteggiamento missionario – insegnerà Giovanni Paolo II – inizia sempre con un sentimento di profonda stima di fronte a ciò che “c'è in ogni uomo”, per ciò che egli stesso, nell'intimo del suo spirito, ha elaborato riguardo ai problemi più profondi e più importanti; si tratta di rispetto per tutto ciò che in lui ha operato lo Spirito che soffia dove vuole. La missione non è mai una distruzione, ma è una riassunzione di valori e una nuova costruzione, anche se nella pratica non sempre vi è stata piena corrispondenza a un ideale così elevato»²⁵. L'annuncio e la testimonianza della comunità si devono inserire in questa logica.

Dall'amore di Cristo, eucaristicamente comunicato, nasce allora la possibilità di dar vita ad una comunità che, nella storia umana, testimonia il carattere rinnovante e riconciliante dell'amore di Dio. Qui la testimonianza è una forma alta di comunicazione, è la comunicazione di qualcosa che, prima, ha fatto chiarezza nel testimone; per questo la sfida del “giorno del Signore” nei confronti della società parte dal rinnovamento pastorale delle comunità. La missione non si aggiunge alla loro vita dall'esterno, come un di più, ma è la loro vita; questa sarà più o meno corretta proprio nella misura in cui corrisponde alla missione. In altre parole, vi è una priorità della missione, cioè dell'annuncio e della testimonianza, rispetto ai soggetti cristiani; ovviamente la missione di cui parliamo non sono le opere della Chiesa ma l'azione missionaria dello Spirito che la sospinge.

²¹ Gv 10,30.

²² Gv 10,37.

²³ 1Cor 11,26.

²⁴ *Evangelii Nuntiandi* 27.

²⁵ *Redemptor Hominis* 12.

Bisogna ribadire in modo forte che «la missione è più di uno strumento pratico e necessario della diffusione della chiesa. La missione non è a disposizione della Chiesa: entrambe sono a disposizione dello Spirito»²⁶. Realizzazione parziale e provvisoria di questo movimento, la Chiesa non può venir ridotta a semplice strumento missionario: è «germe e inizio» del regno²⁷. Per questo la missione che scaturisce dall'Eucaristia non è in alcun modo confondibile con una salvezza individualistica e privata; animato dallo Spirito, il «fate questo in memoria di me» si apre alla totalità della vita e comprende chiesa e mondo. Nasce allora una azione apostolica che, mentre confessa che Dio è il mistero che regge tutto il creato, lo serve nelle sue creature; questa missione è profezia di un mondo nuovo.

Vi è allora spazio per i diversi carismi, per le legittime diversità delle chiese, per il coraggio e la profezia dei credenti; senza annullare l'obiettività cristiana conferita dai sacramenti in una logica puramente esperienziale, si deve però ammettere che ogni comunità ha quel volto e quella credibilità che la sua storia le ha fatto assumere. Riconoscere ritardi e domandare riforme non è necessariamente mancanza di fede; può anzi nascere proprio da quella fede che domanda alla Chiesa di lasciarsi plasmare eucaristicamente, di lasciarsi plasmare dalla forza evangelica dell'amore di Cristo, di lasciarsi evangelizzare. Solo così eviteremo di aggiungere acqua nel vino della nostra testimonianza.

3.
Dalla nuzialità al
giorno del Signore:
la gioia della
fraternità ritrovata
[Sal 133,1]

Le osservazioni precedenti pongono l'Eucaristia a fondamento del giorno del Signore ma non l'affrontano ancora direttamente; pensare che, in una società che ha trasformato la festa in *week end*, questo vada da sé mi sembra una ingenuità. Con quali materiali chi ha celebrato l'Eucaristia, accogliendo e facendo proprio il vissuto di Gesù, individuerà le linee del giorno del Signore? Come arrischiare la prospettiva escatologica della celebrazione pasquale nella storia così che, anche lì, trovi piena credibilità?

A me sembra che il credente debba cominciare mostrando lo spessore di una critica profetica; vi sono modi diffusi di interpretare la festa – diffusi anche tra i cristiani – che di cristiano non hanno nulla. Senza scadere in esempi discutibili, che sono sotto gli occhi di tutti, si può cominciare con il ricordare che la società industriale ha ridotto la festa a riposo, ad evasione, in sintonia con la sua visione totalizzante del lavoro; non manca chi ha presentato la festa come eccesso, come momento in cui si condensa ogni follia e stra-

²⁶ BERKHOF H., *Lo Spirito Santo e la Chiesa: la dottrina dello Spirito Santo* [1964], Milano, Jaca Book 1971, 45.

²⁷ *Lumen Gentium* 5.

vaganza, ogni generosità e creatività: la festa è esagerazione. Da qui la sproporzione tra attesa e realtà. Al seguito di S. Freud per il quale la festa stilizzazione della liberazione dalla tirannia paterna, per alcuni la festa è infrazione permessa e autorizzata, sul piano della violenza e della morale. Per altri, infine, la festa è disvelamento dell'umano; sviluppando una analogia tra festa e gioco, si sostiene che la festa ha caratteri particolari – dalla gratuità alla libertà, allo spri-gionamento delle possibilità umane – che la distaccano dalla vita quotidiana e la rendono capace di prefigurare un mondo diverso.

Senza entrare in questi dibattiti, possiamo almeno dire che la festa è un grido contro la cattiva qualità dell'esistenza; di questo grido la chiesa deve sapersi fare interprete. La partecipazione alla vita sociale vede oggi la chiesa in un ruolo subordinato; l'educazione e la comunicazione dei valori non passano dalla iniziazione cristiana e dalla testimonianza dei credenti. Per questo occorre ritrovare la capacità di porre le persone di fronte alla responsabilità della loro vita e di questa convivenza. La festa è, inoltre, anche accesso al significato ultimo e vero del mondo. Al di là della megalomania dell'*homo faber*, oggi conosciamo meglio questo mondo e siamo in grado di servire meglio il disegno che Dio ha su di esso. Bisogna però ribadire che, il forza di questo suo carattere simbolico, la festa rimanda ad un *novum* che né l'evasione né l'eccesso abitano a raggiungere.

La Chiesa deve avere il coraggio di chiedere ai cristiani un salto esistenziale di qualità; prefigurato nella festa, andrà poi concretizzato nella vita e nella società. In modo semplice, Leone Magno spiegherà che «ciò che era visibile nel nostro Salvatore, è passato nei sacramenti»; per questo suo rimando cristologico la festa è "rappresentazione" simbolica del ritrovamento del tempo e della persona. Sorretto dalla fede pasquale, il credente sa che l'eschaton è il segreto del tempo e, di conseguenza, fa della comunione con Cristo la radice di un dinamismo di libertà e liberazione, di pace e fraternità. Nasce qui la missione; nasce da una comunione che invia la chiesa al servizio degli ultimi. Bene intesa, la "rappresentazione liturgica" implica che i rappresentati, cioè la vita e il mondo umano, entrino nella dinamica del rappresentante, quel Cristo a cui sono ormai uniti i cristiani.

Il Sal 133 descrive al versetto 1 la bontà e la bellezza del vivere in modo fraterno: quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme; vi è qui una prefigurazione di una società di pace, di una società viva della *shalom*. A differenza della *pax*, intesa come patto o contratto, la *shalom* indica una condizione in cui la persona può esprimersi totalmente. Osiamo ancora sperare un mondo nuovo? abbiamo ancora abbastanza fede per farlo o abbiamo dimenticato che, nella fede, «le cose vecchie sono passate, eccone sono nate di nuove»?



La celebrazione dell'Eucaristia, forma di vita della comunità parrocchiale

Prof. Mons. CRISPINO VALENZIANO
Docente presso il Pontificio Istituto di Sant'Anselmo

Ad Assisi, nel 1992 ero stato incaricato di presentare il *Libro delle Benedizioni* dopo la vicenda lunga nove anni della traduzione del libro liturgico in italiano. In quell'occasione io ricordo di aver auspicato due cose: una, la riunione periodica, come quella che adesso si sta svolgendo, dei tre Uffici; l'altra, che le tre prospettive dei tre Uffici, a livello nazionale, regionale diocesano costituissero poco alla volta un *funiculus triplex*, poiché sta scritto che *funiculus triplex difficile rumpitur*, quindi sono molto contento di ritrovarmi qui dopo dodici anni e di auspicare di nuovo le due cose.

Il mio intervento è una intenzione teologica radicale – voglio dire: in radice – un'intenzione elementare, perché no? – degli elementi ecclesiologico-liturgici del nostro discorso.

Primo, il tema, il termine anello di congiunzione, cioè *forma di vita*. Dice infatti il mio tema: “La celebrazione dell'Eucaristia, forma di vita della comunità parrocchiale”. Lo chiamo anello, perché già ogni volta che io mi rifaccio all'Eucaristia parlo di anello, *Anello della sposa*, scrissi una volta. Che cosa dunque *forma di vita*, in che senso, cos'è *forma*? La forma è una qualificazione, la qualificazione determinante che individua, che specifica. La forma non è un modello esterno, però ha in sé, comporta in sé una sfumatura, una prospettiva altra. La forma è bellezza graziosa: formoso. Dunque, la forma è una qualificazione che determina per via di grazia, di grazia-bellezza, di attrattiva qualificante in scambio, che nella situazione umana che è situazione in questo mondo di spazio e tempo, nella nostra situazione storica tende a trasformarsi. Dove c'è forma, lì nello spazio-tempo c'è cambiamento di forma, metamorfosi. Persino il Verbo incarnato fa la sua trasfigurazione.

Forma di vita, dicevamo. E la vita è *bios*, cioè è scorrimento nel tempo-spazio, narrazione dopo. Ed è – per dirlo con termine biblico-evangelico – *zoé*. La vita è insieme uno svolgimento cronologico, ma è anche un principio costruttivo. Io svolgo la mia vita, la scorro nel tempo spazio, ma su un principio che mi costruisce, che io costruisco. Nel nostro caso dire qui forma di vita, a mio parere, è svolgimento storico nella Chiesa del principio vitale che è proprio

epigraficamente, noi siamo soliti dire: per Cristo, nello Spirito. Nel nostro caso, dunque, *forma di vita, l'Eucaristia forma di vita della ...* è questo principio costruttivo, per Cristo nello Spirito, che caratterizza per la sua graziosità, per la sua determinazione, per la sua individuazione. Se la domenica passata non avessimo celebrato per rinvio la Solennità del Corpo del Signore, in questa Settimana XI del Tempo Ordinario avremmo pregato sulle offerte in questo modo: “O Dio, che nel pane e nel vino doni all’uomo il cibo che lo alimenta e il sacramento che lo rinnova, fa’ che non ci venga mai a mancare questo sostegno del corpo e dello spirito”. C’è tutta la nostra antropologia, è il nostro corpo e il nostro spirito, i doni che presentiamo, il pane e il vino, il nutrire con l’alimento corporeo: che non ci manchi questo sostegno al nostro corpo – si tratta dunque di pane, quello di mezzogiorno, sera, mattina – e al nostro spirito – il pane di cui dovremo pur parlare ora.

Tengo presente dunque questo anello di congiunzione che affido a questa preghiera sulle offerte, perché sia insieme icone, immagine e preghiera.

L’altro elemento è il *parrocchiale*, la *comunità parrocchiale*. E qui non parlo di comunità parrocchiale come concorrenza di istituzioni, ne parlo invece di *parrocchiale* – e perciò mi affido persino al vocabolario – come emblematicità, paradigma di antropologico-ecclesiale. Difatti non tutte le assemblee ecclesiali sono parrocchiali, mentre tutte le assemblee parrocchiali sono ecclesiali. Che cos’è che le fa parrocchiali? Linguisticamente è questo *para-oikéo*, abito nella prossimità, vivo la prossimità. Parlare di parrocchiale è parlare di vita in prossimità, parlare di vivere la prossimità. Qualcuno ha detto che Dio è nostro parrocchiano, perché si approssima Dio, il nostro Dio al suo Uomo. Cristo è nostro parrocchiano, perché si approssima all’uomo affinché l’uomo si approssimi a Lui, a Dio. Lo scambio di questa prossimità, di questa categoria parrocchiale è l’economia stessa di Dio. La chiamiamo economia, siamo di nuovo all’*oikéo*. Economia è gestire questa prossimità. Il parrocchiale di cui qui parlo come elemento, elemento proprio in radice è questa prossimità, prossimità doppia nella situazione umana: prossimità di spazio, prossimità di tempo. Non è tanto la questione del quartiere, del sestiere, del condominio, dei divisori comuni che fanno questa prossimità. Questa prossimità può nascere, nasce, deve nascere, va sviluppata, va lavorata, va elaborata in mille modi e più di mille, ma il problema è che comunque sia prossimità. Perciò dicevo, non parlo del parrocchiale come fatto istituzionale qui in concorrenza con eventuali altri fenomeni, ma perché in qualsiasi fenomeno ci muoviamo sappiamo che il punto determinante è la costruzione di questa prossimità spazio-temporale.

Noi poniamo al riguardo il problema attuale sociologico e psicologico. Non possiamo che parlo in termini pastorali urgenti della

città che fluisce, della città fluida che è sempre inquietante dal punto di vista antropologico. Ma non poniamo invece accanto l'attualità del problema ecclesiologico. In altri termini, parlando della costruzione di questa prossimità io sto invocando una questione ecclesiologica oggi attualissima e dibattutissima che nel dibattito teologico, però non deve fare scappare, non deve far sfuggire tutta l'importanza che tocca – eccome – la questione pastorale. Si sta smarrendo quasi tutta la gravidanza di chiesa locale a favore ... – sappiamo tutti gli elementi, tutta la questione, non c'entro e la rispetto tutta, così come viene posta, giustamente posta – e sfugge invece il problema della territorialità. Il territorio si evapora e dovrebbe essere giusto la Chiesa universale a far evaporare tutta la forza del locale. Se noi non insistiamo su questo «locale», per favore non illudiamoci che potremo affrontare pastoralmente la grossa questione della parrocchia. La grossa, urgente, attuale questione della parrocchia è sociologica, antropologica, è di attualità, è storica – tutto quello che vogliamo – ma è ecclesiologica anche e in radice, cioè pone con sé, porta con sé, comporta tutta la tensione dialettica tra Chiesa locale e Chiesa universale. È una questione aperta, ma non possiamo affrontarla soltanto settorialmente, dimenticando che la parrocchia ha la sue influenze determinanti, le sue forme.

Dobbiamo renderci conto che siamo davanti – da questo punto di vista – ad un *aut aut*: o raffinare antropologicamente ed ecclesiologicamente la portata di paradigma della prossimità ecclesiale nello spazio e nel tempo o finirla da qualsiasi tentativo di recupero della parrocchia comunque intesa. Questo è un nodo. Il nodo teologico non è *extra*, non è *supra*, non è *infra* al nodo ecclesiologico, secondo me, è tutt'uno. So che niente, nessun valore né dell'universale, né del particolare ci possiamo permettere il lusso di mandare a mare. Dobbiamo a tutti i costi salvare l'uno e l'altro, perché lì è la verità, l'esattezza, il mistero, la realtà, l'evento, ma non possiamo scinderli in nessun modo.

E vengo all'altro elemento che è il *dominicum*. A me pare che con troppa disinvoltura siamo soliti tradurre *dominicum* – il *dominicum sine dominico non possumus...* è stato detto ancora ieri, lo ripeteremo chissà quanto tempo, l'abbiamo ripetuto e lo ripetiamo da secoli ... immaginarsi l'anno prossimo qui, in Puglia, in Italia – con “domenica”. È riduttivo, è troppo riduttivo.

Io faccio ricorso, a questo punto, ai martiri del *dominicum*. È sempre un buon metodo teologico ricercare la *martyria* dov'è il nostro problema. Ed è sempre pastoralmente produttivo ascoltare la teologia dei martiri. Sappiamo che questo *dominicum sine dominico non possumus* è martirio. Qualcuno ci ha speso il sangue su questa affermazione. Sono gli *Acta sanctorum Saturnini, Dativi et aliorum in Africa* (dunque, gli Atti dei martiri Saturnino, Dativo e altri in Africa) che ci trasmettono quanto segue. È un interrogatorio in tri-

bunale che li condurrà al martirio. Il primo a dare risposta è Saturnino, perché non è solo *sine dominico non possumus*, c'è anche altro. Saturnino, interrogato perché la smetta con questo *dominicum* risponde: *Non potest intermitti dominicum*, non si può tralasciare, anzi, non si può interrompere il *dominicum*. E l'ammazzano. Dopo di lui viene Emeritus, nel cap. 9 per l'uno e per l'altro degli Atti che sto citando. "E tu?". E lì la risposta, quella unica delle tre che tramandiamo: "*Sine dominico non possumus*", senza «dominico» non possiamo esistere, sussistere, continuare ... *non possumus*. Poi viene un terzo, Felice, cap. 16. E questo ironizza, questo ha la sfacciataggine addirittura quasi di prendere in giro il giudice. "E tu?" lui risponde: "Come se si potesse avere un *dominicum* senza cristiani o si potesse esser cristiani senza *dominicum*". Come se ... e l'ammazzano. Ora se vogliamo noi prendere la teologia di questo martirio, la teologia di questi martiri hanno modo di vedere, non possiamo stralciare solo la seconda delle questioni, *sine dominico non possumus*. Sono tre: *non potest intermitti*, come se si potesse esser cristiani senza o si potesse far senza esser cristiani. Tutto l'insieme è la teologia dominicale di questa testimonianza.

Tradurre tutto questo con «domenica», cioè ridurre al tempo del Signore – che lo è, eccome! – la questione del *dominicum* è quello che i linguisti dicono: (fermar, far l'asse paradigmatico)²⁸, cioè prendere la domenica come paradigma. Ed è vero. Tutto quello che io dico non s'oppono alla domenica, dico che non basta, perché c'è anche accanto, ci deve essere accanto l'asse – come si dice- sentagmatico. Questo paradigma fa anche sintesi. *Dominicum* è la domenica a cui si paradigma, su cui si esempla come questo è del Signore. C'è un Domenicale tempo, c'è un domenicale spazio e c'è un domenicale altro. E noi non è che ce lo tiriamo fuori a caso. Vedremo che ci viene dalla Scrittura. *Dominicum* del tempo è – era ripetuto ieri, giustamente, richiamato – giorno della risurrezione e giorno di noi. Girolamo: giorno della resurrezione, giorno di noi.

Nello spazio è analogo: casa di Dio, casa del popolo di Dio, quale che sia, può essere pure la strada. Ma c'è un *dominicum* spaziale, senza del quale *non possumus*, come *non possumus* senza il *dominicum* temporale, perché la situazione umana si svolge su spazio-tempo. Che cosa è casa di Dio, casa del popolo di Dio? Lì citiamo Girolamo, qui citiamo *Lumen gentium* 6, come ultimo richiamo, laddove si fa la rassegna delle figure della Chiesa: la Chiesa è ovile, la Chiesa è campo, la Chiesa è vigna, la Chiesa è edificio. E per metonimia figurativa la grande Chiesa viene riproposta anche in edificio che poi porta verso la Gerusalemme, la Gerusalemme che si fa sposa.

²⁸ Controllare la mia comprensione delle tre parole.

Vedete, anello dietro anello. Noi non possiamo permetterci il lusso di tagliare questi anelli, non capiamo più. Anche quando questi discorsi sono trascurati, risultassero difficili per la catechesi o altro, questo non ci esime dal semplificarli e non ci giustifica per niente. Se no poi i nodi arrivano al pettine. Con la domenica solo tempo non ne usciamo. Così come a proposito della parrocchia solo ... non ne usciamo. Perciò sto facendo una sorta – scusatemi, fraternamente – di provocazioni elementari su *dominicum* in questa sua intensità.

Non dimentichiamo Agostino il quale ripetutamente (cito soltanto sui Trattati in Giovanni e la sua famosa lettera 55) a questo proposito che chiama il *dominicum*, non la domenica tempo soltanto, ma l'insieme *Sacramentum paschale*. Ora, questo *Sacramentum* noi dobbiamo toccarlo nella sua ricchezza, gravidanza misterica, sacramentale.

Mi domando: quanto ha influito la successione della domenica tempo, giorno, domenica cristiana al sabato ebraico? Perché è capitata anche questa fase nella storia non sempre lineare della domenica. Ce ne dimentichiamo di queste alternanze che la domenica ha avuto, si capisce, non per sé, ma nel vissuto, nel proposto, nell'insegnato. Quanto ha influito in questa successione, la successione della domenica cristiana al sabato ebraico? Eppure neanche il sabato ebraico, lo *shabat*, era questione solo di tempo. Basti pensare alla polemica di Gesù sul sabato. È una polemica contro la riduzione dello *shabat*. E perché non dovrebbe essere polemizzata anche una nostra eventuale riduzione della domenica?

Convenire tutti nello stesso luogo: uno, spazio. Il primo giorno dopo il sabato: due, tempo. Per la frazione del pane: scopo, tre. Questo è *dominicum*. Ciò significa che noi – mi ci fermerò subito appresso – non dobbiamo tanto ipotizzare da questo punto di vista una pastorale integrata, come se fossimo noi che integrassimo elementi. Dobbiamo ipotizzare una pastorale integrale. A noi compete non aggiungere, ma esplicitare, scavare, ritrovare le ricchezze. Se il nostro giorno domenicale del Signore (tempo) è l'ottavo giorno, il primo dopo il sabato, non dimentichiamo che il sabato, rispetto al sabato ebraico noi siamo ottavo, perché arriviamo dopo il sabato. E il sabato è il giorno del riposo nella tradizione. Né dobbiamo dimenticare perché i musulmani si fermano al venerdì. Pure rispetto al loro venerdì il nostro è giorno ottavo. Loro si fermano al venerdì, perché si fermano al sesto giorno, gli ebrei festeggiano il settimo, il riposo. I musulmani festeggiano il sesto, perché è quello della creazione dell'uomo. Per cui abbiamo questa scansione infrasettimanale, nel tempo. La memoria della creazione dell'uomo: fan festa e non vanno oltre. Ma questo è vero, va festeggiato il giorno in cui Dio nel suo (esamerone?) corona l'opera e crea l'uomo e poi si riposa. È verissimo pure questo. Noi non ci possiamo limitare a dire: Aggiungia-

mo il discorso dell'*octava dies*, *prima dies* e abbiamo risolto tutto con bacchetta magica. No, perché tutta questa ricchezza, tutta questa sedimentazione e del sesto e del settimo (*prima die qua Trinitas beata mundum condidit vel qua*, ecc...) noi ce la ritroviamo tutta in mano, ma da gestire. Se no, pure il nostro stesso *dominicum* di tempo si svuota, si impoverisce. Noi rischiamo di gareggiare in riduttivismi. E poi ce la prendiamo. Prima chiudiamo – come dice il profeta – prima chiudiamo i pozzi, poi scaviamo le cisterne e poi ci lamentiamo che manca l'acqua. Il problema è scavare. Ecco perché dicevo il problema è quello di esplicitare più che quello di aggiungere.

Il *funiculus triples* che auspicio di nuovo dopo dodici anni – parola, sacramento carità – è qui che trova un campo privilegiatissimo. Bisogna condurre questa nostra cultura – capire almeno come – verso l'ora e il luogo del *dominicum*, *adversus* tutte le sue insidie, *adversus* tutte le giornate che ne insidiano il giorno, *adversus* su tutti i raggruppamenti che ne insidiano lo spazio, *adversus* su ogni appendice, ogni divagazione, ogni zavorra, più o meno dipinta, verniciata di pastoralità. Quel punto lì, il *dominicum* che consiste in convenire tutti nello stesso luogo, in quel giorno primo della settimana (perché?) per la frazione del pane. *Adversus* ogni individualismo, ogni separazionismo più o meno spirituale.

È stato detto – e vado all'ultimo elemento – che si può fare la storia dell'uomo come storia del pane. Penso sia vero dal punto di vista antropologico e non solo, ma io sono persuaso che per noi cristiani almeno, non soltanto si può fare parallelamente una storia di Dio come storia del pane, ma che si debba fare, se no, secondo noi cristiani, la storia stessa dell'uomo, come storia del pane che ha una sua logica (e quale logica!) si svuota. Io sono d'accordo nel fare la storia dell'uomo come storia del pane a condizione che parallelamente si faccia la storia di Dio, cioè Gv. 6, Gv. 6 di nuovo nella sua integralità e a cui io non posso, non debbo (non è il mio lavoro e non è neanche il caso) di fare esegesi di Gv. 6. Faccio qui una *reflexio*, una riflessione su Gv. 6 e ciò sotto il *funiculus triplex*, cioè la parola. Se Saturnino dice: *Non potest intermitteri*, non ci possiamo per mettere soste, pause, assenze è per questo. Il problema è – per dirla nella tradizione – di una sintesi del *perieikein con l'el en eikein*²⁹, cioè l'ascoltare da fuori, l'ascoltare fuori (*peri*) e l'ascoltare da dentro, l'ascoltare dentro il Verbo. *Non potest intermitteri*.

Il problema è del sacramento che non è soltanto memoriale dell'evento storico-escatologico, ma, come ci insegnano i nostri padri è *fàrmacon atanasias*. L'Eucarestia non è soltanto il memoriale dell'evento, pur memoriale dell'evento storico che noi giustamente riflettiamo nell'*éskaton*. Quando abbiamo fatto questo congiungimen-

²⁹ Da controllare.

to dell'*èskaton* alla storia non abbiamo ancora finito l'operazione. Questo è tutto il senso pieno del memoriale. C'è altro. L'Eucaristia è *fàrmacon atanasias*, cioè *contra* veleno per l'immortalità. L'Eucaristia è il *contra* veleno di quella sanazione degli scismi iniziali da Dio, da noi stessi, dagli altri, dalla natura, come era ricordato prima, appena appena. Il crismato nella Chiesa è un immerso nel mistero, come se – ecco, Felice – si potesse esser cristiani senza il *dominicum* o se ci potesse essere un *dominicum* senza esser cristiani.

E ancora, tre: Gv. 6. È corporazione innervata, cioè un corpo, il corpo, la parola che ci mette lì, il sangue. Innervata, perché trasmette il sangue a tutto il corpo. Dalla personalità corporativa degli anni Trenta del secolo che se n'è andato, in contemporanea a quando si stava studiando, buttando persino in teologia e nella Chiesa la questione del corpo mistico che poi sfocerà nella *Mediator Dei*. E ora ultimamente nel Concilio laddove con una parola riduttiva, ma che comunque ha aperto nella solidarietà umana, *Gaudium et spes*, laddove si parla di tutti gli uomini che in modo noto solo a Dio toccano, vengono portati a toccare, ad entrare in contatto col mistero pasquale questa corporazione. È qui, *sine dominico*, in tutto questo senso, non *possumus*.

Un po' più direttamente: Padre nostro che sei nei cieli ... (*Mt* 6; *Lc*). Con buona pace degli esegeti, con buona pace dei filologi, io sono ancora attaccato alla interpretazione di Origene della preghiera del Signore e alla interpretazione di Girolamo. Dico il v. 11 di Matteo: *Pàter emon o en tois*, Padre di noi, quello nei cieli; il pane di noi, quello *epiùsion*; e io leggo con Origene e Girolamo, soprastanziale, tradotto, a parte la questione «sostanza» che a noi oggi forse non dice più quello che diceva un tempo, il pane che noi oggi chiamiamo «integrale». Padre di noi, quello che stai nei cieli, donaci il pane di noi, quello integrale. Il pane integrale di noi che ci può venire solo dal Padre quello nei cieli è Gv. 6. Ma pane integrale, senza che sia pane globale per noi non è possibile, per tutto quello che abbiamo detto prima: per la parola, per il sacramento, per l'incorporazione. Ed ecco la *fractio panis*.

Domanderò a chi stenderà gli Atti di inserire, se vogliono e se possono tre immagini: una, la *fractio panis* della cappella greca nelle catacombe di Priscilla; e poi due Emmaus di Caravaggio, quella che abbiamo qui davanti agli occhi (questa sta a Brera) e l'altra che lo stesso Caravaggio su questa ha fatto dopo e che oggi sta a Londra. Luca, agiografo-pittore della *fractio panis* ha questi punti determinanti che leggeremo. Quella che abbiamo qui è una pittura, la prima, la più debole di Caravaggio a proposito di Emmaus, perché? Perché lui si è lasciato andare ad una sorta – come dire? – di tentazione del colore e ci ha messo -questa è una cena in trattoria casalinga- marito e moglie, quelli che stanno servendo. Ci ha messo questo tocco di colore. Poi gli spiegheranno. Caravaggio era molto furbo

oltre che molto abile, ogni volta che gli hanno spiegato di qualche cosa di teologico cosa doveva fare l'ha fatto immediatamente. E ha dipinto lui, Caravaggio, le icone più fedeli, quando lo hanno avvisato, com'è l'altra, quella di Londra.

Guardate questa: c'è Gesù con la destra alzata. Non si sa se sta parlando, se sta indicando, se sta benedicendo. Davanti a lui c'è il pane spezzato già, quindi che stia benedicendo non sarebbe fedele (benedisse, lo spezzò ...). L'altra mano è posata così, sul tavolo alla sua sinistra con *nonchalance*. C'è un discepolo che noi vediamo di spalle, c'è un discepolo che noi vediamo di profilo, tutti e due insignificanti pressappoco per il nostro discorso (lo stanno riconoscendo, non lo stanno riconoscendo?). E quei due che fanno colore. Cos'ha fatto lui per l'altra? Gli hanno detto: Togli via questi due, perché distraggono; le mani del discepolo, questo di qua non le far poggiare così sul tavolo che dicono niente, dagli un atteggiamento di meraviglia. E lui le ha alzate tutte e due. La destra, deciditi, se deve benedire, se deve indicare: di' qualcosa. E lui ha avuto una intuizione magnifica e l'ha aperta. Quello di là con la meraviglia: "lo riconobbero allo spezzare il pane". Ma perché? Perché quando lui apre la mano destra di Cristo, qui c'è la piaga pasquale, c'è un collegamento al sacrificio, non soltanto alla cena. E così Caravaggio viene a dipingere la celebrazione eucaristica al momento della *fractio panis*, nella maniera la più intensa possibile. Vedremo di riprodurre qualche particolare.

Andiamo a Luca, adesso, lui, Luca pittore della *fractio panis*. "Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli (*funiculus triplex*), nell'unione fraterna, nella frazione del pane e le preghiere". Qui poi, Luca ancora Vangelo, cap. 24: "Riferirono come lo avevano riconosciuto nello spezzare il pane". Ho cercato di mostrarvi questo discorso in Caravaggio, ma solo a modo esemplificativo.

Io mi domando qualcosa di molto – a mio parere – urgente. Perché noi occidentali dovremmo rubricare (e lo facciamo ed è giusto che lo facciamo): nella celebrazione eucaristica sia pane azzimo. E non dovremmo rubricare o addirittura quasi dovremmo mettere sull'avviso: sia pane spezzato e condiviso? Perché? Riteniamo più utile pastoralmente, più esplicito come segno sacramentale che sia pane azzimo (e lo è, dal nostro punto di vista) e meno che sia pane spezzato e condiviso? Perché non lo rubrichiamo? Il pane soprastanziale di cui parliamo che deve toccare la parola, deve toccare il sacramento e deve toccare la incorporazione pure di quelli che sono lontani dalla frazione del pane e si fermano al venerdì o vanno al sabato ... Vorremmo far rivolgere contro di noi la polemica di Gesù nei confronti del sabato? Come vogliamo recuperarla questa domenica? Come potremmo non far entrare la condivisione totale nel pane soprastanziale? Pane sostanziale, pane globale. Nel tempo-spazio non c'è altra possibilità di frazione del pane. Perché allora

questi vari richiami a non parlar poi tanto – io l’ho interpretata così – della frazione del pane? Ma perché? Temiamo forse che la condivisione, quel che si chiama l’orizzontalità della frazione del pane ci distraiga dalla verticalità, dal sacrificio? Ma allora impariamo a celebrare. Perché? Perché se noi impariamo a celebrare ci accorgiamo che la frazione del pane nostra, nel nostro rito si accompagna – e anche questo è stato oggetto di diverse questioni, polemiche capite, non capite – al canto dell’Agnello di Dio.

Questa è la figura letteraria dell’Antifona di comunione della domenica di Passione. Noi cantiamo questa antifona evangelica che viene dal racconto della Passione: *Pater, si non potest hic calix transire nisi bibam ...* Fermiamoci un attimo: Padre – è Luca – se non può passare questo calice, senza che io lo beva ... Cantiamo questo nel momento in cui ci apprestiamo a bere il calice del sangue. Questa è una figura molto ardita, cioè si fa una cosa, si dice una cosa per dire il contrario: Padre, se questo calice non può passare sia fatta la tua volontà, portami il calice, sto bevendo al calice. Bene, questo è l’Agnello di Dio, cantato durante la frazione del pane, perché l’agnello è stato prescritto che non gli si spezzi alcun osso, perché Gv. 19 dice che non gli spezzarono alcun osso, ma noi stiamo spezzando il pane. Non lo stiamo spezzando per imitare l’Agnello, perché allora non lo spezzeremmo. Lo stiamo spezzando, quale che sia stata l’evoluzione storica del rito, lo stiamo spezzando per dividerlo, perché c’è Paolo di mezzo, quello che Paolo scrive ai Corinti. Le due cose devono convivere, se no che domenica è, di quale domenica *non possumus*? Se non chiedi questo, orizzontale e verticale *in unum*, perché chi fa l’unità di questa domenica è l’Agnello a cui non è stato spezzato alcun osso, ma che ora, fatto pane si spezza.

Per chiudere – e chiudo – Lc. 23,48, è la fine del racconto della Passione: “Tutte le folle” – leggo la traduzione come sta, la nostra traduzione ufficiale – “che erano accorse”, *pàntes oi symparagenòmenoi*, tutti i convenuti. E adesso ascoltiamo Luca pittore: “...a questo spettacolo”, *epì tén theorìan taùten*. Lo spettacolo era stato la sua morte. «Spettacolo» traduciamo noi ed è vero, ma il greco *theorìan* la dice più lunga, *Theoreo* è il verbo che indica – tante volte l’abbiamo detto e lo ripeteremo – il gesto che io faccio di socchiudere gli occhi davanti alla troppa luce, non per non vedere, per veder bene dove c’è troppa luce. Io teorizzo gli occhi, li socchiudo. Era stato uno spettacolo-parliamo in un teatro- da guardare socchiudendo gli occhi, perché la luce ci abbacina. Tutti coloro che erano convenuti a questo *theorìan*, *theorésantes*, teorizzando (di nuovo lo stesso verbo) ciò che era accaduto, guardando lo spettacolo di ciò che era accaduto ... Era accaduto che non gli avevano spezzato le gambe, che lo avevano sfracellato così, teorizzando questo, tutti coloro che erano accorsi a veder la teoria, se ne tornavano

in città da fuori le mura, dove lo spettacolo si era consumato, battendosi il petto.

Dobbiamo tornare in città, fratelli carissimi, da dove la teoria è accaduta, battendoci il petto. E che cosa facciamo nel rito? Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, abbi di noi misericordia! Torniamo in città, “Dio non disdegna (Lettera agli Ebrei 11,16) di chiamarsi loro Dio. Infatti ha preparato per loro una città”. È la forma della città, la forma *urbis*, insieme alla forma *Agni*, alla forma dell’Agnello che potrà riuscire. Ma bisognerà lavorarci, lavorarci di mente, di cuore, di braccia. E non ce la faremo noi. Ci vorrà più che una generazione perché il *dominicum* torni ai cristiani e i cristiani al *dominicum*.

M

Mercoledì 16 giugno Riflessione biblica

Prof. don ANTONIO PITTA

Vicepreside della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

VERSO EMMAUS

(Lc 24,13-35)

1. Introduzione

L'icona di Emmaus è stata scelta dal documento della CEI, *La Bibbia nella vita della Chiesa* (18,11,1995), a trent'anni dalla *Dei Verbum*: "Due discepoli, disorientati e forse delusi, si allontanano da Gerusalemme. Gesù, il crocifisso risorto, si fece loro compagno di viaggio..." (nr. 1). Di rado l'iconografia cristiana si sofferma sugli altri momenti dell'incontro, in quel primo giorno dopo il sabato: tutta l'attenzione si concentra sulla cena di Emmaus, con Gesù che spezza il pane e che causa l'apertura degli occhi dei due discepoli rispetto a tutto ciò che precede la cena. Da questo punto di vista è stupenda la raffigurazione di Caravaggio sulla "Cena di Emmaus".

Possiamo definire la narrazione di Emmaus come una liturgia dinamica o in atto che, come quella riguardante l'eunuco, si svolge lungo la strada: è un vero e proprio memoriale, nel senso della rappresentazione della cena del Signore come pasqua cristiana. L'episodio è situato nel "primo giorno dopo il sabato" (cfr. Lc 24,1): la domenica come snodarsi dell'incontro con il Risorto che perviene al culmine nella frazione del pane e nella testimonianza dei discepoli; e come annota la nota C.E.I. sulla parrocchia si tratta del giorno del Signore, della Chiesa e dell'uomo (II, 8).

2. L'ordito narrativo

La narrazione di Emmaus si svolge in tre momenti fondamentali: incontro (vv. 13-19a), dialogo sulla sorte del Messia sofferente (vv. 19b-27), rivelazione durante la cena (vv. 28-33). Il plot è ben costruito da Luca, parte da Gerusalemme e torna a Gerusalemme, via Emmaus: la partenza è scoraggiante, con il volto triste dei due discepoli; il ritorno è istantaneo, rapido perché sanno di dover essere testimoni della risurrezione.

Tutta la narrazione ruota intorno agli occhi ed al tema della vista: "I loro occhi erano incapaci di riconoscerlo" (v. 16); "Alcune donne... sono venute a dirci che avevano visto anche una visione di

angeli... Alcuni sono andati al sepolcro e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui non l'hanno visto" (vv. 23-24); "Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero" (v. 31). Sono questi i tre centri narrativi che Luca colloca come focalizzazioni di ogni sequenza.

Il Risorto non lo si riconosce soltanto attraverso il sepolcro vuoto né con la sola interpretazione della Scrittura e tanto meno mediante le sue apparizioni bensì soprattutto attraverso la condivisione della *fractio panis*. Gli occhi come riflesso del cuore, per cui dalla vista esteriore si passa a quella interiore del cuore: "Sciocchi e tardi di cuore..." (v. 25), alla fine diventa: "Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci apriva le Scritture?".

Non basta l'apertura degli occhi se non c'è, nello stesso tempo, apertura del cuore; per inverso, possiamo anche non avere una vista perfetta ma se sappiamo guardare con il cuore saremo capaci di riconoscere il Risorto e il suo significato nella nostra esistenza.

3. I personaggi

I due discepoli, di cui conosciamo soltanto uno per nome, Cleopa, sono colpiti da una tristezza mortale, perché tutta la loro sequela per Gesù di Nazareth sembra essersi rivelata un fallimento, una sconfitta. La loro è una speranza delusa: di chi ha puntato la propria esistenza sul maestro ma si ritrova a mani vuote: forse tornano ad Emmaus per riprendere la loro vita quotidiana, senza l'audacia e l'entusiasmo della sequela.

La loro tristezza perviene al vertice con una delle più belle e intense invocazioni che si possano rivolgere al Signore, anche se ancora non sanno che è lui: "Resta con noi perché si fa sera e il giorno già volge al declino" (v. 29). Arduo è affrontare la sera e la notte con la tristezza nel cuore: forse si apre per loro una nuova notte di incubi e di macerazioni per la sconfitta nel discepolato: si sono lasciati illudere dal maestro di Nazareth, forse hanno abbandonato tutto a causa sua, ponendo a repentaglio la loro esistenza.

Nonostante la loro delusione, Gesù si accosta e cammina con loro. Una delle espressioni che cadenza la narrazione è la formula "con loro": il Risorto si accosta, cammina, conversa, rimane, cena "con loro". Soltanto quando Gesù è con noi, possiamo superare qualsiasi forma di scoraggiamento nella sequela; e se egli non è con noi, siamo persi. Il Gesù di Luca stabilisce una relazione sempre più intima con i suoi interlocutori che perviene al culmine con la condivisione della mensa: quando si è come si è, senza finzioni; non si tratta mai di cene diplomatiche o d'occasioni ma che esprimono il vertice della condivisione. Ogni celebrazione eucaristica si caratterizza per questo restare di Gesù "con noi" e non con altri.

Il memoriale di questo primo giorno dopo il sabato è scandito, prima di tutto, dalla spiegazione delle Scritture, e da Mosè sino a tutti i profeti, rispetto a quanto si riferisce a Cristo. Gesù è il primo esegeta ed ermeneuta delle Scritture; durante la successiva apparizione, Luca annota che “aprì loro la mente per comprendere le Scritture” (v. 45).

Una profonda relazione lega la frazione della Parola a quella del pane, nella prospettiva di Luca, al punto che la reazione dei due discepoli nell’atto della frazione del pane si relaziona alle Scritture che egli spiegava loro lungo la via. Non dovremmo mai dimenticare che la prima epiclesi dello Spirito in ogni celebrazione eucaristica non è quella sul pane e sul vino, bensì quella sulla Scrittura che diventa Parola di Dio e che rappresenta il primo pane spezzato per noi.

Nello stesso tempo, l’epiclesi eucaristica conduce a quella ecclesiale: la comunità radunata dal corpo di Cristo diventa essa stessa corpo di Cristo. Per questo in quella stessa “ora” i due discepoli tornarono a Gerusalemme...” e resero testimonianza sia dell’incontro con Cristo lungo la via sia della frazione del pane. L’eucaristia trasforma i credenti in testimoni audaci che diventano capaci di attestare la risurrezione di Cristo nella loro esistenza.

Culmen et fons dell’esistenza cristiana, capovolgendo il noto assioma conciliare sull’eucaristia, alla luce del percorso di conversione, nel senso più letterale del termine, delineato dall’episodio di Emmaus. L’eucaristia come vertice del riconoscimento e della condivisione, di Gesù Cristo che con noi non soltanto cena, ma condivide la mensa perché ha condiviso la tristezza per la delusione, il percorso di strada che compie chi si allontana dalla città santa, e rimane con noi ogni volta che ci raduniamo per “spezzare il pane”.

Se di per sé, il battesimo non rappresenta dal versante storico, l’aspetto più originale della vita cristiana (cfr. il battesimo di Qumran, del Battista), l’eucaristia costituisce il dato più caratterizzante dell’esistenza cristiana. Per quanto si stabiliscano elementi di continuità tra pasqua ebraica e pasqua cristiana resta innegabile che l’eucaristia rappresenta il *novum* più originale nel panorama religionistico antico e moderno. In certo senso, dovremmo capovolgere, dal versante valoriale, la relazione tra battesimo ed eucaristia: non dal battesimo all’eucaristia, bensì l’inverso, in quanto senza l’eucaristia, lo stesso battesimo esprime una relazione parziale con la morte e risurrezione di Cristo. Sostiene bene la recente nota della C.E.I. sulla parrocchia: “L’iniziazione cristiana, che ha il suo insostituibile grembo nella parrocchia, deve ritrovare unità intorno all’eucaristia” (Introduzione, 2).

La *fractio panis* come *pars pro toto*: non soltanto la frazione del pane, bensì dalla frazione della Parola a quella del pane: è l'incontro con la Parola, spiegata da Gesù che fa ardere il cuore nel petto dei discepoli di Emmaus. Al centro di questo primo giorno dopo il sabato si trova l'incontro con Cristo, per cui è l'eucaristia a qualificare la domenica e non l'inverso. Molto incisiva è l'affermazione della nota C.E.I. sulla parrocchia: "Dobbiamo 'custodire' la domenica e la domenica 'custodirà' noi" (II,8).

La poetessa Donata Doni sembra fare propria la vicenda dei discepoli di Emmaus con una poesia di grande lirismo: è tratta da *Il pianto dei ciliegi feriti*; la poniamo a commento della nostra riflessione:

Dimmi che non sarà la morte

Sarà come incontrarti
per le strade di Galilea
e sentire il battito di luce
delle tue pupille divine
riscaldare il mio volto.

Sarà la Tua mano
a prendere la mia
con un gesto d'amore
ignoto alla mia carne.

Sarà come quando parlavi
a chi era respinto
per i suoi peccati,
sarà come quando perdonavi.

Dimmi che non sarà la morte,
ma soltanto un ritrovo
di amici separati
da catene d'esilio.

Dimmi che non saranno
paludi d'ombra
a sommergermi,
né acque profonde
a travolgermi.

Solo il tuo volto,
solo il tuo incontro, Signore



rendere forma dal Pane

Prof. don CESARE PAGAZZI

Direttore e docente presso i Seminari di Crema e Lodi

*Alcuni mangiano per avere forza di studiare la Parola di Dio.
Altri, più svegli, studiano la Parola di Dio per imparare a mangiare*
Rabbi Nachman di Breslau

0. Il fenomeno del Pane

Le riflessioni seguenti nascono dal semplice sguardo sul Pane Eucaristico. Esse tentano di ricavare, proprio dalla forma concreta di quel Pane, alcune indicazioni che favoriscano l'assunzione della stessa forma di Cristo da parte della Chiesa e del singolo credente. Infatti, se rimane vero che la forma assunta dal Figlio di Dio è quella di uomo, è altrettanto vero che – come ricordato da una lunghissima tradizione che va da Ireneo di Lione a Tommaso D'Aquino fino a Blondel – il vertice della Sua solidarietà non è raggiunto dall'Incarnazione e nemmeno dalla Sua morte in croce, ma nell'Eucaristia: "Sulla croce era nascosta solo la Divinità, ma qui è celata perfino l'umanità".

1. Pane della memoria e della dimenticanza

1.1. La distrazione nella Celebrazione Eucaristica

Tra le caratteristiche che "balzano all'occhio" guardando il Pane sta la ferialità che Lo rende così ordinario e consueto. È realtà a tal punto comune e quotidiana da "non avere apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi" (Is 53,2). Proprio la Sua forma discreta è tra le cause della distrazione durante la Celebrazione Eucaristica o la semplice preghiera davanti all'Eucaristia. Certo, la distrazione può essere legata ad una disattenzione colpevole, ma ciò non toglie il fatto che l'Oggetto che dovrebbe suscitare l'attenzione orante è così comune (si tratta solo un po' di Pane...) da favorire piuttosto la sbadataggine nei Suoi riguardi. Durante la Messa o l'adorazione non è poi così difficile distrarsi, dimenticandosi di Colui alla cui presenza si sta. Il fatto, sotto gli occhi di tutti, è per certi versi paradossale poiché ci si dimentica proprio della Memoria che l'Eucaristia più di ogni altro mistero realizza e rappresenta. La misteriosa relazione di Memoria e dimenticanza, che di primo acchito appare come un "incidente di percorso", rappresenta invece una costante della rivelazione biblica, forse non molto pensata.

R
P
I
B
N
I
O
N
E

1.2. YHWH, Dio del ricordo e della dimenticanza

Stando all'Antico Testamento, "ricordare" è innanzitutto prerogativa di Dio³⁰. Basta scorrere qualsiasi concordanza biblica per accorgersi dell'imponente ricorrenza della memoria del Signore. Risulta quindi impossibile percorrere tutti i luoghi anticotestamentari in cui dimora la memoria. Accontentiamoci di vistarne alcuni tra i più emblematici.

Dopo quaranta giorni di diluvio e la scomparsa della terra asciutta per quasi quattro mesi (cfr. *Gen* 7,17-24), "Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutti gli animali domestici che erano con lui nell'arca" (*Gen* 8,1). La memoria di Dio coincide con la salvezza di Noè e dei suoi. Riapparso l'asciutto, il Signore posa tra terra e cielo il proprio arco che da arma si trasforma in "promemoria" dell'alleanza stretta con Noé (cfr. *Gen* 9,15-16). Se il mondo dei viventi *dura*, è resistente e consistente, è perché è *duratura* la memoria che Dio ne conserva.

La memoria di Dio dà anche l'avvio alla liberazione d'Israele dall'Egitto:

Gli Israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù giunse fino a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della Sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli israeliti e se ne prese pensiero (*Es* 2,23-25).

I sensi di Dio che "ascolta" e "guarda" sono garanzia della Sua memoria. Come la memoria, così anche i sensi sono, per le Scritture, prerogativa di Dio. Solo Dio è Sensibile e la Sua sensibilità corrisponde al legame che Egli stringe col mondo, dato che i sensi rappresentano un'originaria forma di relazione di *con-tatto*. I sensi di Dio non fungono quindi da strumenti funzionali alla mnemotecnica, ma *con-sentono* con la memoria l'alleanza che Dio ha stretto col mondo e Israele e, in tal senso, *acconsentono* il ricordo. Memoria di Dio e Sua fedeltà a Israele sono a tal punto sinonimi che, con frequenza impressionante, le Scritture consegnano preghiere dove si domanda al Signore di ricordare. Neemia, chiede al Signore di liberare Israele dall'esilio, "ricordando la parola che Egli ha affidato a Mose" (*Ne* 1,8). Nel profondo della sua angoscia, il cieco Tobi così invoca: "Signore, ricordati di me e guardami" (*Tb* 3,3)³¹. Il terrore del singolo credente e di tutto il popolo è che Dio

³⁰ Circa la polisemia della radice ebraica *zkr*, vedi W. SCHOTTROFF, *zkr* RICORDARE, in E. JENNI-C. WESTERMANN, *Dizionario dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di G.L. PRATO, vol. I, Torino, Marietti 1978 440-449, particolarmente 440-445.

³¹ Vedi, solo a titolo di esempio, anche: *Nm* 10,9s.; *Gdc* 16,28; *ISam* 1,11; *2Re* 20,3; *Lam* 5,1; *Bar* 3,5; *Ab* 3,2; *Sal* 20,4; 25,6; 74, 39; 119, 49.

dimentichi il legame con cui è vincolato. La sensazione che Dio si sia dimenticato scatena un lamento lancinante: “Fino a quando, Signore, continuerai a dimenticarmi?” (*Sal* 13,2); “Perché dimentichi la nostra miseria?” (*Sal* 44,25); “Sion ha detto: ‘Il Signore mi ha dimenticata’” (*Is* 49,14); “Perché ci vuoi dimenticare per sempre?” (*Lam* 5,20). La paura dei credenti d’essere dimenticati e così abbandonati è fugata dalla promessa fatta per bocca del Profeta Isaia:

Si dimentica forse una donna del suo bambino,
così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere?
Anche se queste donne si dimenticassero,
io invece non ti dimenticherò mai.
Ecco, ti ho disegnata sulle palme delle mie mani (*Is* 49,15-16).

La tenace memoria di Dio invoca la reciprocità del ricordo d’Israele. Il ricordo del Signore, che il popolo deve custodire è uno dei punti di forza della teologia del Deuteronomio. Infatti, la parinesi dell’ultimo libro della Torah, che si presenta con uno schema piuttosto fisso, fa seguire alla prima esibizione del comandamento, l’invito al ricordo e nuova presentazione della norma:

Osserva il giorno di sabato per santificarlo, come il Signore tuo Dio ti ha comandato [...]. Ricordati che sei stato schiavo nel paese d’Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato (*Dt* 5,12.15).

Quella proposta dal Deuteronomio è una teologia morale della memoria. Il ricordo di Dio e delle sue opere è la forma e il criterio dell’agire credente. L’atto di fede e della fede che freme in ogni atto sono giudicati a partire dalla qualità del ricordo di Dio che realizza. In Deuteronomio, al vocabolario della memoria si ricorre anche per significare il senso delle feste e delle istituzioni culturali che vengono storicizzate perché a loro volta attualizzino la storia della salvezza. Infatti, le prescrizioni riguardanti la grande festa di Pasqua, quella delle Settimane e delle Capanne sono ricondotte al dovere della memoria: “Ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto e metterai in pratica queste leggi” (*Dt* 16,12)³². Il culto è l’ambiente in cui avviene il grande scambio della memoria: Israele ricorda le misericordie del Signore e chiede al Signore di ricordarsi del Suo popolo. La celebrazione diviene così il luogo della reciprocità della memoria di Dio, dove il genitivo è compiutamente “oggettivo” e “soggettivo”.

³² Il motivo si riscontra con abbondanza anche nella letteratura deuteronomista (*Es* 13,3.9; *Gios* 4,7), quella esilica e postesilica (*Es* 12,14; *Lev* 23,24; *Num* 17,5; *Neem* 20,20; *Est* 9,28); tuttavia viene sconsigliato di appiattare sul culto il senso della memoria, visto che è importante anche lo sfondo giuridico e affettivo del termine; cfr. W. SCHOTTROFF, *zkr RICORDARE*, p. 448.

Anche nella predicazione profetica la memoria di Dio gioca un ruolo di rilievo. Essa diventa criterio del giudizio divino nei riguardi del popolo, immemore dell'alleanza con il Signore:

Chi hai temuto? Di chi hai avuto paura
per farti infedele?
E di me non ti ricordi,
non ti curi?
Non sono io che uso pazienza e chiudo un occhio?
Ma tu non hai timore di me (*Is 57,11*)³³.

Tuttavia il tenace ricordo del Signore potrebbe avere come oggetto non solo l'Alleanza con Israele – divenendo così sinonimo della Sua fedele dedizione – ma anche i peccati commessi dal singolo credente, o dal popolo:

Non pensano dunque
che io ricordo tutte le loro malvagità? (*Os 7,2*).

Se i peccati si fissassero per sempre nella memoria infallibile di Dio, ci sarebbe spazio solo per la disperazione: il peccatore, senza via di scampo, resterebbe definitivamente ingiusto di fronte a Dio. Il Profeta Osea evidenzia, fin nel dettaglio, la micidiale memoria che il Signore conserva dell'infedeltà d'Israele/Sposa (cfr. *Os 2,7-15*). Quando si tradisce il coniuge, si è convinti di “farla franca”, di non venire mai scoperti. Così crede anche Israele. Ma al Signore nulla è sfuggito delle tresche della sposa. Tutto è stato conservato nella memoria e ora esplose come un grido di dolore non più trattenuto. La rabbia rende i ricordi ancor più lucidi e precisi, sicché il rendiconto rinfacciato alla donna scende fino al particolare: gli itinerari percorsi per non mancare agli appuntamenti, i regali ricevuti dagli amanti, i segni reiterati d'ingratitude e disinteresse verso il marito, i cosmetici usati per essere ancor più seducente, i gioielli donati dallo Sposo e ora indossati proprio nei momenti dell'adulterio. L'elenco delle vigliaccherie è interrotto da due taglienti “Perciò” (*Os 2,8.11*) che introducono la vendetta tremenda progettata dallo Sposo. I due “Perciò” sembrano segnare i parziali del resoconto scrupoloso steso dal Marito. Se la lista è così lunga da necessitare il frazionamento delle somme, chissà il risultato finale! Esso è addirittura incalcolabile: “dimenticava me!” (*Os 2,15*). Tradire il coniuge significa spezzare una relazione esistente e comunque riconosciuta, ma in questo caso l'infedele, addirittura, neppure rammenta di essere legata: per lei il Marito non è tradito, giacché ella nemmeno ricorda di averne uno! Rintocca un terzo “Perciò”, campana che ritma il corteo funebre di questa relazione finita:

³³ Vedi inoltre *Is 44,21s.*; 46,8; 54,4; 65,17; *Ez 6,9*; 16,61; 20,43; 36, 31.

Perciò, ecco, la attirerò a me,
la condurrò nel deserto
e parlerò al suo cuore.
Le renderò le sue vigne
e trasformerò la valle di Acòr in porta di speranza (Os 2,16-17).

Ciò che segue il terzo “Perciò” non *consegue* quanto detto prima. Israele ha “dimenticato” il Signore, *perciò* il Signore dà, con abbondanza maggiore, ciò che aveva minacciato di togliere. Sa che Sua moglie Lo tradisce ed Egli è con lei generoso e attento come lo sposo più amato, atteso e desiderato. Che cosa è successo nello *spazio bianco* tra “[Ella] dimenticava me” (Os 2,15) e “Perciò io l’attirerò a me” (Os 2,16)? Dio ha dimenticato i tradimenti della donna e la propria vendetta ormai pronta, sicché la sposa Gli appare attraente e buona più che mai. Il Signore non ricorda d’esser stato dimenticato e quindi Israele non è la sposa traditrice, ma la fidanzata fedele che Egli non vede l’ora di sposare. L’oblio di Dio è a tal punto efficace che anche la sposa dimenticherà perfino i nomi dei suoi amanti (Os 2,19). *L’amnesia* di Dio è *l’amnistia* per Israele³⁴. L’equivalenza tra dimenticanza del Signore e remissione del peccato mostra la novità che la misericordia divina crea in chi è raggiunto da essa: una volta perdonato, il colpevole non ha *mai* commesso peccato. *L’infedele* non solo *non è più* un malfattore, ma *non lo è mai stato*, perché, se Dio perdona dimenticando, Egli trasforma il peccatore in innocente.

Paradossalmente, la dimenticanza di Dio pare altro linguaggio della Sua memoria. Per questo, mentre si supplica il Signore di rammentare la propria fedeltà, in forza di quello stesso ricordo, Gli vien chiesto di dimenticare le colpe:

Ricordati, Signore, del Tuo amore,
della Tua fedeltà che è da sempre.
Non ricordare i peccati della mia giovinezza:
ricordati di me nella Tua misericordia,
per la Tua bontà, Signore (Sal 25,6-7).

Come il Signore ricorda, così dimentica. La supplica di Isaia che chiede a Dio di “non adirarsi troppo” e di non “ricordarsi per sempre dell’iniquità” (Is 64,8) trova risposta per bocca del profeta Geremia:

Tutti mi riconosceranno, dal più grande al più piccolo, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato (Ger 31,34).

³⁴ Le parole “Amnesia” e “Amnistia” sono sviluppi della medesima radice; cfr. M. CORTELLAZZO-P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli 1988, p. 50.

La grande amnesia/amnistia di Dio, annunciata da Geremia, è la condizione di possibilità del ritorno d'Israele a Gerusalemme e della rinnovata entrata in possesso della Terra (cfr. *Ger* 31,38-40), dopo cinquant'anni di schiavitù babilonese (587-536). Il Signore scorda il debito d'Israele e quindi gli restituisce il bene della Terra. Probabilmente questa stagione, immediatamente precedente il rientro nella Terra, è il contesto in cui viene elaborata la complessa teologia dell'Anno Giubilare di cui parla *Lev* 25,8-55. Il Giubileo, uno degli anni santi, fissato dalla legge di Mosé, ricorre ogni 49/50 anni ed è annunciato in tutto il paese al suono dello *yobel* (tromba derivata dal corno d'ariete). In questo anno la terra è a riposo, ciascuno ritorna all'antica proprietà venduta per ristrettezze economiche, recuperando così i terreni alienati; perfino gli schiavi vengono rimessi in libertà. Le disposizioni giubilarie sono idealmente emanate dal Signore al Sinai (*Lev* 25,1), anteriori all'ingresso d'Israele nella Terra Promessa. In realtà il punto di vista da cui furono redatte è da collocarsi sei secoli dopo, vale a dire durante l'esilio babilonese e poco prima del ritorno nella Terra. Come il Signore, dopo cinquant'anni, dimenticando ogni debito d'Israele, gli ha restituito la Terra, così gli israeliti, ogni 50 anni, obliando le insolvenze dei propri debitori, restituiranno terra e libertà a chi, in circostanze gravose, ha dovuto cederle. Sia che si tratti di una legge disattesa, ovvero di una profezia espressa attraverso una legge impraticabile, sta di fatto che l'*amnesia/amnistia* generale del Giubileo non pare sia mai stata applicata. Tant'è che mentre la prassi dell'Anno Santo – riposo concesso alla terra ogni sette anni – è attestata nelle Scritture (cfr. *Ne* 10,32 e *1Mac* 6,49.53), non si riscontra alcuna menzione della pratica del Giubileo. Israele si è scordato che il Signore aveva dimenticato?

Circa il destino della memoria che Israele deve conservare nei riguardi del Signore è emblematico il fatto narrato in *2Re* 22,3-20 e ripreso in *2Cr* 34,8-28. Dopo il governo del santo re Ezechia (716-686) che intraprese un'imponente riforma religiosa contro le pratiche idolatriche, suo figlio Manasse (686-642) ricostruì tutte le alture e i pali sacri che il padre aveva demolito, introducendo nuovamente i culti alle divinità straniere. Così fece anche il suo successore Amon (642-640). A quest'ultimo, ucciso da un complotto d'ufficiali (cfr. *2Re* 18,1-21,26), subentrò Giosia (640-609) che con energia riprese le fila della riforma iniziata da Ezechia. Come gesto simbolico, che probabilmente preludeva all'unificazione del culto in Gerusalemme, nel 622 egli ordinò il restauro del Tempio. Proprio durante i lavori di ristrutturazione, venne alla luce un libro da chissà quanto tempo perduto e dimenticato. Il volume, portato alla presenza del sovrano, fu letto davanti a lui. Era il "Libro della Legge" (*2Re* 22,8), chiamato in *2Re* 23,2.21 anche "Libro dell'Alleanza". Quasi certamente si tratta del Deuteronomio, o almeno della sua se-

zione legislativa (Dt 12-26). Israele aveva dimenticato proprio il Libro che gli raccomandava l'ufficio della memoria. Così facendo, il popolo non solo si era dimenticato di ricordare, ma addirittura aveva scordato di essersene dimenticato. Ascoltandone la lettura, Giosia si stracciò le vesti e pianse, anche perché il Deuteronomio esige che ogni re israelita trascrivesse, di proprio pugno, una copia del Libro, per "tenerla presso di sé e leggerla tutti i giorni della sua vita" (Dt 17,18-19).

1.3. La memoria di Gesù

Gesù s'inserisce nel flusso della teologia anticostamentaria che intravede nella memoria e nell'oblio due forme decisive del legame tra il Signore e il Suo popolo. Esempio eloquente è offerto da una parabola, attestata nel Vangelo di Matteo (cfr. Mt 18,23-35). La cifra che un servo del re deve al suo signore è pressoché impagabile; la condanna è ormai certa: verrà venduto e in tal modo saranno recuperati i soldi. Ma le suppliche del debitore muovono a pietà il sovrano che cancella, condona, dimentica il debito. Il racconto evidenzia come l'azione seguente avvenga immediatamente dopo l'incontro tra il servo e il re: "appena uscito", il servo incontra un collega, "un altro servo come lui". È pressoché ripetuta la prima scena, ma il servo – allora nella posizione di debitore – adesso è tutto compreso nel ruolo di creditore. La somma che il socio gli deve non è poca cosa, ancorché imparagonabile con quanto spettava al re. Egli ha ben fisso nella mente ciò che gli è dovuto e, vista l'impossibilità del debitore di pagare, lo fa gettare in carcere, vale a dire proprio nel luogo dove, paradossalmente, l'inadempiente non riuscirà a trovare il denaro per saldare il debito. Il primo servo costringe il secondo a rimanere debitore e, così facendo, la memoria del credito permane incancellabile.

Ciò che muove il racconto è l'articolazione tra memoria e oblio che ne lascia trasparire l'ambivalenza nonché l'ambiguità. Il re dimentica il debito del primo servo e così lo perdona. Il servo dimentica immediatamente che la propria insolvenza è stata scordata, ma non vuole assolutamente obliare (perché altrimenti perderebbe la sua posizione di creditore?) il debito che il collega ha nei suoi riguardi. Qualora egli avesse ricordato la dimenticanza del re, avrebbe pure dimenticato il debito dell'altro. La dimenticanza che mostra la propria bontà nella decisione del re, si camuffa nell'oblio irricognoscente del servo, come la memoria grata che quest'ultimo avrebbe dovuto conservare si svilisce nella fissazione del risentimento. È significativo notare che, nella parabola, la bontà del perdono e la malvagità del rancore siano rese attraverso il carattere ambivalente e ambiguo che accomuna memoria e oblio.

Come per l'Antico, così anche per il Nuovo Testamento l'ambivalenza e l'ambiguità di memoria e oblio diventano uno dei linguaggi privilegiati per dire la relazione tra Dio e Israele, tra Dio e il mondo intero. Ne dà testimonianza il Cantico di Maria che, citando il Salmo 98,3, motiva il compimento delle promesse messianiche riferendosi alla tenace memoria del Signore (Lc 1,54-55). Così pure la preghiera di Zaccaria, appropriandosi delle parole di Lev 26,42 e del Salmo 105,8-9 (cfr. Lc 1,72-74). Con espressione insaporita d'ironia, il Signore Gesù rivela che la memoria del Padre si estende da Israele ad ogni fenomeno che vede la luce del mondo; tant'è che perfino una piccola creatura, agli occhi di tutti quasi priva di valore, è oggetto del Suo ricordo premuroso:

Cinque passeri non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio. Anche i capelli del vostro capo sono tutti contati. Non temete, voi valete più di molti passeri. (Lc 12,6-7)

La seconda anta del dittico lucano, presenta le preghiere e le elemosine come oggetti della memoria di Dio. In questi termini, infatti, ne parla l'Angelo al centurione Cornelio: "Le tue preghiere e le tue elemosine sono salite, in tua memoria, innanzi a Dio" (At 10,4; cfr. At 10,31).

La memoria di Dio, però, è pure capace di ritenere anche il ricordo del male, così com'è attestato nell'Apocalisse: "Dio si ricordò di Babilonia la grande, per darle da bere la coppa di vino della sua ira ardente" (Ap 16,19; cfr. Ap 18,5). Tuttavia, la Lettera agli Ebrei – riferendosi per ben due volte a Ger 31,34 (Eb 8,12; 10,17) – afferma che, quando Dio perdona, dimentica i peccati e le offese.

Nel Nuovo Testamento la memoria gioca un ruolo decisivo nella rivelazione della identità di Gesù; infatti, se confrontate con le Scritture Antiche, le Nuove operano una sorta di *equiparazione* tra la memoria di YHWH e quella di Gesù.

L'*equiparazione* trova un luogo di particolare emergenza nel racconto lucano della crocifissione del Signore. A differenza degli altri Evangelisti, Luca non solo menziona che Gesù fu condannato e crocifisso insieme a due malfattori (Lc 23,32-33), ma continua a parlare di loro (Lc 23,39-43); anzi sembra che il primo riferimento ai due malviventi abbia la funzione di preparare la scena di Lc 23,40-43 che non ha paralleli negli altri Vangeli:

Ma l'altro lo rimproverava: "Neanche tu hai timore di Dio e sei condannato alla stessa pena?" Noi giustamente perché riceviamo il giusto per le nostre azioni, Egli invece non ha fatto nulla di male". E aggiunse: "Gesù, ricordati di me quando entrerai nel Tuo regno". Gli rispose: "In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso".

La particolarità lucana fa del *buon ladrone* “un personaggio di prima grandezza e una figura chiave del terzo Vangelo”³⁵, giacché egli riesce a scorgere in modo unico il Mistero di Gesù, cogliendone, proprio sulla croce, due aspetti decisivi e indissolubili: la misericordia e la regalità messianica. La professione di fede del malfattore pentito si riassume, di fatto, nella significativa richiesta di essere ricordato. Che la confessione nella *memoria salvifica di Gesù* si trovi all’interno del Vangelo di Luca, così attento alla memoria fedele di Dio, rende l’affermazione del *buon ladrone* di singolare rilievo poiché realizza lo scambio tra la memoria di YHWH e quella di Gesù e, in tal modo le identifica.

L’*equiparazione* neotestamentaria non si limita al soggetto della memoria (è Gesù che, ricordando, salva), ma investe anche l’oggetto della stessa (è Gesù che deve essere ricordato) e, in tal modo attua la reciprocità biblica tra la memoria che Dio conserva del popolo e quella che Israele è tenuto a serbare nei riguardi di Dio. Il Signore ne fa esplicita richiesta durante l’Ultima Cena, così com’è attestato, manco a dirlo, nel Vangelo secondo Luca:

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 dopo aver cenato, prese il calice dicendo: “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi” (Lc 22,19-20; cfr. anche 1Cor 11,23-25).

Ancorché a Jeremias vada riconosciuto il merito d’aver dimostrato lo sfondo schiettamente biblico del comando del Signore di “fare memoria”³⁶, svincolandolo dalle interpretazioni che lo appiattivano sui rituali dei conviti funebri ellenistici, stupisce il carattere poco sfumato della sua ipotesi. Stando al grande studioso, giacché nella letteratura biblica e nella liturgia ebraica *anamnésis* ha “in prevalenza”³⁷, “quasi sempre”³⁸. Dio come soggetto, non è sostenibile che la richiesta di Gesù sia rivolta ai Discepoli. Meglio: i Discepoli devono sì “fare questo”, frangere il pane, ma affinché Dio si ricordi del Suo Messia e compia le opere che ha promesso. YHWH e non i Discepoli devono ricordarsi di Gesù. Simile congettura sarebbe confortata anche da fatto che, nella sera di Pasqua, la liturgia ebraica prevede, nella terza benedizione dopo il pasto, una preghiera che chiede a Dio di ricordarsi del Messia³⁹. In definitiva,

³⁵ P. TREMOLADA, “E fu annoverato tra gli iniqui”. *Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)*, Roma, Pontificio Istituto Biblico 1997, p. 213. Si veda tutta la sezione riguardante l’unità narrativa della Passione secondo Luca: pp. 173-231.

³⁶ Cfr. J. JEREMIAS, *Le parole dell’Ultima Cena*, Brescia, Paideia 1973, pp. 296-306.

³⁷ J. JEREMIAS, *Le parole dell’Ultima Cena* 308.

³⁸ J. JEREMIAS, *Le parole dell’Ultima Cena*, p. 314.

³⁹ J. JEREMIAS, *Le parole dell’Ultima Cena*, pp. 314-315.

Gesù domanderebbe alla comunità che celebra l'Eucaristia di far sì che Dio si ricordi del Suo Messia, portando a compimento nella *parusia* l'opera che il Messia stesso ha iniziato.

L'innegabile indole escatologica, suggerita anche dalla più antica interpretazione del gesto Eucaristico, offerta da Paolo ("Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché Egli venga" [1Cor 11,26]), non deve però impedire di scorgere la variegata morfologia del fenomeno della memoria nel Nuovo Testamento. Mi sembra, infatti, che Jeremias – giustamente preoccupato di difendere l'originalità biblica delle parole di Gesù da interpretazioni troppo legate a modelli di comparazione tra fenomeni religiosi diversi – realizzi il proprio intento quasi esclusivamente facendo riferimento all'Antico Testamento e alla Liturgia ebraica. A dirla tutta, nemmeno la sua analisi dei testi anticotestamentari è esente da una certa semplificazione. Infatti, affermare che "in prevalenza" e "quasi sempre", nell'Antico Testamento *anamnēsis* ha Dio per soggetto non significa che "sempre" ed "esclusivamente" Dio sia il soggetto di tale voce verbale. Insomma: non è possibile trarre una conclusione che esigerebbe il sostegno della totalità delle ricorrenze testuali, quando queste sono solo parziali, sebbene preponderanti. Infatti, non mancano testi importanti in cui l'azione della memoria (tradotta dalla LXX con *anamnēsis*) abbia per soggetto il popolo o il singolo credente. Il dato è significativo perché rappresenta la risposta all'invito di Dio di effettuare lo scambio, la reciprocità della memoria, che trova proprio nel culto un luogo di speciale emergenza: il popolo, grato, ricorda la memoria fedele di Dio. Inoltre – giocando la propria argomentazione quasi unicamente nel confronto tra la sensibilità anticotestamentaria e la mentalità ellenistica – Jeremias sembra mancare il bersaglio della particolarità con cui il Nuovo Testamento parla della memoria. Non solo: concentrandosi sulla questione del senso della memoria nell'Ultima Cena, lo studioso non pare accorgersi che tutto il Nuovo Testamento – e specialmente le narrazioni evangeliche – altro non è se non la grande memoria di Gesù custodita dalla Comunità. L'evento della Risurrezione del Signore, infatti, ha dato impulso alla ripresa, "a futura memoria", di tutta la vicenda di Gesù, che viene riletta alla luce della Pasqua e *at-testata* negli Scritti neotestamentari.

Il ricordo delle parole del Signore permette ai Discepoli d'interpretare perfino il loro difficile destino futuro:

Ricordatevi della parola che vi ho detto: Un servo non è più grande del suo padrone. Se hanno perseguitato me perseguiteranno anche voi; se hanno osservato la mia parola, osserveranno anche la vostra [...] Io vi ho detto queste cose perché, quando giungerà la loro ora, ricordiate che ve ne ho parlato (Gv 15,20.16,4).

Non solo: la memoria di Gesù è a tal punto decisiva per il credente che il Padre invia lo Spirito Santo innanzitutto perché ci si ricordi di Lui, come il definitivo “Deuteronomio”:

Queste cose vi ho detto quando ero ancora tra voi. Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, Egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto (Gv 14,26).

Il ricordo di Gesù è così efficace da sciogliere in lacrime la viltà di Pietro (cfr. Mt 26,75) e da motivare il soccorso ai deboli da parte della Chiesa (cfr. At 20,35). Insomma: dimenticarsi del Maestro significa mancare di fede e negarsi la possibilità di comprendere. Ben lo mostra il lamento del Signore durante una traversata del Lago di Tiberiade

Gesù chiese: “perché uomini di poca fede, andate dicendo che non avete il pane? Non capite ancora e non ricordate i cinque pani per i cinquemila e quante ceste avete portato via? E neppure i sette pani per i quattromila e quante sporte avete raccolto? (Mt 16,8-10; cfr. anche Mc 8,18).

Le parole di Gesù risuonano cariche d'amarrezza, visto che – come la narrazione di Matteo lascia presumere – la seconda moltiplicazione dei pani è avvenuta qualche ora prima.

Riprendendo l'ipotesi di Jeremias, si potrebbe dire che qualora sconcertasse il fatto che Gesù chieda ai Discepoli di “fare memoria” proprio di Lui attraverso il mistero della Pasqua, così com'è anticipato e spiegato nell'Eucaristia, dovrebbe sbalordire anche la grande memoria di Gesù costituita dal Nuovo Testamento. Anzi appare molto verosimile che la memoria di Gesù attestata nelle Scritture sia sorta proprio intorno al ricordo di Gesù attuato nella frazione del Pane, pratica certamente più “antica” delle Scritture, tant'è che esse stesse la ricordano⁴⁰. Perdere di vista quanto appena detto, significa smarrire proprio la specificità e la “pretesa” neotestamentaria circa la memoria, che concorre al riconoscimento di Gesù come il Figlio di Dio. D'ora in avanti è la Suo ricordo, sia in senso soggettivo sia oggettivo, a salvare il mondo.

1.4. L'Eucaristia: Memoriale discreto che si lascia dimenticare

Dopo quanto si è detto circa *la memoria di Gesù*, dimensione imprescindibile e decisiva per la vita del credente, risulta quanto meno singolare che proprio ciò che dovrebbe conservare la Memo-

⁴⁰ 1Cor 11,23-25 ne è significativo esempio.

ria (una Memoria a tal punto efficace da rinnovare la Presenza del Ricordato) sia discreto come un pezzo di pane e quindi facilmente dimenticabile. Ritengo che questo fenomeno riveli qualcosa dello stile di Gesù. Egli chiede di essere ricordato realizzando in tal modo la reciprocità della Sua Memoria che salva, eppure è così la Sua presenza è così mite da non attirare attenzione, proprio come la vita. Ciascuno vive senza sapere di vivere e senza ricordarsi di vivere. La vita è donata incessantemente e in modo così discreto che chi la riceve dimentica d'averla ricevuta e di riceverla in ogni istante. L'Eucaristia evangelizza la memoria, impedendole di assumere figure caricaturali. Infatti, se è vero che la memoria è condizione di possibilità dell'identità del singolo e della società; se senza memoria risulta impraticabile la cura delle cose, l'"avere a cuore", la gratitudine e la fedeltà, è altrettanto vero che la memoria è alimento preferito dei rimorsi che a volte negano l'accesso alla via della pace. Non solo: della memoria si nutrono anche rancori e risentimenti, fossati attorno all'io, che difficilmente la misericordia può guardare. Anche le ossessioni affondano le loro radici nel terreno della memoria; "chiodi fissi" con cui si scavano tane per ripararsi dalla severa luce delle perdite e dei "No!" di cui è costellata la vita. Inoltre, la catena dei ricordi, con cui s'intende trattenere il mondo e la propria vita, a fatica cela la voracità bulimica che ne salda gli anelli. Alla memoria si può ricorrere anche come estremo, disperato e, per certi versi, ridicolo tentativo di allontanare la morte, o quantomeno di prolungare l'esistenza. Significativamente i dannati dell'*Inferno* dantesco sono assillati dal tormento di farsi ricordare. Il Pane Eucaristico, Memoria che si lascia dimenticare, guarisce le malattie che possono affliggere i ricordi.

L'Eucaristia evangelizza anche la dimenticanza, perché è opaco è pure l'oblio. Senza di esso è impossibile il perdono, come attesta la sintomatica parentela che, nelle lingue sassoni, stringe i verbi "perdonare" (il tedesco *vergeben* e l'inglese *forgive*) e "dimenticare" (il tedesco *vergessen* e l'inglese *forget*). Inoltre se è vero che senza la memoria non ci sarebbe percezione del tempo, è altrettanto vero per l'oblio. Infatti; non si potrebbe recuperare il passato se, in certo qual modo, non si dimenticasse il presente. Risulta impossibile ritrovare la densità del presente senza sospendere, almeno momentaneamente, il passato e il futuro. E così è quasi improbabile cogliere la novità sorprendente del futuro se non si mettessero tra parentesi, almeno per un attimo, il passato e il presente. Tuttavia, la dimenticanza è anche la ribalta su cui va in scena la tragedia d'ogni genere d'infedeltà. *S-cordare* impedisce di *tenere-nel-cuore* la persona o l'ambiente verso i quali si è chiamati alla fedeltà. La dimenticanza rade a terra il paese dei *ri-cordi*, riducendolo ad una terra di nessuno, dove i precedenti abitanti sono sostituiti con leggerezza. Provocando l'infedeltà, l'oblio invita anche le sue sinistre parenti

quali l'irricognoscenza, la superficialità e il disinteresse anoressico che nessun gusto coglie nel mondo. Non solo, si nota un'insospettata somiglianza con ciò che la memoria può causare. Infatti, se la memoria può trasformarsi nell'ossessione che imbottisce di ricordi i vuoti provocati dai "No!" e dalle "perdite" della vita – profezie dell'ultimo "No!" e della definitiva perdita della morte – l'oblio, dal canto suo, può addirittura rimuovere la consapevolezza dei "No!" e delle perdite, come bene la lezione freudiana ha insegnato. La memoria si sforza di riempire l'abisso della morte, mentre l'oblio lo dimentica ancorché esso sia suo stretto congiunto. L'Eucaristia che lega singolarmente a Sé la dimenticanza e la memoria cura le infermità dell'oblio, scoprendovi comunque un Vangelo.

Chi si ciba del Pane della Memoria, diventando ciò che mangia, è fedele alle proprie relazioni, al mondo e a Colui che l'ha creato e salvato. Chi si nutre del Pane Eucaristico, diventando ciò che mangia, è persona che *si ricorda* di fare il bene nello stile di Gesù, sapendo che è proprio di quello stile che il bene *si faccia anche dimenticare*: "non sappia la tua sinistra...". Lasciarsi dimenticare dona leggerezza alla fedeltà e al bene praticato, evitando che si trasformino in monumentali promemoria che occupano e invadono la scena del mondo, impedendo che il mondo sorga e si mostri. Chi si nutre del Pane Eucaristico non è ossessionato dal farsi ricordare, perché sa che Qualcuno dalla memoria più fedele e tenace già ricorda i suoi giorni. E proprio in questo atteggiamento sta il germe della fede nella Risurrezione.

La Comunità che prende forma dal Pane e dalla Sua discrezione è un popolo capace di Silenzio. Il Silenzio non è l'assenza di parole o l'intervallo tra una parola e un'altra, ma è l'ambiente vitale da cui nascono le parole, la condizione di possibilità perché le parole si diano. Il Silenzio del Pane Eucaristico rende possibili tutte le parole del mondo, ospitando e guarendo addirittura i lamenti, le parole violente e le bestemmie. Una parrocchia senza Silenzio Eucaristico rischia di correre invano, producendo solo rumore che non fa sentire nient'altro che se stesso. Il Silenzio è ciò che permette di capire se ciò che sento è il grido del povero di ogni genere, o l'eco della mia presenza assordante: sono sicuro che il grido che odo sia quello del povero o non piuttosto quello del mio bisogno che qualcuno abbia bisogno?

2.1. Il Pane da mangiare

La seconda caratteristica del Pane Eucaristico, che vorrei evidenziare nasce dalla semplicissima constatazione che il Pane, come ogni pane, è qualcosa che si mangia. La Comunità dei credenti si ra-

duna attorno ad una Presenza e ad un Cibo da mangiare. Vale la pena soffermarsi su questo elementare gesto della vita, poiché Gesù stesso si è soffermato su di esso, evangelizzandolo e scoprendo in esso una Buona Notizia da annunciare.

2.2. Il pane, testimone della nascita⁴¹

Il capitolo sesto del Vangelo secondo Marco (Mc 6,30-44) presenta Gesù in un “luogo solitario” e in mezzo a due gruppi di persone, diversamente connessi con la fame. Il primo gruppo è rappresentato dagli Apostoli, tanto impegnati dalle cose da fare (ancorché sacrosante come la predicazione del Vangelo), da non avere nemmeno il tempo di mangiare. Essi tuttavia s’interessano della fame degli altri, quasi per una, seppur nobile, proiezione che li avvicina al bisogno della gente, ma allontana da se stessi l’identico bisogno. L’altro gruppo è composto dalla folla, a tal punto ghermita dalla situazione che sta vivendo (sia pur benedetta come l’ascolto del Vangelo) da non preoccuparsi della propria fame. I due gruppi si trovano attorno a Gesù che si mette “a insegnare loro molte cose” (Mc 6,34). Il racconto evangelico non restituisce altra parola di quel magistero se non il fatto che Gesù sfama chi non ha tempo di mangiare e chi non s’impensierisce per la propria fame. Il “luogo solitario”, dove Gesù attira tutti, sembra diventare il territorio della rivelazione del bisogno e il paesaggio del bisogno come rivelazione. Del resto, ben lo attesta il lungo discorso di Gesù nella sinagoga di Cafarnao, che svolge il senso del segno dei pani con parole che risulteranno dal tono “troppo duro” (cfr. Gv 6,26-58).

La costellazione composta da “luogo solitario/solitudine”-“fame/sete” non è nuova alla Sacra Scrittura. Come dimenticare, infatti, la fame e la sete d’Israele nel deserto, a cui certamente si riferisce la narrazione della moltiplicazione dei pani? La costellazione “luogo solitario/solitudine”-“fame/sete” può orientare anche la lettura della vicenda di Gesù. Con il battesimo al Giordano, essa costituisce il portale d’ingresso nella “vita pubblica” del Maestro di Galilea. Egli stesso, infatti, nel deserto in cui è stato “spinto” dallo Spirito (Mc 1,12), ha fame. Fame e sete sono ben presenti anche nel seguito della storia di Gesù narrata dai Vangeli: la sete presso il pozzo di Sicàr (cfr. Gv 4,1-42); la sete sulla croce, provata da Gesù “per adempiere le Scritture” (cfr. Gv 19,28); i banchetti ai quali partecipa (le nozze di Cana, i conviti con i pubblicani e i peccatori, in casa del fariseo Simone, a Betania e la Cena finale con i Suoi). Non

⁴¹ Le riflessioni che seguono sintetizzano quanto ho cercato di esporre in G.C. PAGAZZI, *In principio era il Legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Assisi, Cittadella 2004, pp. 14-54.

si possono inoltre dimenticare le parabole che hanno per oggetto un convito, come quella del banchetto di nozze del figlio del re (Mt 22,1-14), o del padrone che serve a tavola i suoi domestici fedeli (Lc 12,35-40), ovvero quella dell'amministratore saggio che "distribuisce a tempo debito la razione di cibo" e del servo ingordo e ubriacone (Lc 12,41-48). Così pure la parabola circa il posto da occupare a tavola (Lc 14,7-11) e l'insegnamento riguardante le persone da invitare ai propri banchetti (Lc 14, 12-14). Sono da annoverare anche quelle che concernono i lavori direttamente connessi al reperimento del cibo: la semina e il raccolto nei campi (Mt 13,3-9.24-30), la pesca nel lago (13,47-50), la preparazione del pane (Mt 13,33) e il condimento di pietanze (Mt 5,13). Impossibile non ricordare inoltre la parabola di quel figlio scapestrato che, dopo aver sperperato l'eredità paterna ricevuta in anticipo, si ritrova a pascolare maiali, abbandonato dai compagni di baldoria di un tempo. Proprio l'impossibilità a saziare la fame lo conduce a "rientrare in se stesso" (Lc 15,17) Inoltre giova menzionare che il miracolo di Gesù più raccontato dai Vangeli – ben sei ricorrenze – Lo presenta come Colui che sfama la gente⁴². Le azioni compiute da Gesù per nutrire le folle – prende il pane, rende grazie, lo spezza e lo offre⁴³ – sono identiche a quelle dell'Ultima Cena, al momento del dono del Pane Eucaristico, indicando in questo modo il nesso e il rimando reciproco tra i due banchetti. Rimanendo nel contesto delle ultime ore di Gesù, non si può certamente scordare che il comando, da Lui lasciato durante quella Cena – "fate questo in memoria di me" – verte il "mangiare" il Suo corpo e il "bere" il Suo sangue. Vista la frequenza e l'importanza che Gesù accorda al mangiare e al bere, stride che le persone che Gli sono più vicine e Lo seguono non riescano nemmeno a "trovare il tempo per mangiare" (Mc 6,31) negando alla fame l'attenzione che merita. Gesù, però, attira tutti, Apostoli e folla, in quel luogo deserto affinché ascoltino la parola della fame. Ma è davvero così difficile tendere l'orecchio alla voce, anzi al grido della fame?

La fatica di chiedere, di dar voce a ciò che si "patisce", come l'emozione o il bisogno, sembra segnare l'esistenza di ciascuno fin dalla nascita. Anzi, proprio quest'evento coincide col passaggio al "mondo dei bisogni". Infatti, durante la gestazione, tutto ciò che è necessario (nutrimento e protezione) è ottenuto ancor prima di venire richiesto e riconosciuto come diverso dall'Io; cosa che avviene invece nel fenomeno del bisogno. Infatti il soggetto affamato o assetato è costretto a riconoscere la differenza tra sé e il pane, tra sé

⁴² Mc 6,30-44; 8,1-9; Mt 14,13-21; 15,32-39; Lc 9,10-17; Gv 6,1-13.

⁴³ Gv 6,11 non menziona l'azione di "spezzare" il pane da parte di Gesù, tuttavia è significativa la duplice ricorrenza del sostantivo "pezzi" (Gv 6,12-13) per indicare il pane avanzato e raccolto.

e l'acqua. E come le emozioni, le "passioni", anche il bisogno è un'emergenza della passività che abita l'Io, perché, come le prime, anche il bisogno è ospite dell'Io senza che l'Io possa volerlo (non si decide di aver fame) e prima che l'Io possa prendere posizione nei suoi riguardi. Con un cambiamento a dir poco traumatico, attraverso la nascita, si passa al linguaggio del bisogno e quindi all'ammissione di un "oggetto", di qualcosa-che-sta-davanti/fuori e non fa parte dell'Io. Questa già cruciale mutazione è resa ancor più difficile dall'ambivalenza dell'evento della nascita, indispensabile per venire alla luce, eppure *mortalmente* pericoloso e per niente scontato. Della stessa grandezza è solo la morte. Non per niente si nasce gridando. Il "grido" di chi è appena nato rappresenta il primo respiro e bisogno, la prima apertura al mondo, la prima inarticolata voce che risuona come un'invocazione e un lamento.

Tuttavia, anche dopo la nascita al mondo dei bisogni e degli "oggetti" (pane, acqua...), permarrrebbe una profonda traccia e un'atavica nostalgia dell'*onnipotenza* della vita prenatale, dove non si avvertiva il bisogno di niente e nessuno sicché niente e nessuno aveva diritto di esistere all'infuori dell'Io. Proprio per questo, la percezione di qualcosa o di qualcuno al di fuori di sé e diverso da sé può riaprire una ferita all'Io, suonare come un insulto alla sua onnipotenza e completezza, rappresentare un insensato spettacolo che non-si-vorrebbe-vedere, vale a dire: si "invidia". L'etimologia di "invidiare" (*in-videre*) custodisce proprio il senso di "incapacità di vedere", di "intolleranza alla vista". L'invidia può spingere, con vero e proprio accanimento, alla negazione del bisogno per smentire l'oggetto che esso manifesta; e questo nella speranza di conservare l'onnipotenza perduta. Quando non si riesce a negare l'oggetto del bisogno, almeno lo si disprezza. Tale disprezzo potrebbe rappresentare il terreno dove affondano le radici dell'interpretazione negativa del bisogno, la cui espressione filosoficamente rigorosa è, a dire di alcuni, riconducibile a Platone. Stando al grande filosofo, infatti, il bisogno indicherebbe soltanto povertà e mancanza, di qui la necessità di superarlo.

Fame e sete, riconoscimento iniziale del mondo, testimonierebbero invece, con impetuosa veemenza, ciò che non-si-vuol-vedere: il pane e l'acqua sono realtà diverse dall'Io (questo già ferisce); non solo: esse sono necessarie e buone per l'Io (ciò appare come un vero e proprio affronto). La fatica di chiedere, o addirittura l'avversione a chiedere, rappresenterebbe la fatica a legarsi con il mondo, o addirittura la rinuncia a nascere: traccia, questa, del rifiuto di "perdere la propria vita" *di prima*. "Ma chi perde la propria vita per causa mia, la troverà" (Mt 16,25). La "causa Sua" pare inscritta nelle pieghe dell'anima di ognuno molto più e molto prima di quanto s'immagini. Il mancato riconoscimento del bisogno e del suo senso sarebbe quindi sintomo della rimozione della nascita e del legame con il mondo.

Invidiando l'oggetto di cui si abbisogna, paradossalmente, l'Io recide il proprio legame col mondo che gli permette di vivere e il suo "narcisismo" si trasforma in vera e propria "narcosi" dell'anima. Non è raro, infatti, che l'energia del bisogno, a forza privata dell'oggetto, si ritorca contro l'Io, devastandolo come avviene in alcune forme depressive. "Sepolto vivo", il bisogno si troverebbe quindi costretto ad uscire in forme di domande caricaturali, oscillanti tra inappetenza e voracità.

Gesù stesso prova la violenta ambivalenza della fame che, nel deserto del tentativo e della tentazione, può provocare strani miraggi e una voracità insaziabile. Proprio su questa ambivalenza s'innesta la prima istigazione del diavolo (cfr. Mt 4,1-4). La fame è piacevole condizione per vivere o sinistro marchio della morte, da superare immediatamente e con avidità trasformando le pietre in pane? Essa è necessità che invoca e canta la prodigalità della vita o cieco impulso verso tutto e verso niente? Ospitando la fame, Gesù ne intuisce e onora l'enigma, scoprendone l'inaudita profondità: quando si ha fame e si chiede il cibo, si *ri-chiede* la relazione con Dio, perché il bisogno è traccia originaria di questo legame: "Sta scritto: 'Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio'. L'affermazione, di primo acchito, può suonare come disprezzo o dominio altezzoso del proprio bisogno. Essa, invece, rappresenta la liberazione dell'altissima esigenza del bisogno stesso. "Non di solo pane vive l'uomo"; infatti, per poter vivere, egli necessita della Parola di Dio, vale a dire di qualcosa che *viene dal di fuori di lui ed è diverso da lui*; ma questo è proprio ciò che quotidianamente fame e sete, chiedendo pane ed acqua, confessano. Il digiuno di Gesù nel deserto non mira quindi a castigare la fame, ma a riconoscere che è Dio a nutrire; tant'è che, al termine della tentazione, "angeli Lo servirono" (Mt 4,11), nell'evidente senso di "nutrirLo". In questo modo, la prova della fame e sete diviene per Gesù il luogo di rilettura delle Scritture che presentano Dio come Colui "che dà il cibo ad ogni vivente, perché eterna è la Sua misericordia" (Sal 136, 35) e dal quale "tutti aspettano il cibo in tempo opportuno" (Sal 104,27).

Agli occhi del Figlio fame e sete parlano del Padre e della Sua attenzione perché Egli "sa" ciò di cui si "ha bisogno" (cfr. Mt 6,32). Gesù riesce a vivere il bisogno come una rivelazione del Padre perché, pur nella fatica del tentativo e della tentazione, lo ospita, affidandosi a Colui che unicamente può nutrire. Chi invece tenta di rispondere all'impellenza del bisogno con "poca fede" (Mt, 6,30) è costretto a porre domande piagnucolanti, bloccate e senza sbocco: "Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?" (Mt 6,31). Oppure, non cogliendo l'alta esigenza intrinseca a fame e sete, chiede il pane solo per "saziarsi" (cfr. Gv 6,26-29) e l'acqua per smettere la fatica di attingere (cfr. Gv 4,15). Ovvero, con inge-

nua generosità, dichiara di “non avere tempo” di mangiare (cfr. Mc 6,31). Così facendo, però, il bisogno si presenta nuovamente con il suo aspetto bifronte che procura “inutile affanno” e “preoccupazione” (cfr. Mt 6,25.31-32). Sciolto dalla sua ambivalenza, il bisogno diventa invece riconoscimento della propria nascita, pro-vocazione a “chiedere”, “cercare”, “bussare”, “perché chiunque chiede riceve, e chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto” (Mt 7,8), visto che il Padre dà “cose buone a quelli che Glielo domandano” (Mt 7,11).

Il ricorso alla “fame” per indicare la propria relazione con Dio – “Mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato” (Gv 4,34) – non rappresenta allora per Gesù un espediente retorico per imprimere forza di convinzione al Suo discorso, o una semplice allegoria, ma consiste in una vera e propria rivelazione. Come il Tesoro del Regno, s-coperto *nella* ferialità del campo, Gesù ri-vela, anche e perfino *nella* “quotidianità” di fame e sete, il mistero della Sua nascita, il proprio legame di Figlio con il Padre. Fame e sete diventano vocabolario di carne e sangue per dire il mistero del proprio essere il Figlio. Ben lo attesta l’invocazione che sta al centro delle sette richieste, contenute in quella preghiera che è innanzitutto *di Gesù* e con la quale ai Discepoli è concesso invocare il Padre: “dacci oggi il nostro pane quotidiano” (Mt 6,11). La pro-vocazione della fame diventa in-vocazione del Padre che si rivela nutrendo ogni creatura. Se è vero che “mai un uomo ha parlato come parla quest’uomo!” (Gv 7,46), è altrettanto vero che “mai un uomo ha mangiato come ha mangiato quest’uomo”. La singolare attenzione accordata a fame e sete mostra inoltre che l’originaria relazione con il mondo – testimoniata fin dalla nascita dal fenomeno del bisogno – non solo non viene rimossa, ma è vissuta da Gesù in modo da permetterGli la Sua altrettanto singolare capacità di osservare il mondo *senza invidia*, cioè proprio con gli stessi occhi di Chi, creando, ha visto buone tutte le cose (cfr. Gen 1,31). Rivelandosi come *il Vangelo del bisogno*, “buona notizia” che scioglie l’ambivalenza di fame e sete, Gesù si mostra anche come l’annunciatore del *Vangelo inscritto nel bisogno* il quale, provocando, invoca e realizza un legame.

2.3. La nascita, la solitudine e il legame

Nutrita la gente e congedati tutti (Discepoli compresi), Gesù si reca su una montagna a pregare. Marco è più sobrio nel descrivere Gesù sul monte, Matteo invece sottolinea il fatto che Egli si trova “solo” (*mónos* Mt 14,23); così pure il Quarto Vangelo che dà ancor più risalto all’evento rafforzando l’avverbio con un pronome: “Lui solo” *autós mónos*, Gv _____. Anzi, il testo lascia addirittura presagire che la solitudine di Gesù ha pure i contorni della “fuga”,

dell'uscita da un ambiente che costringe e avviluppa⁴⁴; infatti la folla voleva “prenderLo” (Gv 6,15) per incoronarLo re. Il racconto evangelico mostra un passaggio diretto dalla questione della fame e del mangiare alla solitudine orante di Gesù. L'unico ad accogliere il bisogno, rivelandone il senso, è anche l'unico in grado di abitare la solitudine. Ritengo che questa trama testuale (*s-coperta* del bisogno ed “esperienza” della solitudine) sia rilevante al fine di mostrare il senso della solitudine di Gesù, espressione affettiva della Sua singolarità.

L'accoglienza del bisogno apre lo spazio al *raccoglimento* della solitudine perché la solitudine comporta, innanzitutto, “separazione” e il bisogno rappresenta una delle più evidenti tracce della *separazione* originaria avvenuta nella nascita⁴⁵. Abbandonata l'origine, dov'è possibile percepirsi come il tutto, l'unico e l'onnipotente, si accede al mondo dei bisogni e degli oggetti. Il bisogno, in questo modo, attesta una *doppia separazione*: quella dall'origine, e quella, già ricordata, che differenzia il soggetto dagli oggetti del mondo, che il bisogno domanda. La separazione che caratterizza la solitudine si troverebbe, quindi, già annunciata nel fenomeno del bisogno, poiché esso richiama l'originaria separazione tra l'Io e le condizioni di possibilità della sua vita. Il sentimento che normalmente accompagna la separazione è l'angoscia. Vivendo la solitudine – certamente non caratterizzata da olimpica serenità, tant'è che è anche il risultato di una “fuga”⁴⁶ – Gesù si mostra come Colui che, ospitando il bisogno e rivelandone il senso, custodisce pure la separazione che il bisogno porta con sé come traccia della nascita. La solitudine è provata da Gesù proprio nei momenti *cruciali* della Sua vicenda, dove è in gioco l'orientamento della Sua missione e ultimamente il mistero della Sua identità, in ambo i casi il fine stesso della Sua nascita. Quanto detto potrebbe gettare nuova luce sulle drammatiche domande avanzate da Gesù dopo le ripetute e diffidenti provocazioni dei farisei, che in Lui causano “un profondo sospiro” (Mc 8,11), e dopo che gli stessi Discepoli mostrano di “non capire ancora” (Mc 8,21). Irriducibili alla mera raccolta d'informazioni e alla posizione di un *problema* catechistico, con l'intenzione di verificare il livello di co-

⁴⁴ Cfr. “S”, alcuni manoscritti della *vetus latina* e la *vulgata* che rendono “fuggi”.

⁴⁵ La stessa parola “solitudine” custodisce in sé l'idea di “separazione”; essa infatti deriva dal latino “solum”, proveniente dalla radice indoeuropea “se-” che indica “separazione”. Cfr. le voci “solitudine” e “solo” in M. CORTELLAZZO-P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli 1988, pp. 1224-1225.

⁴⁶ R. VIGNOLO classifica il “cercare Gesù” (*zêtein Iêsoun*) del Vangelo secondo Marco attraverso una bipartizione fondamentale, in base al valore (positivo o negativo) attribuito alla Sua figura da parte di chi lo cerca: una *ricerca captativa*, di appropriazione, e una *ricerca ostile*, di delegittimazione o eliminazione. La reazione di Gesù nei riguardi della prima modalità di ricerca, più vicina all'inseguimento che alla sequela, è quella di “ritirarsi”, di “andare altrove”. Cfr. *Cercare Gesù: tema e forma del Vangelo di Marco*, in *Marco e il suo Vangelo*, a cura di L. CILIA, Cinisello Balsamo, San Paolo 1997 77-114.

noscenza dogmatica dei Discepoli, queste domande – “Chi dice la gente che io sia?”, “E voi chi dite che io sia?” (Mc 8,27-28) – lasciano trasparire l’angoscia di chi è solo con il carico del proprio unico mistero da interpretare. A differenza del “problema” che si chiude con la soluzione, la domanda non reclama una *soluzione*, ma provoca chi la pone e chi l’ascolta a *ri-solversi* in essa. “La domanda, così come la nascita, incute paura e angoscia [...]. Tuttavia, per quanto rischiosa possa essere la domanda, essa, così come pure l’esperienza della nascita, è assolutamente determinante per la vita di chi l’attraversa”⁴⁷. Davvero sorprendente il fatto che la Verità si riveli non solo nella forma della risposta, ma anche in quella della domanda. Questi interrogativi mostrano tutta la solitudine del Signore e l’incertezza, derivanti dal fatto che né la gente né i Discepoli sono in grado d’offrire quella conferma che ciascuno invoca dal mondo. Esse risuonano all’acuirsi di una situazione *critica*, dove Gesù – dopo il primo periodo del Suo ministero, carico di conferme e soddisfazioni – si accorge che, invece di raccogliere Israele come il Suo compito messianico Gli richiederebbe, Egli è causa di un più aspro allontanamento e una di più decisa dispersione. Pare allora che alla radice di quelle domande ne stia un’altra ben più drammatica della quale Gesù stesso è destinatario e che riguarda il mistero della propria identità. Tutto il racconto evangelico potrebbe essere interpretato come la “ricerca d’identità” di Gesù. Il genitivo “di Gesù” è da intendersi naturalmente come genitivo oggettivo, espressione della ricerca messa in atto dal lettore – attraverso l’ambivalente ricerca condotta dagli stessi personaggi evangelici – al fine di intuire chi sia Gesù e così essere salvo. Tuttavia, questa ricerca dell’identità cristologia pare essere ospitata, e quindi resa possibile, dalla ricerca d’identità che è innanzitutto di Gesù (genitivo soggettivo). È possibile cercare Gesù, perché è Gesù che si cerca. Sia detto con estrema chiarezza e una volta per tutte: il *cercarsi* di Gesù non è da intendersi né sullo sfondo solipsistico dell’antropologia moderna, come ricerca della propria “autenticità”, e nemmeno come introspezione psicoanalitica. Il *cercarsi* di Gesù equivale, infatti, a “cercare la volontà del Padre” su di Lui (cfr. Gv 5,30); volontà invero non sempre tutta palese. Nemmeno la pronta risposta di Pietro – “Tu sei il Cristo” (Mc 8,29) – pare essere sufficiente, tant’è che Gesù non è capito dall’Apostolo quando svela il mistero che ormai si affaccia alla porta della Sua vita e Lo attira: il rifiuto da parte di tutti e la Sua morte (Mc 8, 31-33). La risposta alle domande che lasciano trapelare la solitudine provata da Gesù, proprio mentre si delinea la singolarità del Suo destino di Messia, arriva da Colui che unicamente può darla: il

⁴⁷ R. OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta nella cultura occidentale*, Milano, Glossa 1998, 29. Davvero illuminante tutto il saggio introduttivo dell’opera; cfr. pp. 3-32.

Padre. Sull'alto monte, il Padre dice: "Questi è il mio Figlio prediletto!" (cfr. Mc 9,2-8). Ma questa autorevole risposta – ben lungi dal preservarlo dall'angoscia della solitudine – l'apre ancor di più fino a raggiungere la scena che può dirsi specularmente all'evento della trasfigurazione: quella che si svolge nel Getsèmani (Mc 14,32-42). Anche in questo caso, Gesù è con Pietro, Giacomo e Giovanni, ma la loro presenza è inutile come quella degli amici di Giobbe; essi non riescono ad entrare nel Santissimo della Sua solitudine. Come durante la trasfigurazione, anche nel giardino degli ulivi i Discepoli non si rendono conto di ciò che sta accadendo. Anzi, essi addirittura "dormono", ricostruendo quella situazione prenatale nella quale il mondo non esiste, o coincide con chi è *immerso nel sonno*. Ma, mentre durante la trasfigurazione è il Padre ad esporsi e a chiamare Gesù "il Suo Figlio prediletto", qui è Gesù ad invocare l'"Abbà", il "Padre". La solitudine di Gesù e la Sua invocazione al Padre, sono abbracciate dall'"angoscia" che Egli comincia a sentire e che rende la Sua anima "triste fino alla morte" (Mc 14,33-34). La solitudine diventa estrema sulla croce. Appeso al patibolo, Gesù non è più di nessuno: né della terra, né del cielo, separato dagli uomini e da Dio. Gesù, solo come ogni morente, esce dal mondo in cui, solo come ogni nato, era entrato. Egli esce dal mondo "gridando" una domanda: "perché mi hai abbandonato?" (Mc 15,34) e "dando un forte grido" (Mc, 15,37), come la prima arcaica e disarticolata "parola" del bambino appena nato, che manifesta un bisogno, che invoca aiuto, che è già il nome da cercare. Una domanda, un grido, ultima eco di una vita ingiustamente soppressa. La scena sembra chiudersi definitivamente, eppure un interrogativo s'insinua, inatteso, lasciando sospesa l'azione: quell'urlo di Gesù, effuso con l'ultimo respiro, è forse un grido di nascita? Con questo grido di Gesù, la separazione, l'angoscia e la solitudine che la morte porta con sé diventano l'esperienza decisiva che, necessariamente, dev'essere attraversata per nascere definitivamente e così avere accesso al mistero singolare della propria identità? Le parole pronunciate dall'ufficiale romano, vedendo Gesù morire in quel modo, non lasciano dubbi di sorta: il nome invocato nell'angoscia mortale è il nome del Nato, del Figlio: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio" (Mc 15,39). Proprio attraverso quella morte, si compie il mistero della nascita, si realizza la promessa antica di una buona notizia: «Dio l'ha attuata per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel salmo secondo: *Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato*» (At 13,33). Il grido di Gesù che si spegne nella morte sulla croce risuona nel Regno, dove si compie come definitiva espressione nella carne dell'eterna nascita da Dio. Il grido di Gesù sulla croce, può diventare il punto prospettico da cui inquadrare anche la solitudine e l'angoscia da Lui provate lungo la Sua vicenda: un travaglio di parto, preparatore di questa definitiva nascita (cfr. Gv 16,21-23). La nasci-

ta della Risurrezione niente ha a che fare con la “ri-nascita” che, di fatto, rappresenterebbe il “ri-torno” all’onnipotenza prenatale, regressione in quello stato dove nulla manca e di niente si avverte bisogno; ritorno al “paradiso perduto” dove non si prova né fame né sete; infatti il Nato dalla croce – apparendo ai Suoi increduli Discepoli, convinti di vedere un fantasma (cfr. *Lc 24,36-43*) – chiede: “Avete qui qualcosa da mangiare?”.

Pur con differenti tonalità, un’altra scena evangelica propone le stesse polarità del testo da cui si è preso avvio. Infatti “accoglienza del bisogno” e “capacità di solitudine” abbracciano il racconto delle tentazioni, incominciate con la fame (cfr. *Lc 4,1-12*), e quello della visita di Gesù alla sinagoga di Nazaret, la città dove ha abitato ed è cresciuto (cfr. *Lc 4,16-30*). I due episodi che, di primo acchito, possono sembrare non correlati, funzionano in realtà come le ante di un dittico. I due racconti sono infatti uniti da un misterioso riferimento pneumatologico: sia la fame provata nel deserto sia ciò che si svolge nella sinagoga è vissuto da Gesù con la “forza dello Spirito Santo” (*Lc 4,14*) di cui è “pieno” (*Lc 4,1*).

Nel deserto della tentazione – quando accogliendo il grido della fame, intuisce l’invocazione che lo abita – Gesù è pieno dello Spirito Santo (*Lc 4,1*), sicché lo stesso linguaggio della fame provata pare risuonare come misteriosa parola dello Spirito, pronunciata nella e con la carne. Questa parola dello Spirito non suona comunque così distinta e chiara, tanto che il suo ascolto e la sua interpretazione rappresentano per Gesù una vera e propria prova nella quale il diavolo insinua la propria soluzione.

Nella sinagoga di Nazaret Gli vien dato il rotolo del libro di Isaia, dove Egli legge:

Lo Spirito del Signore è sopra di me;
per questo mi ha consacrato con l’unzione,
e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio,
per proclamare ai prigionieri la liberazione
e ai ciechi la vista;
per rimettere in libertà gli oppressi,
e predicare un anno di grazia del Signore

Leggendo la pagina del profeta, lo fa “con la potenza dello Spirito” che Lo ha sospinto fino alla sinagoga (*Lc 4,14*) e dello Spirito Egli legge nel libro. Ma, anche in questo caso, il senso della frase che Gesù, proclamando, fa Sua – “Lo Spirito del Signore è sopra di me” (*Lc 4,18*) – non è per niente chiaro e distinto; anzi esso rappresenta per Lui un’ulteriore prova. Le tentazioni non sono finite nel deserto; il diavolo sarebbe “ritornato al tempo fissato” (*Lc 4,12*) e probabilmente “il tempo fissato” è già quello scandito nella sinagoga di Nazareth. La strategia, adottata dal diavolo per spiegare a Gesù il fenomeno della fame, è un gioco “al rialzo”: “Se tu sei il

Figlio di Dio, di' che questa pietra diventi pane"; insomma: "Dio non può provare fame e, qualora la provasse, saprebbe risolverla immediatamente!". La tattica assunta nella sinagoga di Nazareth è esattamente contraria e risuona per bocca di chi ascolta la lettura e il commento di Gesù: "Non è il figlio di Giuseppe?"; vale a dire: "Come ti permetti? Tu non sei diverso dagli altri. Rientra nei ranghi!".

La scena del deserto e quella della sinagoga rappresentano un'unica prova, offerta da due parole che lo Spirito rivolge a Gesù: la parola della fame e quella della Scrittura. Entrambe "precedono" Gesù: da un lato il bisogno, come il corpo, è "prima" di poterlo volere; dall'altro il libro di Isaia vanta già una storia plurisecolare. Eppure, sono parole che Lo riguardano e Lo provocano. Con linguaggio tutto suo, l'autore della Lettera agli Ebrei, restituendo ciò che il Figlio afferma al momento del Suo ingresso nel mondo, presenta la stessa coppia "corpo e Scrittura". Questo è quanto Gesù ha a disposizione per intendere cosa il Padre Gli chiede e ciò che non vuole da Lui:

Entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Tu non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco io vengo poiché di me sta scritto sul rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà (Eb 10,5-7).

Fame e pagina di Isaia, due delle parole che lo Spirito rivolge a Gesù perché possa comprendere la propria identità e missione. Linguaggio difficile da intendere. Il diavolo soccorre suggerendo: "Tu sei Dio, elimina la fame perché non ti si addice!". Di fronte alla Scrittura, egli invece richiama all'ordine Gesù: "Tu sei solo un uomo; non bestemmiare!". In entrambe le occasioni egli ricorre alla figliolanza di Gesù. Durante la prova della fame, il diavolo dice a Gesù che è "Figlio di Dio" e *come tale* si deve comportare (Lc 4,3); nella sinagoga di Nazaret, Gli ricorda che è nient'altro che il "figlio di Giuseppe" e quindi non deve avanzare pretese più grandi di Lui (Lc 4,22). In altre parole: il vero scopo della tentazione del diavolo

Dopo aver proclamato il testo, "tutti gli occhi sono fissi su di Lui" (Lc 4,20), fissi sul ragazzo da sempre conosciuto, ma ormai fatto adulto, messo in risalto e in fondo isolato dal ruolo liturgico di lettore. La scena è occupata solo da Lui e dal rotolo di Isaia. Tutti guardano solo a Lui. Lo aspettano al varco, al valico che segna l'uscita dalla giovinezza e l'ingresso nell'età adulta, passaggio per certi versi simile alla nascita. Il protagonista, avvolto di solitudine, dalle quinte è entrato in scena, spettacolo consiste nell'ostacolare la rivelazione dell'identità del Galileo, nell'impedire che porti a compimento il mistero della propria nascita. Lo stratagemma utilizzato sta nell'evitare che Gesù esca da ciò che è generalmente accettato: se Gesù trasformasse le pietre in pane, sarebbe solo *un dio come tutti*

gli altri; se Gesù non sentisse compiuta proprio in Sé la profezia di Isaia, sarebbe solo *un uomo come tutti gli altri*. Essere *come tutti* significa essere nessuno, restare sospeso nell'informe liquido di un grembo dal quale non si riesce o non si vuole nascere offerto ad occhi che possono stupirsi, o prendere di mira. Ora tocca a Lui, con la Sua "parte" che potrà piacere o no, essere capita o incompresa; comunque la Sua, perfettamente identica a Lui e, proprio per questo, così difficile da comprendere e da interpretare. Le azioni di Gesù sono semplici e solenni: riceve il rotolo, lo apre, lo legge. La lettura richiede l'adattamento del proprio corpo al testo. Curvandosi su se stesso, il lettore ha davanti agli occhi il testo e sé. Il testo fa riflettere sia nel senso che dà da pensare sia richiedendo la *flessione* del lettore che, in tal modo, si china su se stesso, si riflette. Leggendo, il corpo si piega come un punto di domanda che incontra il testo e se stesso. Nella sinagoga di Nazareth, dove si espone e s'impone alla vista di chi Lo conosce, Gesù, leggendo la Scrittura, incontra Se stesso e, riflettendo su di Sé, legge la Scrittura. Il contatto tra due "testi", quello del corpo e il rotolo, è dato dallo Spirito che abita entrambi. Ciascuno dei due testi diventa il vocabolario e la grammatica per leggere l'altro. Ne esce una pretesa assolutamente unica: "Oggi si è adempiuta questa scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi" (Lc 4,21); come è assolutamente unico saper discernere nel "gemito inesprimibile" del bisogno la voce dello Spirito che permette di riconoscere e invocare il Padre (cfr. Rm 8,15.26). Gesù esibisce il proprio tratto, lo stile che Lo rende unico, Lo stacca dall'amorfo resto (come la nascita stacca dalla confusione del grembo) e Lo mette in mostra, in attesa di giudizio. Esibendosi per quello che è, Egli espone il "Santissimo della Sua solitudine". La risposta non si lascia attendere:

All'udire queste cose, tutti nella sinagoga furono pieni di sdegno; si levarono, Lo cacciarono fuori della città e Lo condussero, fin sul ciglio del monte sul quale la loro città era situata, per gettarLo giù dal precipizio (Lc 4,28-29).

L'esposizione della Sua unicità coincide con l'espulsione dalla città-madre, dal paese "dove era stato allevato" (Lc 4,16). Una nuova nascita che, come ogni nascita, ha i tratti terribili e angosciosi della morte: l'espulsione potrebbe anche assumere la forma dello spintone in un precipizio. "Ma Egli, passando in mezzo a loro, se ne andò" (Lc 4,30), con la propria assolutamente singolare identità e la Sua altrettanto unica solitudine.

La solitudine di Gesù però non è solo vocabolario per dire la propria nascita che trova compimento nella Pasqua, come già è stato accennato. Essa mostra un altro aspetto sorprendente e sicuramente drammatico: appare come la conseguenza di una relazione. Egli diventa solo perché legato allo Spirito che misteriosamente Gli

parla, collocandolo nella prova. La relazione con lo Spirito, che lo lega al bisogno e alla Scrittura, lo stacca dalla normalità e addirittura dalla norma. L'atteggiamento di Gesù appare *fuori-norma*, "anormale", come quello di chi, avendo fame, riconosce di essere da sempre nutrito; Egli è perfino fuorilegge e bestemmiatore perché vede compiute in sé le sante profezie rivolte ai padri. Il legame con lo Spirito rende incomunicabile l'agire di Gesù sul piano dei principi generalmente accettati da tutti; anzi: il Suo rapporto con lo Spirito di Dio è talmente unico da sospendere il costume, l'*ethos*, perché esso risulta incapace di comprenderne la singolarità. Proprio per questo Gesù è "scacciato dalla città". La singolarità, l'assolutezza del legame con lo Spirito rendono singolare e assoluta l'umanità di Gesù e separano il Suo modo di essere "il Figlio di Dio" dalla generale e solita comprensione di Dio. La solitudine di Gesù, come forma affettiva della Sua singolarità, rende, per certi versi, incomunicabile e incomprensibile il Suo mistero.

Accogliendo il bisogno e raccogliendosi in esso, il Signore ha annunciato il Vangelo al bisogno, liberandolo così dalla sua *con-genita* ambivalenza. Nello sguardo di Gesù, il bisogno stesso diventa Vangelo, buona notizia che attesta nella carne il mistero della Sua singolarissima nascita dal Padre e, in essa, il mistero di ogni nascita. Mistero che è legame col Padre e col mondo e, proprio per questo, solitudine che fa "gridare". Ma il "grido" che esplode dalla solitudine provata in forza del legame è voce dello Spirito che abita in noi; Spirito "per mezzo del quale gridiamo: 'Abbà, Padre!'" (Rm 8, 15); Spirito che "fa gemere" "tutta la creazione" come "nelle doglie del parto" (cfr. Rm 8,22-23).

2.4. La Comunità dei Nati

La Parrocchia nasce attorno al Pane e al Vino, cibi benedetti che comandano di "mangiare" e bere". Tra i compiti esigiti dal "comando" sta quello di ascoltare il difficile Vangelo che il Signore iscrive e scopre nella fame e nella sete: "Nasci!". Il Pane e il Vino sono testimoni dolci e rigorosi delle parole rivolte da Gesù a Nicodemo: "Se uno non nasce dall'alto non può vedere il Regno di Dio" (Gv 3,3). La Comunità che assume la forma del Pane Eucaristico è investita dall'impegno di diventare una Comunità di Nati, capace di accompagnare l'attraversamento dell'angoscia tipica di ogni nascita. Siffatta comunità cerca con tutte le forze di evitare il rischio di trasformarsi in grembo informe dove trova rifugio e dove regredisce chi non vuole nascere e così ospitare il mistero del proprio legame e della propria solitudine. Una netta chiarificazione s'impone: la solitudine è il contrario dell'isolamento! I Vangeli descrivono Gesù

come il più legato al Padre e al mondo e, proprio per questo, il più solo. A differenza dell'isolato che non vuole aver bisogno di niente e di nessuno, il solo è colui che accoglie la separazione e l'alterità tra sé e le condizioni di possibilità della propria vita, riconoscendole in tal modo come gratuite, non dovute, Altre...L'isolato teme il bisogno; il solo legge il legame, l'unità e la differenza, che il bisogno testimonia. La solitudine è l'esperienza affettiva della singolarità e irripetibilità con cui si nasce, per questo chi nasce ha il compito di scoprire l'unicità con la quale il Padre lo ha pensato e voluto, fuggendo da qualsiasi "produzione in serie". La Comunità che prende la forma del Pane, che accoglie il Vangelo del bisogno e della solitudine (contro quella retorica che deforma la comunione in un informe utero da cui non si nasce mai) è una Comunità appassionata dei "pezzi unici" che la mano artistica del Padre ha plasmato. Anche gli interventi urgenti della Parrocchia, a favore dei poveri d'ogni tipo, sono motivati dalla passione per la salvaguardia e la difesa dell'opera d'arte irripetibile, insostituibile e inestimabile che ogni persona è. In tal senso, anche l'azione caritativa di una Parrocchia altro non mira se non al compimento del mistero della nascita di ciascuno: si tenta di far sì che ciascuno viva come il Padre ha voluto e vuole che egli viva.

3.
Pane da gustare:
"Gustate e vedete
quanto è buono
il Signore"
[Sal 34,9]

Il Pane Eucaristico, Presenza discretissima che onora e sazia la fame, ingaggia e risveglia anche la sensazione e la sensibilità di chi lo riceve e contempla. È un Pane da gustare, toccare, guardare nella Sua estrema concretezza. Proprio per questo è utile tentare di presentare lo sguardo di Gesù sui sensi per cogliere la Buona Notizia che Egli rivela ad essi e in essi.

3.1. Il senso dei sensi

Se è vero che l'anima pensa sempre, è altrettanto vero che essa non pensa mai senza *immagine*, sia essa visiva, acustica, tattile, olfattiva e gustativa. La sensazione non è né un fatto, né una facoltà accostata alle altre, ma il modo originario in cui anima e mondo nascono nello stesso momento: *co-nascono*, formando un'unica costellazione. Essa testimonia che il *co-noscere* è il *co-nascere* dell'anima e del mondo e mostra come la coscienza sia già da sempre un legame sensibile (*cum-scientia*) con il mondo, *con-tatto*, *con-senso* dato al mondo. Non per niente uno dei modi di esprimere la nascita di un individuo suona come "venire al mondo" o, richiamando al senso della vista: "venire alla luce". Evocativa, sotto questo profilo, è pure l'equivalenza tra le espressioni: «perdere coscienza»/«riprendere coscienza» e «perdere i sensi»/«riprendere i sensi». Non si può inoltre dimenticare che la "parte" che più iden-

tifica il “tutto” di una persona (e che significativamente ospita tutti e cinque i sensi) è il “viso”, vale a dire “ciò che è visto”.

La sensazione non è né l'effetto del mondo sull'anima, ma è il segno del loro nativo *col-legamento*, della loro originaria *co-im-plicazione*, una «piega» di un unico tessuto. «La sensazione è alla lettera una comunione», come amava esprimersi Merleau-Ponty⁴⁸. La questione del «senso», quindi, non può essere posta senza la questione dei «sensi», perché non si dà senso senza sensi!

Sintomatica, a questo riguardo, è la relazione che le lingue neolatine colgono tra il «sapere» e l'«avere sapore». Questo nesso linguistico suggerisce la connessione tra la conoscenza e il senso del gusto e indica il significativo scambio e la reversibilità che il verbo «sapere» permette in alcuni casi, essendo riferibile sia al soggetto che «sa qualcosa», sia al mondo che «sa di qualcosa». In ambito biblico, si potrebbe ricordare l'espressione di Gb 6,30: stretto dalla morsa tenace delle argomentazioni degli amici che lo rimproverano di non comprendere il senso della propria disgrazia, Giobbe replica ironicamente, rivendicando di “avere ancora palato” per cogliere il sapore degli oscuri avvenimenti della sua vita. La sensazione non investe solo l'ambito della conoscenza, ma riguarda tutto l'agire e il giudizio su di esso, come evocano modi di dire quali: “una persona di *buon senso*”, “una persona dotata di *sensibilità*”. Nelle scelte, si può essere “di buon o cattivo gusto”. Un'azione può essere compiuta “con gusto”, o lasciare “disgustati”. Evidentemente non si propone qui né di esaltare l'immaginazione come una sorta di ingenuo sensualismo lirico o romantico, né di ritornare nostalgicamente alle certezze dell'empirismo. Si suggerisce, invece, di scorgere nella sensibilità stessa – che, nella sua immediatezza, agisce a partire dal carattere estetico (= *aisthesis* = *percezione*) dei fenomeni – un giudizio complesso sull'esperienza. Il giudizio originario sull'esperienza è, infatti, sempre un giudizio estetico, una connessione sensibile, stratificata e complessa – per certi aspetti, «labirintica» – tra la qualità espressiva dei fenomeni e la loro qualificazione affettivo-sentimentale. Il primo giudizio è sempre «a pelle» ed esprime felicità, piacere, dolore, dispiacere, interesse, disinteresse, rabbia, gelosia... Questa qualificazione affettivo-sentimentale, ben diversa dall'intimistica e incomunicabile esperienza del singolo, ha a sua volta da sempre a che fare con il mondo. Infatti, essa non può che essere vissuta, in maniera più o meno diretta, a partire dalle forme del *senso* comune.

Una comprensione estetica riconosce, invece, al plesso sensoriale-sentimentale la possibilità di una conoscenza e di un giudizio che, pur essendo extrateorici, non sono extraconoscitivi. Proprio a motivo della sua *co-im-plicazione*, il giudizio estetico non è ridu-

⁴⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 289.

cibile né alla chiarezza e distinzione della ragione cartesiana, né a qualcosa di immediatamente comprensibile e puro, come invece sembra far credere una certa retorica delle «ragioni del cuore»; esso è infatti ermeneuta ed ermetico, visto che le sensazioni, a volte, possono paradossalmente impedire il sentire. Per questo, il giudizio estetico implica il vigilante attraversamento dell'opacità, per certi versi violenta, dell'essere-con-il-mondo. Infatti, come il bisogno può camuffarsi in inappetenza anoressica e voracità bulimica, anche i sensi possono diventare caricature di se stessi. Da nativi collegamenti tra anima e mondo essi sono in grado di trasformarsi in tombe del mondo e, così facendo, in sarcofaghi dell'anima. Un certo modo di vedere e gustare il mondo lo trasforma in una camera degli specchi, dove l'Io, pur convinto di vedere altro, non scorge se non la propria immagine più o meno deformata. Anche il tatto può ritorcersi e diventare inumazione di anima e mondo. Ben lo mostra l'antico mito di Re Mida che, con il suo tocco vorace, trasforma il mondo in oro, cioè nel proprio desiderio di avere oro; in altre parole: riduce il mondo a se stesso. Ma, così facendo, il Monarca uccide il mondo e muore di fame, non potendo più toccare nemmeno il cibo, senza che questo si trasformi in oro.

Immediatezza e dedalo sono il *testo* dell'essere-con-il-mondo, che viene letto dall'immaginazione umana. In effetti, l'immaginazione è la traccia e il giudizio sensoriale, sensuale e sentimentale di questo legame complicato (perché co-implicato) dell'«Io» con il mondo.

3.2. Sensi e sensibilità di Gesù

È particolarmente significativa la tonalità “sensoriale” della risposta di Gesù alla domanda dei Discepoli: «Perché parli loro in parabole?» (Mt 13,10). Gesù motiva la parabola a partire dall'incapacità di «vedere» e di «udire» dei Suoi interlocutori. Essi, «pur ascoltando, non ascoltano»; «pur guardando, non guardano» (Mt 13,13). I loro orecchi sono diventati duri e il loro occhi sono chiusi (Mt 13,15). Pare che, attraverso le parabole, Gesù intenda realizzare una vera e propria apertura e rieducazione dei sensi. Che questa non sia mera concessione ad un generico e “alla moda” recupero della corporeità, lo capiamo dalla “satirica” teologia del Salmo 115, che denuncia la vanità degli idoli a partire dalla nullità della loro sensazione:

Hanno occhi e non vedono,
hanno orecchi e non odono,
hanno narici e non odorano.
Hanno mani e non toccano,
hanno piedi e non camminano (Sal 115,5-7).

In quanto privi di sensi, gli idoli sono *in-sensati*. *In-sensibile* “come loro è chi li fabbrica e chiunque in essi confida” (*Sal* 115,8). La coppia formata dagli idoli e da chi crede in essi costituisce una specie di specchio nello specchio dove ciascuna delle superfici non riflette se non il proprio *non-senso*. Il criterio invocato dal salmista per verificare la qualità teologale degli idoli non è per nulla peregrino; esso infatti prende luce proprio dal nucleo incandescente della fede d’Israele, i cui articoli fondamentali sono la liberazione dall’Egitto, grazie all’intervento di Dio e la creazione del mondo, ad opera dello stesso Dio. Sorprende, infatti, la qualità estetica dell’intervento di YHWH a favore d’Israele, schiavo in Egitto. Nel breve riassunto che precede il racconto della chiamata di Mosè, ciò che muove Dio al “ricordo” dell’alleanza stretta con Abramo e Giacobbe è “vedere” la situazione d’Israele e “udire” il suo lamento (cfr. *Es* 2,23-25; 6,5). Parlando a Mosè, YHWH ribadisce per ben due volte la qualità della propria *sensazione*: “Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei sorveglianti” (*Es* 3,7); “Il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto l’oppressione con cui gli Egiziani li tormentano” (*Es* 3,9). Lo stesso incontro tra YHWH e Mosè è descritto come una sorta di scambio di visioni: “Il Signore vide che [Mosè] si era avvicinato per vedere” (*Es* 3,4); YHWH si vede visto e Mosè, avvicinatosi per “vedere il grande spettacolo” del roveto che brucia, si *s-copre* visto dallo stesso spettacolo (cfr. *Es* 3,6). La *sensibilità* di YHWH non sta solo all’origine dell’Esodo; essa infatti viene mostrata con ritmica insistenza dal primo racconto della creazione. Lo sguardo di Dio si posa fedelmente sul mondo, vedendone la bontà e la bellezza e sigillando ciascuno dei sei giorni della creazione: “E Dio vide che era cosa buona” (*Gen* 1,4.10.12.18.21.25; cfr. *Gen* 1,31). Il verbo “vedere” (*ra’ah*) che ricorre nel racconto della creazione è il medesimo di *Es* 2,25 e *Es* 3,7, sicché i due fuochi del credo d’Israele – Dio liberatore d’Israele e creatore del mondo – sembrano alimentati proprio dalla capacità visiva di YHWH, tant’è che creazione e liberazione sono strettamente connesse al vedere di Dio. Il Salmo 115 dimostra quindi l’assenza di qualità teologale negli idoli delle nazioni a partire dalla differenza tra YHWH che “vede”, “sente” (*Gen* 1,4-31; *Es* 3,8) e “odora” e le presunte divinità che, immobili, non vedono, non sentono e non toccano, proprio come chi crede in esse. Da questi rapsodici cenni si intuisce quanto la rieducazione dei sensi che Gesù attua, grazie alle parabole, abbia a che fare con il mistero stesso del Dio d’Israele: prima di essere caratteristica dell’uomo, i sensi sono prerogativa di Dio. Tale riapertura dei sensi fornisce inoltre l’antidoto contro l’idolatria, perché viene ri-creata la condizione di possibilità della fede in un Dio che vede e ode. Queste considerazioni getterebbero nuova luce sulle guarigioni operate da Gesù nei riguardi di ciechi e sordi, come già intuito dalla lettura patristica:

dando *salute* ai sensi, Gesù annuncia la *salvezza* perché riplasma il corpo chiuso, *an-estetico*, *anestetizzato* e insensibile dell'uomo secondo l'«Immagine di Dio».

In questo riassetto dei sensi, perfino la posizione singolare dei Discepoli – rispetto alle persone cui Gesù parla in parabole – è esteticamente motivata. A loro, infatti, è sì concesso di conoscere il mistero del Regno dei cieli (Mt 13,11), e ciò equivale ad avere «occhi che vedono» e «orecchi che ascoltano» (Mt 13,6). Davvero improbabile risulta allora la lettura della posizione dei Discepoli nell'ottica dei privilegi; come se essi fossero esenti dall'approccio *estetico* – ossia sensoriale e affettivo – alla rivelazione del Regno, in forza di chissà quale esclusivo e iniziatico insegnamento. È vero che alla folla Gesù «non parlava se non in parabole» (Mt 13,34) e, in un secondo momento, Egli spiegava ai Discepoli ogni cosa. Tuttavia, non è irrilevante notare che i contenuti di questa spiegazione esclusiva, che si presume avvenuta senza ricorrere a parabole, spesso non vengono neppure a far parte dell'attestazione evangelica. E, in qualsiasi caso, sia per i Discepoli sia per coloro che Discepoli non sono, la visione del Regno dei cieli, dono del Padre (cfr. Mt 16,17), è possibile solo attraverso lo sguardo di Gesù (cfr. Mt 11,25-27).

Ben diverse da trovate o da indovinelli composti per stupire impreparati uditori con la Sua capacità di risolverli, le parabole piuttosto narrano gli eventi che appaiono agli occhi di Gesù come veri e propri enigmi da sciogliere, non senza averne attraversata la complicata ambivalenza. Le scene che Gesù vede e che educa a vedere – «Guardate gli uccelli del cielo...» (Mt 6,26) – non sono, quindi, artifici funzionali alla rivelazione del Regno, ma piuttosto rivelazione stessa del Regno. Essa è colta da chi – come Gesù – ha i sensi ben attenti e il *tatto* così delicato, da vivere in costante *con-tatto* con il Suo mondo, in modo da intuirne il *sensu*, anche quando esso è nascosto dall'irrilevanza sociale dei bambini, dalla sofferenza della malattia e persino dall'intoccabilità legalmente sancita di un malato di lebbra. Raccontando una parabola, Gesù non esprime solo l'*intenzione* di annunciare il Regno, ma mostra anche – e, forse, prima di tutto – la sofferita e faticosa *attenzione* che Gli permette di scorgerlo e decifrarlo negli eventi quotidiani del Suo mondo. Le parabole sono segni della sensazione e sensibilità attenta di Gesù che non coglie il Regno sopra, sotto, dietro, oltre, al di là degli eventi che vede e narra, ma nell'ambivalente ferialità degli eventi stessi che il Suo sguardo libera dall'ovvietà. Nessun uomo ha visto come Lui.

È possibile scorgere la reciprocità della sensazione di Gesù, intesa come reciprocità del Suo legame con il mondo, anche osservando il senso del *tatto*. Mentre lo sguardo può farsi assente e le palpebre abbassarsi, la pelle è incapace di chiudersi. Essa è il luogo di continuo scambio con il mondo verso cui è sempre esposta e per questo più vulnerabile al tocco e all'urto del mondo. Non esiste mo-

mento dell'esistenza in cui non si tocchi il mondo e non si venga toccati – e per certi versi intaccati – da esso. La consapevolezza del proprio corpo (e quindi del realismo della propria vita) giunge proprio da questo continuo con-tatto con ciò che si tocca e ciò da cui si è toccati. La continua esposizione della pelle, fa del tatto un senso per certi versi più povero e meno preciso, eppure – proprio perché attesta la consistenza, la resistenza, l'efficacia di chi tocca ed è toccato – esso può essere considerato il senso pieno per eccellenza; tant'è che un'esperienza diretta, irrefutabile, per nulla surreale del mondo vien detta *tangibile*. I Vangeli sottolineano con forza, quanto Gesù ha toccato. A volte, il Signore ha esercitato questo senso perfino contravvenendo alla legge mosaica, come nel caso di alcune guarigioni. Infatti, venendo a contatto con persone considerate impure dalla Legge per la loro malattia, Egli si esponeva alla medesima impurità culturale. Gesù “solleva” e “prende per mano” (cfr. Mc 1,31;5,41), “tocca” un malato (Mc 1,41), o una bara (cfr. Lc 7,14), “impone le mani” (Lc 4,40), mette le dita negli orecchi e tocca la lingua di un sordomuto (cfr. Mc 7,33), fa del fango e lo spalma sugli occhi di un cieco (cfr. Gv 9,6). Il tatto di Gesù non si mostra solo attraverso le guarigioni o le risurrezioni; egli infatti “accarezza” e “abbraccia” i bambini (Mc 10,13-16). Inoltre le Sue mani, “aprono” e “arrotolano” un volume (Lc 4,17.20), “prendono” pani e pesci, “spezzano” il pane (Mc 6,41), scrivono per terra (Gv 8,6), si tendono ad afferrare Pietro che sta per affogare (Mt 14,31), lavano i piedi ai Discepoli (Gv 13,3-9). I Suoi piedi calcano le strade che Lo condurranno a Gerusalemme e nella città santa Egli entra sul dorso di un asinello (cfr. Mc 11,7). Il tatto di Gesù rivela pure tonalità più energiche: a Gerusalemme, nel tempio, Egli rovescia i tavoli e le sedie dei cambiavalute (Mc 11,15). Il particolare restituito dal Quarto Vangelo lascia presagire perfino un tratto violento: “fatta una sferza di corde...” (Gv 2,15). L'evento ha trovato mirabile espressione pittorica nell'affresco di Giotto nella Cappella degli Scrovegni, in Padova. Gesù, sta al centro della scena; con la mano sinistra tiene la sferza e trattiene per il vestito un mercante; il braccio destro è pronto a sferrare un terribile pugno.

Il tatto è sempre un *con-tatto*, azione condivisa e reciproca perché si è toccati da ciò che si tocca. I Vangeli non mancano di evidenziare anche questo aspetto, mostrando come Gesù tocchi e sia toccato. Come ogni bambino appena nato, anche il Signore è stato toccato dai primi vestiti con cui è stato “avvolto” (Lc 2,7); ha toccato il giaciglio in cui è stato “deposto” perché dormisse (Lc 2,7); è stato “portato” dai genitori (Lc 2,27) e “preso tra le braccia” di un anziano (Lc 2,28). Da adulto, la folla Gli si stringe attorno in maniera così pressante da “schiacciarLo” (Lc 8,45) e da suscitare lo stupore dei Suoi Discepoli, quando Egli chiede “Chi mi ha toccato il mantello?”. La scena è raccontata dai Sinottici evidenziando il de-

siderio di una donna malata di “toccare” il mantello di Gesù (cfr. *Mc* 5,25-34; *Mt* 9,20-22; *Lc* 8,40-48). La gente Gli si getta addosso per toccarLo; tant'è che Egli chiede una barca per distanziarsi un po' dalla riva del lago di Galilea e così evitare di essere “schiacciato” (cfr. *Mc* 3,7-10). I piedi di Gesù sono toccati – in maniera alquanto ardita, vista la reazione degli astanti – dalle mani, dalla bocca, dai capelli, dalle lacrime di una donna peccatrice e dal profumo con cui ella li cosparge (*Lc* 7,36-50). Un'altra donna, Maria di Betania, tocca i piedi del Signore con le mani, i capelli e il profumo. Anche in questo caso, uno dei presenti si oppone al gesto (*Gv* 12,1-8). Nella notte in cui fu tradito, il Discepolo “che Gesù amava”, con gesto di grande confidenza, appoggia la testa sul petto del Maestro (cfr. *Gv* 13,25). Il Quarto Vangelo propone una vera e propria teologia della fede pasquale anche a partire dalla possibilità o meno di toccare il Risorto. Gesù, in modo alquanto esplicito, dice a Maria: “Noli me tangere”, “Non mi toccare” e invita Tommaso a mettere il dito e la mano nelle Sue ferite. La richiesta del Risorto è, per certi versi, ancora più esplicita nel racconto lucano: “Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne ed ossa come vedete che io ho” (*Lc* 24,39). Ma il corpo di Gesù è stato toccato anche con gesti ambigui e violenti: il bacio ricevuto da Giuda (cfr. *Mc* 14,45), l'arresto, le percosse, gli sputi, la corona di spine, la spoliazione, i chiodi, il patibolo (cfr. *Mc* 14,46-15,37).

La reciprocità del contatto è assunta dal prologo della prima Lettera di Giovanni che si apre con una vera e propria “cristologia sensoriale”. Il Lógos della vita non solo ha udito, visto e toccato il mondo, ma è stato udito, visto e toccato dal mondo:

Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Lógos della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo perché la nostra gioia sia perfetta (*1Gv* 1,1-4).

Il tatto del Figlio rivela il mondo come realtà degna di essere presa, abbracciata, accarezzata, ma anche bisognosa di essere scossa, guarita, lavata, risuscitata; in qualsiasi caso esso lo rivela come realtà a cui Dio si lega. Reciprocamente il tatto del mondo contribuisce a svelare a Gesù il Suo proprio mistero: accudito come figlio “nato da donna”, desiderato e cercato da tutti e in tutti (davvero tutti!) i modi, carpito, “consegnato”, catturato, “condotto”, ucciso. Il mistero del mondo è “toccante”, “Lo tocca” coinvolgendoLo e “Gli

tocca” come un compito. Come si notava, a differenza degli occhi che possono chiudersi, degli orecchi e delle narici che possono essere tappati, della lingua che può non gustare, il tatto è un senso sempre vigile. Durante la Sua vita terrena, il Figlio di Dio è stato *sempre* in con-tatto con il mondo. Forse una profezia, rivelata nella carne, di quella promessa: “Ecco io sono con voi tutti i giorni” (Mt 28,20).

Dalle analisi precedenti emergerebbe che i sensi di Gesù non sono solo mezzi per rivelare Dio, ma Rivelazione stessa di Dio. Non strumenti per evangelizzare, ma Vangelo. Essi non rappresentano solamente la condiscendenza di Dio nei riguardi dell’uomo, impossibilitato a staccarsi dalla propria sensazione/sensibilità, a motivo della sua finitudine. Infatti, la precedente e alquanto rapsodica indagine biblica ha lasciato intravedere che i sensi sono *originariamente* prerogativa di Dio. Dio non solo si rende “visibile” ed è effettivamente “visto”, ma è “Colui che vede”. Con veemenza, la Sacra Scrittura dichiara che, fondamentalmente, solo Dio è sensibile e, per questo, sensato. Egli solo può formare i sensi, aprirli e guarirli. I sensi di Gesù rivelano – in modo *inaudito, mai visto prima* e definitivamente – la sensibilità di Dio, di cui tutto l’Antico Testamento parla. E cosa dicono di Dio i Suoi sensi? Cosa dice di Dio il fatto che *senta il mondo*? Dicono che Egli è Colui che si lega al mondo e si lascia descrivere dalla rischiosa reciprocità di questo legame. A questo proposito giova ricordare che quando Mosè chiede a Dio di rivelargli il Suo Nome, il Dio che “vede” la terribile condizione d’Israele e ne “ode” le grida risponde di essere YHWH, nome impronunciabile per la Sua tre volte grande santità (Es 3,14). Tuttavia, immediatamente dopo, il Signore ricorre a ciò che, di primo acchito, sembrerebbe un altro Nome, ma che in realtà è identico a quello impronunciabile, “il suo nome per sempre”: “YHWH, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe” (Es 3,15). Per dire “Chi è”, Dio dice “di chi è”. Il Nome di Dio è “Di Abramo”, “Di Isacco”, “Di Giacobbe”. Non solo Abramo, Isacco, Giacobbe, Israele sono definiti dal fatto di appartenere a Dio, ma anche e innanzitutto Dio stesso si lascia definire e nominare dal fatto di appartenere ad Abramo, ad Isacco, e Giacobbe, a Israele. I sensi di Gesù rivelano e custodiscono proprio questa reciprocità che mozza il fiato e mette i brividi.

L’estetica di Gesù cancella così, una volta per tutte, la pregiudiziale idea dell’assolutezza di Dio, che richiama l’*Ab-solutus* (sciolto, slegato) di alcuni pensatori. Illudendosi di essere «difensori» della trascendenza di Dio, costoro finiscono per offendere il volto del Dio di Gesù la cui sensazione/sensibilità evangelizza i sensi e rivela il Vangelo della «sensazione»: il legame del Padre con il mondo e il legame del Figlio con il Padre e con il mondo. E questo Vangelo è un Tesoro. Un Tesoro nascosto in un campo, “fin dalla fondazione del mondo”.

3.3. Il Sapore del mondo

Il Pane Eucaristico risveglia i sensi e conduce alla rivelazione del senso dei sensi, portando a compimento l'immagine e la somiglianza con il Dio Sensibile. L'Eucaristia diventa così rimedio contro la terribile tentazione di *ab-solutizzarsi*, di trasformarsi in *as-soluto*, vale a dire *slegato* dalle relazioni che identificano: quella con Dio e quella con il mondo. I sensi evangelizzati dal Pane Eucaristico, incoraggiano pure quella particolare forma di legame rappresentato dalla virtù della temperanza che rifugge la seduzione dell'accidia, cioè il desiderio di essere sempre e comunque da un'altra parte e mai dove si è chiamati ad essere. L'accidia istiga cuore e mente, staccandoli dalle persone con cui si è chiamati a vivere, incita a separarsi dall'ambiente, dalla Parrocchia, dalla stagione ecclesiale e sociale in cui lo Spirito ci ha posti, spingendo verso paradisi onirici fatti di passato idealizzato, o di futuro a tal punto fantastico da essere irreali. Il Pane Eucaristico impegna la comunità parrocchiale a riappropriarsi, con radici e ali, del proprio ineludibile impegno di evangelizzare i sensi (e questo in ogni ambito della pastorale), non delegando a nessuno – tanto meno a chi ne presenta solo l'aspetto eversivo e irrazionale – tale compito che interessa la stessa immagine del Dio cristiano. Proprio perché uno stile Eucaristico (come ogni stile) non si improvvisa, non si devono temere i tempi lunghi e non si deve cedere alle lusinghe degli espedienti "mordi e fuggi", veloci tanto quanto fugaci le soluzioni che apportano. A questo proposito giova ricordare l'atteggiamento del Signore che comanda – di fronte a una moltitudine di gente affamata e davanti agli Apostoli impauriti e disorientati perché incapaci di trovare una soluzione – "Fateli sedere!" (Gv 6,10). Il Pane viene dato solo alle persone che si erano sedute (cfr. Gv 6,11). Sdiamoci almeno un attimo!

Il pane, è cibo discreto, povero; proprio per questo onora il gusto delle pietanze che accompagna. Il Pane Eucaristico esalta tutti i sapori del mondo. Pieno di Sapienza chi ne saprà gustare.



giovedì 17 giugno

Riflessione biblica

Prof. don ANTONIO PITTA

Vicepresidente della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

DA GERUSALEMME A GERICO

(Lc 10,25-37)

1. Introduzione

Una delle parabole più note e, nel contempo, inquietanti del Nuovo Testamento è quella del “buon samaritano”, riportata da Luca nella sezione dei viaggi verso Gerusalemme (Lc 9,51-19,46). La parabola è collocata ad esemplificazione del dialogo fra un dottore della Legge e Gesù, sulla condizione fondamentale per ereditare la vita eterna (vv. 25-28). Il dibattito pone in risalto il *kelal* o l'adempimento di tutta la Torah, rappresentato dal doppio comandamento dello *Shemah* (Dt 6,4-9) e dell'amore per il prossimo (cfr. Lv 19,18).

A prima vista, poiché la parabola verte sul soccorso che un samaritano offre ad un malcapitato, si potrebbe sostenere che essa illustri soltanto il secondo comandamento della Torah. In realtà vedremo che la parabola costituisce una vivida illustrazione sul conflitto d'interesse tra l'amore per il Signore e quello per il prossimo.

Singolare è la distonia tra l'inizio della parabola e l'epilogo: se all'inizio la questione posta dal dottore della Legge verte su chi sia il suo prossimo, alla fine la risposta di Gesù capovolge i ruoli: di chi sono chiamato a farmi prossimo? E tutta la parabola è funzionale a tale capovolgimento nel modo di considerare la questione del prossimo.

2. L'ordito narrativo

La questione sul *kelal* o l'adempimento della Torah è centrale nel giudaismo del I sec. d.C., giacché le diverse scuole rabbiniche discutono sulla sintesi della Legge, di fronte ad una frammentazione spropositata della Torah scritta e della tradizione degli antichi.

La diatriba rimbalza anche nelle comunità cristiane delle origini, soprattutto in quelle paoline; ed è significativo che a parte Lc 10,27 e paralleli, lo *Shemah* non sia più citato nel NT, ma ceda il posto a Lv 19,18. Così in Gal 5,14 Paolo scriva che “tutta la Legge si adempie in una sola parola: Amerai il prossimo tuo come te stes-

so” (cfr. anche *Rm* 13,8-10: “Non abbiate alcun debito con alcuno se non l’amare vicendevole; infatti colui che ama l’altro ha adempiuto la Legge: Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: Amerai il prossimo tuo come te stesso”).

Sono decisivi i contesti in cui Paolo richiama il comandamento di *Lv* 19,18: quelli comunitari, di credenti che lo disattendono, cedendo a vizi di fazioni, divisioni, gelosie, contese, in pratica di tutte quelle opere della carne che Paolo elenca in *Gal* 5,19-20.

In tale istanza comunitaria si trova la ragione principale per cui il comandamento dell’amore per il Signore è meno citato rispetto a quello dell’amore per il prossimo: non perché perde di consistenza o di valore ma perché s’incarna nell’amore per il prossimo. Dirà bene Giovanni alla comunità giovannea: “Se uno dicesse: Io amo Dio, e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello” (*IGv* 4,19-21).

Per questo la parabola pone in risalto l’incidenza del comandamento dell’amore per il prossimo, senza ignorare però le implicazioni e le tensioni che presenta rispetto a quello dell’amore per il Signore. Il centro della parabola è raccolto nella particolare descrizione che Luca conferisce al samaritano che “vide ed ebbe un moto interiore nelle viscere” e si prese cura del malcapitato sino a rimetterci di persona dal punto di vista economico (vv. 33-35). Tale focalizzazione pone in risalto il contrasto tra l’attenzione rivolta dal sacerdote e dal levita al ferito e quella che gli conferisce il samaritano.

Il resto della parabola illustra tale terribile contrasto, fra chi vede e passa oltre e chi si ferma sino a correggere il percorso stesso del proprio viaggio.

3. I personaggi

Potrebbe essere considerato un tratto pleonastico della narrazione lucana, il fatto che sull’unico dato che rimarca Luca nella parabola sia il fatto che prima del samaritano sopraggiungano un sacerdote e un levita. In realtà, attraverso tale indugio narrativo Luca intende porre in risalto il conflitto tra la Legge culturale e l’aiuto per il prossimo.

Chi entra in contatto con il sangue altrui o con le ferite di un altro si contamina e non può più offrire il proprio servizio nel tempio e a Dio stesso. Per questo, in questione non è soltanto l’ottusità o l’egoismo del sacerdote e del levita, bensì il loro modo di intendere e di espletare le loro funzioni per il culto: rischiano di perdere il loro posto di lavoro, se entrano in contatto con una persona ferita a

morte. Forse è bene precisare che se tutti i sacerdoti sono leviti, non tutti i leviti sono sacerdoti, in quanto diventano tali per l'esercizio del loro ministero nel tempio di Gerusalemme.

Che cosa scegliere? Ecco il conflitto terribile che si nasconde dietro la loro sbrigativa opzione di andare oltre e di non assolvere alla norma elementare del soccorso per un uomo ferito. La legge per il culto è per loro non soltanto importante ma vitale per il sostentamento; mentre il soccorso per il prossimo è secondario e controproducente perché li pone in stato di contaminazione.

Il samaritano è lo straniero per eccellenza: chi adora il Signore non a Gerusalemme bensì sul monte Carizim. Egli non ha nulla da perdere nella relazione con il ferito perché, dalla Torah giudaica, è considerato egli stesso impuro. Nondimeno egli ha compassione, fascia le ferite, versa olio e vino, carica sul giumento, porta alla locanda, si prende cura del ferito, paga una caparra e promette che salderà il debito al suo ritorno.

Esorbitante è la noncuranza dei sacerdoti; ancora più esorbitante è la cura del samaritano verso il ferito: è un samaritano che va oltre l'osservanza del "soccorso" verso un ferito. Chi è come lui che paga persino di persona quanto avrebbero potuto o dovuto compiere le istituzioni pubbliche sanitarie?

4.
Dalla compassione
alla cura

Abbiamo già evidenziato che tutta la parabola perviene al suo *turning point* o momento di svolta nella descrizione che Luca conferisce ai gesti del samaritano nei confronti del ferito. Non soltanto il samaritano si ferma ad avere compassione, ma fascia le ferite del malmenato, lo cura e paga per le cure che gli sono riservate dall'albergatore.

Spesso la nostra modalità di esprimere la carità si ferma alla compassione o perviene allo stadio dell'elargizione per qualche gesto che acquietati la nostra coscienza. Invece, l'autentica carità si produce in prossimità coinvolta, sino a pagare di persona, quando si è chiamati in causa. Scrive bene l'Abbé Pierre, nel suo *Testamento*: "Essere caritatevoli non solo dare, è essere stati, essere feriti della ferita altrui" (140).

Quale ruolo hanno i nostri centri di carità diocesani, oltre la loro crescita in monitoraggio della situazione, di prima assistenza nei confronti dei più bisognosi? Nonostante l'efficienza non rischiamo di trovarci ancora alla prima fase del percorso intrapreso dal buon samaritano? Non dimentichiamo che non è la prossimità a definire l'amore bensì l'amore a definire la prossimità.

La situazione di conflitto tra lo *Shemah* e il comandamento dell'amore per il prossimo è risolto da Luca attraverso il capovolgimento della situazione. La domanda fondamentale che siamo chiamati a porci non è "chi è il mio prossimo" bensì di chi sono chiamato a farmi prossimo: anche noi dobbiamo fare lo stesso se vogliamo osservare la Legge nella sua interezza, se non desideriamo cadere nell'antitesi o nella tensione tra l'amore per Dio e quello per il prossimo.

Sant'Ambrogio ha uno stupendo commento alla parabola lucana, reinterpretata tutta in chiave cristologica, poiché soltanto Cristo compie i gesti realizzati nella parabola dal samaritano; e così conclude: "Non enim cognatio facit proximum, sed misericordia, quia misericordia secundum naturam; nihil enim tam secundum naturam quam iuuare consortem naturae" (Effettivamente non è la parentela che fa il prossimo, ma la misericordia, perché la misericordia corrisponde alla natura; non c'è altra cosa che corrisponda tanto alla natura quanto prestare aiuto a chi è partecipe della stessa natura"; *Expositionis Evangelii secundum Lucam* 8,84).

Spesso, per precedenza della Legge di culto, dimentichiamo o mettiamo da parte quella naturale del soccorso e della prossimità nei confronti dell'altro. Se la questione si riduce all'identità del prossimo per noi possiamo restare a discettare per ore, con tutte le distinzioni economiche o le attenuanti gestionali che andiamo costruendo.

La problematica va capovolta partendo dal mio farmi prossimo dell'altro, di chiunque si tratti. Ho citato il bel testamento dell'Abbé Pierre; vorrei che facciamo nostra la domanda che Teresa di Calcutta pone al culmine di *La mia regola*; possiamo considerare la risposta di madre Teresa come la sintesi di tutte le nostre *lectio* di questi giorni, in chiave di prospettiva orante:

"Chi è Gesù per me?"
Il Verbo fatto carne,
il pane di vita,
la Vittima offerta sulla croce per i nostri peccati,
il Sacrificio offerto nella messa per i peccati del mondo e miei personali,
la Parola che deve essere pronunciata,
la Verità che deve essere detta,
la Via che deve essere percorsa,
la Luce che deve essere accesa,
la Vita che deve essere vissuta,
l'Amore che deve essere amato,
la Gioia che deve essere condivisa,
il Sacrificio che deve essere offerto,
la Pace che deve essere data,
il Pane di vita che deve essere mangiato,
l'Affamato che deve essere nutrito,

l'Assetato che deve essere appagato,
il Nudo che deve essere vestito,
il Senzatetto che deve essere accolto,
il Malato che deve essere guarito,
il Solo che deve essere amato,
l'Indesiderato che deve essere voluto,
il Lebbroso che deve essere accolto,
il Mendicante al quale deve essere sorriso,
l'Ubriaco al quale si deve prestare attenzione,
il Malato mentale che deve essere protetto,
il Piccolo che deve essere accarezzato,
il Cieco che deve essere guidato,
il Sordo per il quale si deve parlare,
lo Storpio con il quale si deve camminare,
il Tossicodipendente che si deve soccorrere,
la Prostituta che si deve togliere dalla strada,
il Prigioniero che si deve visitare,
l'Anziano che si deve servire" (146).



I volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia

Presentazione della nota pastorale dei vescovi italiani

S. E. Mons. GIUSEPPE BETORI

Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana

1. *Perché una nota pastorale sulla parrocchia e sulla sua missionarietà?* Credo che questa sia la prima e doverosa domanda a cui dobbiamo una risposta. Come tutte le domande sulle motivazioni richiederebbe una risposta articolata, che tenga conto del contesto culturale e pastorale, nonché delle prospettive condivise dalle Chiese in Italia.

Permettete che abbrevi questo tragitto e mi affidi alla risposta che viene offerta dagli orientamenti pastorali di questo decennio: «Perché la parola e l'opera di Dio e la risposta dell'uomo si tramandino lungo la storia, è assolutamente indispensabile che vi siano *tempi e spazi* precisi nella nostra vita dedicati all'*incontro con il Signore*. Dall'ascolto e dal dono di grazia nasce la conversione e l'intera nostra esistenza può divenire testimonianza del lieto annuncio che abbiamo accolto. Ci sembra pertanto fondamentale ribadire che la comunità cristiana potrà essere una comunità di servi del Signore soltanto se custodirà la centralità della *domenica*, "giorno fatto dal Signore" (*Sal* 118,24), "Pasqua settimanale", con al centro la celebrazione dell'Eucaristia, e se custodirà nel contempo la *parrocchia* quale luogo – anche fisico – a cui la comunità stessa fa costante riferimento. Ci sembra molto fecondo recuperare la centralità della parrocchia e rileggere la sua funzione storica concreta a partire dall'Eucaristia, fonte e manifestazione del raduno dei figli di Dio e vero antidoto alla loro dispersione nel pellegrinaggio verso il Regno (cfr. *NMI*, 35-36)» (*CVMC*, 47).

La lunga citazione valga a dire, più di ogni mia argomentazione, come la Nota che vorrei presentarvi sia innestata *nelle intenzioni più profonde che animano gli orientamenti decennali*, quelle che, prendendo atto del progressivo distacco vitale che si sta consumando tra proposta cristiana e sentire diffuso della gente, viene a proporre un deciso impegno nel dire il Vangelo di sempre in modo pertinente per il nostro tempo.

Permettete, però, che attiri nuovamente la nostra attenzione sull'affermazione finale del paragrafo degli orientamenti che ho appena letto: «Ci sembra molto fecondo recuperare la centralità della parrocchia e rileggere la sua funzione storica concreta a partire dall'Eucaristia, fonte e manifestazione del raduno dei figli di Dio e vero antidoto alla loro dispersione nel pellegrinaggio verso il Regno» (CVMC, 47). Il rimando implicito è a un passaggio della *Novo millennio ineunte*, che prendendo atto del fatto che «in molte regioni i cristiani sono, o stanno diventando, un “piccolo gregge” (Lc 12,32)» (NMI, 36) indica nell'Eucaristia domenicale un segno di comunione e quindi di identità che evita la dispersione, l'anonimato, e una forza di missione che sorregge la sfida della testimonianza. Non voglio qui entrare nel dibattito su un presunto avvio del cattolicesimo italiano verso una situazione di minoranza: si tratta di una lettura delle attuali tendenze che peraltro non mi trova molto convinto, essendo assai difficile accordarsi su quali siano i parametri in base ai quali giudicare una permanenza o meno del cristianesimo come esperienza vitale tra la nostra gente (lo era forse di più nel passato? e per quanti? e in quale passato?), ed essendo al contrario indiscutibile il riconoscimento della persistente presenza dei riferimenti cristiani nella cultura diffusa, anche se non più in quella pubblica (quella mediata dai grandi operatori culturali), del nostro Paese. Qui mi preme sottolineare piuttosto che il problema del coniugare insieme *coscienza identitaria e proiezione missionaria* è senza dubbio un problema centrale per il cattolicesimo oggi in Italia.

Ma torniamo al programma enunciato negli orientamenti del decennio. Esso ha trovato puntuale attuazione nel processo che ha portato a questa nota pastorale su *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*. Voglio attirare l'attenzione sul fatto che prima ancora che la stesura di un documento, in questi due anni, si è avviato un *processo ecclesiale di riflessione* che ha cercato di ribadire la centralità della parrocchia, il suo legame con la domenica e la sua proiezione missionaria. La nota riassume alcune indicazioni condivise dai vescovi, ma essa avrebbe breve respiro se non potesse confidare su un'atmosfera ecclesiale generale che dà nuovamente fiducia alla parrocchia e alle sue potenzialità missionarie. Ed è quanto, ad avviso di molti, oggi sta accadendo, e fa bene sperare per il futuro.

Detto questo in breve e con un semplice accenno, per segnalare il legame tra orientamenti pastorali e nota pastorale, proverò ora ad offrire una chiave di lettura del testo, che ne riveli quelle che, a mio parere, sono le sue intenzionalità più profonde.

2. Si parte da una prima condivisa convinzione: *comunicare il Vangelo in un mondo che cambia è la questione cruciale della Chiesa in Italia oggi*. È un impegno di sempre, che nasce dal comando del

Signore: «Andate e rendete discepoli tutti i popoli» (Mt 28,19). È un impegno che in un'epoca di cambiamento, come la nostra, assume ovviamente urgenza e connotazioni del tutto nuove. Noi, da tempo, lo esprimiamo così: abbiamo bisogno di passare *da una pastorale di conservazione dell'esistente a una pastorale missionaria*. Ce lo ha detto il Papa a Palermo, ormai quasi dieci anni fa, ma – dobbiamo purtroppo riconoscerlo – faticiamo ancora a *dare una figura precisa a questa svolta*. Cosa essa comporti è però presto detto: è necessaria una pastorale che senza smettere la “cura delle anime”, la inserisca in uno slancio nuovo, che metta al centro della pastorale l'annuncio della fede e il sostegno alla sua trasmissione di generazione in generazione; il ritrovare la gioia del celebrare nei segni la verità del mistero che trasforma la vita; l'andare incontro a tutti testimoniando che anche oggi è possibile e bello vivere in conformità al Vangelo e, in nome dello stesso Vangelo, contribuire a rendere nuova la società.

È *la svolta missionaria della pastorale*. Essa riguarda l'insieme della pastorale; ma riguarda anche, per certi aspetti soprattutto, *la parrocchia*. Se infatti la missionarietà deve connotare tutta la Chiesa, non può non connotare quella che il Papa ha definito «l'ultima localizzazione della Chiesa» (ChfL, 26), là dove i cambiamenti segnano più da vicino la vita quotidiana delle persone e dove quindi più si avverte la frattura tra la tradizione cristiana, che trovava nella famiglia e in genere nella società il proprio supporto, quella tradizione a cui finora abbiamo affidato il compito della trasmissione della fede, e un ambiente culturale che da essa sempre più si distacca e che va, pertanto, nuovamente evangelizzato.

Non sto qui a ricordare *i molti aspetti del cambiamento* che orientano la gente – e di questa gente, non dobbiamo dimenticarlo, facciamo parte anche noi stessi! – in direzione contraria al Vangelo; alcuni di essi sono ripresi dalla nota, che appunta l'attenzione sulla frammentazione della vita delle persone contese da contrastanti appartenenze, sulla esigenza di legami “caldi” e di bisogno del “sacro”, sul diffondersi di vicende spirituali assai diversificate che chiedono risposte diverse (cfr. VMP, 2). Non mi fermo su questo, se non per ricordare che il compito del discernimento evangelico è alla base di ogni adeguata risposta pastorale.

Mi preme piuttosto dire anzitutto qualcosa sul *perché di questo bisogno di missionarietà*. Esso è, per così dire, inscritto *nella radice cristologica della Chiesa*. Cerco di esprimerlo con un'immagine evangelica, che ritorna non una sola volta nella nostra nota. Per il buon pastore – nel Vangelo di Luca – anche una sola pecora è tanto importante da dover lasciare tutte le altre nel deserto e andare a cercare quell'unica che si è smarrita (cfr. Lc 15,4-7). *Il pastore Gesù* è la rivelazione piena dell'amore di Dio, un amore che non abbandona nessuno, ma *cerca tutti*, senza escludere alcuno, e *cerca ciascu-*

no, in modo del tutto personale, con una passione immensa, come immenso è il cuore di Dio. Tutte le scelte pastorali devono avere la loro radice in questa immagine evangelica di missionarietà. È il modello dell'azione della Chiesa.

Una prima consegna che ci viene affidata dalla nostra nota è dunque quella di *un costante riferimento a Cristo*, di un'assidua frequentazione di lui, nella sua parola e mediante la preghiera. Solo chi conosce lui, può assumere la misura e le modalità della sua missionarietà (cfr. *VMP*, 1). Anche in questo riferimento a Cristo la nota si colloca in perfetta coerenza con gli orientamenti pastorali del decennio, che della contemplazione del volto di Cristo avevano fatto la condizione prima di ogni autentica comunicazione della fede: «Consapevoli del bisogno di senso dell'uomo d'oggi, teniamo "fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede" (*Eb* 12,2)» (*CVMC*, 7).

3. La missione a cui Gesù chiama è rivolta a tutti e a ciascuno, senza esclusioni. Qui entra in gioco una caratteristica della parrocchia, che è una preziosa eredità del passato e che la nota pone in primo piano, ma che attende di essere rinnovata: la sua *dimensione popolare*. La parrocchia è nata come forma di una comunità cristiana in grado di comunicare e far crescere la fede in un luogo e di realizzare il carattere comunitario della Chiesa in quel luogo. Così la parrocchia è stata lo strumento più efficace con cui la Chiesa ha potuto *dare forma al Vangelo nel cuore dell'esistenza umana*, nelle sue espressioni più quotidiane ed essenziali: la nascita, la crescita e la morte; la famiglia, il lavoro e i rapporti sociali; ecc.

Oggi, però, questa figura di parrocchia si trova minacciata da *due possibili derive*. Da una parte c'è una spinta a farne una comunità "*autoreferenziale*", in cui ci si accontenta di trovarsi bene, coltivando rapporti "caldi", rassicuranti. Dall'altra si diffonde l'immagine di una parrocchia come "*centro di servizi*" religiosi, a cui si accede per ricevere essenzialmente sacramenti, che dà per scontata la fede in quanti li richiedono, né si impegna più di tanto per chiedersi come continuare a coltivare il dono di grazia che ha comunicato. Ci sono segnali incoraggianti che vanno in senso contrario, ma i due rischi non vanno sottovalutati. Ci sono le risorse per uscirne fuori, come anche nel passato la parrocchia ha saputo rispondere rinnovandosi alle sfide dei tempi; ma non possiamo sottovalutare il contesto in cui viviamo e quanto la spinta verso le due derive sia frutto di un'atmosfera culturale generale più che di una devianza per così dire puramente pastorale (cfr. *VMP*, 4).

Per superare queste due derive abbiamo bisogno di trovare un chiaro punto di riferimento, ed esso ci è dato proprio dall'Eucaristia e, più precisamente, dall'Eucaristia domenicale. La parrocchia deve assumere la *figura di Chiesa eucaristica*. Il Papa nella *Novo millen-*

nio ineunte così parla della Celebrazione eucaristica: «Ogni domenica il Cristo risorto ci ridà come un appuntamento nel Cenacolo, dove la sera del “primo giorno dopo il sabato” (Gv 20,19) si presentò ai suoi per “alitare” su di loro il dono vivificante dello Spirito e iniziarli alla grande avventura dell’evangelizzazione» (NMI, 58). L’Eucaristia, cioè Cristo che offre se stesso per tutti, è la sorgente, il cuore, la manifestazione di una Chiesa che è comunione e al tempo stesso missione; una comunione che si fa missionaria, partendo dal luogo della sua presenza tra le case degli uomini, cioè dall’altare delle nostre chiese parrocchiali (cfr. VMP, 4).

L’Eucaristia è questa “eccedenza” di amore che chiama tutti all’unità e offre alla nostra unità il fondamento di un Amore assoluto; ma al tempo stesso nell’Eucaristia questo Amore non si chiude nei confini dell’unità che viene costituita, aspirando invece ad abbracciare tutti, in uno slancio di amore che la missione vuole annunciare a tutti gli uomini. Alimentandosi all’Eucaristia la comunità diventa sempre più *comunione-missione*. Ed è l’Eucaristia parrocchiale il luogo in cui questa dinamica risplende nella sua totalità, perché proprio alla mensa eucaristica parrocchiale è tutto il popolo di Dio che si raccoglie nella varietà della sua composizione; e tutto il territorio su cui la parrocchia insiste, senza particolarismi e senza selezioni, diventa il mondo sul quale e per il quale l’Eucaristia viene celebrata: «Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,51).

Il futuro della Chiesa italiana ha dunque bisogno della parrocchia perché sia assicurata la vitalità e la diffusione dell’annuncio e della trasmissione del Vangelo, perché la Chiesa sia realmente radicata in un luogo, presente tra la gente, salvaguardando il suo carattere popolare. Ma è anche necessario, che *la parrocchia si alimenti più profondamente alla sua radice eucaristica* e, a partire dal mistero così vissuto, si concentri sulla scelta fondamentale che da esso scaturisce del dono di Cristo che si prolunga, nello spazio e nel tempo, verso tutti mediante l’evangelizzazione. Questo non vuol dire abbandonare la *pastorale ordinaria*. La svolta missionaria non è in alternativa alla pastorale ordinaria, quasi che questa sia, di sua natura, una statica gestione dell’esistente. Già nelle forme ordinarie della pastorale ci sono molteplici potenzialità missionarie, magari da riscoprire. Occorre però anche avere il *coraggio della novità*, di scelte che adeguino l’organizzazione pastorale alle nuove necessità dei tempi, per *dare un volto missionario alle nostre comunità parrocchiali*.

4. Mi si chiederà cosa fare per rinnovare in questa prospettiva la parrocchia, perché al tempo stesso mantenga un legame vivo con la gente. Prima ancora delle cose da fare o delle iniziative da intraprendere, vengono gli *atteggiamenti di fondo* da assumere. In tal

senso ritengo che il capitolo finale della nota sia ben più che una conclusione esortativa. Vorrei qui proporlo come la vera chiave di volta del rinnovamento missionario della parrocchia (cfr. VMP, 13).

Il primo degli atteggiamenti da promuovere è l'*ospitalità*. Consiste nel saper fare spazio a chi è, o si sente, estraneo alla comunità parrocchiale e quindi alla Chiesa stessa. È gente che noi siamo soliti dire "lontana", ma che non è mai del tutto assente; non rinuncia a sostare nelle vicinanze della Chiesa, alla ricerca – magari non del tutto consapevole – di un contatto, in cui poter esprimere il disagio e la fatica della propria ricerca. Per tutti costoro, bisogna creare uno spazio ospitale, che non è un luogo – a volte proprio il luogo chiesa o canonica o opere parrocchiali è l'ultimo che queste persone raggiungerebbero –, ma è una rete di relazioni. Aprendosi a questa ospitalità cristiana, la parrocchia mostra concretamente che l'accesso alla fede è per tutti, e tutti vi sono chiamati nelle normali condizioni della vita, individuale e collettiva.

Non tutti però sono in ricerca. L'*ospitalità* quindi non basta. C'è bisogno anche di *ricerca*. Abbiamo già ricordato l'immagine del pastore che ricerca i dispersi. È un'azione che si traduce in provocare la domanda di senso e di salvezza là dove essa tace, ma anche di contrastare le risposte dominanti nella cultura che ci circonda quando esse suonano lontano e contro il Vangelo. Qui il rinnovamento della parrocchia chiede non solo di superare la ghettizzazione dei "vicini", ma anche di attrezzarsi culturalmente in modo più adeguato. Troppo spesso ci troviamo impari, soprattutto nei confronti delle nuove generazioni, perché non sappiamo intercettarne linguaggi e contenuti. Anche per la ricerca, più che di iniziative abbiamo bisogno di persone, di credenti, soprattutto di laici credenti, che sappiano stare dentro il mondo e tra la gente in modo significativo; diremo a Verona fra due anni, al Convegno ecclesiale, laici che siano "testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo".

Accogliere e ricercare, ma anche offrire: offrire l'incontro con la verità che è il bene dell'uomo. Qui entra in gioco l'*identità* della fede. Chi siamo, come cristiani e come parrocchie, non è sempre percepito nella vera luce. C'è un "successo" sociale della parrocchia che non deve illuderci e andrebbe meglio verificato nei motivi. Sempre a proposito di identità, dubbi andrebbero posti anche a riguardo di certe esperienze comunitarie, in cui si scivola facilmente dalla spiritualità al sostegno psicologico. Contro ogni deriva sociologica o psicologica della parrocchia, occorre tornare all'essenzialità della fede. Chi incontra la parrocchia deve poter dire di aver incontrato Cristo. Questa chiara identità cristologica della parrocchia nasce dal legame tra fede detta, pregata e testimoniata; dall'unità con cui è vissuto l'unico comandamento dell'amore di Dio e del prossimo; dalla traduzione nella vita dell'Eucaristia celebrata.

Per giungere a questa purezza di intendimenti e atteggiamenti è necessario che si coltivi con assiduità e fedeltà un altro atteggiamento: l'*ascolto* di Dio e della sua parola. Solo i discepoli della Parola sanno far spazio nella loro vita alla mitezza dell'accoglienza, al coraggio della ricerca e alla consapevolezza della verità. La parrocchia deve ancorare ogni rinnovamento comunionale e missionario, personale e comunitario, alla lettura della Bibbia nella Chiesa, alla sua frequentazione meditata e pregata, all'interrogarsi su come farla diventare scelta di vita.

5. So bene che gli atteggiamenti non bastano, occorre anche assumere alcune decisioni. La nota pastorale ne indica in particolare sette, che così riassume nella sua introduzione (VMP, Introduzione):

- «Non si può più dare per scontato che tra noi e attorno a noi, in un crescente pluralismo culturale e religioso, sia conosciuto il Vangelo di Gesù: le parrocchie devono essere dimore che sanno accogliere e ascoltare paure e speranze della gente, domande e attese, anche inesprese, e che sanno offrire una coraggiosa *testimonianza* e un *annuncio* credibile della verità che è Cristo». È la scelta di riportare al centro dell'impegno parrocchiale il primo annuncio della fede, incrementando l'accoglienza, sviluppando iniziative di proposta del messaggio cristiano, coltivando la dimensione culturale, valorizzando l'arte e la storia come terreno di incontro con il Vangelo, affrontando il pluralismo religioso nell'intreccio tra dialogo e annuncio, promuovendo la missione "ad gentes".

- «L'*iniziazione cristiana*, che ha il suo insostituibile grembo nella parrocchia, deve ritrovare unità attorno all'Eucaristia; bisogna rinnovare l'iniziazione dei fanciulli coinvolgendo maggiormente le famiglie; per i giovani e gli adulti vanno proposti nuovi e praticabili itinerari per l'iniziazione o la ripresa della vita cristiana». All'annuncio segue l'itinerario di iniziazione cristiana: va ripensato per i fanciulli: salvaguardando l'unità dell'iniziazione (qui si apre anche il problema dell'ordine dei sacramenti), il suo carattere catecumenale (scansione in tappe; integrazione di fede, celebrazione e vita), coinvolgendo la famiglia (di cui viene ribadita la responsabilità originaria nella trasmissione della fede); per giovani e adulti vanno attivati itinerari catecumenali, preoccupandosi di risvegliare la domanda religiosa di molti.

- «La *domenica*, giorno del Signore, della Chiesa e dell'uomo, sta alla sorgente, al cuore e al vertice della vita parrocchiale: il valore che la domenica ha per l'uomo e lo slancio missionario che da essa si genera prendono forma solo in una celebrazione dell'Eucaristia curata secondo verità e bellezza». La vita della parrocchia ha il suo centro nella domenica e al centro della domenica sta la celebrazione dell'Eucaristia: bisogna difendere il significato

antropologico, culturale e sociale della domenica; preoccuparsi della qualità delle celebrazioni eucaristiche domenicali; vivere la domenica come tempo della comunione e della missione.

- «Una parrocchia missionaria è *al servizio* della fede delle persone, soprattutto *degli adulti*, da raggiungere nelle dimensioni degli affetti, del lavoro e del riposo; occorre in particolare riconoscere il ruolo germinale che per la società e per la comunità cristiana hanno le famiglie, sostenendole nella preparazione al matrimonio, nell'attesa dei figli, nella responsabilità educativa, nei momenti di sofferenza». Servire la fede delle persone è il compito primario della parrocchia, ma servirla nelle condizioni della vita concreta delle persone: affetti, lavoro e riposo; adulti, famiglie, giovani; vita ordinaria e situazioni difficili. Una parrocchia che si mette in ascolto delle domande reali della gente e ne accompagna la vita secondo i suoi ritmi reali. Alla base di tutto sta la riscoperta del Battesimo, via alla santità e sorgente di ogni vocazione.

- «Le parrocchie devono continuare ad assicurare la dimensione popolare della Chiesa, rinnovandone *il legame con il territorio* nelle sue concrete e molteplici dimensioni sociali e culturali: c'è bisogno di parrocchie che siano case aperte a tutti, si prendano cura dei poveri, collaborino con altri soggetti sociali e con le istituzioni, promuovano cultura in questo tempo della comunicazione». Dal territorio fisico occorre alzare lo sguardo verso i molteplici territori antropologici della vita delle persone, da una parrocchia centrata su se stessa occorre passare a una parrocchia che scopre le sue "periferie", i luoghi in cui i suoi parrocchiani vivono. Resta il ruolo unificante del territorio, ma si articola nei mille dialoghi caritativi, sociali e culturali che la parrocchia intreccia con le situazioni di debolezza e di creatività, di ricchezza e di povertà della vita della sua gente, come pure con le istituzioni se ne occupano.

- «Le parrocchie non possono agire da sole: ci vuole una "*pastorale integrata*" in cui, nell'unità della diocesi, abbandonando ogni pretesa di autosufficienza, le parrocchie si collegano tra loro, con forme diverse a seconda delle situazioni – dalle unità pastorali alle vicarie o zone –, valorizzando la vita consacrata e i nuovi movimenti». È finita l'epoca della parrocchia autosufficiente: occorre una "*pastorale integrata*", che unisce insieme il radicamento locale con la capacità di aprirsi a una visione più ampia e a una rete di sinergie, con la diocesi, tra le parrocchie, con le altre realtà ecclesiali, senza esclusivismi e senza paure.

- «Una parrocchia missionaria ha bisogno di "*nuovi*" protagonisti: una comunità che si sente tutta responsabile del Vangelo, preti più pronti alla collaborazione nell'unico presbiterio e più attenti a promuovere carismi e ministeri, sostenendo la formazione dei laici, con le loro associazioni, anche per la pastorale d'ambiente, e creando spazi di reale partecipazione». È qui lo snodo centra-

le del rinnovamento pastorale, quello che permette alle prospettive prima delineate di assumere figura e carne concreta nei volti delle persone che devono diventarne protagonisti, ciascuno secondo il proprio carisma e ministero: rilanciando il ruolo irrinunciabile del presbitero, ma articolandone attorno la presenza di una molteplicità di «collaboratori in Cristo Gesù» (*Rm* 16,3), direbbe san Paolo, che “faticano”, “lavorano” e “danno buona prova” per il Vangelo e per la missione della Chiesa (cfr. *Rm* 16,6.10.12).

Sono scelte importanti, ciascuna delle quali comporta ulteriori determinazioni, che spetta ad ogni diocesi assumere, in modo convinto e condiviso, a seconda delle situazioni, con i tempi che le risorse renderanno possibili.

6. Nel contesto di questo convegno, ritengo doveroso esplicitare alcuni aspetti di una di queste indicazioni, quella relativa alla domenica.

Essa, come abbiamo visto, è già presente come modalità essenziale del radicamento eucaristico della parrocchia, posto come sua radice identitaria (cfr. *VMP*, 4). Essa riappare, in filigrana, nella citazione finale del documento (cfr. *VMP*, 13), quando la prospettiva escatologica di una parrocchia segno della «dimora di Dio con gli uomini» (*Ap* 21,3) è presentata con le immagini dell'Apocalisse, il libro neotestamentario che si colloca tutto nella liturgia di una domenica (cfr. *Ap* 1,10).

Alla domenica è però anche esplicitamente dedicato il terzo degli obiettivi proposti per il rilancio missionario della parrocchia (cfr. *VMP*, 8). Cerco di riassumerne brevemente la logica, l'articolazione e la finalità. Alla base di tutto sta un'affermazione di Giovanni Paolo II: «La celebrazione eucaristica è al centro del processo di crescita della Chiesa» (*EdE*, 21). L'Eucaristia che sta al centro della domenica è la sorgente della missione della Chiesa e quindi della parrocchia. È la logica del dono, infatti, che sta al fondamento del fatto eucaristico, nella realtà significata del sacrificio di Cristo sulla croce e nel segno reale del suo Corpo e Sangue, significati dal pane e dal vino, quel segno che la rende attuale per noi. È la stessa logica del dono a spingere la comunione ecclesiale, di cui la parrocchia è la più compiuta e articolata realizzazione visibile sul territorio, a non ripiegarsi in se stessa, ma ad esprimere tutte le potenzialità dell'amore da cui nasce, così da diventare trasmissione di sé, comunicazione del Vangelo, missione per i fratelli.

Di qui l'affermazione della nota per cui custodendo la domenica, con al centro l'Eucaristia, noi di fatto custodiamo noi stessi, le nostre comunità, le nostre parrocchie. Questa custodia, poi, si esplicita su un triplice piano, quello in cui si articola l'identità stessa della domenica: giorno del Signore, giorno della Chiesa, giorno dell'uomo. Sono tre dimensioni tutte essenziali, se non ci si vuole ri-

durre a visioni improprie delle fede, rispettivamente spiritualiste, congregazioniste, sociologiche.

La strada da percorrere è così definita dalla nostra nota:

- la difesa del significato insieme religioso e antropologico della domenica, mediante una parrocchia che sa dare significato al tempo, perché lo illumina mediante l'annuncio della fede, che ne svela il senso della festa che apre alla trascendenza;

- la difesa della qualità celebrativa, non come esercizio di virtualità estetizzanti, ma come traduzione vera, e quindi bella, dell'evento di salvezza che essa significa e realizza, sapendo unire quindi la verità dell'evento (quello che la Parola annuncia e aiuta e comprendere sempre più) con la forza del mistero (quello che i segni esprimono legando tradizione e presente) e con la urgenza della vita (quella in cui ciò che si è celebrato deve ancora una volta attuarsi);

- la difesa, infine, della dimensione testimoniale che il giorno del Signore invoca: è la fraternità che scaturisce dalla condivisione dell'unico Pane, che chiede di tradursi non solo nell'intensificarsi dei legami tra i credenti, ma anche nel sentirsi fratelli e sorelle di ogni persona umana, soprattutto dei più poveri, diventando gli uni servi degli altri, a immagine del nostro Signore, colui che è stato in mezzo a noi "come colui che serve" (Lc 22,27).

Il quadro che emerge da questa prospettiva non può essere concretizzato con un impegno settoriale. Già al suo interno richiede l'apporto di tutte le dimensioni della vita ecclesiale, da quella propria dell'annuncio-catechesi a quelle liturgica e testimoniale, in specie caritativa. Essa richiede soprattutto che venga attivato l'intero processo di rinnovamento missionario che la nota propone e che, in modo particolare, include l'attivazione di quella che è stata definita "pastorale integrata" e di quel rinnovamento delle figure ministeriali che ha forti ripercussioni per una pastorale parrocchiale realmente partecipata a tutti i livelli.

Così inteso, l'obiettivo di rinnovamento missionario della parrocchia che passa attraverso il suo ricentrarsi attorno alla domenica non è un qualsiasi obiettivo, ma quello in cui meglio emerge quell'unità dell'esperienza cristiana che si realizza tra parola, celebrazione e testimonianza e diventa esperienza visibile e quindi comunicazione di fede per tutti.

7. Voglio concludere con le parole che aprono la nota pastorale. Sono quelle che danno l'orizzonte spirituale e apostolico con cui va letta. Sono non solo una prospettiva ma anche un auspicio per le nostre Chiese. In esse l'indicazione del Papa circa il "prendere il largo" nel nuovo millennio, secondo l'invito di Gesù, si completa, per così dire, con la risposta degli apostoli, che ne esplicita tutta la carica missionaria:

«*Sulla tua parola getterò le reti*» (Lc 5,5). Stare nella barca insieme a Gesù, condividere la sua vita nella comunità dei discepoli, non ci rende estranei agli altri, non ci dispensa dal proporre a tutti di essere suoi amici. Egli stesso esorta i discepoli a prendere il largo: «*Duc in altum*» (Lc 5,4). Giovanni Paolo II, all'inizio del terzo millennio, rinnova l'invito di Gesù a tutta la Chiesa perché assuma con coraggio, con «un dinamismo nuovo» (NMI, 15) la propria responsabilità verso il Vangelo e verso l'umanità. Ci viene chiesto di *disporci all'evangelizzazione*, di non restare inerti nel guscio di una comunità ripiegata su se stessa e di alzare lo sguardo verso il largo, sul mare vasto del mondo, di gettare le reti affinché ogni uomo incontri la persona di Gesù, che tutto rinnova» (VMP, 1).



intesi dei lavori di gruppo

SESSIONE UFFICI CATECHISTICI

“...Le parrocchie devono essere dimore che sanno accogliere e ascoltare paure e speranze della gente, domande e attese, anche inesprese, e che sanno offrire una coraggiosa testimonianza e un annuncio credibile della verità che è Cristo”.

(Cfr. introduzione *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* – Nota pastorale)

Le fatiche

La parrocchia è chiamata ad essere casa accogliente che riporta al centro l'uomo, pur sperimentando in questo alcune fatiche. Le evidenziamo attraverso alcune immagini.

Appartamento:

- un luogo privato, che esclude la condivisione
- un luogo che può creare relazioni da salotto dove le idee non vengono mai concretizzate

Casale:

- un luogo autoreferenziale, che mantiene le separazioni, fa fatica ad accogliere il mondo dentro di sé

Bunker:

- un luogo che favorisce l'isolamento
- un luogo che ricorda la chiusura
- un luogo utilizzato per difendersi, dove prevale la paura dell'altro e del diverso

Condominio:

- un luogo in cui le riunioni comuni si fanno una volta ogni tanto
- un luogo dove l'utilizzo inadeguato degli strumenti di partecipazione non facilita la comunione
- un luogo dove non c'è chiarezza nei rapporti tra gli inquilini (movimenti, associazioni,...)

Albergo:

- un luogo in cui a comandare è solo l'albergatore
- un luogo in cui non c'è fiducia nei collaboratori

Ufficio

- un luogo incentrato sul fare e sui servizi
- un luogo in cui il lavoro è spesso concentrato sulle spalle di pochi (evidenza anche la stanchezza e la fatica da parte dei sacerdoti ad “essere” sintesi)

Casa del centro storico

- un luogo poco abitato
- un luogo difficile da cambiare e quindi resistente ai cambiamenti
- un luogo dove si arriva con difficoltà perché la circolazione è limitata

Il sogno

Il sogno è una casa progettata insieme, anche come risposta alle necessità del tempo attuale e che trova nell'Eucaristia il suo centro.

Una parrocchia diventa accogliente se

- rimette al centro la relazione e favorisce l'ascolto-dialogo tra i suoi membri
- riscopre se stessa come porta aperta sia la domenica che nella ferialità
- propone e accompagna la crescita di una ministerialità dell'accoglienza
- sa allocare e riconoscere la specificità del laicato promuovendo una prassi coerente tra ciò che viene annunciato e ciò che viene fatto vivere
- riconosce una forma di ministerialità alla famiglia
- viene ripensata come luogo di incontro, capace di coinvolgere le persone, le famiglie e le realtà sociali del territorio
- è capace di diventare casa-camper: missionaria e “prossima alle persone”

Per questo occorre un consiglio pastorale come:

- luogo privilegiato per promuovere un'attenzione unitaria e trasversale tra i vari ambiti pastorali
- luogo per elaborare una visione capace di accettare livelli diversi di appartenenza
- luogo capace di progettare corresponsabilmente una parrocchia in cui ciascuno si senta accolto
- luogo di collegamento fra i tre ambiti (Caritas, Catechesi e Liturgia) e gli altri ambiti della pastorale

Livello nazionale

- Costruire un laboratorio unitario per formatori regionali e/o diocesani di animatori pastorali

Livello regionale

- Istruire un tavolo di lavoro unitario tra le dimensioni (possibilmente con la presenza dei Vescovi) che preveda:
 - incontri regionali fra i tre ambiti su tematiche specifiche riferite alla parrocchia
 - lo scambio delle informazioni sulle diverse iniziative
 - un convegno unitario periodico
- Progettare percorsi unitari di formazione

Livello diocesano

- Attivare un laboratorio diocesano unitario che, sul tema della parrocchia, all'interno di una logica di programmazione pluriennale, possa:
 - elaborare progetti pilota per le parrocchie su alcuni temi specifici ed emergenti che nascano da un'osservazione attenta dei cambiamenti del territorio
 - promuovere percorsi di formazione unitaria capace di facilitare il lavoro in équipe
 - realizzare itinerari per la promozione e l'attivazione dei consigli pastorali parrocchiali
 - proporre esperienze unitarie per vivere la domenica
- Progettare e accompagnare sperimentazioni unitarie sull'iniziazione cristiana



Conclusioni

S. E. Mons. FRANCESCO LAMBIASI - Presidente della Commissione Episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi

La gigantografia di Emmaus del Caravaggio, che ha dominato l'aula del nostro convegno, sembra volerci consegnare, prima di concludere, due domande: che nome potremmo dare al discepolo anonimo che insieme a Cleopa riconosce il Risorto “nello spezzare il pane” e che Michelangelo Merisi con il suo corposo, trasparente simbolismo, riproduce di spalle, quasi a voler rispettare il segreto dell'evangelista? E un'altra risposta sembra voler sollecitare questa splendida immagine: quale versetto di Vangelo scegliere come sua possibile didascalia?

Teniamo per ora in sospenso queste domande e ascoltiamo un brano di Giorgio La Pira, che racconta come nacque la messa dei poveri alla Badia Fiorentina. Quella messa “ebbe la sua radice in un desiderio profondo di avventura cristiana di fede e di carità. Nacque da un bisogno di *sborghesimento* del nostro cristianesimo. Vinte le difficoltà di ogni cosa nuova, il nostro progetto divenne realtà: una domenica della primavera 1934 una quarantina di poveri – gli ultimi davvero: ciechi, storpi, zoppi! – erano radunati nella chiesa di S. Procolo per partecipare alla santa messa. Fu portata all'altare una cesta di pane fresco: quel pane fu benedetto, fu recitato insieme un Padre Nostro e fu fatta ordinatamente la distribuzione”. E poi, guardando all'altare eucaristico come al centro a cui tutti portano nella misura delle loro possibilità e da cui tutti prendono nella misura dei bisogni, La Pira prosegue: “L'altare del Signore verrebbe così ad essere il centro nel quale si ricompongono ad unità gli ordini già separati e contrapposti della società umana. L'offertorio torna a riacquistare il suo valore originario e l'altare diventa ancora la sede di una comunione temporale di fratelli. Il prelievo da questo fondo comune fraterno acquista un significato più alto: si prende ciò che è nostro perché è di tutti e perché anzitutto è di Cristo”.

La Pira aveva centrato bene il significato il significato dell'eucaristia: tre pani, una sola mensa, una sola presenza. In realtà il pane della parola e il pane del corpo di Cristo come quello della carità non sono pani diversi: sono la persona stessa di Gesù che si dona agli uomini e coinvolge i discepoli nel suo atto d'amore al padre e ai fratelli.

Torniamo alle due domande. Alla seconda risponderei facendo ricorso a Mt 10,7: “Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date”; motiverò più avanti questa scelta. Quanto al nome del discepolo anonimo ritratto di spalle, mi piace pensare che Luca non ce n'abbia detto il nome perché voleva che ogni generazione di cre-

denti si specchiasse in lui. La domanda allora si può reduplicare in quest'altra: con quale nome la nostra generazione può immedesimarsi nell'anonimo compagno di Cleopa? Personalmente risponderci così: il nome potrebbe essere quello di Narciso.

La premessa che ora passo a sviluppare, si potrebbe sintetizzare nella tesi seguente: è possibile una salvezza per il Narciso post-moderno, a condizione che egli si lasci raggiungere dal misterioso viandante di Emmaus e accetti il pane della sua eucaristia.

Ricordiamo il mito greco: Narciso è un giovane bellissimo, innamorato della sua immagine fino al punto da non comunicare con altri se non con se stesso. L'unica creatura che egli ama è Eco, che però non è un altro da sé: è il suo doppio, appunto la sua eco. Un giorno, vagando tra i boschi, egli giunge alla riva di un laghetto gelato: comincia allora a rimirarsi e nel desiderio di abbracciare la sua immagine, si sporge fino a sprofondare nello specchio di acqua gelida, e così muore.

Narciso non è un uomo cattivo, è un giovane triste: si porta in cuore il sogno di essere felice, ma è vittima di una terribile illusione: quella di poter essere felice da solo. Per cogliere il suo dramma, può essere utile confrontarlo con Prometeo, l'eroe mitologico che dà la scalata all'Olimpo, ruba il fuoco agli dei e lo porta sulla terra, e accende così la catena dell'eterno progresso. È interessante ricordare che, per Marx, Prometeo era l'emblema della lotta rivoluzionaria, e per questo meritava il primo posto nel calendario dei... santi atei! Narciso non è ateo, è idolatra: il suo dio è il suo Io; egli adora se stesso e perciò la sua è una autolatria, una vera Io-latria. Aveva ragione Bonhoeffer: "il contrario della fede non è l'incredulità; è l'idolatria". Ma l'idolatria droga e uccide. Non per nulla – sempre secondo il mito greco – narciso è il nome del fiore soporifero che intreccia le corone delle divinità dei morti, Orfeo e Persefone, e il termine "narcosi" è imparentato anch'esso con narciso...

Il mito di Prometeo raffigura bene il sogno dell'epoca moderna: avviare la marcia trionfale dell'umanità verso il sol dell'avvenire e realizzare il regno della perfetta giustizia sulla terra. Il mito di Narciso ci può servire per esprimere il sogno della nostra cultura post-moderna: il massimo di libertà individuale. Se nella cultura precedente, di fronte a ogni capriccio, si citava spesso il proverbio che "l'erba voglio non cresce neanche nel giardino del re", oggi invece è proprio l'erba voglio ad essere la più sognata e coltivata (cfr. A. RIZZI, *L'erba voglio – Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Cittadella, Assisi 2003). Collegata a questa cultura a dominante narcisista è la costellazione di tre grosse mistificazioni: l'equazione gioia

= piacere (“a me mi piace”); l’equazione verità = opinione (“a me mi pare”); l’equazione libertà = spontaneità (“a me mi va”).

E tanto per ricordare dove porta questa ideologia, citiamo un dato allarmante: in Italia un giovane su cinque è in depressione. E l’emblema più drammatico forse è il kamikaze: distruggersi per distruggere...

C’è dunque una salvezza per il povero Narciso? Sì, a condizione che accetti di passare dall’autolatritia all’eucaristia.

Primo:
ripartire dalla
contemplazione

Il tema del nostro convegno “La parrocchia vive la domenica” è stato sviluppato in questi giorni collegando opportunamente parrocchia e domenica, attraverso l’eucaristia. Opportunamente, perché l’eucaristia non è solo “fonte”; è anche “ponte” che permette alla parrocchia di realizzare l’ideale dei martiri di Abitène: non c’è comunità cristiana senza domenica; non c’è domenica senza comunità cristiana. Va richiamato anche il passaggio degli Orientamenti per il decennio, che propongono di “riscoprire la centralità della parrocchia *a partire dalla eucaristia*” (CVMC 47): indicazione preziosa, che Mons. Papa ha reso con il “ricentrare l’attività pastorale a partire dal mistero pasquale”.

A questo punto la domanda che ci si pone davanti è: che cosa dobbiamo fare? Innanzitutto quello che abbiamo fatto in questi giorni: contemplare.

Ricordiamo la suggestiva relazione di Valenziano, con quella sua accalorata insistenza sul *theorein*: socchiudere gli occhi per non rimanere abbagliati dal mistero. Se vogliamo vivere da cristiani la domenica, dobbiamo ripartire dalla contemplazione dell’eucaristia.

E l’eucaristia è un mistero di grazia, come dice la parola stessa: *eu-charis-tein*, rendere grazie.

Ecco, *grazia*: in queste poche sillabe si annoda un massimo di misericordia, condiscendenza, tenerezza, con il di più di un alone luminoso di splendore, incanto, stupore. Nel vocabolario ebraico *chesed*-grazia rimandava alla voce “amore”; in quello greco *charis*-grazia faceva il paio con “bellezza”; nel vocabolario cristiano indica tutt’e due: amore e bellezza; la bellezza dell’Amore e l’amore della Bellezza. Probabilmente non esiste un’altra parola più svelta e intensa per dire il tutto dell’evangelo e centrarne il cuore: per balbettare Dio senza sporcarlo; per definire l’uomo senza diminuirlo; per raccontare l’avventura di Dio con l’uomo senza rinnegare l’uno e tradire l’altro.

Grazia – e quindi eucaristia – dice *Dio*, innanzitutto. E vuol dire che Dio in se stesso è fatto d’amore: “dentro” Dio c’è l’Amore infinito, perfetto, totale. E questo Amore ha il volto e il nome di Padre. Dunque Dio non è una gelida entità, non è un vecchio mo-

narca solitario e arcigno. È Padre da sempre e per sempre, perché genera il Figlio per comunicargli tutto ciò che ha ed è, senza trattenerne nulla per sé: la vita, la gloria, la potenza, la sua stessa “sostanza”. Egli è il massimo dare, l’assoluta e incontaminata e irreversibile *gratuità*. E il suo Figlio diletto è l’eterno Amato, perché si lascia generare e non si appropria di nulla di quanto riceve, ma si riconsegna interamente al Padre. È l’amore che accoglie e ricambia, e si chiama *gratitudine*: è il grazie in persona. La vita intima di Dio è tutta dono, tutta scambio di reciproco amore: ecco lo Spirito Santo, colui che apre vicendevolmente il Padre al Figlio e li unisce entrambi nell’amore. Ed ecco la grazia “eucaristica”: l’incontro tra la gratuità del *dare* e la gratitudine del *ricevere*. Davvero, prima che per noi, vale per Dio l’affermazione del giovane curato di campagna: “Tutto è grazia”.

Grazia-eucaristia dice *Cristo*: la legge fu data per mezzo di Mosè; ma è da Gesù, Parola fatta carne, che ci è venuta la grazia, anzi dalla sua pienezza tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia. Infatti il Figlio di Dio non ha trattenuto come un tesoro geloso il suo essere uguale al Padre, ma è vissuto a mani aperte e a braccia spalancate: si è donato senza riserve e senza sconti, tutto a tutti, perché – si sa – non si è donato nulla finché non si è donato tutto. Il dinamismo eucaristico della grazia – *ricevere-dare* – non è quindi solo il succo del messaggio di Gesù: è la sintesi della sua vita, la *password* per entrare nel mistero della sua più intima e vera identità. Finalmente, con l’Emmanuele, un uomo compie sulla terra la volontà di Dio, come in cielo, ma attraverso un cuore di carne, con il suo duplice ritmo vitale di sistole (*ricevere*) e di diastole (*dare*). E poiché il segno più grande dell’amore è dare la vita, Gesù, sapendo che il Padre gli aveva messo tutto nelle mani, ha donato tutto se stesso ai suoi e ci ha amati fino all’estremo istante della vita, fino al massimo delle possibilità: si è abbandonato alle mani del Padre e si è lasciato da lui abbandonare alle nostre mani omicide. Risorto da morte, ci ha fatto il più bel... regalo di Pasqua: ci ha donato lo stesso Spirito, ricevuto dal Padre.

Eucaristia-grazia dice anche l’*uomo*. Il nostro essere è ricevuto in dono, e con l’essere tutto il corredo dei doni che servono per vivere: la salute e il pane, la famiglia e il mondo. Non siamo oggetti del caso; siamo stati pensati e voluti, cioè amati. Ma ciò che è ancora più stupefacente è che siamo stati perdonati: siamo stati amati quando eravamo ancora peccatori. *O felix culpa!* Ogni uomo, che a causa del peccato e dell’egoismo era un povero... condannato a morte, grazie alla croce di Gesù è un reo “graziato”, un colpevole perdonato e salvato. La possibilità di vivere riconciliati con Dio “non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell’uomo, ma da Dio che usa misericordia” (*Rm* 9,16). Grazie a Cristo possiamo entrare in relazione d’amore con Dio: noi crediamo che il Padre può fare infini-

tamente di più di quanto noi possiamo domandare o pensare e che egli è più pronto a dare di quanto non siamo noi a ricevere. Per la grazia del battesimo Cristo è la nostra vite e noi i tralci: i destini di Dio e dell'uomo non sono più distinguibili, perché un unico mistero li comprende: l'amore. La vita di Dio è la nostra: la sua si fa umana, la nostra più umana, divina.

In un tempo come il nostro occorre prendere atto che la gratuità è morta, e con essa è scomparsa la gratitudine. Responsabili, il materialismo marxista che ha relegato la gratuità nel mondo delle favole, e il materialismo capitalista che ha mercificato tutto, anche la gratitudine, basti pensare all'industria dei regali. E poi va rimarcato ancora una volta il mito seducente dei nostri giorni, il narcisismo, con tutto il corteo scintillante dei suoi idoli: l'autoliberazione, l'autorealizzazione, l'autogratificazione, con annessa l'illusione che con i soldi si possa comprare la gioia.

La verità – secondo l'eucaristia – è che tutti siamo abbastanza poveri per dover ricevere, abbastanza ricchi per poter dare. Abbiamo bisogno di grazia: di gratuità, per dare senza interessi, e di gratitudine, per ricevere senza calcoli. Dobbiamo – perché possiamo, per grazia! – riattivare il circuito dell'amore: *ricevere e dare*. Possiamo – e perciò dobbiamo, con la grazia di Dio! – fare della vita un dono e del cammino dei nostri poveri giorni un canto di lode. Perché non siamo orfani né schiavi né mercenari: siamo figli e perciò fratelli.

Questo “stupore eucaristico” – di cui parla il papa nella enciclica *Ecclesia de Eucharistia* – è tutt'altro che un vago sentimento o una sterile emozione; è l'antidoto più efficace contro il virus dell'efficientismo e dell'attivismo: una Chiesa eucaristica non si organizza, ma si genera. E una Chiesa missionaria non punta a fare colpo né a fare propaganda: missione è fare mistero.

Conformarsi
e con-formare,
cioè assumere e
imprimere la forma
del Pane

Per questo secondo passaggio mi servo di un testo di S. Agostino, che ci aiuta a capire cosa significhi “prendere forma dal Pane” (rel. Pagazzi): “Pensate a voi stessi, fratelli: non esistevate e siete stati creati, siete stati radunati nell'aia del Signore, siete stati trebbiati con il lavoro dei buoi, ossia di coloro che annunziano il Vangelo. Quando da catecumeni venivate dimessi, venivate conservati nei granai. Poi avete dato i vostri nomi; avete cominciato ad essere macinati con digiuni ed esorcismi. Quindi siete venuti all'acqua e siete stati impastati e siete diventati una cosa sola. Col sopraggiungere del fuoco dello Spirito santo siete stati cotti e siete diventati pane del Signore (*ad formam panis venistis*)” (Disc 229).

Lasciarsi formare dall'eucaristia significa per una comunità parrocchiale entrare nel mistero attraverso il rito eucaristico.

Ripercorrendo la struttura della celebrazione, si può cogliere la valenza formativa di ogni suo momento perché l'eucaristia possa poi impregnare di sé la vita cristiana.

Se il primo grande segno di cui si fa esperienza nella celebrazione, e all'interno del quale si pongono tutti gli altri, è l'assemblea, se ne deduce che l'eucaristia educa innanzitutto all'*accoglienza*. La parrocchia pertanto è quella cellula di Chiesa costituita in un determinato luogo non come una aggregazione di tipo socio-psicologico, come gruppo di persone che si aggiungono l'una all'altra, come frutto dell'umano stare insieme. Noi non diamo forma allo stesso pane perché formiamo (già) lo stesso corpo, ma formiamo un solo corpo perché prendiamo forma dallo stesso Pane.

La liturgia della Parola ci ricorda poi che la Chiesa nasce dalla parola di Dio: "Il Vangelo accolto è l'atto costitutivo della Chiesa" (EN 15). Così l'eucaristia educa al *dialogo* – nella Chiesa e con il mondo – che vedrà i membri della comunità uniti a *priori* nell'essenziale e capaci di convergere anche nell'opinabile.

La liturgia eucaristica ci immerge nella pro-esistenza di Cristo, che tocca il suo vertice nella pasqua e nel memoriale che la attualizza. Partecipando al dono totale di sé compiuto dal suo Signore, la comunità cristiana si lascia educare al *servizio* e al *martirio*. S. Ignazio di Antiochia esprimeva così il suo desiderio di totale assimilazione al mistero pasquale-eucaristico: "Non vogliate offrirvi di meglio del dono d'essere immolato a Dio, ora che l'altare è pronto. (...) Sono frumento di Dio e sarò macinato dai denti delle fiere per divenire pane puro di Cristo" (Ad Rom. "???").

Come rito conviviale, che culmina nella frazione del pane e nella comunione sacramentale, l'eucaristia educa alla condivisione e alla piena *comunione* di vita. la comunità parrocchiale viene così abilitata ad evitare i due rischi mortali, quello del centralismo estremo, per cui uno vuol essere il tutto, e quello dell'individualismo estremo, per cui ognuno vuol essere il tutto.

Infine la conclusione della celebrazione non va intesa come avvertimento che tutto è finito, ma come l'invito ad entrare nell'altra celebrazione, in cui è impegnata tutta la vita. L'eucaristia educa la comunità e i suoi membri alla *missione*, non come una cosa da fare ma come un modo di essere. Fare la memoria di Cristo significa diventare – come diceva don Tonino Bello – i "cristiani della soglia": coloro che dicono a quanti stanno ancora "dentro" di uscire e a quelli che stanno ancora "fuori" di entrare. Dunque l'eucaristia educa ed esige la conformazione al Pane di Cristo per passare dal sacramento al compimento.

Vorrei accennare anche ad un altro senso della conformazione eucaristica, e cioè alla con-formazione come "formare-insieme" da parte dei tre grandi ambiti della pastorale (catechesi-liturgia-carità), così come comandato dalla scelta della "pastorale integrata",

che è tale nella misura in cui questi ambiti non diventano tre settori, ma piuttosto tre dimensioni dell'unica pastorale: infatti senza la liturgia, la catechesi scade a nozionismo e la carità a filantropia. Ma senza la catechesi la liturgia si riduce a magia e la carità a caricatura. Per superare il rischio di una catechesi asfittica, di una liturgia asettica, di una carità anemica, va salvaguardata la "pericoresi" o circolarità virtuosa tra le tre dimensioni, in modo che la pastorale integrata non diventi una sorta di pastorale... integrista!

Comunicare di più, comunicare meglio

Raccolgo alcuni orientamenti più operativi attorno a quattro possibili impegni, dopo aver sostato brevemente sul senso di questo terzo verbo: "comunicare". Sarebbero due le etimologie latine di *communicare*: *cum-munus*, ossia mettere in comune i doni, o *cum-munio*: difendersi insieme. Preferisco la prima; nel nostro caso significa che la parrocchia non può vivere la domenica se non attua lo stile eucaristico della *communio*, di quella sorta di *communicatio in sacris* qual è la pastorale integrata. Se ha senso una distinzione tra le tre dimensioni di cui abbiamo appena parlato, si tratta sempre di "distinguere per unire", e questo obiettivo richiede una sinergia continua, una comunicazione permanente tra catechesi-liturgia-carità, perché i tre pani facciano crescere la comunione dell'unico Corpo. In questa logica di comunione-comunicazione-cooperazione ogni parrocchia non potrà non assumere i seguenti orientamenti operativi.

Innanzitutto occorre *ripartire dalla domenica*, nella linea più volte richiamata in questi giorni: la parrocchia rende vivibile la domenica e la domenica rende vivibile la parrocchia. Concretamente si dovrà ricreare il gusto della domenica, a cominciare dai cosiddetti "praticanti": bisognerà favorire la qualità delle celebrazioni liturgiche, aiutando a superare il legalismo, poiché la messa festiva, prima di essere una questione di precetto, è una questione di identità, e quindi prima di essere un dovere, è un bisogno. Più concretamente ancora si dovrà, da una parte, evitare l'eccessiva frammentazione delle assemblee domenicali e rivedere gli orari delle celebrazioni favorendo la comunità di tutti più che la comodità dei singoli; dall'altra, sarà indispensabile unire le forze per difendere il riposo domenicale, anche attraverso espliciti appelli alle pubbliche autorità, come ha fatto esemplarmente la Chiesa che ci ospita attraverso la recente presa di posizione del suo Arcivescovo, Mons. Ruppi.

Inoltre si dovrà *rifocalizzare il volto comunitario e missionario della parrocchia*, perché essa si presenti come la comunità di tutti i battezzati presenti sul territorio e perciò come la "casa della famiglia di Dio", aperta e ospitale, dove c'è posto per tutti e dove tutti

sono al loro posto. Il carattere comunionale della parrocchia discende e si radica nella diocesi e si esprime nella presenza nel territorio: così si eviterà l'“autocefalia” narcisista e autoreferenziale come pure la visione della parrocchia come stazione di servizi: la parrocchia è piuttosto “stazione missionaria” in servizio permanente. Insomma occorre “restituire alla parrocchia quella figura di Chiesa eucaristica che ne svela la natura di mistero di comunione e di missione. (...) Nell'eucaristia, dono di sé che Cristo offre per tutti, riconosciamo la sorgente prima, il cuore pulsante, l'espressione più alta della Chiesa che si fa missionaria partendo dal luogo della sua presenza tra le case degli uomini, dall'altare delle nostre chiese parrocchiali” (VMP 4).

Un altro impegno irrinunciabile e sempre più urgente è quello di *ricominciare dal primo annuncio del Vangelo*. Se – come afferma la Nota ultima della CEI – “di primo annuncio vanno innervate tutte le azioni pastorali” (VMP n. 6), questo è ancor più vero per la parrocchia, in particolare per una sua rinnovata attenzione al giorno del Signore. Tutta la celebrazione eucaristica – compresa l'omelia! – ma anche il modo di vivere l'intera domenica deve costituire un annuncio credibile e invitante della buona notizia che Gesù è morto e risorto.

Infine la parrocchia dovrà riappropriarsi della sua grande possibilità e responsabilità di *essere il luogo ordinario della iniziazione cristiana*. In questa linea l'eucaristia domenicale dovrà costituire il momento essenziale e sintetico anche della iniziazione ai sacramenti nonché della mistagogia attraverso i sacramenti.

L'icona di Emmaus che in questi giorni abbiamo contemplato ci ricorda che ora dobbiamo “tornare a Gerusalemme”, alla città santa del nostro quotidiano. Ci torniamo come credenti: come poveri mendicanti che diranno a tanti altri mendicanti dove insieme si può trovare il Pane da mangiare.