

IL PRISMA

a cura della Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

15.

MARIA DOSIO - ANTONELLA MENEGHETTI (a cura)

CELEBRIAMO IL SIGNORE

Per un'educazione al celebrare cristiano
in un tempo di pluralismo rituale

CELEBRIAMO IL SIGNORE

Per un'educazione al celebrare cristiano
in un tempo di pluralismo rituale

a cura di

MARIA DOSIO - ANTONELLA MENEGHETTI

LAS - ROMA

Imprimatur

Dal Vicariato di Roma, 29-3-1995
Sac. Luigi Moretti, Segretario Generale

© Aprile 1995 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
ISBN 88-213-0300-4

Fotocomposizione: LAS o *Stampa:* Tip. Abilgraf - Via Pietro Ottoboni, 11 - Roma

SOMMARIO

MENEGHETTI Antonella, <i>Introduzione</i>	7
VALENZIANO Crispino, <i>Il cosmo è una metafora, ovvero il caos è potentia oboedientiae alla sapienza?</i>	13
FARINA Marcella, <i>Gesù di Nazaret Unigenito e Primogenito. La simbolicità di un evento</i>	27
Ko Ha Fong Maria, <i>La Bibbia come simbolo</i>	67
MAGGIANI Silvano, <i>La celebrazione cristiana: celebrare «in spirito e verità per mezzo dei riti e delle preghiere»</i>	91
ROSANNA Enrica, <i>Metamorfosi dei simboli e dei riti in una società secolarizzata. Presupposti teorici per analizzare il modello italiano</i>	121
STICKLER Gertrud, <i>Ritualità cristiana, simbolo dell'unificazione della personalità religiosa</i>	133
MANELLO Maria Piera, <i>Educare al celebrare cristiano in contesto catechistico alle soglie del duemila</i>	143

APPENDICI

1. <i>Omelia di mons. Cesare Nosiglia vescovo ausiliare di Roma</i>	193
2. <i>Omelia di mons. Diego Bona vescovo di Saluzzo</i>	199
3. <i>Omelia di mons. Luciano Pacomio rettore Almo Collegio Capranica</i>	203
<i>Indice</i>	207

INTRODUZIONE

Antonella MENEGHETTI

L'esito positivo e le risonanze incoraggianti del convegno "Gesù è il Signore",¹ promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" tra la fine di aprile e i primi di maggio del 1992, ci ha sollecitate a dare continuità con il tema allora trattato e con le sue intenzionalità. Abbiamo creduto utile, perciò, scegliere *l'ambito della sacramentalità dentro alla quale si esprime la fede*.

Riallacciandoci al convegno precedente, si è tentato di ripensare alla specificità di Gesù Cristo nel contesto pluralistico socio-culturale e religioso contemporaneo, di interpretare le sfide attuali rivolte alla nuova evangelizzazione impegnata a riannunciare l'assolutezza di Cristo e di riqualificare la nostra azione educativa attraverso una conoscenza più riflessa di Cristo e del suo mistero celebrato.²

È proprio a questo punto che ci siamo sentite particolarmente in sintonia con il convegno precedente, riflettendo più puntualmente di quanto non si sia potuto fare allora, *sul mistero in quanto celebrato. Vorremmo ricomprendere, infatti, la profondità e la grandezza dell'evento di Cristo che si concede nel rito*. Ma vorremmo ricomprenderlo anche sollecitate dalla duplice difficoltà dell'uomo contemporaneo, diviso tra gli estremi di un ritualismo formale, da una parte, o da una disinvolta e talora banale familiarità con il rito e dall'altra di un suo istintivo rifiuto diffidente, quasi si trattasse di un fatto irrazionale, anti-scientifico, "inutile" (nel senso di non produttivo).

¹ Cf FARINA M. - MAZZARELLO M.L. (a cura), *Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso*. Atti del Convegno di aggiornamento teologico promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium". Roma, 29 aprile - 3 maggio 1992 = Il Prisma 12, Roma, LAS 1992, pp. 244.

² Cf *ivi* 10.

Spesso però capita che il rifiuto o l'indifferenza per il rito istituito (facente parte della propria tradizione o della propria cultura) si esprime poi nella ricerca insaziabile di "vie nuove" o di forme di comportamento rituale normate dalla moda, dall'ideologia o dalla ricerca più appagante di esperienze esotiche, estetiche o estatiche.

In ambito religioso, e culturale in specie, questo fenomeno investe i giovani e gli adulti appartenenti ad ogni cultura e ceto sociale. Si è al corrente dell'esplosione di movimenti e di sette in ogni latitudine. E setta o movimento religioso o pseudo-religioso significa immediatamente anche comportamento rituale.

A valutare dal numero di convegni e pubblicazioni di questi ultimi anni si deve constatare un notevole ritorno d'interesse per l'ambito della ritualità e del simbolico, trattati in prospettiva differente rispetto al passato; studi attraversati da una sensibile capacità di dialogo con le scienze dell'uomo.

Sarebbe, del resto, ingenuo – dato lo sviluppo di queste scienze – continuare a trattare il tema che coinvolge la persona nel rapporto che Dio le concede nel rito, dimenticandosi che è essa stessa parte in causa.

«I simboli (e i riti come sistemi simbolici) sono mediazioni concrete che non appartengono solo all'ambito religioso ma anche a quello della comunicazione e dei rapporti umani più profondi. Nel celebrare, quindi, entrano in gioco non solo le leggi della grazia, ma anche quelle della psicologia e della sociologia umana e religiosa. Quando si sottovaluta questa realtà, molte celebrazioni rimangono in qualche modo tarpate nella loro funzione significante e trasmittitrice di un'autentica esperienza di fede e di unione con Dio».³

Rito e simbolo sono per l'uomo. Sono molto di più che un mezzo per comunicare. Costituiscono «una dimensione dell'essere umano, una condizione della sua coscienza»,⁴ una parola oltre la parola, un linguaggio per il mistero.⁵

È, questa, una riflessione importante nel nostro cammino, dal momento che intendiamo cercare, in mezzo alla babele di espressioni rituali, quella attraverso cui il Dio rivelato si concede alla sua Chiesa e ai suoi singoli membri promuovendoli fino alla pienezza. Tutto il programma delle nostre

³ LOPEZ MARTIN J., *"In Spirito e Verità". Introduzione alla liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1989, 350-351.

⁴ ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (a cura), *Celebrare in Spirito e Verità. Sussidio teologico-pastorale per la formazione liturgica*, Roma, Ed. Liturgiche 1992, n. 17.

⁵ Cf *ivi*, n. 60.

riflessioni è perciò attraversato da una domanda: ci si chiede cos'è simbolo e cos'è rito come sistema simbolico, in quanto strutturalmente costitutivi del programma celebrativo della liturgia cristiana. Ma anche e soprattutto "perché" simbolo e rito per il mistero cristiano.

Programmando questo convegno si è inteso, infatti, provocare la riflessione sulla nostra prassi rituale, nell'orizzonte educativo, partendo dal problema del senso dell'azione rituale cristiana. La verifica attenta della pratica rituale «non può espungere la riflessione sul "perché" è necessario celebrare i riti per entrare in contatto con Dio. Non può non risolvere il "paradosso" per cui quel Gesù che esige un culto "in spirito e verità" "deve" poi *ritualizzare* il suo dono e il suo testamento onde affidarlo ai suoi».⁶

Una simile ottica ci sembra particolarmente significativa nel clima di individualismo religioso sempre in agguato, ma che torna a minacciare con prepotenza le nostre comunità cristiane e le nostre assemblee. L'educatore cristiano, che è anche mistagogo, non può restarne indifferente.

* * *

La relazione di avvio di *Crispino Valenziano*, docente di antropologia liturgica presso l'Istituto liturgico "S. Anselmo" di Roma, ha allargato l'orizzonte sulla sacramentalità del cosmo visto come caos plasmabile, attraverso la *via pulchritudinis*, dalla voce del Creatore, e sulla sacramentalità dell'uomo, immagine di Dio capace di preparare e anticipare il nuovo Adamo. In tutta la loro bellezza, creazione e uomo sono carichi della presenza trasformante di Dio.

La riflessione peculiarmente teologica di *Marcella Farina*, professore di teologia fondamentale presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma, ha considerato la simbolicità singolare dell'evento Gesù Cristo quale Unigenito che rivela la comunione trinitaria e quale Primogenito che unifica l'universo e lo riconduce al Padre.

⁶ CATELLA A., *Introduzione generale*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA [APL] (a cura), *Celebrare il mistero di Cristo. La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana*, vol. I, Roma, Ed. Liturgiche CLV 1993, 17.

A questa riflessione è seguito un approfondimento di *Maria Ha Fong Ko*, docente di S. Scrittura presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma, sull'importanza della simbolicità del testo biblico e sulla sua capacità di offrire sovrabbondanza di significato, di unificare la storia, di accogliere vecchio e nuovo, di creare comunione, di essere trasceso dalla Parola stessa che contiene.

L'approfondimento liturgico, offerto da *Silvano Maggiani*, docente di teologia liturgico-sacramentaria presso la Facoltà teologica "Marianum" e l'Istituto liturgico "S. Anselmo" di Roma, ha rivisitato l'azione del celebrare e la sua specifica natura, illuminando il «che cosa» si celebra, ossia il «mistero della pietà», e il «perché» si celebra, ossia le ragioni antropologiche che giustificano la comunione al mistero attraverso il rito.

L'attenzione si è spostata poi sulle implicanze e sui condizionamenti culturali, psicologici e sociali a cui sono soggetti il singolo e la comunità in un agire misterioso, ma anche fortemente umano, qual è quello rituale. Proprio la «natura della liturgia (strettamente legata al mistero di Cristo e inevitabilmente aperta all'uomo e alle sue manifestazioni sociali, storiche, culturali) e insieme la sua "rilevanza" entro la globale esistenza del credente e la missione della chiesa, esige che essa si "confronti" sul piano della riflessione, sia con la fede ecclesiale»⁷ che con le scienze che riguardano l'uomo. In quest'ottica sono stati proposti i contributi che seguono.

Sergio Lanza, professore di teologia pastorale fondamentale presso l'Università Lateranense di Roma (il suo contributo non ci è pervenuto), ha trattato il tema: «Dal disincanto annunciato alla frammentazione introvertita: celebrazione e rito nella parabola declinante della modernità».

Gertrud Stickler, professore di psicologia della religione presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma, ha posto l'attenzione sulla ritualità cristiana in quanto possibilità di differenziazione della personalità nella coscienza della sua umanità e della sua partecipazione al divino; in quanto capacità di superamento dell'isolamento individualistico; in quanto attitudine al passaggio dalla onnipotenza del desiderio alla unificazione e alla realizzazione di sé attraverso la mediazione simbolica.

⁷ CATELLA A., *I fondamenti del celebrare cristiano*, 4. Sintesi per una ricerca, in APL, *Celebrare* 149.

Enrica Rosanna, professore di sociologia della religione presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma, ha richiamato all'assemblea la complessità del fenomeno rituale e simbolico in rapida trasformazione nelle società secolarizzate ed ha analizzato in particolare alcune modalità rituali devianti di quella italiana.

Maria Piera Manello, docente di catechetica fondamentale presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma, ha infine proposto alcune considerazioni catechetiche elaborate su principi teologico-liturgici ed aspetti esperienziali ed ha individuato alcuni criteri operativi atti a sostenere e promuovere i procedimenti metodologico-catechistici attraverso i quali l'educatore cristiano può essere orientato ad un'azione qualificata ed efficace in ordine alla celebrazione del mistero cristiano, nonostante le stimolazioni contrarie in questo scorcio di post-modernità.

* * *

La complessità e l'attualità del tema avrebbero meritato maggior spazio gestito tra l'approfondimento di ulteriori aspetti, sia fondativi sia più prettamente pastorali, e la fruttuosa discussione e/o comunicazione di comuni esperienze. La ristrettezza di tempo non ce l'ha permesso.

Lo stesso convenire ha creato, tuttavia, momenti di gioia e di comunione dati dal ritrovarsi, per molte ex-allieve, nell'ambiente conosciuto e tra persone care e dal celebrare insieme l'unico mistero, fondamento e speranza della nostra vita. Averne accresciuto la conoscenza è stato un po' come ampliarne le possibilità.

Errore. Il segnalibro non è definito. **IL COSMO È UNA METAFORA, OVVERO IL CAOS È POTENTIA OBOEDIENTIAE ALLA SAPIENZA?** Errore. Il segnalibro non è definito. Errore. Il segnalibro non è definito.

Crispino VALENZIANO*

Dovrei parlare del *cosmos* e per contrapposizione del *caos*. Ho scelto, per parlarne, un titolo un po' strano. In fondo mi domando – all'antica, alla medioevale – se il cosmo è una metafora ovvero il *caos* è *potentia oboedientiae* alla Sapienza. Un titolo del tutto provocatorio, cioè che «chiama pro». Chiama voi per me. Io che parlo vorrei essere soltanto un piccolo stimolo perché vi chiamo, vi «provoco a». Cercherò di spiegarmi, ovviamente, ma la scelta di tale titolo non è per farne qualcosa di esotico, meno che meno caotico, anche se io verso il *caos* non ho l'antipatia che hanno i giornalisti quando usano l'aggettivo *caotico* per dire *confusionale* e basta. A me personalmente, spero di giustificarmi, il *caos* è simpatico. La provocazione può essere utile anche in questo senso.

Ho invocato delle categorie scientifiche molto precise – *potentia oboedientiae* –. È inutile averne paura: non è un mostro; esce dal *caos* e va verso il *cosmos* la *potentia oboedientiae*. Ma ci sono anche categorie, in mezzo, estremamente sintoniche, sinfoniche con noi: la Sapienza. Allora cerchiamo di rifugiarci all'ombra di categorie quale la Sapienza – che per noi è tutt'altro che una categoria – per illuminare altre categorie, o scientifiche o giornalistiche, provocatorie tutte, comunque.

La domanda, poi, è del tutto retorica. Il mio *climax*, il mio salire è verso la Sapienza. La mia provocazione a voi e la vostra risposta a me, se volete, vorrebbe essere un viaggio, un itinerario verso la Sapienza.

Due piccole premesse. Non intendo fare né una lezione, né una confe-

* La relazione è stampata così come è stata pronunciata e deregistrata.

renza, né una comunicazione, né una relazione. Io vorrei *con-versare*, versare, rivolgermi a voi su un punto che veramente è radicale nel nostro atteggiamento umano e che, nella sua radicalità, non è soltanto cristiano. D'altra parte mi è stato chiesto un intervento di tipo culturale, di tipo antropologico, anche se di spazialità generale. (Non devo parlarvi del rito presso le varie culture, o di certa ritualità, o di certa mitizzazione, o di certa simbolizzazione). Mettermi con voi con questa *con-versazione*, rivolgerci insieme verso un orizzonte in cui tutto ciò ha una sua bellezza, una sua situazione, una sua efficacia. Permettetemi di conversare con voi.

Errore. Il segnalibro non è definito.1. Rileggere il rito per “via pulchritudinis” Errore. Il segnalibro non è definito.

Da tempo io penso a questo campo del *caos* e del *cosmos* in ordine a una *via pulchritudinis, via della bellezza, che, appunto da qualche tempo, mi si è fissata davanti agli occhi come una strada che troppo poco abbiamo percorso.*

Noi lavoriamo spesso giustamente, doverosamente, per *via veritatis*. Noi andiamo incontro alla Sapienza perseguendo la via della verità; ed è nostro diritto, ed è nostro dovere. Ma la Sapienza non è soltanto verità. La Sapienza, ci hanno insegnato uomini, prima che cristiani, è un'entità (per noi una Persona) che ha tre aspetti, fondanti tutti e tre ugualmente, tre prospettive che ne costituiscono l'entità piena. La Sapienza è verità, è bellezza, è bontà. Perché? Ultimamente, chi ha posto questa domanda in maniera molto più provocatoria di quanto non possa fare io oggi qui a voi, è stato Paolo VI, il quale ha chiesto ai teologi perché non tentassero mai di procedere verso la Sapienza *anche* per via di bellezza, *anche* per via di bontà.

«Per via di bontà»: la domanda, vedete, è meno provocatoria, perché per via di bontà c'è una condotta che ognuno di noi, per grazia di Dio, cerca di condurre. Per via di bellezza non è così. Allora la prospettiva, la faccia della Sapienza che è la bontà, noi la comprendiamo, la prendiamo con noi. Ma la via della bellezza... Perché il viso bello della Sapienza dovrebbe essere l'aspetto del suo volto da noi trascurato? Perché? Non ha senso. Non si tratta di spargere un po' di bellezza sulla verità. Si tratta di essere convinti e mostrare, e cercare, e insegnare, ed educare al fatto che la verità è bella, la bontà è bella, così come la bellezza è vera, così come la bellezza è buona, così come la bontà è vera e bella e la verità è buona e bella. C'è una circumsessione, cioè uno stare insieme costitutivo di verità e

bellezza e bontà.

Siamo noi che discorrendo, passando dall'aspetto della *verità* della Sapienza, a quello della *bontà* della Sapienza, a quello della *bellezza* della Sapienza viviamo e insinuamo una sorta di trama. No! Occorre imparare a trattare la Sapienza come discorrendo «al modo di scintille in un canneto», con la stessa disinvoltura e naturalezza: ogni volta che parlo di discorso ho l'immagine del Libro della Sapienza «*Justi sicut scintillae in harundineto discurrent*» (*Sap* 3,7): i giusti discorrono come scintille di fuoco in un canneto. Uno spettacolo incredibilmente bello e veloce. Pensiamo ad un canneto e le canne che si incendiano con una facilità enorme, questo discorrere delle scintille tra una canna e l'altra. Che meraviglia! I giusti trascorrono, discorrono nella Sapienza come scintille in un canneto.

Questa mia prima osservazione vi vorrebbe dire di non diffidare di una *via pulchritudinis*, di una via della bellezza, che in questa nostra conversazione io userei principalmente. Alla fine arriveremo magari a domandarci in che cosa, in fondo, una via della bellezza differisce da una via della verità, se non nel proposito di far emergere sul campo quanto è bella la verità. Parliamo così a proposito di celebrazione liturgica; sapendo che la celebrazione liturgica ha il privilegio d'essere realizzazione e verifica di quella circumsessione di verità, di bellezza, di bontà come nessun altro contesto. Voglio dire: in qualsiasi cultura, in qualsiasi contesto la celebrazione rituale è un condensato assolutamente unico di verità e di bellezza e di bontà. A meno che non si voglia ritualizzare esattamente la negazione di tutto ciò, ma in quel caso è una tragedia, un dramma, un'accusa a qualsiasi educatore; in quel caso si opera, si costruisce una contraddizione assurda in se stessa. Celebrare un rito, non dico per opporsi, ma per escludere verità, bellezza, bontà, non è soltanto opporsi a verità bellezza bontà, ma è distruggere la natura propria di una celebrazione rituale.

Il discorso educativo, a mio modo di vedere, deve cominciare esattamente dal salire a quota zero, dal mettere da parte quel che è la negazione e passa non solo per un surrogato, ma addirittura per un'autenticità. Quando parlo di rito esemplifico così: due ragazzi una sera a cena, al lume di candela. Perché al lume di candela? Perché alla mezzanotte tra il 31 dicembre e il 1° di gennaio stappare una bottiglia di champagne o di spumante qualsiasi? Non è il rito? Si dice che l'uomo della nostra civiltà non capisce il cero pasquale. E la cena al lume di candela? È il funzionalismo che ci opprime pensando che, siccome ci sono i fari, la candela è inutile. Ma la candela non si accende perché faccia luce. È un'altra cosa; è la bellezza dello stare insieme alla luce. In quel caso gratuito si attenuano addirittura i

fari...

Vedete, se ci mettiamo a osservare sul tavolo di vivisezione il fenomeno rituale, state tranquille, ci siamo messi nella situazione impossibile per educare al rito. Se non leggiamo il rito oltre che per via di verità, oltre che (eventualmente) per via di bontà, anche per via di bellezza, non lo capiremo. Altroché educare al rito!

Errore. Il segnalibro non è definito.2. Educare a celebrare celebrando
Errore. Il segnalibro non è definito.

Educare a celebrare non è un atto che precede la celebrazione stessa. Ognuno di noi celebra in ogni celebrazione rituale della nostra liturgia; ma non soltanto noi nella nostra. Pensate che la celebrazione rituale di un rito non cristiano sia meno obbligatoria ad una partecipazione così globale da far diventare ciascuno e tutti protagonisti di quest'atto?

Torniamo ai due ragazzi che si offrono la cena al lume di candela. Stanno mangiando; ma basta una candela accesa e questo diventa celebrazione, cioè stare insieme, mangiare insieme che è diverso da quello funzionale quando alla mezza devi interrompere il lavoro e prendere il panino: *fast food*! Quel mangiare non è celebrativo. A meno che i due non si servano pure di quella cosuccia lì, e un po' scherzandoci su, oltrepassando, non sappiano fare pure di quella cosa misera un avvenimento celebrativo. Celebrare vuol dire frequentare. Quei due ragazzi lì si stanno frequentando mentre mangiano, e la loro frequentazione diventa tanto più vera, bella, buona quanto più è potenziata dalla candela accesa e da un cibo più scelto, da un qualcosa di più ricercato e più donato.

Chiunque di noi va a frequentare il rito sa che non si potrà mai educare a quella frequentazione, a quella celebrazione se non celebrando. Si può insegnare ad un bimbo a mangiare spiegandogli la masticazione, la deglutizione e la digestione, la nutrizione e l'assimilazione? Un bimbo impara a mangiare mangiando. Si educa a celebrare celebrando. Ma, ovviamente, affinché il bimbo sia educato a mangiare mangiando, bisogna che abbia un cibo autentico, adatto a lui, che non lo soffochi. Se no del mangiare sperimenterà un aspetto negativo. Se gli si dà un cibo indigesto della digestione il bimbo imparerà l'aspetto negativo. E così via. Quanta mia celebrazione è pesante, non deglutibile, indigesta, dunque non educabile... Allora, cercherò di sopperire facendo dell'educazione al celebrare un atto preventivo? No! Ci vorranno degli atti preventivi, alla stessa maniera in cui si spiega

scientificamente cos'è la masticazione, cos'è l'assimilazione; ma queste cose non servono per imparare a mangiare, servono per altro: servono per via esplicativa seguente, non precedente!

Alla stessa identica maniera noi possiamo vivisezionare il rito, la celebrazione; ma non per imparare a celebrare: quella è cosa che si impara soltanto celebrando.

Errore. Il segnalibro non è definito.3. Celebrare con la totalità di noi stessi, lasciandoci divinizzare interamenteErrore. Il segnalibro non è definito.

Celebrare è una poietica (*poieo* = fare); celebrare è un fare, perché la celebrazione è un'azione, non è un'idea, non è una trasmissione di idee, è un contatto di azioni. Educare a celebrare celebrando, educare a fare facendo: è una educazione estetica.

Poco fa chi introduceva il Convegno accennava a tre aggettivi quasi da esorcizzare: estetico, estatico, caotico. Ha ragione; ma mi permetto di aggiungere che c'è un estetico da mandar via dalla celebrazione, ed è l'estetismo; c'è un estatico da mandar via dalla celebrazione, ed è l'estasi, l'uscir di sé artificiale; c'è un caotico da esorcizzare, ed è quello confusionale; ma c'è un estetico, un estatico, un caotico da valutare nella celebrazione. Ci sono aspetti, cioè, davanti ai quali non dobbiamo avere complessi. Se io dico che educare alla celebrazione celebrando è una poietica, è un fare, e dico che questo è estetico, intendo dire che quando noi siamo davanti ad un'azione liturgica nella sua completezza, siamo davanti ad un'azione bella. A quel punto noi dobbiamo spingere la nostra contemplazione insieme con la nostra azione così che ci prenda talmente che i nostri sensi ne diventino compartecipi.

Infatti "estetica" alla lettera vuole dire percezione sensibile. Noi dobbiamo diffidare della percezione sensibile (e questo è estetismo, e questo è estaticismo) laddove la percezione sensibile ci distrae dalla Sapienza; ma laddove la percezione sensibile è addirittura una rivelazione sensibile della Sapienza, quella evidentemente fa parte e della nostra azione celebrativa e della nostra educazione alla celebrazione.

Pensiamo ad un profumo durante la celebrazione – gli incensi che noi usiamo – e risaliamo da questo uso sensibile a due cose: alla parola dell'Apostolo che parla di noi come buon profumo del Cristo (*2Cor 2,15*) (è uno dei motivi per i quali l'olio che ci crisma è profumato: lo spiega Tom-

maso d'Aquino). E all'altra cosa dobbiamo risalire, a quello che i grandi mistagoghi, cioè i grandi educatori alla celebrazione, hanno chiamato la divinizzazione dei nostri sensi.

Sono già entrato, così, nel mezzo alla nostra questione. Mi rifaccio alla trasfigurazione del Signore Gesù. «Prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li portò su un alto monte [...e] si trasfigurò davanti a loro. Le sue vesti divennero splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche» (*Mc* 9,2-3). E il suo viso era più splendente ancora del sole ed essi lo videro così e tramortirono (cf *Mt* 17,2.6). Tutti i Padri si sono domandati: a questo punto, chi si è trasfigurato, è Lui o sono stati trasfigurati loro? Lo videro uomo quale lo costatavano, lo toccavano, che mangiava con loro, che camminava con loro, che viveva con loro; e lo videro Dio. Era Dio-uomo e i loro occhi lo vedevano come uomo, non come Dio. In quel momento nell'uomo della loro costatazione quotidiana videro Dio che egli era, che egli era da sempre e per sempre. Quindi sono i loro occhi che sono stati trasfigurati, dicono i Padri. La trasfigurazione, la metamorfosi, come è detto testualmente in greco, la metamorfosi del Signore Gesù è una divinizzazione degli occhi degli apostoli, è una divinizzazione dell'udito degli apostoli. Questo è di ogni celebrazione: una trasfigurazione in cui diciamo che è Lui che si trasfigura, ma in effetti siamo noi ad essere divinizzati nel nostro vedere, nel nostro sentire, nel nostro percepire. Del resto non diciamo che il sole sorge e il sole tramonta e invece siamo noi che giriamo intorno al sole? Così possiamo e dobbiamo dire che è Lui che si trasfigura, mentre siamo noi che siamo trasfigurati per Lui e nello Spirito.

Il discorso dell'estetica della celebrazione è tutto qui. Consiste nel lasciarsi divinizzare sino nei sensi, educare a percepire tutto ciò. Guardate il canto di comunione del rito bizantino: è sempre uguale, non cambia come cambia il nostro canto di comunione ogni giorno, dice sempre così: «Abbiamo visto la vera Luce, abbiamo ricevuto lo Spirito celeste, abbiamo trovato la vera Fede, adorando l'indivisibile Trinità che ci ha salvato». Siamo andati alla comunione! Come si fa a dire che, comunicandoci, abbiamo ricevuto lo Spirito, abbiamo visto la Luce che è il Figlio, abbiamo trovato la Fede che è il Padre, se non perché questa verità vera in sé è vera per noi a condizione che noi la percepiamo nella divinizzazione dei nostri sensi? Se noi crediamo che comunicandoci abbiamo visto la Luce allora il nostro occhio veramente avrà visto la Luce. È molto più difficile dirlo di quanto non deve diventarci facile sperimentarlo.

Questo è l'aspetto estetico della celebrazione, questa è educazione alla

celebrazione: mostrare! Con nome proprio si chiama *mistagogia*. Ambrogio fa così. Ha davanti i suoi catecumeni e li prepara al battesimo. Ma quando li ha guidati al fonte e battezzati ritorna con loro all'assemblea che accoglie i nuovi figli. Questi entrano vestiti di bianco. Egli li ferma davanti alla Chiesa e mostra: «Sapete perché siete vestiti di bianco? Sapete perché siete stati lavati?». Questa è la *mistagogia*; insegnare sul fatto, facendo gustare quanto è bello essere vestiti di bianco per essere stati lavati. Ecco che cos'è l'estetica nell'educazione di fatto, sul campo, nell'azione liturgica.

4. Da caos a cosmos

Ma io mi sono introdotto a parlare di *caos* e di *cosmos*. Fare la storia del *cosmos* è esattamente una educazione, l'educazione estetica più alta che si possa pensare, alla celebrazione più alta che sia stata mai fatta. Ecco perché diventa emblematico all'inizio dei vostri lavori parlare di *caos* e di *cosmos*, parlare di educazione alla celebrazione, parlare di simbolo.

Cosmos. A Roma c'erano diverse basiliche, ce ne sono tutt'oggi, e anzi si sono moltiplicate, dedicate alla Madre del Signore quella in Trastevere, a *fons olei*, era celebrazione della sua maternità al momento, finalmente, dell'arrivo della pace nel mondo come, secondo la leggenda, una sorgente, lì nel centro del mondo che aspettava dopo la pace – *pax romana* – di Augusto la pace vera di Cristo, aveva sgorgato olio di grazia. S. Maria Maggiore, la più grande, appunto, che celebra il concilio cristologico che proclama di lei la maternità dell'unica persona divina del Cristo... S. Maria in *Cosmedin* è una basilichetta greca e romana, sull'antico foro boario, che non ha nessuna pretesa celebrativa (perché lì non c'è *fons olei*, perché lì non c'è la memoria di un Concilio). Si tiene molto più umile e diventa quasi la più pertinente di tutte questa è S. Maria in *Cosmedin*, S. Maria la Bella, la graziosa, l'agghindata, l'aggiustata, (gli arabi dicono *aziz*). S. Maria la cosmizzata – piccolina – dice che ha ricevuto e dà questa “grazia”.

Questo è il *cosmos* c'è qualcuno che ha preso qualcosa e l'ha agghindato, l'ha fatto bello, pieno di grazia; perciò adesso quel *cosmos* è, mostra e dona graziosità a chi lo contempla, a chi ci vive. Questo è l'esamerone, l'opera dei sei giorni. Il Creatore si mise in principio ad agghindare cose che non c'erano; ad un certo momento – ecco, spunta il *caos* – architetta di ordinare al nulla di agghindarsi, di farsi grazioso. Quando noi diciamo *caos* vogliamo dire una confusione; ma la confusione esiste. La confusione

è opera del diavolo; *diaballo* (*diabolus*) vuol dire esattamente separare; la confusione è separazione; si dice con-fondere, ma è un fondere-con che separa le cose, per questo è diabolica, per questo è confusione; perché di per sé la confusione, se non fosse questo, potrebbe essere una cosa buona fondere-con. Una campana non è una confusione? Una canna d'organo non è una confusione di piombo e d'argento? Soltanto che la confusione di cui noi stiamo parlando è confusione che nel momento stesso in cui mette insieme piombo e argento li separa in modo che le caratteristiche del piombo e dell'argento non solo restino intatte – e allora che motivo c'era di metterli insieme? – ma si oppongono, l'una eluda l'altra. Questa è la confusione. Ma questo non è *caos*.

Dio non ha preso la confusione e ne ha fatto un *cosmos*. Dio ha ordinato al *caos* di farsi *cosmos* e il *caos*, dice Basilio Magno, dice Gregorio il teologo, dice Beda, – potrei enumerarne tanti – scoppiò d'energia facendosi grazioso. La creazione iniziale è lo scoppio dell'energia del nulla. Questo parlare è paradossale, deve farci riflettere. Ecco perché Tommaso d'Aquino l'ha chiamato *potentia oboedientiae*; il nulla, dice Tommaso d'Aquino, davanti a Dio, davanti all'onnipotenza di Dio è una capacità d'obbedire. Quando Dio dice «Sia la luce» e la luce fu, è il nulla che gli obbedisce e scoppia in luce. Questa è la *potentia oboedientiae*, che non è merito del nulla, è capacità dell'Onnipotente. Quando noi diciamo che il *caos* è *potentia oboedientiae* stiamo celebrando l'onnipotenza di Dio creatore.

Non abbiamo raccontata solo noi cristiani la storia del *caos* che diventa *cosmos* o solo gli Ebrei; e addirittura, oltre che raccontarla, per raccontarla come si deve, non l'abbiamo celebrata solo noi cristiani ed Ebrei. No! La mutazione di *caos* in *cosmos* è mito di base, è ritualità radicale di qualsiasi ritualità. Non c'è popolo, non c'è cultura, non c'è civiltà sulla terra – domandatelo a qualsiasi storico, a qualsiasi etnologo, a qualsiasi antropologo culturale – che non raccontino, in un modo o nell'altro, come il *caos* si fece *cosmos*. Qualcuno dice il nulla, qualcuno dice il vuoto iniziale; non c'è che la difficoltà della scelta. Nei vari miti divenne ordine, divenne cielo, divenne terra, divenne luna, divenne sole; e ognuna di queste fasi, ognuno di questi popoli, ognuna di queste culture celebra, ritualizza, cioè ripete, cioè frequenta, il movimento per cui è spuntato il sole, è spuntata la luna. Quando noi parliamo dell'idolatria a volte ne parliamo senza cogliere quell'ansia di ricerca, quell'anelito profondo, quell'attesa che c'è dentro un'idolatria, un animismo, una qualsiasi ritualità, un qualsiasi mito e viene ad essere mostrato alla luce del sole la ricerca. Faremmo invece molto me-

glio, anziché demonizzare l'idolatria, demonizzare certi riti, analizzare, riflettere su quest'anelito che c'è dentro e domandarci cosa devo, cosa posso, cosa riuscirò io, – non io che sono niente, nessuno, nulla, poco – io che sono parte integrante di una comunità che si chiama Chiesa, per poter dare nome proprio a questo mito, per far capire che quell'animismo, quell'idolatria... sono sinonimi di questo nome proprio. Vedete di quanto s'allarga il discorso. Ecco, allora, che i punti fondanti della celebrazione rituale che le culture nel mondo dimostrano diventano la spina al fianco dell'evangelizzazione, la spina al fianco della catechesi, come sono la spina al fianco della mistagogia.

Lui, dunque, si rivolse al nulla, al *caos*. Il nulla è il nulla, ma il nulla, solo che Lui gli si rivolga, si fa *caos*, cioè diventa subito capacità di obbedire. Il *caos* è nient'altro se non il nulla che Lui sta chiamando a diventare *cosmos*. In quell'attimo il nulla è *caos*, quando Lui si rivolge al nulla con la sua onnipotenza. Quando Lui si rivolse al nulla, il nulla si mise in attesa d'essere. È bello questo. Ecco il procedere per via di bellezza questo nulla che si mette in attesa perché Lui sta arrivando. E allora vedete che la meraviglia di tutti celebrerà questo evento, questo enigma, questo mito, perché al di sotto di ogni rito c'è un mito.

Ricordiamo come questo mito lo narrano i nostri libri santi, le nostre Scritture che sono identiche ovviamente alle Scritture degli Ebrei, dei nostri fratelli maggiori. E Lui disse «Sia la luce» e la luce spuntò. Separò la luce dalle tenebre e fu mattino e sera primo giorno. E vide che era bello e buono (*et vidit...*). E poi il cielo, la terra, il mare e poi l'*ornatus*, l'ornamento del cielo, della terra e del mare, gli astri, le piante, gli animali e, tra gli animali, gli animali del cielo, gli animali della terra, gli animali del mare l'*ornatus*. Sei giorni gli passarono così, dice il mito. Ma quando fu la mattina del sesto giorno si girò intorno, vide che tutto stava bene; eppure c'era ancora qualcosa da fare, sempre dal *caos*. E allora architettò la sua immagine e somiglianza. E non disse che era bella e buona, l'avete mai notato? C'era un *caos* che lui trasformò in Adamo. Quando Adamo spunta solo è ancora *caos*. Adamo è il *caos* di Eva. Cioè il mito sottolinea che cosa ci vuole di dinamica per passare dal *caos* alla creazione completa dell'immagine e somiglianza ci vogliono tappe, per cui il capitolo 1 di Genesi, un po' raccontando in altro modo lo stesso mito del capitolo 2, vi dice in un unico momento «maschio e femmina lo creò» (cf 1,27). Ed è la stessa cosa. Questo re che spunta, doppio e uno! Vorrei che leggeste il commento di Gregorio di Nissa a come l'uomo è immagine e somiglianza di Dio; l'uomo, non lo spirito dell'uomo, non l'anima dell'uomo, l'uomo tutto. Ma

come è immagine di Dio l'uomo tutto? Io ho un corpo e Dio non ce l'ha, e io che sono spirito e corpo sono immagine di Lui che è solo spirito nel mio essere spirito e corpo? Sì, dice Gregorio di Nissa, è proprio così. Tu sei spirito e corpo e senza corpo tu non entri in relazione. Lui è capace, spirito, di entrare in relazione; ma tu per entrare in relazione devi entrarci mediante la tua corporeità; ecco perché nella tua corporeità tu sei ad immagine di Lui relazionato. È Gregorio di Nissa, nella prima antropologia cristiana mai sistematizzata, nella sua opera «Su la costruzione dell'uomo».

Questa mitizzazione sta alla base della ritualizzazione prima di ogni rito del mondo, pure del nostro. Pensate noi non celebriamo altro che il Signore Gesù nella nostra liturgia; noi non celebriamo il *cosmos*, mentre altri celebrano il *cosmos*. Noi celebriamo soltanto il Signore Gesù; soltanto. Come c'entra il *cosmos*? Dicevamo, raccontando ancora il mito per cui vediamo Dio all'azione dal *caos* al *cosmos*, che il completamento del *cosmos*, il senso del *cosmos*, quello per cui il *cosmos* è, dipende da due motivi il libro della Sapienza dice che la Sapienza era con lui mentre faceva queste cose; e noi sappiamo nel Nuovo Testamento chi è questa Sapienza che era con Lui; e dice che il Creatore guardava ad un'immagine e questa immagine era il Figlio suo, per cui il *caos* diventa *cosmos* per la sua onnipotenza, certo, ma perché si va esemplando su quel *cosmos* che è il Figlio di Dio, su quella grazia che è il Figlio di Dio, su quella bellezza, verità, bontà che è la Sapienza, che è il Figlio di Dio; si esemplava su questo.

Ci vogliono due cose perché il *caos* si faccia *cosmos* che la sua potenza renda obbediente il nulla e che questa obbedienza del nulla si esempli sul Figlio suo, sulla Parola sua, sul Verbo suo, sul Cristo. Quando il *caos* perciò raggiunge il massimo della sua potenza cosmica che è nell'uomo-donna, ha raggiunto il massimo di esemplarità con il Figlio suo. Ecco perché quando Lui, ora che noi siamo a immagine sua, Lui si farà ad immagine nostra – leggi Leone Magno – a quel punto Lui sarà il nuovo Adamo e a quel punto Lui capirà che da solo non ce la fa; incredibile, paradossale. E come Dio fece con il primo Adamo che lo addormentò, gli aprì il cuore e ne trasse Eva, così fece con il secondo Adamo. Lo addormentò sulla croce, gli aprì il cuore e ne trasse la Chiesa. Vedete che cos'è il *cosmos* che noi celebriamo? Vedete perché il *cosmos* non è metafora. Metafora è una cosa che noi diciamo perché ci ricorda, perché ci richiama un'altra cosa; qui non è che il *cosmos* ci richiama un'altra cosa. Il *cosmos* è la preparazione di un'altra cosa. La *potentia oboedientiae* del *caos* ci dice che il *caos* diventerà *cosmos* quando ci saranno Adamo ed Eva a completamento dei cieli, della terra, del mare, dell'*ornatus* della terra e dei cieli e del mare,

ma tutto questo è anticipazione del nuovo Adamo, della nuova Eva e dell'*ornatus* dei cieli nuovi, della terra nuova, del mare nuovo. Questa è la celebrazione che noi facciamo e questo è procedere per *via pulchritudinis*, per via di bellezza. Noi celebriamo questo.

Pure per noi l'opera dei sei giorni, la trasformazione del *caos* in *cosmos* sta alla base della nostra ritualità, ma non ci sta come metafora. Noi a volte – in altri tempi, ancora di più – abbiamo avuto la preoccupazione di dire il *cosmos* deve celebrare e allora io devo artificialmente immettere nella Chiesa la vista sugli alberi; fatelo se c'è un buon architetto, ma solo se c'è un buon architetto. Noi dobbiamo immettere nel nostro canto «i cieli e la terra cantano»; fatelo se c'è un buon poeta e se c'è un buon musicista che ve lo musica bene; non fatelo se vi dicono «pace ai pesci, pace...»; non è questo il discorso, perché noi in quel caso facciamo metafora del *cosmos* e non è così. Il *cosmos* non è metafora, non è un qualcosa sulla quale forse possiamo giocare. No. È l'opera creativa di Dio che è tutt'uno; l'opera delle sue mani, la creazione delle sue mani per la sua verità, per la sua bellezza, per la sua bontà, è tutt'uno con quello che noi celebriamo con il mistero del suo rapportarsi a noi dall'*in principio* all'*eschaton* finale. Allora vedete di quanto la nostra celebrazione si riempie di storia perché tutto il tempo e tutto lo spazio stanno lì, appunto, da quando ci accorgiamo, nel modo con cui ci accorgiamo, nel modo con cui celebriamo che questa *potentia oboedientiae* davanti a Lui Creatore ha portato la storia alla Pasqua, alla Pentecoste e al suo Ritorno. Capiamo, perciò, perché l'Eucaristia è il colmo di tutto questo. Certo, c'è un principio sacramentale nella nostra celebrazione. S. Agostino nel suo commento al Vangelo di Giovanni dice «*Accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile Verbum*» su un elemento, quello venuto dai sei giorni della creazione – l'acqua, l'olio, il profumo, il vino, il pane – su un elemento *accedit*, accade, cade su, il Verbo; il Verbo (Agostino ama questi doppi sensi) che è la Parola, la Sapienza, quella che era con lui fin dall'inizio, e la parola che dico io, la parola sacramentale; accade, cade sopra un qualsiasi elemento questo *Verbum* ed ecco il sacramento. Ma questo è metà del processo. *Etiam ipsum*, questo stesso elemento ad un certo punto diventa *visibile Verbum*, questo stesso elemento diventa *Verbum*. Per il fatto che su di lui elemento è accaduto il Verbo, ecco che questo elemento stesso diventa *Verbum*. L'acqua su cui arriva il Verbo – il Verbo Figlio di Dio, il Verbo Parola santificante – quest'acqua ecco è Verbo, in maniera diversa da come il pane e il vino lo diventano nell'Eucaristia che è il massimo di questa sacramentalità, ma comunque in maniera sacramentale.

L'hai celebrata mai la veglia con le orazioni di Leone Magno? Le dodici letture che c'erano allora avevano, e quelle che ora sono rimaste hanno, un'orazione. Ne compose dodici S. Leone Magno che sono un poema; ognuna a conclusione di ognuna delle letture. Dopo la lettura di Noè che ora non c'è più, ma l'orazione l'abbiamo mantenuta trasferendola altrove, c'era un'orazione sull'arca, l'arca come parallelo della Chiesa avvenire, che diceva così *Deus mirabilis* (Dio che crei meraviglie, che fai meraviglie, Dio meraviglioso) tu che nell'arca hai posto la figura del mirabile sacramento della tua Chiesa *Ecclesiae tuae mirabile sacramentum* (Leone Magno). Il principio sacramentale è principio basilare nel cristianesimo perché Cristo è basilare. In maniera diversa, a livelli diversi, non c'è niente per Cristo e nello Spirito, dunque per la Chiesa e per il cristiano, nulla dell'opera dei sei giorni che a suo modo non sia *sacramentum*, perché non c'è nulla, non c'è nessun elemento del *caos* su cui, a suo modo, non è accaduta la Parola di Dio; e se le è accaduta la Parola di Dio, stando a S. Agostino (*accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum*), quell'elemento diventa *etiam ipsum visibile Verbum*; io vedo in tutto, in ogni elemento dell'esamerone, io vedo un sacramento, un mistero, un rinvio. Ecco per me che cos'è la celebrazione del *cosmos* è un fatto sacramentale. Ecco perché io posso applicare un simbolismo che non è metafora, che non è allegoria, se io recupero all'interno della creazione, della creatura, della redenzione, della soprannatura, della grazia i vari modi, le infinità diverse di modi con i quali la Sapienza di Dio, il Verbo di Dio è venuto ad accadere su questo elemento, su quell'altro elemento, ecc. Come fanno, allora, i nostri sensi a non divinizzarsi; come faccio io a non vedere con gli occhi che Lui mi ha dato che questo, a suo modo, è sacramento, che tu, uomo, a tuo modo sei sacramento, che i due ragazzi della cena sono sacramento? Come faccio a non farvi percepire, a star zitto, a non educarvi, cioè a non tirar fuori da dentro di voi questa ansia che vi portate dentro? Come faccio quando celebriamo a non manifestare questo entusiasmo (la parola *entusiasmo* deriva da una parola greca, da un avverbio e da un verbo *en tusiein*; vuol dire «star dentro al fuoco», tu sei nel bruciare, in maniera addirittura sacrificale). Senza questo bruciare dentro, le scintille *in harundinetis* non *discurrent*; noi non discorriamo, noi non parliamo, il nostro parlare è vuoto, noi non celebriamo, noi non educiamo.

Come vorrei che alla fine di questo parlare la conclusione fosse una sola siamo *caos*, cioè siamo disponibili a che dinanzi all'onnipotenza di Dio ci facciamo *cosmos*; mostrarci *cosmos*, vivere da *cosmos*. Da tempo io domando a Dio, ogni giorno, che mi faccia suo *caos*, ne sarei felice. Signi-

fica avviarsi alla trasfigurazione, significa avviarsi incontro alla Sua seconda venuta.

* * *

La simbolizzazione, dunque, non è un'allegoria. Il simbolo è l'essere profondo del *cosmos*, l'essere profondo di ogni elemento che noi sappiamo mettere insieme (*symballo*, *symbolon*, vuol dire "mettere insieme") con il *Cosmocrator*. Chi è il *Cosmocrator*? *Crateo* è un verbo intraducibile in italiano, e così pure in latino. Noi professiamo la nostra fede anche con il simbolo di Nicea *pisteuo eis ena Theon, patera Pantocratora, Credo in unum Deum Patrem Onnipotentem*. Credo in un solo Dio Padre Onnipotente. Noi traduciamo in latino, in italiano, nelle altre lingue, *Pantocrator* con Onnipotente. Ci sfuggono tante cose; *crateo* non è soltanto creare, creare dal nulla, trasformare *caos* in *cosmos*, perché Lui non si è limitato a far diventare potenza d'*oboedientiae* il nulla, a fare il *cosmos*; facendolo *cosmos*, ha continuato a sorreggerlo, a mantenerlo, ad abbracciarlo; *crateo* vuol dire faccio, creo, abbraccio, contengo, vaglio, critico, giudico, salvo; tutte queste cose in una. *Pantocrator* vuol dire Fattore, Redentore, Contenitore, Salvatore, Giudice del tutto. *Cosmocrator* vuol dire Fattore, Ordinatore, Contenitore, Guida; gli antichi con un altro sostantivo lo chiamavano Pastore del *cosmos*. Ma perché gli riuscisse bene, perché Lui potesse dire ancora una volta, non più al settimo giorno (perché al settimo giorno si riposò), ma nell'ottavo giorno, quello avvenire, quello che segue alla Pasqua e alla Pentecoste, quello che conduce dritti dritti al suo ritorno, perché potesse compiacersi – è bene, è bello quel che ho fatto! – Lui che sta all'opera fin dall'inizio con il Figlio suo che non smette d'operare come il Padre non smette d'operare, chiamò quel re, ultimo del *cosmos*, l'uomo e la donna, e disse loro: ecco, portate a compimento l'opera. Noi siamo talmente interni al *cosmos* di Dio, talmente interni alla bellezza, alla bontà, alla verità della Sapienza, talmente interni al principio sacramentale, che pure abbraccia tutte le cose, ma abbraccia noi in una maniera assolutamente ineguagliabile, siamo talmente interni che ci ha fatti "con-cosmocratori" con Lui.

Noi, ciascuno a nostro modo, per il principio sacramentale facciamo, operiamo, creiamo, conteniamo, giudichiamo, vagliamo, salviamo a nostro modo, conteniamo a nostro modo, facciamo a nostro modo. Simbolizzare, mettersi insieme a Lui *Cosmocrator*, essere noi stessi simbolo del suo essere *Cosmocrator* questo è lo scopo finale della celebrazione, perché la ce-

lebrazione è un'azione, abbiamo detto; ma non è un'azione soltanto nostra; è un'azione di noi *con* lo Spirito, *per* il Figlio, *verso* il Padre. Questa azione teandrica umano-divina come Uomo-Dio è Lui che si è incarnato, questo è il *symbollo*, il *symbolon* fondamentale, il simbolo a cui tende la simbolizzazione di ogni cultura. Così come al *cosmos*, in questo senso, tende ogni mito sul *cosmos*, ogni ritualità sul *cosmos*. Vi auguro d'essere *caos* per Lui, d'essere "con-cosmocraturi" con Lui; e vi auguro d'esserne "entusiasti". **Errore. Il segnalibro non è definito.**

GESÙ DI NAZARET UNIGENITO E PRIMOGENITO La simbolicità di un evento

Marcella FARINA

Errore. Il segnalibro non è definito.**1. Premessa**Errore. Il segnalibro non è definito.

In una leggenda si narra che il diavolo aveva uno specchio con il quale si divertiva a guardare tutto il mondo alla rovescia, trasformava e sfigurava la realtà; vedeva solo il male. Così giocava e rideva a crepapelle. Un giorno, ridendo più forte del solito, lasciò cadere a terra lo specchio che si frantumò in infiniti pezzi. Un uragano impetuoso disperso questi pezzi in tutto il mondo. Alcuni frammenti caddero negli occhi degli uomini e questi cominciarono a credere che tutto il mondo era cattivo. Alcune schegge più grandi furono utilizzate per fare gli occhiali e chiunque li porta osserva solo il male. Un pezzo grosso fu posto come vetro ad una finestra e chi guarda attraverso di essa vede come il diavolo, gode solo del male.

Dio ebbe compassione dell'umanità e disse: «Manderò nel mondo mio Figlio. È Lui la mia immagine, il mio specchio. Rispecchia la mia bontà, la mia giustizia, il mio amore. Riflette l'uomo come io l'ho pensato e voluto.

Gesù venne come uno specchio per gli uomini. Chi si specchiava in Lui, riscopriva la bontà e la bellezza e imparava a distinguerle dall'egoismo e dalla menzogna, dall'ingiustizia e dal disprezzo. I malati ritrovavano il coraggio di vivere, i disperati riscoprivano la speranza. Consolava gli afflitti e aiutava gli uomini a vincere la paura della morte.

Molti uomini amavano lo specchio di Dio e seguirono Gesù. Si sentivano infiammati da Lui. Altri ribollivano di rabbia. Decisero di rompere lo specchio di Dio. Gesù fu ucciso. Ma ben presto si levò un nuovo possente uragano: lo Spirito Santo. Sollevò i milioni di frammenti dello specchio di Dio e li soffiò in tutto il mondo. Chi riceve anche una piccolissima scintilla

di questo specchio nei suoi occhi comincia a vedere il mondo e le persone come le vedeva Gesù: si riflettono negli occhi prima di tutto le cose belle e buone, la giustizia e la generosità, la gioia e la speranza; le cattiverie e le ingiustizie invece appaiono modificabili e vincibili». ¹

Nella presente riflessione vorrei offrire delle semplici indicazioni per “ricomprendere” il mistero del Cristo nel quale la frontiera umana del Trascendente e la frontiera divina dell’uomo si armonizzano e rendono possibile l’incontro definitivo dell’umanità con Dio. Di qui il titolo *Gesù di Nazaret Unigenito/Primogenito: la simbolicità di un evento*. Gesù è “simbolo” in Dio e nel creato, simbolo singolare perché trascende, ricentrando, spingendoli in Alto tutti i simboli. Infatti, quale Unigenito, rimandando al Trascendente, non rimanda all’Oltre, essendo nel seno del Padre, donatore con Lui dello Spirito. Quindi è non solo oggetto della fede, né domanda semplicemente di credere al suo messaggio, ma si pone come fondamento e termine dello stesso credere, norma costitutiva dell’essere credente: crediamo a Lui, in Lui, per Lui. ² In quanto Primogenito, il Nuovo Adamo, è capofila dei credenti, perfezionatore della nostra fede, ricapitolatore di tutti gli esseri creati, congiunge in sé cielo e terra e li riporta al Creatore. ³

Ci accostiamo al suo mistero consapevoli della nostra piccolezza, senza però “distanza fittizia”, ⁴ con il desiderio di essere accolti da Lui e di accoglierLo, di lasciarLo cantare nella nostra vita. Nella tradizione Chassidim si legge: «È detto nel *Salmo* 147,1: “È bene cantare al nostro Dio”. Rabbi Emelek così interpretava: “È bene se l’uomo fa cantare Dio in lui”». ⁵ Ci disponiamo a questa esperienza nella consapevolezza che due mondi, da sempre separati, in Cristo sono entrati in collisione non per un’esplosione, ma per un abbraccio. ⁶

¹ FERRERO B., *L'importante è la rosa. Piccole storie per l'anima*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1992, 20s.

² In questo senso Gesù di Nazaret non è simbolo perché non rimanda ad Altro, anzi esige la fede come la si dà a Dio. Questo è un dato che emerge in tutti gli strati del Nuovo Testamento e che Giovanni sottolinea con particolare forza [Gv 3,14-16; 5,24.39; 6,47; 10,10.14s.28; 11,26; 20,31; 17,3; 1Gv 5,13; SEGALLA G., *San Giovanni*, Fossano, Esperienze 1972, 176-219, 246; FISICHELLA R. (a cura), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma, Dehoniane 1993].

³ Cf GUILLET J., *La fede di Gesù Cristo*, Milano, Jaca Book 1982. L’Autore in questo splendido libretto considera Gesù come credente.

⁴ Cf LUZI P., *Vogliamo vedere Gesù. L'uomo del Vangelo dagli Evangelii*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1992, 11-14.

⁵ In RAVASI G., *Videro il Bambino e sua madre*, Milano, Ancora 1985, 5.

⁶ Cf *l.cit.* Riporta l’espressione di Kierkegaard.

Nell'affrontare il tema mi pongo dalla prospettiva della Teologia Fondamentale, ossia dal punto di vista della Rivelazione intesa come realtà teoantropologica che giunge a compimento in Cristo. Secondo le esigenze della Teologia Fondamentale vorrei fare qualche rilievo anche sulle questioni epistemologiche e metodologiche e sulla contemporaneità.⁷ Pongo un'attenzione particolare al femminile perché, come annota Adriana Valerio, le donne, specie le mistiche, sono state e sono molto in sintonia con il linguaggio simbolico. «La ricerca di Lui nella realtà umana dando primato all'amore, la centralità dell'esperienza quale luogo privilegiato del trascendente, l'esercizio della maternità spirituale, la valorizzazione dell'affetto, della volontà, dell'intuizione, il narrare di Dio attraverso un *linguaggio simbolico-profetico*, fanno parte del ricco patrimonio delle donne, del loro modo di fare teologia».⁸

Articolo la riflessione in quattro momenti. Nel primo, in termini essenziali traccio uno *status quaestionis* circa l'approccio simbolico e il suo possibile aggancio alla cristologia. Nel secondo, partendo dal valore simbolico del tempo, cerco dei raccordi con la "storicità singolare" di Gesù: Egli è il centro della storia, la pienezza dei tempi. Nel terzo concretizzo la riflessione considerando il Cristo compimento dell'AT, ossia ricapitolatore e realizzatore delle promesse anticotestamentarie accolte e trascese. Nel quarto mi soffermo sulla vicenda di Gesù: la sua "carne", la sua umanità, media il venire di Dio; è "simbolo", luogo/tempio santo dell'accesso dell'uomo a Dio, è il pane vero per la vita eterna.⁹

⁷ Quasi unanimemente coloro che coltivano la Teologia Fondamentale individuano in essa tre ambiti di ricerca: l'epistemologia e metodologia teologiche, la riflessione sull'Evento della Rivelazione nelle sue coordinate fondamentali, il dialogo con la cultura contemporanea e quindi la considerazione delle questioni di frontiera.

⁸ VALERIO A., *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, Napoli, D'Auria 1990, 15s, corsivo mio.

⁹ Avrei desiderato considerare in modo particolare il mistero pasquale, ma il testo avrebbe assunto dimensioni non conciliabili con i limiti consentiti alla presente pubblicazione. Altri studi sopperiscono a questa carenza accostando tale evento in modo più diretto.

2. Il simbolo: una possibilità conoscitiva per la fede in Cristo

«L'intero universo è un immenso oceano di simboli».
«Ogni cosa nasconde un mistero:
tutte le cose sono come dei veli che nascondono Dio».
«La natura è un tempio dove s'innalzano vive colonne
che lasciano talvolta udire confuse parole.
L'uomo vi passa come attraverso foreste di simboli
che lo seguono con sguardo familiare.
Come lunghi echi che provengono confusamente da lontano,
da un'oscura e profonda unità,
immensa come la notte, infinita come la luce,
profumi, colori e suoni armoniosamente si fondono
e si rispondono».¹⁰

2.1. Il simbolo: significati e dimensioni

Gli studiosi rispondono rimandando per lo più al *Vocabulaire Philosophique* di A. Lalande nel quale si afferma che simbolo è «qualunque segno concreto che evochi, in un rapporto naturale, qualcosa di assente o che è impossibile percepire». Non è un'allegoria, ma una realtà che evoca – da *ex vocare, ex vox* – e provoca un movimento di fuoruscita (*ex*); è una voce o chiamata (*vox*). Non è quindi un segno convenzionale; porta con sé il senso.¹¹ «Rappresenta altro in forza di una corrispondenza analogica».¹²

Secondo il *Thesaurus Linguae Graecae* di H. Estienne, simbolo deriva da *symbolé* che significa riassunto, condensato. In tal senso il credo è un condensato e un segno di riconoscimento. «Come in altre parole – simmetria, sinfonia, simpatia, simbiosi, sintomo, sincretismo, sintesi, sincronismo, sinodo, sinossi, sintassi, sistema, sillogismo, sinassi – il prefisso *syn* indica un confronto, una specie di incastro, un “essere con” che, nello stesso tempo, sottolinea la diversità, le parti messe insieme».¹³

D. Zadra lo considera una struttura processuale che elabora le forme e le dinamiche dell'intenzionalità. L'intenzionalità qualifica «la condizione

¹⁰ MIQUEL P., *Breve trattato di teologia simbolica*, Brescia, Queriniana 1989, 5s. Le espressioni sono rispettivamente di S. Efrem, Pascal, Baudelaire.

¹¹ VIDAL J., *Sacro, Simbolo, Creatività*, Milano, Jaca Book 1993, 19; cf 31-85; ORTIGUES E., *Le Discours et le Symbole*, Paris, Aubier 1977, 70s.

¹² MIQUEL, *Breve trattato* 8.

¹³ *L. cit.*; cf pure 7-19.

dell'“essere in relazione”, che è il carattere costitutivo del pensiero, dell'affettività e dell'orientamento di valore. Tale condizione emerge quando una relazione o un ordine di realtà si presenta come una nuova possibilità, una nuova necessità che definisce la condizione di vita, o quando tale condizione è rinnovata. La condizione dell'essere in relazione è il luogo in cui si elabora il simbolo intenzionale [...]. L'intenzionalità è una relazione polare; definisce non solo l'orientamento del soggetto verso l'oggetto, ma anche la dinamica e il modo con cui l'oggetto è determinante e attivo nei processi e nella articolazione della vita intenzionale del soggetto. I simboli sono l'espressione e la *performance* del vincolo che pone in relazione il soggetto con l'oggetto intenzionale, sono le strutture processuali di tale relazione». ¹⁴ Sono proprietà esclusiva del linguaggio umano. ¹⁵ Il pensiero simbolico infatti è consustanziale all'essere umano, precede il linguaggio e la ragione discorsiva, è carico di un condensato espressivo, è aperto all'Assoluto e all'universo, è dinamico. ¹⁶

Il simbolo, come tutti i segni, rinvia ad un significato che non è dato direttamente, ma, a differenza di essi, non si limita ad indicarlo perché rappresenta l'oggetto nel duplice senso di renderlo presente in qualche modo e nel contempo di farne le veci. Così porta in sé una significazione che permette non solo di annunciare il significato, ma di comunicarne già in qualche modo la complessa realtà. Svolge una funzione mediatrice che gli conferisce un'indipendenza semantica che i segni non posseggono. Orienta l'uomo verso “il di più”: si spinge in avanti, indietro, in alto, in basso; permette all'uomo di riconciliarsi con se stesso e con l'universo; quindi svolge una funzione di unità lasciando sussistere le differenze. Dice un sovrappiù, una donazione di significato in trasparenza. Evoca il mistero, è come un'epifania nascosta del mistero dell'essere.

In quanto rimanda all'assente desiderato chiama in causa il dinamismo dell'amore e il suo peculiare modo di conoscere. Non sarebbe infatti sopportabile tagliare qualcosa in due e dividerlo tra i due partner se non in funzione del loro riconoscimento e alleanza.

Il simbolo ha particolare riferimento al sacro, al Trascendente; quindi concilia cielo e terra. Mentre svela la luce di creazione, rimanda a Colui

¹⁴ ZADRA D., *Il tempo simbolico: la liturgia della vita*, Brescia, Morcelliana 1985, 8.

¹⁵ Cf DUPRÉ L., *L'Autre Dimension*, Paris, Ed. du Cerf 1977, 107s.

¹⁶ Cf STEMBERGER G., *La simbolica del bene e del male in San Giovanni*, Milano, Paoline 1972, 17-22. Sono elementi messi in rilievo da tutti gli studiosi del simbolo.

dal quale questa procede, pertanto è teofanico. In esso «la vita del Creatore e quella della Creazione diventano una [... Esso] è un raggio di luce che, uscito dalle oscure e abissali profondità dell'esistenza e della conoscenza, penetra tutto il nostro essere. È una totalità passeggera che è percepita intuitivamente in un istante mistico – misura del tempo proprio del simbolo». ¹⁷ Porta le tracce dell'Eterno e parte dal fondo dell'uomo creato a immagine di Dio; quindi ha profondi agganci nello psichismo umano ed evoca l'inconscio personale e collettivo: ¹⁸ «Siamo segnati da quel Creatore dal quale procediamo in ogni istante. La somiglianza è il movimento per ritrovare il Creatore attraverso l'interezza della sua Creazione». ¹⁹ Così l'uomo scopre di essere fatto per vestirsi di tutta la Creazione con il compito di una "Nuova Creazione". Si trova come preso tra l'immensità del cielo e la terra e cerca il mezzo per unirli, consapevole della sua trascendenza, di essere più grande del cielo e della terra. «Si percepisce allora in una verticalità tra cielo e terra e cerca di assomigliare all'uno e all'altro», ²⁰ divenendo in qualche modo "simbolo" dell'universo. In questa verticalità, per non vivere sbilanciato, sente il bisogno di scendere nel profondo, di instaurare relazioni solidali con tutte le creature.

L'esperienza simbolica quindi tocca profondamente l'uomo, gli permette di aprirsi, di contrarre un'alleanza, di scoprire il mistero dell'essere, di porsi in contemplazione; diventa il luogo dell'apertura al Reale/reale rispettandolo nella sua complessità e non riducibilità a idee chiare e distinte.

Tutti gli studiosi del simbolo evidenziano la differenza tra la logica razionale e quella simbolica. La prima insiste sulla distinzione e in qualche modo separa, rompe; la seconda invece indica il rapporto attraverso un procedimento che non è né razionale né irrazionale; ha quindi una logica propria irriducibile che sarebbe vantaggioso aggiungere a quella razionale per realizzare un approccio conoscitivo più integrale e pertinente all'universo. Funziona per immagini, per cui non fissa la realtà, ma le dà una certa duttilità; svolge tre funzioni importanti: somatizza, cosmicizza, responsabilizza: la persona unifica l'universo attraverso il proprio corpo, si pone in rapporto con esso e si sente responsabile del suo destino. ²¹

¹⁷ VIDAL, *Sacro* 122, cf 89-126; SCHOLEM G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova, Il Melangolo 1986, 295

¹⁸ Cf VIDAL, *Sacro* 36-40.

¹⁹ *Ivi* 123.

²⁰ *Ivi* 133, cf 101-129.

²¹ Cf *ivi* 74-89; CHAUVET L.M., *Simbolo e Sacramento. Una lettura simbolica dell'esistenza cristiana*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1990, 11-108.

Per questa sua possibilità di rimandare all'Altro e all'Oltre, il simbolo è necessario per parlare del divino.

Il mistico Ghazali dichiara: «La misericordia divina ha dato al mondo visibile una similitudine con il mondo del regno celeste e, per questa ragione, non esiste nel mondo sensibile una sola cosa che non sia simbolo di una realtà esistente anche nell'altro mondo. Può accadere così che una sola cosa in questo mondo simboleggi diverse realtà celesti, come pure che una sola realtà celeste possa avere diversi simboli nel mondo visibile».²²

2.2. Il simbolo: un approccio conoscitivo al reale

La coscienza sempre più profonda del limite umano e dello sconfinato mistero che avvolge l'universo sta orientando in questa direzione anche tutto un vasto e significativo settore della ricerca scientifica. Oggi quindi vi è una particolare attenzione per l'approccio simbolico.

Si avvertono le carenze e le riduzioni dell'epistemologia e metodologia moderne, in particolare della logica galileiana, lineare e meccanica, e si cerca di mettere in atto una logica olistica, simbolica.²³

A partire dal simbolo materno si evidenzia il rapporto intimo tra razionalità e relazionalità,²⁴ tra ragione e sentimento;²⁵ si mette in luce il coinvolgimento del soggetto nell'atto conoscitivo e quindi si approfondisce l'intenzionalità non limitata alla ragione ma estensibile a tutte le facoltà umane.

Soprattutto il femminismo più maturo sta camminando in questa direzione offrendo dei contributi considerevoli che spingono a tematizzare la dimensione etica della conoscenza, a superare l'articolazione e la comunicazione attuali del sapere, a valorizzare il biografico e la narrazione, a prendere coscienza della necessità di ricercare l'universale non eliminando, ma approfondendo il singolare.²⁶

²² In MIQUEL, *Breve trattato* 14s.

²³ Ho accennato a queste esigenze in alcuni saggi, per brevità rimando ad uno di essi ed alle indicazioni bibliografiche ivi riportate: *Fede, speranza e carità. Per una "circolarità" dell'atto di fede*, in FISICHELLA (a cura), *Noi crediamo* 99-136.

²⁴ Cf DI NICOLA G.P., *Donne e crisi della modernità: aspetti peculiari della transizione*, in ROSANNA E. - CHIAIA M. (a cura), *Le donne per una cultura della vita. Rilettura della Mulieris Dignitatem a cinque anni dalla sua pubblicazione* = Il Prisma 14, Roma, LAS 1994, 145-148.

²⁵ Cf AA.VV., *Ragione e sentimento*, in *Memoria* 1 (1981) 1.

²⁶ Per brevità rimando ad alcuni miei studi: *La "questione donna": un'istanza*

Questi rilievi critici non sono affatto una rimozione delle acquisizioni della modernità, piuttosto esprimono un giudizio critico sulla parziale e riduttiva assimilazione di essa. Così il ritorno al simbolo non segna un regresso verso il sapere precritico, ma è un incremento della ragione storica arricchita della consapevolezza del proprio limite e del bisogno di procedere sempre oltre nel cammino conoscitivo.

Quindi, valorizzando la svolta operata nel Medio Evo attraverso la *scientia* che supera la simbolicità precritica precedente, si auspica di accogliere ed inserire il registro della simbolicità senza regredire nella precriticità. In questa direzione il simbolo non solo trova accoglienza, ma è patrimonio presente fin dalle origini nella Chiesa, anzi è possibile rintracciarlo in modo consistente nella stessa predicazione di Gesù.

Negli ambienti cattolici persiste però un certo pregiudizio nei confronti di una interpretazione simbolica della fede forse a causa del modernismo.²⁷ Ma il Vaticano II ha spinto ad andare oltre le strettoie della teologia elaborata in quella circostanza ed irrigidita a volte in schemi non rispettosi né della fede né dell'autocomprensione umana.

2.3. *Il simbolo in cristologia*

Attualmente è difficile tracciare uno *status quaestionis* sull'utilizzazione del simbolo in cristologia o sulla ricomprensione di essa a partire da tale categoria. È un'istanza più avvertita nell'ambito della Liturgia e della Sacramentaria. Infatti la riflessione sul mistero di Cristo ha intrapreso un cammino di rinnovamento percorrendo altre strade attraverso le quali ha recuperato lo spessore della storia della salvezza.²⁸

Il Concilio ha condotto la teologia a rivedersi superando la manualistica, specie quella elaborata e ripetuta nel clima della reazione modernista,

critica per la teologia, in *Ricerche Teologiche* 1 (1990) 91-120; "Progetto Donna": un'istanza dalla Chiesa per una nuova umanità. *Annotazioni per una riflessione teologica*, in *Ricerche Teologiche* 2 (1991) 71-99; "Memoria": una rivista di ricerche storiche. *Dal ricordo all'utopia: alcune istanze per il sapere teologico*, in *Ricerche Teologiche* 2 (1991) 223-274.

²⁷ STEMBERGER, *La simbolica* 15s.

²⁸ Ho considerato questo cammino nello studio "Ecco l'Uomo" (*Gv 19,5*). *Gesù di Nazaret rivelatore del mistero dell'uomo*, in FARINA M. - MAZZARELLO M.L. (a cura), *Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso* = *Il Prisma* 12, Roma, LAS 1993, 102-112.

perché limitata a commentare le formule dogmatiche perdendo la consistenza e lo spessore dell'Evento salvifico. In particolare nella *Optatam Totius* ha evidenziato la centralità della cristologia nell'articolazione del sapere teologico e quindi nella formazione del presbitero. Ha evidenziato che una corretta riflessione sul mistero di Cristo fa superare la frammentazione dei contenuti della fede, l'arretratezza della sua formulazione linguistico-concettuale, la sua separazione dalla cultura; fa riscoprire la profondità, l'universalità e l'assolutezza del messaggio evangelico.

Il cammino auspicato dal Concilio ha fatto prendere coscienza della povertà del manuale e dell'assurda pretesa di estrarre e separare dall'Evento la dottrina, operando una specie di "siringamento" di esso. L'operazione, pur comprensibile in un'epoca razionalista e illuminista che aveva esigenze di idee chiare e distinte, non poteva non mostrare il fianco a obiettive critiche in quanto perdeva l'originalità cristiana, ossia non teneva nel giusto conto la storia della salvezza.

La critica alla cristologia calcedonese in teologia ha offerto un altro contributo in quanto ha evidenziato la necessità di accogliere la formulazione dogmatica di Calcedonia coniugandola però con la storicità singolare di Gesù di Nazaret, con l'intera sua vicenda.²⁹ L'ingresso degli studi storico-critici, in particolare i movimenti biblico, patristico, liturgico hanno offerto nuovi elementi per procedere in questa direzione.

Tuttavia, come ho già accennato, raccogliendo la letteratura relativa alla cristologia, non ho trovato pubblicazioni sul simbolo. Ho incontrato qualche tentativo, un po' acerbo, mi pare, dal punto di vista cristologico. Infatti insiste sul superamento della metafisica e dell'ontoteologia, ma non elabora con uguale acutezza una proposta cristologica. Senza dubbio ha il merito di aver tracciato una strada.³⁰

Nella presente riflessione vorrei tentare di percorrere una via segnalando, come vettori, alcune tematiche dalle quali scaturisce la simbolicità singolare dell'evento Gesù di Nazaret. Non ho alcuna pretesa di essere esaustiva; vorrei offrire semplicemente un modesto contributo.

²⁹ Cf MOIOLI G., "Status quaestionis" del discorso cristologico: presentazione e prime riflessioni, in SEGALLA G. - CANTALAMESSA R. - MOIOLI G., *Il problema cristologico oggi*, Assisi, Cittadella 1973, 225-228; MOIOLI G., *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale 1978, 17-56.

³⁰ Cf CHAUVET, *Simbolo* 335-347.

3. «Il tempo è compiuto» (Mc 1,14)

Agostino nelle *Confessioni* si chiede: «Che cos'è il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me ne chiede, non lo so: eppure posso affermare con sicurezza di sapere che, se nulla passasse, non esisterebbe un passato; se nulla sopraggiungesse, non vi sarebbe un futuro; se nulla esistesse, non vi sarebbe presente».³¹ La domanda attraversa la storia; è esplicita e familiare nella tradizione filosofica occidentale, ma la si ritrova in tutte le culture nei molteplici tentativi di organizzazione della vita personale e sociale. Il tempo così costituisce uno degli elementi più ricorrenti nella riflessione simbolica. In Gesù esso acquisisce una valenza espressiva inaudita perché è spinto nell'Eterno.

3.1. *Il tempo di Gesù e il tempo dell'uomo*

Dall'evento Gesù emerge in modo luminoso la differenza tra il suo e il nostro tempo. In Lui il nostro tempo esce dall'ovvietà e dall'ambiguità perché accede all'Eterno.

Gesù inizia la sua missione proclamando: «Il tempo è compiuto, il regno di Dio è qui: ravvedetevi e credete al vangelo» (Mc 1,15; cf Mt 4,17; 10,7; Lc 4,21; 10,7.9.11). L'espressione richiama: «Quando è giunta la sua ora» (Gv 16,21), ossia il tempo del parto.³² Quasi proseguendo, Paolo sottolinea: «Quando venne la pienezza dei tempi Dio mandò il suo Figlio nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare quelli che erano soggetti alla legge, affinché ricevessimo la dignità di figli adottivi» (Gal 4,4).

Gesù offre una sua valutazione del tempo indicando così una via simbolica per la storia umana. In occasione della festa dei Tabernacoli ai suoi familiari che lo spronano ad andare alla festa e manifestarsi egli ribatte: «Il mio tempo non è ancora giunto, il vostro invece è sempre propizio» (Gv 7,6.8). A Cana dirà: «La mia ora non è ancora giunta» (Gv 2,4). Nell'approssimarsi della passione prega: «Padre, è giunta l'ora» (Gv 17,1, cf 12,23s). Apre così una finestra attraverso la quale ci fa entrare nella com-

³¹ SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni* XI,11-14, in *Opere* 1, Roma, Città Nuova 1965, 379.

³² Gesù instaura un rapporto "simbolico" tra Regno, seme, tempo di gestazione del seme e gestazione della creatura umana nel grembo materno e storia della salvezza (cf qualche allusione in LUZI, *Vogliamo vedere* 85-89).

plexità del suo calendario interiore che, in un certo senso, svela anche la profondità e il senso del nostro. Evidenzia la disparità dei due tempi, il suo e il nostro. Il suo scaturisce dall'intima unione con il Padre, dalla volontà divina liberamente accolta e realizzata; per questo lo definisce *mio*.³³ Egli, quale Unigenito e Primogenito, vive due dimensioni: l'eternità e il tempo; perciò proprio in quella festa dei Tabernacoli proclama: «Prima che Abra-mo fosse, Io sono» (Gv 8,58).

Collega il compimento del tempo con l'avvento del Regno, accogliendo e ricentrando tutti i valori religiosi umani e anticotestamentari. Quale Unigenito, nel tempo dell'uomo porta il mistero dell'Eterno. Dio infatti è la consistenza del tempo; il tempo antropologico, per avere senso, deve attingere a Lui. Quale Primogenito, dà senso "nuovo" al tempo, ponendosi come Nuovo Adamo e Luogotenente di Dio nel creato. Fa uscire così il tempo dall'ovvietà proclamando con la sua vita che esso vale se accede al mistero di Dio che è amore, se è riempito di amore.

Il raccordo tra il suo e il nostro tempo avviene nella sua Pasqua. I vangeli in occasione della resurrezione menzionano «l'alba», «il giorno dopo il sabato», «il primo giorno della settimana» (Mt 28,1; Mc 16,1; Lc 24,1; Gv 20,1). Sottolineano così che Gesù risorto inaugura l'era nuova e definitiva, riconcilia i tempi frammentati nella solidarietà: Egli è la Primizia (ICor 15,20.23). Ricapitola i tempi con la sua storia assoluta quale Nuovo Adamo.³⁴ L'Eucaristia, memoriale permanente della Pasqua, prolunga questo mistero nei secoli ponendosi come luogo della comunione di tutto il genere umano e di tutta la creazione trascendendo i limiti spaziali e temporali. Il suo e il nostro tempo, benché discontinui, non sono quindi separabili, non trascorrono paralleli: Egli accoglie e porta in sé tutto il creato conducendolo alla sua origine trascendente. In tal modo il tempo della creazione diventa storia della salvezza per il singolo e per l'universo.³⁵

³³ Il tema dell'ora è tipico di Giovanni, l'evangelista che in modo più consistente utilizza il linguaggio simbolico e che quindi pone le basi anche per una teologia della storia (cf alcune suggestioni in SEGALLA, *San Giovanni* 137-154).

³⁴ Illuminante la teologia paolina della ricapitolazione: Gesù unifica i tempi, ossia tutte le generazioni umane quale Nuovo Adamo e Figlio di Dio (cf CERFAUX L., *Cristo nella teologia di Paolo*, Roma, Ave 1970, 351-366; AA.VV., *La cristologia di Paolo*, Brescia, Paideia 1976). In questa direzione Ireneo costruisce la sua teologia della storia (cf MOIOLI G., *Cristologia. "Momento" storico. Lettura delle fonti*, Milano, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale 1980, 104-116).

³⁵ In tutta la Scrittura emerge ad esempio che con la chiamata divina la vita viene divisa in due - prima e dopo - in una continuità discontinua. Anche nella vocazione battesimale, in ogni conversione, la vita viene "divisa" in due parti per essere

3.2. *Una dimensione dell'esperienza umana alla luce della Scrittura*

Il tempo è senza dubbio una dimensione fondamentale dell'uomo radicata nell'esperienza del cambiamento percepito nella duplice direzione del succedersi e della durata. Tale esperienza si fonda su condizioni intrinseche, quali i ritmi biologici, e estrinseche, quali i ritmi cosmici e i ritmi escogitati dalla società nel suo organizzarsi. L'uomo valorizza i cambiamenti periodici come punti di riferimento per misurare il tempo (ad esempio il ciclo giorno/notte, il ciclo delle stagioni) ed orientarsi nel grande processo di variazione. In tal modo attraverso la ripetizione di cicli di attività fa sì che segni attuali possano riferirsi ad azioni future: così distingue il passato, il presente e il futuro; vive il presente nella memoria del già avvenuto e nella speranza di ciò che accadrà: lo schema del memoriale biblico ha agganci profondamente umani.³⁶

L'uomo ha sempre percepito la differenza tra il tempo sperimentato soggettivamente e quello cronologico in quanto ricerca un senso nella sua vita scandendone i momenti e caricandoli di significato anche religioso.³⁷ Egli sa di poter dominare e superare il tempo; per questo lo organizza in modo diverso, secondo le culture, a partire dai ritmi cosmici, quali il movimento della luna, del sole o di alcune stelle e pianeti, fino a giungere ad una misurazione esatta universalmente riconosciuta (*Greenwich Meantime* dal 1889). Su questa base s'impiana l'organizzazione teologica del tempo.

«Il tempo simbolico religioso è l'ordine temporale che dispone i simboli in intervalli periodici; esso costituisce la "figura", la struttura simbolica temporale della relazione intenzionale».³⁸

La Bibbia fin nelle prime pagine presenta la settimana, un'articolazione del tempo che non ha un appoggio diretto in un ciclo naturale; in qualche modo si rifà al ciclo lunare. La costruzione sociale del tempo varia a seconda delle società: nel giudaismo e nel cristianesimo è di sette giorni, una

unificata in modo più profondo e vero in Dio. Gesù infatti accoglie e ricentra i valori del nostro tempo, fa "simbolo", ossia separa per unificare, senza annullare il passato, piuttosto offre la possibilità di ricomprenderlo e riabilitarlo.

³⁶ Cf AUF DER MAUR H., *Le celebrazioni nel ritmo del tempo*, I, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1990, 35-40. Un approfondimento della simbolicità del tempo si può trovare in ZADRA, *Il tempo*, in particolare il capitolo secondo: *Il tempo simbolico: l'anno liturgico cristiano* 57-108.

³⁷ Cf AUF DER MAUR, *Le celebrazioni* 37-48; VIDAL, *Sacro* 184.

³⁸ ZADRA, *Il tempo* 7; cf VIDAL, *Sacro* 135-147.

divisione del tempo che si è poi generalizzata. Nella Roma antica prevedeva otto giorni, in Cina dieci, in alcune civiltà dell'Africa occidentale, dell'Asia sud-orientale, dell'America centrale varia da tre a sei giorni.³⁹ Nel ciclo settimanale si sottolinea dal punto di vista religioso un giorno, mentre appartengono ai ritmi cosmici i riti di passaggio.

L'organizzazione lineare del tempo implica un computo di periodi più ampi con un punto di partenza fisso a partire dal quale si calcolano scadenze più lunghe. In questa prospettiva l'inizio di un periodo nuovo è pensato come un rinnovamento che, in ambito religioso, è concepito come la futura restaurazione o come era messianica.

La *Genesis* parla della creazione del mondo materiale in cinque giorni: in essa un giorno si apre all'altro come in una catena di solidarietà in cui le creature instaurano tra loro un rapporto circolare. Queste sono fatte in via, in divenire, in cammino. Sono aperte al sesto giorno nel quale Dio crea l'uomo a sua immagine e somiglianza. L'uomo trova il suo compimento nel settimo giorno, cioè in Dio, facendosi voce di tutto l'universo, accogliendolo in sé, portandolo al Creatore, favorendone così il processo di perfezione. La settimana della creazione è aperta in tal modo alla prospettiva escatologica.⁴⁰ Questa tensione del creato verso l'uomo, immagine di Dio, si illumina con il riferimento a Cristo, Immagine del Dio invisibile e Primogenito di ogni creatura: nella sua umanità la nostra immagine giunge a compimento. Egli infatti con la sua novità, ricentrando il sabato, spinge il tempo della creazione nella storia della salvezza. Nel dibattito sul sabato riscatta il senso genuino del tempo umano attraverso un circolo ermeneutico che parte dall'uomo e va a Dio e da Dio va all'uomo attraverso di Lui. Per questo proclama: «Il Padre mio opera sempre». Quale Signore del sabato, dall'Eterno entra nel tempo trascendendolo, mettendone in crisi le varie forme di strumentalizzazione egocentrica ed ateistica. Lo riconduce all'Alleanza. Coniuga la verticalità del rapporto creatura/Creatore con la circolarità dei rapporti tra le creature, unifica il tempo sincronico e diacronico agganciandolo al Dio Amore mediante la carità sollecita.

3.3. *L'Eterno nel tempo*

³⁹ Cf AUF DER MAUR, *Le celebrazioni* 41s.

⁴⁰ Cf Gn 1,1-2,4. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (293-295, 299-314, 337-349) è proposta una significativa interpretazione della settimana biblica. Interessante la prospettiva di Massimo il Confessore (cf MOIOLI, *Cristologia. Le fonti* 339-350, in particolare 347s).

Gesù risignifica il tempo attraverso la sua esistenza terrestre, mediante la sua storicità singolare. Eterno Figlio dell'Altissimo, si è sottoposto al ritmo del giorno e della notte, al ciclo delle stagioni, al succedersi degli anni.⁴¹ Con la sua esperienza terrestre proclama che il giorno è il più bel dono fatto da Dio alla terra dove gli uomini diventano figli del sole, portatori della luminosità del Creatore.⁴²

Di alcuni fatti della sua vita i Vangeli segnalano l'ora. Il Figlio dell'Uomo inizia la sua giornata con la preghiera all'alba sulle colline della Galilea (*Mc* 1,35); all'alba è al tempio (*Gv* 8,2); all'alba chiama gli operai (*Mt* 20,1). Risorge prima dell'aurora (*Mt* 28,1; *Mc* 16,1; *Lc* 24,1; *Gv* 20,1). Il mattino per Lui è simbolo di vigilanza. Con poche pennellate gli evangelisti presentano la prontezza di Gesù nel trovarsi all'inizio del giorno come eco dell'eterno "in principio" (*Gv* 1,1). L'alba è un momento difficile per tutti, eppure è il momento in cui la luce vince le tenebre; in questo senso è simbolo di Cristo, la luce vera (*Gv* 1,9: 8,12; 9,5) che illumina coloro che camminano con Lui (*Gv* 12,35).

A mezzogiorno è al pozzo (*Gv* 4,6); è crocifisso (*Mt* 27,45; *Mc* 15,33; *Lc* 23,44); ha sete (*Gv* 19,28). Il pomeriggio è l'ora della sua morte. Viene deposto nel sepolcro la sera, l'ora più triste della buona notizia.

Gesù distrugge la mitologia della notte, la considera l'ora delle tenebre in cui vigilano quanti operano il male; per questo nella sua predicazione esorta i suoi a stare svegli come il portiere veglia. Propone la lampada, regina della notte, come simbolo di vigilanza (*Mt* 6,22s; *Lc* 11,34-36). Nella notte satana vaglia i discepoli come il grano e Giuda tradisce. Nella notte il Maestro è arrestato e dà inizio alla sua passione. Poche volte si parla della luminosità della notte: verso sera Gesù guarisce (*Mc* 1,32s), pernotta all'aperto (*Lc* 21,37), porta i suoi in disparte (*Mc* 6,31), incontra Nicodemo (*Gv* 3,2), cammina sulle acque (*Mt* 14,25; *Mc* 6,48; *Gv* 6,19), celebra l'ultima cena (*Mt* 26,20-25; *Mc* 14,17-21; *Lc* 22,14-20), si fa incontro ai discepoli di Emmaus (*Lc* 24,29).

Il Figlio di Dio, disceso dal cielo, è sottoposto alle stagioni delle quali ammira la bellezza e la fecondità; ne mette in rilievo le difficoltà e le

⁴¹ Cf LUZI, *Vogliamo vedere* 74-77, 213-215.

⁴² Le varie metafore della luce e del giorno presenti nella predicazione di Gesù e nella sua prassi portano il suo riflesso psicologico di uomo "luminoso". Giovanni lo sottolinea nella sua teologia unificando in Cristo i temi dell'ora, della luce, della vita, della storia, dell'eternità (cf SEGALLA, *San Giovanni* 113-137).

asprezze. È attento ai lavori stagionali, in particolare alla semina. Concepito nel grembo di Maria, ha una particolare sensibilità per la giornata dell'uomo sulla terra. Mostra un'attenzione singolare ai semi e al loro processo misterioso di crescita, analogo a quello della sua gestazione nel grembo materno. Egli è accolto, come il seme del Regno, nell'obbedienza della fede dalla Vergine.

Nella parabola del seminatore emerge la differenza dei tempi: tra quello breve, quasi istantaneo, della semina e del raccolto, e quello lungo, nascosto, fecondo, sofferto, silenzioso, ma vitale trascorso nel grembo della terra. Ancora al seme e al suo processo paragona il Regno, ossia la sua opera e soprattutto la sua persona. Richiama i discepoli a non pretendere di vedere subito i frutti della salvezza, a non esigere fatti strepitosi, ma a maturare nell'attesa fiduciosa che è la fede, a non indietreggiare di fronte alla sofferenza e all'ostilità. Al grano si accompagna la zizzania. Il mistero del tempo ricorda così la presenza del male, la difficoltà del seme buono di attecchire e la facilità con cui germoglia quello cattivo. Dio però non dorme, è all'opera come nella resurrezione. Gesù trova «la libertà divina [...] in chi nasce, nel grano che cresce sino alla spiga, nel fiore e nel bambino. Uscendo dalle regioni dell'animo umano egli trova il Padre suo all'opera nel campo e nel cuore di chi si converte. Tutta l'ermeneutica del Vangelo dipende infatti dal "rinascere" mutando mente».⁴³ Non vede Dio come il Totalmente Altro, anzi guarda e legge il Nome di Lui anche nel germoglio di una pianta che annuncia la sua stagione, nel seme piccolissimo, persino nel capello che cade dal capo.

Gesù è attento ai fenomeni climatici, ad esempio alla pioggia e al sole; da essi prende ispirazione per parlare della misericordia del Padre. Con essa devono confrontarsi i suoi: «Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché diventiate figli del Padre vostro che è nel cielo; perché Egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (*Mt* 5,44s; *Lc* 6,35s).

Sa che esiste pure il tempo del rifiuto e della stoltezza. Parla ad esempio dell'avarico che non ha messo in conto la morte (*Lc* 12,16-21), del ricco epulone dimentico dell'eternità (*Lc* 16,25). Nel suo messaggio propone la conversione come valore del tempo: solo nell'incontro con Lui esso è assolutamente decisivo. Egli è il tempo propizio. Pertanto invita coloro che lo ascoltano a distinguere i segni dei tempi con saggezza, analogamente a

⁴³ LUZI, *Vogliamo vedere* 14, cf 77-89, 103, 187; MAGGIONI B., *Le parabole evangeliche*, Milano, Vita e Pensiero 1992, 20-51.

quanto fanno per il tempo atmosferico. «Al mattino voi dite: oggi è burrasca perché il cielo è rosso cupo» (Mt 16,3); «Imparate dal fico» (Mt 24,32).⁴⁴

Egli è indicato come colui che deve venire, che predica l'anno di grazia, accoglie il tempo lineare realizzando l'attesa messianica quale offerta di salvezza per tutti i popoli. «Tutto è compiuto», grida dalla Croce; così chiude i tempi della lontananza da Dio per inaugurare quelli della sua presenza amorosa: Egli con il suo mistero pasquale è principio e fine, alfa e omega (Apoc 1,8; 21,6; 22,13). In Lui i tempi divisi diventano il tempo unificato (Eb 1,1-4).⁴⁵

3.4. *Il femminismo e la ricomprensione del tempo*

Con la parabola del seme Gesù ha offerto delle indicazioni interessantissime sulla differenza dei tempi e sulla fecondità del Regno. Ha instaurato un significativo rapporto tra tempo di gestazione del seme e tempo di gestazione della vita nel seno materno.

Il femminismo contemporaneo è particolarmente sensibile al rapporto natura/maternità, terra/grembo materno, seme/vita. In qualche modo è in sintonia con il linguaggio simbolico di Gesù. Negli studi di archeologia, ad esempio, si sta riscoprendo questo profondo simbolismo.⁴⁶

Si riscontra pure una consistente riflessione sulla differenza dei tempi: il tempo di produzione, tipico della società tecnologica, e il tempo di riproduzione, tipicamente umano, analogo a quello della gestazione della vita nel grembo materno. Sovente si soccombe alla tentazione di concepire l'esistenza umana come un prodotto da programmare secondo le corte scadenze della tecnica, di valutarlo secondo criteri di riuscita creati da meschine visioni di perfezione. Così si operano discriminazioni tra quelli che contano e quelli che non contano, tra i primi e gli ultimi, quanti producono e quanti non producono. Il simbolo del seme con il suo segreto rimanda al mistero della vita umana nascosto nel cuore di Dio. Il femminismo sottolinea che solo il rimando al Trascendente può dare senso all'esistenza, che l'esperienza umana va risignificata teologicamente, che bisogna coniugare

⁴⁴ Cf LUZI, *Vogliamo vedere* 212-214.

⁴⁵ Nella cristologia odierna emerge la domanda radicale sulla normatività della storia di Gesù e quindi sul senso della sequela cristiana quale reale andare dietro a Lui (cf FARINA, "Ecco l'Uomo" 102-108).

⁴⁶ Cf GIMBUTAS M., *Il linguaggio della dea*, Milano, Longanesi 1993.

storia ed absolutezza nel concreto della vicenda umana.

In riferimento alla natura e ai suoi ritmi, parla di riposo, di silenzio, di ritorno alla creazione, di ricomprensione del lavoro e dei suoi processi. Le strategie economiche, le organizzazioni sociali, i cammini di emancipazione vanno pensati e attuati in profonda sintonia con i “tempi” del creato, superando la mentalità del tutto e subito, per coltivare la spiritualità dell’attesa, della pazienza, della sorpresa, dello stupore.⁴⁷

Tali istanze possono trovare significativi raccordi con l’annuncio e l’esperienza di Cristo: Gesù di Nazaret nella sua singolarità è il senso assoluto della realtà, è Via, Verità, Vita. Senza di Lui la misurazione del tempo è impossibile, si ritorna a sacralizzare i noviluni e i sabati, tutte cose superate nella consacrazione operata da Lui che non sacralizza, ma consacra/coinvolve nel suo destino di Figlio (Col 2,16s).

La storia non affonda nel non senso, non è una serie di disastri, ma va nell’agape, nella speranza, perché ha trovato pienezza nella Pasqua e quindi nella presenza di Dio. Per Gesù il fine della storia non è la fine, ma il trionfo dell’amore. Per questo la Chiesa in corsa verso i beni escatologici supplica: «Venga il tuo Regno!», «Vieni Signore Gesù!»

4. «Oggi si è adempiuta questa Scrittura nelle vostre orecchie» (Lc 4,21)

Tutto l’AT è un *simbolo* storico orientato a Cristo, testimonia l’attesa di Lui. Il Concilio sottolinea: «Dio [...] ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nel Vecchio e il Vecchio diventasse chiaro nel Nuovo [...]. I libri del Vecchio Testamento, integralmente assunti nella predicazione evangelica, acquistano e manifestano il loro pieno significato nel Nuovo Testamento [...], che essi illuminano e spiegano» (*Dei Verbum* 16).

Gesù ha la coscienza di essere il compimento della Scrittura; per questo la interpreta con autorità,⁴⁸ ne fa un’ermeneutica “trasgressiva”.⁴⁹ Con acutezza e intelligenza che stupiscono ricava dai testi biblici un senso che nessuno aveva tratto. Egli sintetizza tutte le grandezze salvifiche, oltrepas-

⁴⁷ Cf FARINA M., *Sentieri profetici al femminile*, in VALERIO A. (a cura), *Donna, potere, profezia*, Napoli, D’Auria 1995, 235-276.

⁴⁸ Cf SEGALLA, *San Giovanni* 18-25; ID., *La cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia 1985, 23-67. Il NT affonda le sue radici nell’AT.

⁴⁹ Nel senso di “andare oltre”, “trascendere” accogliendo e unificando i vari elementi: linee teologiche, attese e promesse anticotestamentarie.

sa i più grandi mediatori inviati da JHWH, ricapitola in sé le mediazioni ascendenti e discendenti, accoglie tutti i simboli religiosi e li trascende.⁵⁰ Egli apre i sigilli del Libro (*Ap* 5,1-8; 6,1.3.5.7.9. 12; 8,1), apre il rotolo e spiega le Scritture (*Lc* 4,17-22; 24,27). Con la sua interpretazione, fatta di rottura e continuità, avanza esplicitamente una pretesa che agli occhi dell'élite giudaica gli merita la condanna a morte. Ricorre alla Scrittura in modo originale, rompendo ogni schema, incastonando una profezia nell'altra, scegliendo e selezionando le tradizioni e i testi scritturistici e dichiarando che essi si compiono proprio nella sua vicenda. Con le pietre antiche, ancora non squadrate, costruisce un edificio nuovo e originale. Non opera in maniera arbitraria; piuttosto evidenzia il tessuto portante della Scrittura, perché questa converge in modo organico e progressivo verso di Lui.⁵¹ Egli incarna l'appello radicale di Dio rivolto all'uomo e la tensione costitutiva dell'uomo verso Dio, perché è il Figlio di Dio e il *Primogenito* di ogni creatura, pertanto è il Mediatore assoluto di salvezza. Mette in crisi una lettura semplificatoria dell'AT aprendolo definitivamente all'universalismo, quindi alla storia dei popoli, all'intera creazione, rivelando il vero volto di Dio che è Amore.

La Chiesa primitiva continua questo processo ermeneutico mettendo al centro della sua interpretazione la vicenda del Signore Risorto.⁵² **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Ponendomi nella prospettiva del convegno, vorrei segnalare qualche

⁵⁰ In quanto Primogenito accoglie, sintetizza ed oltrepassa tutte le mediazioni ascendenti, ossia gli uomini posti da Dio quali mediatori del suo progetto di salvezza, ad esempio i Patriarchi, Mosè, i Profeti, i Re, i Sapianti; in quanto Unigenito accoglie, sintetizza ed oltrepassa tutte le mediazioni discendenti, ossia la Parola, la Legge, la Sapienza, l'Angelo di JHWH.

⁵¹ Possiamo individuare due direzioni: l'AT che va verso il NT (l'AT e Gesù Cristo) e l'AT presente nel NT (da Gesù Cristo all'AT), rese possibili dalla reale tensione dell'AT verso il NT. Infatti l'AT è percorso da un fremito di attesa, da una tensione verso il futuro felice e imprevedibile che si compie nel Figlio (cf *Dei Verbum* 3.14-16; WESTERMAN C., *L'Antico Testamento e Gesù Cristo*, Brescia, Paideia 1976; Id., *Isaia 40-55*, Brescia, Paideia 1978; JOSSUA G., *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, Brescia, Paideia 1989).

⁵² Nella tradizione cristiana possiamo individuare alcuni schemi di lettura simbolica dell'AT che globalmente hanno origine nel NT, in particolare in Paolo, Giovanni e Matteo: il simbolo pedagogico (*Gal* 3,23-25; 4,1s; *Rm* 7,1-6), il simbolo della ricapitolazione (*Ef* 1,10), il simbolo del libro-dialogo (*Eb* 1,1s), il simbolo dell'esegesi (*Gv* 1,18), il simbolo della gravidanza (*Ap* 12), il simbolo nuziale e materno (*Ap* 19,7-21; 21,9s), il simbolo della brevità-sintesi (*1Cor* 7,29; *Col* 1,15-20; *Ef* 1,4-12).

aspetto dal quale emerge la simbolicità dell'Evento Cristo in rapporto alla Scrittura.

Errore. Il segnalibro non è definito. 4.1. *Il Regno è qui: il messianismo unico e singolare di Gesù* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Gesù inaugura la sua missione proclamando la presenza del Regno misericordioso di Dio (*Mc* 1,15). Sa di portare il Regno, di essere anzi il Regno stesso. Lo vede in atto nelle sue opere, nella sua predicazione;⁵³ con la sua persona rivela in modo definitivo il volto di Dio, ne interpreta e propone la volontà salvifica, dà un senso nuovo persino alla legge sabbatica (*Mc* 2,27s). Nemmeno i più grandi profeti d'Israele hanno osato fare ciò. Offre il Regno a tutti, a partire da coloro che l'*élite* giudaica giudica i meno adatti, gli esclusi, gli ultimi, i peccatori, i poveri, gli sbandati.⁵⁴ È venuto infatti a radunare i figli di Dio dispersi.

Egli quindi utilizza la categoria del Regno come un simbolo attraverso il quale fa sintesi dei valori anticotestamentari e li trascende. Infatti con essa esprime la sua coscienza messianica in un modo singolare, accogliendo, ripensando ed oltrepassando la linea messianico-davidica coniugandola con altre prospettive salvifiche dell'AT. I sinottici (*Mc* 12, 35-37 e par.) riportano una disputa nella quale Gesù, citando il *Sl* 110,1, mette in crisi la concezione giudaica circa la discendenza davidica del Messia instaurando una inaudita contrapposizione, senza precedenti, tra il figlio e il Signore di David. Il messianismo regale ha il suo punto di partenza nell'oracolo di Natan (*2Sam* 7,1-15), un oracolo che fa da "simbolo", spinge cioè a rileggere tutta la storia precedente⁵⁵ e illumina il futuro.⁵⁶

Percorrendo il filo rosso messianico dell'AT si può individuare la pre-

⁵³ Cf FARINA, "Ecco l'Uomo" 118-135, 152-157.

⁵⁴ *Mc* 2,17; *Lc* 5,32; 15,2; 19,1-10; *Mt* 9,13; 11,19. Per una trattazione del tema cf FARINA M., *Chiesa di poveri e chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare* = *Il Prisma* 3, Roma, LAS 1986, 88-118.

⁵⁵ Cf *Gn* 3,15s; 12,7; 49,8-12; *Num* 24,15-19.

⁵⁶ Già in *2Sam* 7,1-16 sono sintetizzate tre epoche: l'epoca davidica v. 1-3.11c.16; l'epoca esilica v. 4-5a.8-11ab.12-15; l'epoca postesilica v. 5b-7. I profeti riprendono l'oracolo di Natan spingendolo oltre (*Is* 7,10-17; 9,1-6; 11,1-9; *Mich* 5,1-5; *Ger* 23,1-5; 31,31-34; 52,31-34; *Ez* 34,23-29; 37,22-24; *Ag* 2,20-23; *Zac* 3,8; 6,9-14; 9,9s; 11,4-17; 12,10-13). I Salmi regali ne portano profonde tracce (*Sl* 2; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132).

senza consistente della dimensione universalistica del Regno. La predicazione profetica in questa direzione alimenta la speranza messianica incastonando nella figura dell'“Atteso” vari profili, quali quello del servo, del re, del pastore, del “trafitto”, del “condannato a morte”, del Figlio dell'Uomo che, attraverso la lotta escatologica, otterrà la regalità. Tale predicazione associa pure i temi/simboli della casa-casato, del virgulto/albero genealogico/albero della vita, ossia i simboli antropologici ed architettonici, cosmologici e naturali, i quali trovano piena realizzazione in Gesù. La Chiesa primitiva ne è profondamente consapevole.⁵⁷

Il simbolo “Regno” nella vicenda di Gesù assume la prospettiva teoantropologica, esprime l'incontro di Dio con l'uomo che Egli realizza. Si passa così dal simbolo alla realtà. Infatti a livello teologico esso si identifica con il governo amoroso di Dio presente nell'opera del Figlio, a livello antropologico si identifica con la trasformazione dell'uomo in figlio di Dio. Dio Amore imprime nell'uomo, sua immagine, il sigillo della sua appartenenza che è appunto l'*ethos* dell'amore.

Nel corso della storia il Regno procede tra il già e non ancora. È destinato ad abbracciare tutti i tempi e tutti gli spazi. Per questo la Chiesa prega: «*Maranathà*» “Signore nostro, vieni!” (*Maranà tha*); “Il Signore nostro viene” (*Maran athà*); «Venga il tuo Regno». Per questo celebra l'Eucaristia fino a che Egli venga (*1Cor* 11,26). Egli è colui che deve venire anche oggi, viene attraverso la sua Chiesa e attraverso di lei continua a regnare servendo (*Gv* 13,13s).

In un testo del Talmud Rabbi Joshua, a proposito di Rabban Gamaliele II, figlio del famoso Gamaliele, afferma: «Troviamo uno più grande di lui che ha servito a mensa: Abramo era più grande di lui e servì a mensa. E un terzo aggiunse: “Dio [...] apparecchia la mensa dinanzi a ciascuno e ora Rabban Gamaliele non deve stare ritto [...] presso di noi e mescerci da bere?”».⁵⁸

Errore. Il segnalibro non è definito.4.2. *La sentinella della volontà di Dio***Errore. Il segnalibro non è definito.**

Gesù ha interpretato la sua persona e la sua missione riferendosi in mo-

⁵⁷ *Rm* 1,1-4; *Eb* 1,5; *2Tm* 2,8; *Gv* 7,40s; 12,15s; *Mc* 10,47s; 11,1-10; 12,35-37; *Lc* 18,38; *Mt* 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15.

⁵⁸ In BEYER H.W., *Diakoneo*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Brescia, Paideia 1966, 957.

do particolare a *Is* 61,1-2 ove si parla del Servo del Signore.⁵⁹ In questa direzione riprende i carmi del Servo di Dio⁶⁰ vivendo quale Figlio che serve fino a dare la vita.⁶¹ Coniuga nella sua persona la figura del Servo di Dio, dell'Evangelizzatore e Portatore del Regno, con quella del Servo sofferente che si dona per la salvezza del mondo. Servo diviene così una categoria che si aggancia – fa simbolo – al messianismo sia regale sia profetico.⁶² I Profeti, quali educatori del popolo, nelle diverse situazioni storiche richiamano le esigenze dell'Alleanza; sono fedeli al mandato di JHWH fino al martirio, dediti in modo incondizionato alla propria missione.

Il titolo *profeta*, attribuito a Gesù, pare essere tra i più antichi. È presente nei Vangeli e negli Atti,⁶³ scompare negli scritti posteriori del NT. Gesù è riconosciuto tale dalle folle, nella sua passione è chiamato il profeta di Nazaret (*Mt* 21,10s).⁶⁴ Sembra che Egli stesso si sia attribuito tale titolo almeno indirettamente.⁶⁵ È interessante l'interpretazione che ne dà. Rimanda in un certo senso a *Deut* 18,15-18 realizzando quella profezia in modo inaudito, perché è il Figlio.⁶⁶ Nella sua missione si rivolge a destinatari denominati affaticati e stanchi, pecore sbandate, prigionieri, desolati, lontani, poveri; si rivolge cioè a quanti non hanno speranza, con una esplicita allusione ai carmi del Servo di JHWH e ai testi del Secondo e Terzo Isaia.

I tratti del suo profetismo emergono dai cieli che si aprono nell'inaugurare la sua missione (*Mc* 1,9-11),⁶⁷ nel rapporto singolare e innova-

⁵⁹ Cf FARINA, *Chiesa* 88-91.

⁶⁰ *Is* 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12.

⁶¹ *Lc* 22,15-20; *Mc* 10,45; 14,22-25; *Mt* 26,26-29.

⁶² Il profetismo, come la monarchia, non è originario d'Israele; è presente pure negli altri popoli. Spinge quindi a considerare i doni salvifici in prospettiva universalistica.

⁶³ *Lc* 7,16; 13,33 par. *Mt* 13,57; *Lc* 24,19-21; *Gv* 1,21.25; 4,19; 6,14; 7,40.52; *At* 3,22s; 7,37; cf *Mt* 8,17; 12,18-20.

⁶⁴ Cf JOSSUA, *Dal Messia* 35-43.

⁶⁵ *Mt* 13,57; *Lc* 13,33.

⁶⁶ Sintetizza il messianismo regale e profetico e i carmi del Servo di Dio (*Mc* 6,4.15; 14,65; *Lc* 4,24; 7,16.39; 13,33; 22,64; 24,19; *Mt* 3,13-17; 12,41; 13,17.57; 21,11.46; *Gv* 4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17; *Is* 42,1; 44, 26; 49,3.5s; 52,13; 53,11; *Am* 3,7; *Ger* 7,25; *2Re* 17,13; *Es* 14,31; *Num* 12,7; *Deut* 3,4; *Ez* 34,23s; 37,24s; *Ag* 2,23; *Zac* 3,8; *Sl* 89,3; *ISam* 16,13; *Sl* 2,7).

⁶⁷ Nel giudaismo post-esilico il profetismo è ormai spento; conseguentemente la restaurazione religiosa escatologica è identificata con una nuova effusione dello spirito profetico, accostando profetismo mosaico e messianismo regale, elementi che in modo significativo sono presenti in Gesù.

tivo con Giovanni Battista (*Gv* 1,35s; 3,22s; 4,1), nel suo parlare con autorità, nella moltiplicazione dei pani e in tutti i segni prodigiosi che compie, nella trasfigurazione tra Mosè ed Elia. Presenta espliciti elementi profetici, quali la Parola e l'Alleanza, la funzione liberatrice come Mosè, e soprattutto la sua sofferenza, nella sua morte a Gerusalemme. In questo assomiglia ad alcune figure profetiche, come Mosè e Geremia, superandole nella mitezza e nella pazienza, nella salda fiducia in Dio, nella profonda solidarietà e condiscendenza verso coloro che sono rifiutati, anzi verso i suoi nemici.⁶⁸

Errore. Il segnalibro non è definito.4.3. *Uno che è di fronte all'Antico del giorno***Errore. Il segnalibro non è definito.**

La regalità, svestita di nazionalismo, nella sua dimensione teoantropologica, è allusa pure nella categoria "Figlio dell'Uomo" con cui Gesù si è autodefinito.⁶⁹ Nei Vangeli è posta sempre sulla bocca di Gesù, eccetto in *Lc* 24,7; *Gv* 12,34. Non è mai spiegata, è riferita a tutta la vicenda di Cristo fin dagli inizi della sua missione, quindi alla sua predicazione, alla sua attività taumaturgica, all'autorità con cui chiama alla sequela, al suo mistero pasquale di morte e di gloria. A livello letterario ha un significato ambivalente perché può indicare contemporaneamente un semplice uomo e l'uomo misterioso presente in *Dan* 7,1-14, cioè una figura trascendente e divina, l'Unico che sta di fronte all'Eterno. Pertanto, mentre rivela, nasconde il profondo mistero di Lui. Nel testo di *Dan* il Figlio dell'Uomo appare davanti a Dio per ricevere potere/ potenza eterna e indistruttibile, maestà e regno che non avranno fine, in un contesto di lotta escatologica nel quale si realizza il piano salvifico di Dio.⁷⁰

Gesù nel processo richiama questo testo profetico (*Mt* 26,64; *Mc* 14,62; *Lc* 22,69) offrendo così una chiara indicazione per interpretare anche gli altri luoghi in cui si è qualificato Figlio dell'Uomo, lasciando intravedere il mistero della sua sofferenza/passione e della sua gloria. Con questa categoria Egli fa simbolo, accoglie spingendo oltre, delle altre figure

⁶⁸ Luca è l'evangelista che sottolinea di più questa dimensione nella consapevolezza che Gesù è più che un profeta.

⁶⁹ È il titolo più frequente nei Vangeli: è presente in tutti gli strati della sua tradizione evangelica.

⁷⁰ Le allusioni al messianismo davidico, presente sia nell'oracolo di Natan che nelle sue riletture, sono evidenti.

mediatorie ascendenti e discendenti presenti nella Scrittura. Egli è uno di noi, Figlio dell'Uomo, generato secondo la carne da Maria, entra nelle nostre genealogie ricapitolandole e ricreandole fino a raggiungere, quale Nuovo Adamo, il Primo Adamo (*Lc* 3,23-38). È di fronte a Dio, Immagine del Dio invisibile, Dio: l'Emmanuel. La sua "carne" è il Tempio santo nel quale l'uomo è riconciliato con Dio, congiunge la terra con il cielo.

Errore. Il segnalibro non è definito.4.4. *La Sapienza creatrice nei sentieri della storia***Errore. Il segnalibro non è definito.**

Se il titolo "Figlio dell'Uomo" allude in modo più immediato alla fine dei tempi, la tradizione sapienziale aggancia Gesù alla creazione, alle origini. Essa ha un duplice rapporto: con Dio e con l'uomo. Gesù accoglie in sé la duplice linea presentandosi come la Sapienza e come il portatore della sapienza: realizza tutte le attese della sapienza rabbinica in rapporto alla Legge, perché offre la Nuova Legge. Porta a compimento le speranze della tradizione apocalittica, perché è il rivelatore del disegno divino.⁷¹ Allude pure al mistero della sofferenza e della morte.⁷² Almeno in un contesto si è autodefinito Sapienza, benché indirettamente, instaurando un confronto tra Lui e il Battista (*Mt* 11,18s; *Lc* 7,34s; cf pure *Mt* 11,25-27; *Lc* 10,21s).

La Sapienza, insieme alla Parola e allo Spirito, è una delle mediazioni salvifiche discendenti; senza assumere del tutto i tratti personali, viene personificata con allusioni al profetismo,⁷³ al sacerdozio,⁷⁴ alla regalità.⁷⁵ La sua originalità rispetto alle altre mediazioni è la sua funzione creatrice, quindi cosmica.⁷⁶ In tale direzione si collega alla funzione della Legge.⁷⁷ Ritroviamo, sintetizzati, questi elementi negli inni cristologici. Gesù è il senso della creazione, in Lui tutto è creato; è pure il senso ultimo della storia, la sua meta definitiva: Egli è l'Alfa e l'Omega.⁷⁸ In questa prospettiva

⁷¹ *Prov* 1,20-23; 8,12-36; *Eccli* 24,1-11.23-34; *Sap* 7,26; 8,1-4; 9,1s.9.

⁷² *Mt* 23,34-36 (rispetto a *Lc* aggiunge: sapienti); *Lc* 11,49-51.

⁷³ *Prov* 1,20-23; *Ger* 5,1; 7,13; 11,11; *Sap* 8,3; *Am* 3,7; *Is* 42,1.

⁷⁴ *Prov* 9,1-6; *Eccli* 24,10.

⁷⁵ *Prov* 8,12-36; *Sl* 2,7; 72,2; 110,1.3; *Is* 11,2s; *Eccli* 24,1.6.9.11; *Sap* 7,26; *Zac* 9,19.

⁷⁶ *Prov* 3,19; 8, 22-31; *Eccli* 24,3; *Sap* 9,1s; 7,22s.27; 8,1.4.6; 9,9.

⁷⁷ *Eccli* 24,23s; *Bar* 4,1s.

⁷⁸ *Prov* 8,4-7; *Eccl* 4,1; *Eccli* 17,24s; *Sap* 1,1-10; *Gv* 1,1-18; *Fil* 2,6-11; *Col* 1,15-20; *Ef* 2,14-16; *1Tm* 3,16; *1Pt* 3,18-22; *Eb* 1,3; *Lc* 7,31-35; 11,49-51, 13,34s;

accoglie la struttura simbolica dell'universo svelando pienamente il significato della consacrazione di esso o di un suo elemento. In Lui infatti l'essere consacrato, l'essere messo a parte, riservato per Dio, non si traduce in un essere separato o eletto come un privilegio che schiaccia gli altri, è una elezione che coinvolge nel progetto salvifico di Dio, che rende solidali.

Errore. Il segnalibro non è definito.4.5. *Come un avvio nella prospettiva femminile***Errore. Il segnalibro non è definito.**

In tale direzione vorrei richiamare alcune istanze presenti nel femminismo che possono trovare proprio nell'evento singolare di Gesù la risposta.

La tematica della regalità, nella linea del servizio che giunge sino a dare la vita, è presente nella ricomprensione della maternità e del suo valore simbolico: si parla di maternità allargata, maternità sociale, intesa come capacità di farsi carico degli altri, di generare, custodire, alimentare la vita. Il tema della sofferenza e della croce è ritenuto come il superamento della mentalità gaudente che, in ultima analisi, è una decadenza culturale, un infantilismo antropologico. Sempre più matura la consapevolezza che il bene si paga anche a caro prezzo, perché è come un generare. L'allusione al messaggio evangelico espresso con il chicco che, per essere fecondo, deve morire è evidente.

La profezia è presente nella letteratura femminista sotto il segno dell'utopia. Ci si rende conto che il generare vita nuova esige una capacità di progettualità e di "sogno", di creatività che non ha paura dell'inedito, di inaugurare vie nuove senza "complesso di orgoglio", nella consapevolezza della propria creaturalità e piccolezza.

La via della Sapienza può trovare agganci interessanti con la letteratura più matura dell'ecologia femminista ove l'attenzione alla natura, al cosmo, alla creazione, non si traduce in neopaganesimo, ma in una consapevolezza sempre più profonda della solidarietà planetaria e della Legge di Amore che governa l'universo. Alcune donne prendono come simbolo le antiche arti femminili del filare e del tessere; esse richiamano il ricco contributo offerto dalle donne nell'instaurare rapporti tra le generazioni (il filare/collegare le generazioni, riportarle alle origini nel Nuovo Adamo e nella Nuova Eva: relazioni diacroniche) e nel promuovere tra i contemporanei rapporti analoghi a quelli coltivati nella famiglia (relazioni sincroniche),

Mt 11,16-19; 23,34-39; *Apoc* 1-3.

costruendo reti di comunicazione e di solidarietà. Le donne sono consapevoli che solo coniugando e gerarchizzando le diverse dimensioni del reale e le diverse realtà si può costruire la pace, quella pace che si fa accoglienza della riconciliazione universale portata da Gesù.

Errore. Il segnalibro non è definito.5. «Il Verbo si è fatto carne e ha dimorato tra noi» (Gv 1,14)Errore. Il segnalibro non è definito.

Mi ispiro al Vangelo di Giovanni, riconosciuto da tutti come il Vangelo del “Simbolo” per eccellenza perché riconcilia terra e cielo, tempo ed eternità, creazione e salvezza, morte e vita, disprezzo e gloria, incredulità e fede, trascendenza e immanenza, Dio e uomo. «Il linguaggio teologico di Giovanni non è un linguaggio oggettivo, posto lì a sostegno di concetti astratti. Giovanni si serve del linguaggio religioso specifico, cioè del simbolo». ⁷⁹ «La simbolica di Giovanni deve essere cercata soprattutto nel suo *linguaggio*. Giovanni ha scelto i suoi simboli sulla linea della tradizione veterotestamentaria e giudaica – viva anche nei Sinottici – cioè la luce, la libertà, la vita, ecc., ciascuno con il suo contrario, ma ha scelto anche simboli concreti, quali l’agnello, il serpente di bronzo, l’issopo, parzialmente trasformandoli e infondendo in essi nuova forza e nuova significazione. Nomi simbolici, come Siloe, corrispondono ugualmente alla tradizione biblica. Tuttavia, più efficacemente che i Sinottici, Giovanni sottolinea e accentua la significazione simbolica delle guarigioni, limitandosi a quelle che sono più caratteristiche. Tutte le guarigioni sono simboli, nel senso che ciò che è visibile non è l’essenziale, anche se, per chi ne è l’oggetto, si tratta sempre di un grande beneficio. L’essenziale è piuttosto ciò che Dio compie nell’uomo e che non riguarda semplicemente il corpo, ma tutto l’uomo. Dopo la dipartita di Cristo, Dio continua la sua azione nella Chiesa attraverso i sacramenti che sono, a loro volta, dei simboli, come lo erano gli atti di Cristo e che Giovanni nel suo vangelo mostra, quasi in filigrana, attraverso dei simboli». ⁸⁰

Giovanni sottolinea che Dio si è rivelato nella “carne” di Gesù di Nazaret, anzi in essa “si media” l’autocomunicazione dell’Eterno: Dio assume in proprio una genuina e singolare storia umana in solidarietà, comunica all’uomo la vittoria che vince il mondo, ossia l’agape divina. Ci offre

⁷⁹ STEMBERGER, *La simbolica* 14.

⁸⁰ *Ivi* 23s.

così la più elevata cristologia, perché elabora una sintesi cristologica organica, unitaria, sistematica e giustificata nella quale cerca di conciliare il monoteismo con la pretesa di Gesù di essere il Figlio che, insieme al Padre, dona lo Spirito. A partire dalla “carne” di Gesù propone una riflessione trinitaria e sulla Trinità fonda l’unità dell’universo. Sottolinea contemporaneamente che massima rivelazione di Dio è anche il suo massimo nascondimento. Ci offre un «pensiero contemplativo: dal molteplice all’uno che unisce insieme nel simbolo ciò che dividiamo o addirittura contrapponiamo». ⁸¹ Gesù è al centro; i titoli con cui viene qualificato sono ugualmente “simbolici”; segno e simbolo è la sua stessa persona.

Vorrei proporre qualche pista attraverso la quale leggere la vicenda di Gesù nella sua carnalità come simbolo.

⁸¹ SEGALLA, *San Giovanni 77*, cf 81s.

Errore. Il segnalibro non è definito.5.1. *L'Altissimo e l'Abisso si congiungono nel Dio con noi***Errore. Il segnalibro non è definito.**

La Chiesa primitiva testimonia con ardore e coraggio questo mistero del venire di Dio nella carne di Gesù e lo esprime in vari schemi cristologici e varie teologie che convergono nel tenere sempre uniti due poli: il basso e l'alto, l'uomo e Dio. L'Abisso e l'Altissimo si congiungono nel "Dio con noi",⁸²

La duplice polarità degli schemi traduce la consapevolezza che Gesù è dalla parte di Dio e dalla parte delle creature; in tal senso è "Simbolo". Separare i due poli significa cadere nell'eresia e distruggere l'originalità della Rivelazione cristiana che è una realtà teoantropologica. La reazione alle proposte ereticali di vario tipo⁸³ convergono in questa intenzionalità. Il concilio di Calcedonia sintetizza questa consapevolezza nella sua formulazione di fede: «Uno, unico, il medesimo Figlio è il Signore nostro Gesù Cristo; Egli il medesimo è perfetto nella divinità ed Egli il medesimo è perfetto nell'umanità, Dio veramente e uomo veramente, il medesimo composto di anima razionale e di corpo, consustanziale al Padre secondo la divinità, il medesimo consustanziale a noi secondo l'umanità, in tutto simile a noi fuorché nel peccato (perché non ha peccato), generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, il medesimo negli ultimi giorni per noi uomini e per la nostra salvezza (generato) da Maria la Vergine Madre di Dio secondo l'umanità. Egli è riconosciuto uno-unico e il medesimo Cristo, Figlio, Signore, Unigenito in due nature, senza confusione e mutamento, senza divisione e separazione; non essendo stata eliminata la differenza delle due nature per l'unione, ma piuttosto essendo stato salvaguardato ciò che è proprio di entrambe le nature, ed essendo confluito in un'unica persona e in un'unica ipostasi, Egli non è spartito o diviso in due persone, ma uno-unico e il medesimo è Figlio e Unigenito Dio Verbo e Signore Gesù Cristo, secondo quanto dapprima i profeti (hanno detto) di Lui e il medesimo Gesù Cristo ci ha insegnato e il simbolo dei padri ci ha trasmesso».⁸⁴

Dopo di Calcedonia la Chiesa ha fatto un lungo cammino per assimilare questo discernimento di fede facendone l'esegesi, come annota Cantalamessa,⁸⁵ riflettendo sui due poli, cioè su chi è Dio Uno nella comunione e

⁸² Cf STEMBERGER, *La simbolica* 106-126.

⁸³ Cf ad esempio il modalismo trinitario, l'arianesimo, le varie forme di monofisismo e di nestorianesimo.

⁸⁴ In AMATO A., *Gesù il Signore*, Bologna, Dehoniane 1991, 219s.

⁸⁵ CANTALAMESSA R., *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa:*

chi è l'uomo chiamato ad entrare nel dialogo trinitario. Emerge con chiarezza la simbolicità dell'evento Gesù: in quanto Unigenito rivela l'amore trinitario, in quanto Primogenito unifica l'universo nell'amore e lo conduce a Dio. I Vangeli con la loro cristologia narrativa testimoniano la verità di questa fede proponendo la rivelazione di Gesù stesso. Alla loro scuola vorrei proporre qualche dimensione concreta della simbolicità singolare di Gesù.

Errore. Il segnalibro non è definito. 5.2. *La gloriosa kenosi del Figlio*
Errore. Il segnalibro non è definito.

I Vangeli con una trasparenza disarmante attestano che in Gesù vi è il reale venire di Dio nella nostra carne e sottolineano senza artificio la sua concretissima umanità, luogo per eccellenza della rivelazione e della auto-comunicazione di Dio: Dio si è fatto prossimo a noi, ha preso il nostro passaporto. La sua esistenza è immersa nella comune vita degli uomini con un equilibrio che l'esperienza della vita né degrada né rende inaccessibile, senza distanze convenzionali e senza disdegno. L'incarnazione, come non comporta uno smarrimento della Parola nell'Uomo Gesù, così non dissolve l'umanità. È quindi possibile accostare questa umanità e individuarne i lineamenti, le facoltà spirituali e psicologiche di cui è dotata.

Gesù inaugura un nuovo rapporto con la realtà: nella sua valutazione delle cose e delle situazioni si esprime in giudizi i quali manifestano prima di tutto la sua persona, non sono una forma dialettica con cui si destreggia abilmente nella discussione. Si colloca nello spazio e nel tempo umano. «Nei fatti dell'esistenza e nel suo linguaggio si allaccia con una complessa rete di rapporti religiosi, sociali e persino politici *nient'affatto avulsa da un preciso periodo storico*. Dal punto di vista degli evangelisti [...] la storia dei tempi di Gesù è lo stesso Gesù nell'opera e nella parola». ⁸⁶ Entra in un quadro storico e geografico piccolissimo. Opera in una piccolissima regione della Galilea; a Nazaret, un borgo per nulla famoso (*Gv* 1,46), svolge gran parte della sua esistenza terrestre. Il paesaggio e i panorami di questa regione si rispecchiano nel suo mondo, costituiscono uno dei suoi profili fisionomici. Ad essi affida la fecondità del suo messaggio con la po-

tentativo di interpretazione della cristologia patristica, in SEGALLA - CANTALAMESSA - MOIOLI, *Il problema* 143-194.

⁸⁶ LUZI, *Vogliamo vedere* 23, cf 221s, 245.

tenza di «raggiungere la mente dell'uomo, sinché l'uomo avrà un corpo come sorgente d'ogni suo pensiero».⁸⁷ Egli è l'incarnazione dell'ammirabile condiscendenza divina (cf *Dei Verbum* 13) perché è Dio che discende nella storia assumendo i tratti della creatura umana in una kenosi gloriosa (*Fil* 2,6-11).

Errore. Il segnalibro non è definito. 5.3. *Il linguaggio simbolico di Gesù*
Errore. Il segnalibro non è definito.

Gesù riveste il suo messaggio dei simboli del creato perché in tutto vede la traccia di Dio e la possibilità di alleanza fra il Creatore e la creazione. Il segreto del suo linguaggio «sta nell'attenzione con cui ha osservato e partecipato alla festa della creazione, dove l'uomo entra come collaboratore di Dio. La pur sobria tessitura di immagini di cui riveste il suo messaggio dimostra quanto le sue facoltà umane, soprattutto i suoi sensi gli fossero amici».⁸⁸ Le sue parabole offrono il suo ritratto. «La potenza di queste minute creazioni ha superato un periodo in cui esse non esistevano che nella predicazione [...costituiscono] un'opera che si è conservata intatta nella sua struttura formale e nella sua coesione interna. [...Così] poteva essere trascritta con eleganza senza arricchirsi, come poteva essere raccontata dal catechista itinerante senza correre il rischio d'impovertirsi [...]. Sono dette per ogni generazione e fonte inesauribile di spunti di riflessioni».⁸⁹ In esse c'è l'uomo Gesù, «il cui talento letterario possiede una chiarezza che non ha mai temuto quei trapianti da lingua a lingua che fatalmente alterano l'integrità originaria d'ogni capolavoro [...]. L'impressione derivata da queste brevi composizioni è quella d'essere state scritte nella lingua in cui uno le legge. Nessuno sente la traduzione».⁹⁰ Ci offrono come delle tracce iconografiche di Lui, irradiano una luminosità che supera in ampiezza la circostanza in cui sono state pronunciate come la parola dell'Eterno.

Hanno una forte valenza simbolica e costituiscono il caratteristico modo di esprimersi di Gesù. Offrono un'intuizione globale di una situazione da coniugare nel vissuto. Sono narrazioni di azioni, al di là dell'ovvio, trasparenti, vicinissime e straordinariamente universali; conservano la freschezza, sembrano senza data, attingono al cuore umano e ai suoi moti

⁸⁷ *Ivi* 14s.

⁸⁸ *Ivi* 17, cf 119s.

⁸⁹ *Ivi* 178, cf 119, 177s.

⁹⁰ LUZI, *Vogliamo vedere* 171s.

fondamentali. La loro asciuttezza stilistica e la loro vitalità espressiva conducono alla concretezza della vita. Sono pagine sempre aperte che nessuna esegesi riesce a chiudere definitivamente. Così il successo della predicazione di Gesù non sta solo nel contenuto, ma anche nel modo peculiare di proporlo valorizzando il linguaggio simbolico.

Al centro delle sue parabole Gesù mette personaggi con il loro atteggiamento e le loro dinamiche; propone l'esperienza umana genuina, semplice, popolare; le reazioni schiette dell'uomo. Fa uscire l'ascoltatore dalle porte anguste dell'opinione pubblica facendo esplodere le incoerenze nascoste di un certo modo di essere religiosi.

La parabola è il luogo in cui la novità dell'evento cristologico e l'esperienza umana si incontrano. Il suo scopo è di aiutare l'ascoltatore a cogliere con un colpo d'occhio la *novità* e la *continuità* della rivelazione di Dio; spinge non solo a confrontarsi, ma a specchiarsi in essa risvegliando la propria coscienza.⁹¹ Non è generica, ma singolare e precisa, tale da riproporre l'unica domanda; offre così una via per cogliere l'universale senza allontanarsi dal reale concreto.

Errore. Il segnalibro non è definito. 5.4. *Il simbolismo del cosmo* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Gesù guarda il mondo con lo sguardo di Dio, vi legge la sua presenza. Per questo riveste il suo messaggio delle immagini che vede. Egli è attento alla natura: all'ulivo che simboleggia la pace, il decoro della bellezza, la fecondità attraverso l'olio, alla palma, all'orzo, al fico, alla vite, al frumento, alla trebbiatura e al ventilabro. Si sofferma sul seme che muore nel solco per evidenziare il dinamismo, l'umiltà e la fecondità del Regno (*Gv* 12,24). Dice che satana vaglia i suoi come il grano (*Lc* 22,31). Menziona l'erba dei campi e la sua gloria (*Mt* 6,30); la canna nel deserto (*Lc* 7,25; *Mt* 12,20). Riconsacra le sorgenti nel mare in tempesta. Ama l'acqua viva, ne sottolinea la vitalità e la possibilità di divenire simbolo di salvezza. Chiede dell'acqua da bere (*Gv* 4,8; 19,28); ricompensa chi dà un bicchiere d'acqua (*Mt* 10,42; *Mc* 9,41). In *Gv* 13,1-11 nella lavanda dei piedi l'acqua purifica e dà vita. Essa è simbolo dello stesso Gesù che si dona

⁹¹ Cf *ivi* 33-35; MAGGIONI, *Le parabole evangeliche* 7, 9s, 12s, 17s; SEGALLA G., *Dalla parabola sinottica del regno alla parabola simbolica del quarto vangelo*, in *Credevo oggi* 74 (1993) 4, 84-97.

quale sorgente di vita eterna a chi rinasce dall'alto, dall'Acqua e dallo Spirito.⁹²

Popola le sue parabole e i suoi detti con gli animali: l'agnello,⁹³ i capri e i capretti, i lupi, la volpe, il tarlo, il moscerino, il verme, il cammello, il bove, il pesce, la chiocchia, la colomba, il serpente. Il suo discorso «sugli uccelli e i gigli è intriso d'una dolcezza che ci sfugge: dalle sue parole risulta piuttosto che è al Padre celeste, non all'immagine che si indirizza la sua tenerezza».⁹⁴

È attento alle attività umane: alla pastorizia e alla pesca; guarda la famiglia con le sue relazioni e dinamiche, le abitazioni con tutti i loro ornamenti poveri e ricchi, non trascurando gli aspetti politici, menziona le strutture e gli strati sociali, le monete.

Errore. Il segnalibro non è definito. 5.5. *Il corpo luogo di simboli*
Errore. Il segnalibro non è definito.

Il corpo umano è simbolo e luogo di simboli. Ogni pensiero parte da un'esperienza del proprio corpo. Lo è pure per Gesù. Egli utilizza i simboli tratti dalla vita fisica, dai sensi e dai suoi bisogni.

«Qualcosa del corpo che Gesù ebbe e dell'esperienza che ne aveva fatta può essere rintracciato negli insegnamenti che dà. In essi l'occhio, l'udito e la resistenza al sonno sono le metafore che egli preferisce nel corpo; ma reputa occhio, mano e piede le membra più preziose del corpo. Sente rispetto per le funzioni del ventre, mentre non nasconde ribrezzo di ciò che esce dal cuore. Dà qualche consiglio alle mani; non gli dispiace un capo profumato nei giorni di digiuno, e tiene in conto anche un capello. Nei bambini adora la "piccola" statura. Ritiene che la guancia sia una forza d'amore. E se un corpo l'hanno anche gli animali, bisogna osservare che Gesù non disprezza l'asinello, ammira il serpe, non ha una grande amicizia con lo scorpione. Ha ammirato la colomba, ma davanti alla pecora e alla chiocchia si commuove. Tiene conto dei segnali del gallo, mentre non riesce ad essere molto esplicito riguardo al pesce. Ha cattivi ricordi della volpe e del lupo. Indirettamente elogia il tarlo e la tignuola. Da tutto questo po-

⁹² Lc 12,50; Mt 3,11; Mt 10,42; 25,42.35; Lc 16,24; Gv 3,5; 4,14; 7,37; 19,28. 34s. Non ama l'acqua delle purificazioni rituali (cf LUZI, *Vogliamo vedere* 17s, 93, 111-113, 181s; STEMBERGER, *La simbolica* 108, 185-212, 238, 247-263).

⁹³ STEMBERGER, *La simbolica* 214-224, 231s, 235s, 260s.

⁹⁴ LUZI, *Vogliamo vedere* 99, cf 92-99, 181-191.

tremmo indurre che Gesù avesse occhi limpidi, orecchio non frastornato, piede svelto e robusto, buona digestione, pensieri puliti. Non temeva se gli cadeva un capello; quando parlava, la parola precedeva il gesto; aveva una statura che poteva abbassarsi agilmente. Sorrideva davanti al pulcino e chiamava per nome le due pecore di Maria, come ogni affezionato pastore. Quando il gallo cantava, non si girava dall'altra parte del giaciglio; mattiniero con i passeri, quest'uomo si ritrovava bene anche sulla terra». ⁹⁵ Per Lui vita spirituale e vita fisica coincidono; per questo nelle guarigioni intende ristabilire un equilibrio spirituale.

I Vangeli non ci lasciano alcuna descrizione fotografica dell'aspetto di Gesù; ci presentano tre volti: sul Tabor il volto luminoso, nel Getsemani il volto nella terra, al processo il volto bendato e schiaffeggiato. Bisogna dire che questi tre profili offrono un ritratto su cui non si finirà mai di meditare su quel che manca, partendo da quel che c'è: il sole, la terra, un cencio. L'attrazione dei bambini verso Gesù lascia intuire il fascino, un qualcosa di amabile, d'immediato, che irradiava dal suo volto.

Il suo sguardo è luminoso e intenso, colmo di misericordia che interpella alla conversione: ama la luce, è la luce. Si dice che gli occhi si riempiono di ciò che amiamo: gli occhi di Lui portano il riflesso di ciò che Egli ha amato. Anzi tramite le immagini che ci propone nella sua predicazione potremmo ripercorrere a ritroso il cammino che la luce ha fatto entrando nella sua pupilla, riconoscere da dove veniva, di quali colori splendesse. «Se la bellezza d'uno sguardo è il riflesso di ciò che l'occhio ha veduto, allora gli occhi di Gesù erano pieni dell'estasi fisica che illumina la fronte di tutti coloro che sanno guardare e vedere». ⁹⁶

Per la Bibbia fronte e occhio si equivalgono nell'indicare il volto, la presenza della persona. Ebbene i suoi occhi hanno pianto (*Lc* 19,41; *Gv* 11,35). Nella preghiera alza gli occhi al cielo (*Gv* 11,41s; 17,1; *Mt* 14,19). A Emmaus apre gli occhi dei discepoli. Considera l'occhio lampada del corpo: se esso è puro anche il corpo è luminoso; se è viziato il corpo è immerso nelle tenebre (*Mt* 6,22). Come simbolo l'occhio ha la funzione di rappresentare l'intima parentela fra la mente e il giudizio (*Mt* 20,15; *Lc* 6,41). Egli è la verità, la luce (*Gv* 12,44-47). Chi ama le tenebre odia la luce perché lo acceca (*Gv* 9,39), come l'occhio del rapace notturno si acceca appena spunta la luce.

⁹⁵ *Ivi* 55s, cf 60-69, 144. Quando la pietà cristiana avrà ridato a Gesù i cinque sensi non solo apparirà più amabile ma anche più credibile.

⁹⁶ *Ivi* 42s, cf 40-46.

Teologicamente la funzione dell'occhio ha una estesissima applicazione specie in Giovanni.⁹⁷ Egli elabora la teologia della salvezza con i termini *luce* e *vita*. «La vita è luce e la luce è quella che porta alla vita. Luce e vita non hanno mai un senso fisico, ma sempre religioso e teologico. Sono simbolo di ciò che Dio è e di ciò che egli fa per l'uomo».⁹⁸ Sono riferiti in senso verticale al Padre, a Cristo, ma anche a quanti accolgono Gesù e percorrono la sua stessa via drammatica.⁹⁹

Gesù usa pure i simboli fisici del camminare, del vedere, dell'udire e del toccare.

«Vedere, udire, conoscere, convogliano l'esperienza degli apostoli, la percezione di una rivelazione personale al massimo grado che essi colgono con la visione di Gesù e delle sue opere, con l'ascolto della sua parola: visione e ascolto della sua voce e della sua parola, visione e ascolto spirituali orientati alla fede [...]. Si sperimenta la rivelazione dell'amore del Padre nel Figlio per il mondo».¹⁰⁰

Le mani rappresentano i gesti profondi dello spirito di Gesù; sono sempre operose per la salvezza. Egli predilige le mani che si sporcano nella solidarietà, come quelle del samaritano che visibilizza il farsi prossimo di Dio. «La perfezione della vera religione consiste proprio nell'essersi contaminate le mani soccorrendo».¹⁰¹

Un posto di rilievo meritano pure i piedi: lasciano intuire il suo faticoso pellegrinare per il Regno, simbolo del suo venire dal Padre come Via, Verità e Vita, simbolo dell'uomo viandante di cui si fa compagno quale pellegrino.¹⁰² Egli è attento pure al simbolo delle vesti, parte integrante della persona.

⁹⁷ In lui ricorre 114 volte il verbo "vedere" su 191 in cui è presente in tutto il NT, esso esprime dalla visione fisica alla conoscenza mistica (cf MUSSNER F., *Giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia, Morcelliana 1968, 23; STEMBERGER, *La simbolica* 29-59, 148s, 155, 188, 204, 268s; MIQUEL, *Breve trattato* 34s, 66s).

⁹⁸ SEGALLA, *San Giovanni* 113.

⁹⁹ Cf *ivi* 113-126, 162-172. La luce e la vita richiamano l'acqua e il pane della vita. I Vangeli testimoniano come hanno visto Gesù i suoi interlocutori.

¹⁰⁰ SEGALLA, *San Giovanni* 176; cf STEMBERGER 70s, 81s, 85, 86, 96-99, 104, 148-150, 118, 156s, 159, 161-166, 169, 180s, 188, 193, 199, 202, 219, 248, 251, 256, 276, 280.

¹⁰¹ LUZI, *Vogliamo vedere* 216, cf 46-48.

¹⁰² *Gv* 14,6; 8,14; *Lc* 9,51; 24,13s. Anche nelle parabole riporta il particolare dei piedi, dei sandali. Ha avuto sollievo dalla donna che ha lavato i suoi piedi di pellegrino, Egli stesso si è chinato per lavarli ai discepoli (cf LUZI, *Vogliamo vedere* 48-55).

Il cuore è per Gesù un simbolo screditato; sembra che lo guardi con sospetto. «In realtà Gesù non tollera che l'iniquità possa coabitare nello stesso centro vitale insieme con il massimo precetto della Legge»: ¹⁰³ nel cuore è inciso l'*ethos* dell'amore, segno dell'immagine divina. L'abbinamento ventre/cuore evidenzia il rigore del suo giudizio: il simbolo stesso della vita morale può diventare una fogna di turpi simulazioni; in tal caso l'innocente bassezza del ventre è più apprezzabile della falsa nobiltà del cuore. Per Gesù «*tutto il corpo è tempio costruito da Dio*; alla pari del "santo dei santi", dove abita JHWH, nel cuore dell'uomo abita l'immagine divina; quando il cuore diventa una "spelonca di ladri" Gesù si arma d'una frusta». ¹⁰⁴

Errore. Il segnalibro non è definito. 5.6. *Dal corpo ai sentimenti* **Errore.**
Il segnalibro non è definito.

Dai Vangeli risplende il carattere di Gesù. Emerge la sua dolcezza, l'attenzione che reca agli uomini e alle cose anche più piccole, il suo profondo amore, l'equilibrio per nulla artefatto delle sue facoltà, la tranquilla fermezza del suo volere, la sincerità con cui è proteso verso il bene, la ricchezza dei suoi sentimenti e soprattutto la sua infinita comprensione della sofferenza. A differenza dei nostri eroi che rifiutano la compassione altrui, Egli accetta la compassione (Lc 23,27). Mostra un singolare e ampio dominio su di sé e sulle situazioni. In Lui «ogni passione è una finestra del corpo che ha [...], non è soltanto una reazione, ma un'apparizione della sua molteplice fisionomia». ¹⁰⁵ Manifesta un'indignazione talvolta tempestosa: è contro la menzogna e lo scandalo dei bambini, rivela così la sua innocenza, la sua ontologica opposizione al male; esprime la salute morale della sua umanità.

«Gesù non ha una data perfezione, ma è *questo* Uomo [...]. L'amore e la gioia sono connotati naturali del suo temperamento, come l'indignazione ne costituisce il momento dialettico [...]. L'immediatezza della sua gioia davanti al Padre d'ogni creatura e la sua istantanea ribellione alla menzogna e a tutto ciò che deturpa l'opera divina nel mondo, rivelano l'ordine interno entro cui trovano posto tutte le attrattive del bene. In Gesù la com-

¹⁰³ LUZI, *Vogliamo vedere* 59, cf 58s; *Mc* 7,18-21; 2,8; 11,17; 12,30; *Mt* 5,27s; 19,8; *Gv* 2,15.24s.

¹⁰⁴ LUZI, *Vogliamo vedere* 59.

¹⁰⁵ *Ivi* 273, cf 259-281.

plexità dei rapporti che la sua Parola dimostra di mantenere con le realtà di cui si sente interlocutore e amico ne trasferisce la personalità e i modi di viverla su un piano molto più vicino alla natura pura che a un tipo d'uomo fra gli altri. Non per nulla san Paolo lo chiama il “nuovo Adamo”». ¹⁰⁶ È un uomo dall'affetto profondo che mostra le sue predilezioni verso coloro sui quali la simpatia non trova terreno in cui radicarsi. Tra i bambini sta a suo agio. L'amore, la misericordia, la compassione, la pietà verso ogni forma di miseria caratterizzano questo Figlio dell'Uomo che “media”, rivela l'infinita potenza della bontà di Dio. «Gesù sperimenta il sentimento di pietà e misericordia nel perdonare e nel soccorrere come *una forma di salvezza* offerta al mondo [...]. Egli reputa degna di vera compassione questa nostra umanità [...]. La pietà di Gesù per gli uomini resta largamente incomprendibile non soltanto per la sua elevatezza, ma anche per la sua novità [...]. Ancor prima d'essere un taumaturgo potente, è il Figlio del Dio dei profeti, il Dio che ha “viscere” di pietà [...]: è Uno che ha avuto compassione dell'uomo». ¹⁰⁷

Gesù conosce il suo destino; ne sente il peso, l'angoscia; sperimenta il tradimento, è colpito da una profonda, infinita solitudine le cui ferite non sono guarite dalla comunione con il Padre e continua a soffrirne. Ha un'intelligenza eccezionale, luminosa; in essa non vi è morte, ma vita; va all'essenziale; impara dall'esperienza. Non si lascia sgomentare dal male. Riconosce che nell'uomo v'è l'impronta indelebile del Padre celeste che rende possibile la salvezza, la conversione, il mutamento della mente. Stupisce in lui la lucidità della volontà nel proporsi uno scopo, radicalmente priva di esibizionismo, aliena dalla concertazione con chicchessia; non cerca consigli da nessuno. La preghiera è l'unica fonte delle sue decisioni, lì concerta con il Padre l'ora: si nutre della volontà del Padre. Nel Getsemani attinge sostegno proprio dalla tenerezza del Padre e, quale Primogenito/Figlio dell'Uomo, “media” per tutti i credenti la nascita dal Padre, il battesimo nello Spirito. «Qui la comunione di Gesù con il Padre non va considerata semplicemente come un amore reciproco, bensì come un momento di quella nascita dal padre nel tempo che fu l'incarnazione del Verbo. A Betlemme Gesù nasce nella sua natura assunta, ma passivamente, secondo l'ordine della legge naturale; nel gemito del Getsemani avviene una nascita attiva, per la quale due volontà si uniscono dalle sponde più distanti dell'essere [...]. Potremmo considerare le implorazioni dell'agonia

¹⁰⁶ *Ivi* 264.

¹⁰⁷ *Ivi* 275-277.

del Getsemani come *il battesimo dell'umanità del Cristo* che entra fisicamente nell'eternità [...]. Gesù esce dal seno del tempo invocando il Padre che lo sta per ricevere fisicamente nell'eterna vita».¹⁰⁸

Su questo mistero dell'Uomo Dio non si finirà mai di meditare per scorgere il rivelarsi di Dio nella genuina condizione umana.

Errore. Il segnalibro non è definito. 5.7. *La sua carne è vero cibo* (cf Gv 6,55) **Errore. Il segnalibro non è definito.**

«Se volessimo indicare in un simbolo la comprensibilità dei testi evangelici in quanto attestazione di una Parola correttamente intesa, dovremmo proporre il “Pane e il Vino”, lasciati come testamento interpretativo della sua Persona e di tutta la sua dottrina: e cioè una vita data per comunicare vita».¹⁰⁹ I Vangeli collegano questo dono a tutto il mistero di Gesù e a tutta la sua vicenda missionaria. In modo immediato emerge il rapporto tra Ultima Cena/Eucaristia e Gesù che si siede a mensa con i peccatori, che moltiplica i pani, che da Risorto siede a mensa con i suoi.

Egli è qualificato «mangione e beone, amico dei pubblicani e dei peccatori» (Mt 11,19; cf 9,11; Mc 2,15-16; Lc 15,2). Scandalizza perché va a mangiare a casa di un peccatore (Mt 9,11; Mc 2,16; Lc 5,8.29; 19,8) e giustifica il suo operato teologicamente: Dio fa così. Il suo porsi a mensa trascende il senso immediato, la semplice convivialità, rimanda al comportamento di Dio.

La moltiplicazione dei pani, riportata da tutti i Vangeli,¹¹⁰ è stilata ricalcando l'Ultima Cena ed evocando elementi legati al messianismo, al profetismo e alla letteratura sapienziale; rimanda pure ai banchetti del Ri-

¹⁰⁸ Ivi 288-290, cf 250-281.

¹⁰⁹ LUZI, *Vogliamo vedere* 14. Non intendo trattare la teologia eucaristica, ma semplicemente offrire qualche spunto sulla simbolicità di questo evento che, del resto, nel presente convegno è ampiamente considerato a livello rituale-liturgico.

¹¹⁰ Mc 6,34-44; 8,1-9.14-21; Mt 14,13-21; 15,32-39; 16,5-12; Lc 9,10-17; Gv 6,1-13. In questa riflessione utilizzo lo studio di SEGALLA G., *Gesù pane del cielo per la vita del mondo. Eucaristia e cristologia in Giovanni*, Padova, Il Messaggero di Padova 1976; cf pure LIÉGÉ P.A., *Quattro catechesi sull'Eucaristia*, Bologna, Dehoniane 1982; DURWELL F.X., *L'Eucaristia sacramento del mistero pasquale*, Roma, Paoline 1982; VERGOTE A., *Dimensioni antropologiche dell'eucaristia*, in ID. - DESCAMPS A. - HOUSSIAU A. (a cura), *Eucaristia, simbolo e realtà*, Bologna, Dehoniane 1973, 9-52; LÉON-DUFOUR X., *Condividere il pane eucaristico secondo il NT*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1983.

sorto. È quindi carica di significati simbolici che Giovanni raccoglie ed approfondisce nel suo discorso sul pane di vita (*Gv* 6,22-59). La moltiplicazione dei pani è vista come un segno messianico dalla gente (*Gv* 6,15), richiama l'esperienza dell'Esodo (*Es* 16,4-34; *Num* 11,4-8) e quella profetica (*2Re* 4,42-44). Attraverso molti indizi Giovanni ne accentua il valore simbolico e sacramentale, in particolare rimanda alla Pasqua.¹¹¹ In Gesù che cammina sulle acque, fatto certamente presente nella tradizione primitiva (*Mc* 6,30-44.45-52; *Mt* 14,13-21.22-27), *Gv* vede il segno della teofania di Cristo richiamando le apparizioni pasquali.¹¹² Così il primo segno conduce alla messianicità di Gesù, il secondo alla sua divinità.

Gesù nella moltiplicazione dei pani accoglie e realizza le promesse. È come Mosè, anzi più di lui,¹¹³ più di Eliseo.¹¹⁴ Egli dà il vero pane che viene dal cielo, la vera manna perché è la Parola di Dio. La manna, promessa per il tempo messianico, era legata al Messia, non al banchetto messianico. *Gv* pone anche questo rapporto mediante l'espressione «pane della vita». *Is* 25-27, specie 25,6-8 e 26,19, pone un rapporto tra il banchetto messianico e la vita raccogliendo la tradizione dei pasti sacri, considerati come partecipazione alla mensa del Signore, nel quadro dell'Alleanza (*Es* 24,9-11; *Deut* 14,26) ispirandosi forse pure alla manna e all'acqua dalla roccia.¹¹⁵ Nel banchetto messianico descritto da *Is* confluiscono diverse tradizioni che trovano la loro unità nella Nuova Alleanza aperta a tutti i popoli. *Gv* le vede realizzate e trascese in Gesù. Unisce questi elementi alla tradizione sapienziale sottolineando che la Sapienza pianta la tenda, discende dal cielo per dimorare presso gli uomini.¹¹⁶ Dall'AT emerge che la sapienza è cibo, è un dono legato alla fedeltà alla Legge; chi opera in essa non pecca,

¹¹¹ Ad esempio sottolinea la prossimità della Pasqua (*Gv* 6,4); Gesù è Agnello Pasquale (*Gv* 1,29; 19,36); Egli prende l'iniziativa e distribuisce i pani, compie dei gesti che richiamano l'Ultima Cena (*Gv* 6,5.11.12s.23); nei v. 1-13 ritorna 5 volte l'affermazione che Egli è il pane come nel Cenacolo, porgendo il pane, dice: «Questo è il mio corpo».

¹¹² Il camminare sulle acque insieme alle parole solenni: «Io sono! non temete!» è il segno della teofania (cf *Sl* 77,20; *Gb* 8,8.11; 38,6; *Eccl* 24,5; *Is* 43,10; 46,4-9; 51,12; cf pure *Gv* 8,24.28.58; 13,19; 21,14-14).

¹¹³ In *Gv* il nome di Mosè ricorre 13 volte, contro le 7 di *Mt*, le 8 di *Mc* e 10 di *Lc*. La manna è presentata come segno escatologico (*Deut* 8,2s e *Sl* 78,24 nei LXX; *Sap* 16,20s.24-26 va nella stessa linea).

¹¹⁴ Cf HEISING A., *La moltiplicazione dei pani*, Brescia, Paideia 1970, ove vengono tematizzati questi rapporti.

¹¹⁵ Cf *Is* 48,21; 49,9s; 55,1-3; *Sl* 23,5

¹¹⁶ *Gv* 1,1-18, cf *Sir* 24,8; *Sap* 9,9s.

quindi non muore, ha la felicità e la gioia. Gesù è la sapienza e la legge.¹¹⁷ In Lui gli uomini sono ammaestrati da Dio (*Gv* 6,45; cf *Is* 54,13 cf *Ger* 31,31-34). L'espressione: «Il pane che io darò è la mia carne *per la vita del mondo*» allude a *Is* 53,11s, richiama il Servo di JHWH, e rimanda alla Cena Pasquale. In *Gv* la prospettiva si amplifica perché questo Servo è la stessa Parola preesistente, la Sapienza creatrice. Si fonde quindi protologia ed escatologia, preesistenza e resurrezione nella carne di Cristo.¹¹⁸

L'Eucaristia si pone come sintesi del tempo salvifico perché in essa convergono incarnazione, vita terrestre, morte e resurrezione. *Gv* ne vede l'attualizzazione nella triplice prospettiva del servizio, del pane e del segno. Gesù è l'inviato del Padre a servizio degli uomini, la sua preesistenza si traduce in pro-esistenza. Egli è il pane che si lascia mangiare per nutrire l'uomo offrendo un servizio teologico (Dio si pone a servizio) e antropologico (l'uomo si fa servo) che giunge fino al dono della vita; coinvolge nel suo dono tutti i credenti unendoli in comunione senza limiti di tempo e di spazio.

«Se l'Eucaristia, da segno reale della presenza di Gesù, divenisse anche segno reale della presenza *di Gesù che si dona*, nelle comunità cristiane ci sarebbero meno disuguaglianze, ci sarebbe più circolazione dei beni e con essi anche più circolazione di fede pratica. E così la chiesa diventerebbe davvero un segno più evidente ed efficace di Cristo, pane di vita nel mondo di oggi. Ma dipende da ogni cristiano sforzarsi di renderlo reale, se ha un concetto giusto della sua fede in Cristo e nell'Eucaristia».¹¹⁹

Il pane è segno che deve condurre alla sorgente di salvezza, quindi richiama alle realtà trascendenti. «Gesù ha offerto se stesso come segno personale del Padre e continua a proporsi come segno e presenza di salvezza nel segno sacramentale dell'Eucaristia. Il credente di oggi è chiamato a rendere vivo ed attuale il segno di Gesù, non solo con una liturgia rinnovata, adatta alla cultura di oggi e dei vari popoli, ma anche mediante il segno concreto dell'amore scambievole, centro pratico della nuova alleanza. Il segno reale dell'amore di Gesù, il suo esempio del dono totale dovrebbe creare tanti segni reali di amore quanti sono i cristiani. L'essere in Cristo infatti significa essere in colui che ha donato se stesso per la vita del mon-

¹¹⁷ Cf per il banchetto della Sapienza: *Is* 65,11-13; *Prov* 8,32-36; *Sap* 9,4-6; *Sir* 15,1-3; 24,28. Gesù viene dal cielo come la Parola di Dio (*Is* 55,10s).

¹¹⁸ *Gv* 1,1-18; cf pure 2,1-11; 15,1-8; 17,1-26; 19,34; *IGv* 5,7s. Anche i verbi *ascendere* e *discendere*, presenti nel cap 6, richiamano il mistero pasquale.

¹¹⁹ SEGALLA, *Gesù* 162.

do».¹²⁰

Servizio, pane e segno concreto sono tre parole programmatiche che fanno emergere dalla cristologia eucaristica un messaggio vibrante di attualità e propongono un ideale così alto da suonare continua critica ed esigenza radicale di fede e di amore nei confronti della comunità cristiana che continua a celebrare l'Eucaristia. Il pane disceso dal cielo per la vita del mondo non solo dona ancora la vita, ma suscita continuamente donatori di vita. E la rivelazione di Gesù, che sembra così astratta e lontana, ci appare invece ancora concreta e vicina.

Nell'Eucaristia Gesù è "simbolo" in quanto collega in modo diacronico e sincronico tutte le generazioni umane. Quale Primogenito, Nuovo Adamo, ci riporta al Creatore; accoglie in sé tutte le offerte religiose espresse attraverso il dono delle primizie e soprattutto l'offerta fondamentale dell'uomo che, creato nel sesto giorno, è proteso verso il settimo, verso Dio; in Lui l'umanità celebra il vero culto in Spirito e Verità. Quale Unigenito, Dio con noi, è Dio che non solo prepara il banchetto per i suoi figli, ma che si offre in cibo per loro. Egli porta a compimento in modo singolare i valori più profondi della spiritualità ebraica e dell'attesa messianica e le aspirazioni più profonde del cuore umano.

Errore. Il segnalibro non è definito.5.8. «Date voi stessi da mangiare» (Mc 6,37)**Errore. Il segnalibro non è definito.**

La logica eucaristica ha un profondo aggancio anche con le istanze emergenti dal femminismo che sta riscoprendo il profondo significato simbolico della maternità. Questa viene valorizzata nella sua possibilità di esprimere la capacità di farsi carico dei bisogni altrui; di generare, coltivare, promuovere la vita attraverso il dono di sé. Dal femminismo vengono pure molte indicazioni per la ricerca scientifica che sottolineano la concretezza, il riferimento alla natura, l'attenzione al corpo e al suo linguaggio, la comunicazione attraverso il linguaggio non verbale. Sarebbe interessante coniugare tali indicazioni con le caratteristiche emergenti dalla vicenda di Gesù segnalate in questo paragrafo. La riflessione prenderebbe proporzioni non consentite nel presente saggio. Mi limito a qualche accenno relativo al rapporto Eucaristia e maternità.

Dall'esperienza materna emerge il fatto che la donna, concependo il figlio, lo nutre con se stessa, con la sua carne e il suo sangue; questa espe-

¹²⁰ *Ivi* 163.

rienza è simbolo di un modo profondamente umano di generare, alimentare, favorire la vita in tutte le sue forme. Essa ha una forte analogia con l'Eucaristia. Gesù ci nutre con il suo corpo e il suo sangue, ci dona la sua vita per farci vivere in pienezza. Il simbolo della maternità media un valore profondamente evangelico, condivisibile da donne e da uomini, che è un compito urgente ed affascinante: nutrire la società di amore donando noi stessi, dando noi stessi da mangiare, come si potrebbe interpretare il detto evangelico succitato. Il concilio Vaticano II ha sottolineato la centralità dell'Eucaristia nella vita della Chiesa: lì nasce e matura nel suo essere e nella sua missione. Lo stesso concilio ha evidenziato la dimensione "materna" della Chiesa alla luce di Maria, invitando ogni credente ad imitare la Vergine la quale «nella sua vita fu modello di quell'amore materno, del quale devono essere animati tutti quelli che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini» (*Lumen Gentium* 65).

Ogni discepolo di Cristo, non solo le donne ma anche gli uomini, è chiamato a prolungare il dono di Cristo, a testimoniare cioè quell'amore che non ha limiti, che è sempre pronto a generare, custodire, promuovere la vita, nella gratuità e nella gioia.

Si comprende allora perché non solo le donne ma anche gli uomini possano esprimere la pienezza del loro amore fecondo rimandando al dono eucaristico alluso nella figura materna.

In questa prospettiva vorrei richiamare la testimonianza di Don Orione che, in occasione della canonizzazione di don Bosco, dice ai suoi figli spirituali: «Ho sempre pensato che don Bosco si è fatto santo perché nutrì la sua vita di Dio, perché nutrì la nostra vita di Dio. Alla sua scuola imparai che quel Santo non ci riempiva la testa di sciocchezze o di altro, ma ci nutriva di Dio e dello spirito di Dio. Era pieno dello spirito di Dio e nutriva se stesso di Dio e nutriva noi di Dio. Come la madre nutre se stessa, per poi nutrire il proprio figliolo, così don Bosco nutrì se stesso di Dio, per nutrire di Dio anche noi».¹²¹

¹²¹ *Don Luigi Orione e la Piccola Opera della Divina Provvidenza*, vol. 1, Roma 1958, 393 (pro-manuscripto).

Errore. Il segnalibro non è definito.**LA BIBBIA COME SIMBO-**
LOErrore. Il segnalibro non è definito.Errore. Il segnalibro non
 è definito.

Maria HA FONG KO

Il titolo di questa relazione è suggestivo, ma anche alquanto vago. Esso evoca un contenuto facile da intuire ma difficile da determinare. Conviene attivare subito lo “zoom” per riquadrare il campo da focalizzare. Indico prima di tutto i campi in cui non intendo entrare.

L’obiettivo della riflessione non è quello di rilevare i simboli utilizzati dalla Bibbia. Evidentemente la Bibbia ne è ricchissima. G. Ravasi la rappresenta come un «giardino dei simboli».¹ Questa abbondanza di simboli contribuisce a rendere il testo sacro una fonte inesauribile d’ispirazione per la letteratura, per la musica e per diverse forme di creazione artistica lungo i secoli. Una passeggiata in questo giardino dai mille colori e mille profumi sarebbe deliziosa, ma non siamo in grado di offrirvela. Per fare ciò ci vorrebbero maggior disponibilità di tempo e soprattutto guide più competenti.

Non intendo neppure trattare l’argomento dal punto di vista dell’ermeneutica biblica. Nella ricerca contemporanea, grazie all’approfondimento del tema del simbolo nell’ambito della filosofia, della linguistica, della psicanalisi, della teologia, della liturgia, ecc., e grazie in particolare all’impulso dato da Paul Ricoeur,² la Bibbia è diventata ormai un territorio privilegiato per gli studi di una nuova ermeneutica dei simboli. Si apre così

¹ Cf RAVASI G., *Bibbia e arte*, in ROSSANO P. - RAVASI G. - GIRLANDA A. (a cura), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, Paoline⁴1991, 179.

² Cf RICOEUR P., *Ermeneutica Biblica*, con una *Introduzione all’opera di Paul Ricoeur* di DORNISCH L., Brescia, Morcelliana 1978; ID., *Dell’interpretazione*, Milano, Il Saggiatore 1977; ID., *Le conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil 1969; ID., *La metafora viva*, Milano, Jaca Book 1978; ID., *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino 1970; ID., *Du texte à l’action*, Paris, Ed. du Seuil 1986.

una pista interessante d'interpretazione della Bibbia a partire dall'esperienza del simbolo.³ È una pista feconda e carica di potenzialità, ma che per ora necessita ancora di una tematizzazione più consistente per poter diventare teoria globale d'interpretazione.

La mia relazione ha uno scopo modesto. Vorrei soltanto rilevare la simbolicità come una dimensione inerente a tutta la Bibbia. In altre parole, vorrei cercare di riflettere non sui tanti simboli nella Bibbia, ma sulla Bibbia in quanto simbolo; non sulla possibilità d'una lettura simbolica biblica, ma sulla Bibbia nella sua funzione di simbolo.

Considerare il testo biblico come simbolo non è una novità. Già Clemente Alessandrino diceva: «Tutta la Bibbia è una parabola».⁴ Infatti una certa caratteristica simbolica nel senso di eccesso di significato veniva attribuita alla Bibbia in tutte le tappe della storia dell'esegesi biblica. Sia nell'interpretazione allegorica dell'era patristica, come nella teoria dei diversi sensi o diversi livelli di lettura biblica sviluppatasi nel medioevo, è implicita l'accezione che il testo biblico invita ad andare al di là di sé. Persino nell'insistenza della demitizzazione da parte di Rudolf Bultmann si riconosce l'idea della simbolicità del testo sacro. Infatti per Bultmann il mito è il messaggio su una realtà trascendente espresso nei termini di oggettività immanente a questo mondo.⁵ Nell'interpretazione della Bibbia si deve, a suo parere, decifrare, tradurre il mito in categoria esistenziale.

Ma ci domandiamo: che cosa si deve intendere per simbolo? Non tocca a noi sviluppare qui una teoria del simbolo, o presentare le proposte elaborate al riguardo, che sono tante e varie.⁶ Ci è sufficiente richiamare alcuni elementi fondamentali.

³ Si veda per esempio gli stimoli offerti dall'opera nota di FRYE N., *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Torino, Einaudi 1986. L'autore considera la scrittura biblica come archetipo dell'immaginazione letteraria in Occidente, in particolare nella cultura anglosassone. Essa va studiata non unicamente con metodo storico o teologico, ma con l'attenzione di tener anche presente il fatto che è una fonte singolare di simboli e di rappresentazioni.

⁴ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VI, 15,125 (GCS 15,494).

⁵ La formula sintetica di BULTMANN è: «der Mythos objektiviert das Jenseitige zum Diesseitigen». Cf RIZZI A., *Bibbia e interpretazione. L'incidenza del problema ermeneutico sugli studi biblici*, in MARTINI C.M. - PACOMIO L. (edd.), *I Libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura* III, Torino, Marietti 1975, 282.

⁶ Mezzo secolo fa SCHWEITZER E., *Egò eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der joanneischen Bildreden*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1939, 116, scriveva: «Con la parola *simbolo*, ognuno intendeva qualcosa di diverso e che nessuno era in grado di darne una definizione». Quest'affermazione vale ancora. Pur essendo oggi la maggior parte degli studiosi concordi riguardo

L'etimologia della parola *simbolo* richiama il concetto di “mettere insieme”. La preposizione *syn* seguita dal verbo *bállo* suggerisce l'idea di due entità che vengono poste in reciproca relazione.

Il simbolo non si oppone quindi per nulla a ciò che è “reale” o “storico”, anzi, esso non è altro che una realtà che porta potenzialmente in sé una sovrabbondanza di significato. «Il simbolo fa pensare», dice Ricoeur,⁷ esso apre un *plus* di intelligibilità che non emerge immediatamente alla superficie, ma che non gli è estrinseca o artificiosamente escogitata. Scrive X. Léon-Dufour: «Un simbolo congiunge due entità, quella immediatamente percepibile dai sensi e quella invisibile, alla quale si mira; quest'ultima traspare immediatamente nella prima. Ne segue che la prima non rinvia alla seconda come ad una realtà distante ed eterogenea; pur non essendo il significato, essa lo lascia manifestarsi e comunicarsi alla coscienza».⁸

Considerare la Bibbia come simbolo vuol dire quindi sottolineare la sua caratteristica singolare d'essere l'epifania di una realtà nascosta in essa, ma che la eccede e la trascende. Il simbolo “mette insieme”, il simbolo “rinvia al di là di sé”, il simbolo “vela e svela”. In che modo tutto ciò si realizza nella Bibbia? La Bibbia cosa mette insieme? a che cosa rinvia? In che modo svela e vela il mistero della salvezza? Su queste e altre domande simili vogliamo ora concentrare la nostra attenzione.

Mi si permetta di ragionare qui da cinese, quale sono. Procedo in una forma più circolare che lineare, più per paratassi che per sintassi, usando un linguaggio più simbolico-evocativo che argomentativo-speculativo. La riflessione si articola in tre parti. Non si tratta di tre punti, ma piuttosto di tre cerchi, tre *rounds*, tre giri intorno alla stessa realtà.

Errore. Il segnalibro non è definito. **1. Principi teologici che fondano la simbolicità della Bibbia** Errore. Il segnalibro non è definito.

Il primo giro ha lo scopo di ricercare i principi teologici su cui si fonda la simbolicità della Bibbia. A partire soprattutto dalle affermazioni del Va-

all'affermazione che l'uomo è essenzialmente *homo symbolicus*, e pur essendo riusciti a tracciare in linee generali gli ambiti di applicazione del simbolo, non si è ancora riusciti a elaborare una definizione che abbia riscosso un'approvazione unanime.

⁷ «Le symbole donne à penser» è il titolo della conclusione del libro di RICOEUR, *Finitudine e colpa* 623-634.

⁸ LÉON-DUFOUR X., *Lecture de l'évangile selon Jean*, Paris, Ed. du Seuil 1987, 19.

ticano II, mi sembra di poter rilevare i seguenti tre principi.

Errore. Il segnalibro non è definito. 1.1. Incarnazione Errore. Il segnalibro non è definito.

La Bibbia è l'incarnazione della Parola di Dio nella parola umana. «La Parola eterna del Padre si fece parola dell'uomo perché l'uomo potesse intendere la Parola di Dio. La Parola si fece parole. La Verità accettò di riflettersi – e di frammentarsi – nelle molte verità».⁹

Questa “condiscendenza” (*synkatábasis*) della divina Sapienza nascondendosi in un libro è nella stessa logica della *kénosis* dell'incarnazione. I padri della Chiesa, in particolare Origene, Giovanni Crisostomo, Girolamo, Agostino, Gregorio Magno, tutti quelli che si sono impegnati con maggior intensità a riflettere sulla natura della Bibbia, sottolineano con insistenza questo stile di Dio nell'economia della salvezza,¹⁰ facendo eco allo stupore e al commosso ringraziamento di Gesù: «Ti ringrazio, Padre, perché hai nascosto queste cose ai grandi e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli» (*Mt* 11,25).

L'enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII mette in diretto rapporto il mistero dell'incarnazione e la realtà della Bibbia. «Come il Verbo sostanziale di Dio si è fatto simile agli uomini in tutto, eccetto il peccato (*Eb* 4,15), così anche le parole di Dio, espresse con lingua umana, si sono fatte somiglianti all'umano linguaggio in tutto, eccettuato l'errore».¹¹ Questa affermazione incisiva viene ripresa quasi letteralmente dal Concilio Vaticano II nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*. Il parallelismo è forte ed evi-

⁹ CONSIGLIO DELL'ASSOCIAZIONE PROFESSORI E CULTORI DI LITURGIA (a cura), *Celebrare in Spirito e Verità. Sussidio teologico-pastorale per la formazione liturgica*, Roma, Edizioni liturgiche 1992, 33.

¹⁰ Cf per esempio ORIGENE, *Contra Celsum* IV, 15-16 (*SC* 136,217-221): «Egli è condiscendente verso la debolezza di chi non può sostenere il fulgore e lo splendore della sua divinità facendosi, per così dire, “carne” ed esprimendosi in termini corporali, al fine di permettere, a chi lo accoglie sotto questa forma, di elevarsi rapidamente per mezzo del Verbo fino a contemplare, per così dire, la sua forma principale»; GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim homiliae* 17,1 (*PG* 53,134): Nella Scrittura si manifesta la condiscendenza dell'eterna Sapienza, «affinché comprendessimo l'ineffabile benignità di Dio e quanto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia adattato il suo parlare». Questo brano viene citato dal Vaticano II nella *Dei Verbum* (DV), 13.

¹¹ PIO XII, Lettera enciclica *Divino afflante Spiritu*, 1943, in *Enchiridion Bibliicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna, Dehoniane 1993, n. 559.

dente: nell'incarnazione Dio si nasconde nell'umiltà della natura umana, nella Scrittura egli si nasconde nell'umiltà della parola umana.

Il farsi parola umana precede e prepara il farsi carne di Dio. La Scrittura dell'Antica Alleanza preannuncia e orienta verso Gesù Cristo, il Verbo incarnato, lo testimonia, lo rende riconoscibile. È Gesù che lo dice espressamente criticando i giudei: «Voi scrutate le Scritture credendo di avere in esse la vita eterna; ebbene sono proprio esse che mi rendono testimonianza» (Gv 5,39). La sua morte e la risurrezione avvengono, come ripetutamente sottolineato da lui stesso e dai suoi testimoni, «secondo le Scritture» (1Cor 15,3-4). Dopo la sua glorificazione e il suo ritorno al Padre la sua memoria continua a incarnarsi in parole scritte sotto la guida dello Spirito, per essere comunicata a tutti e resa perenne nella storia.¹²

La parola umana della Bibbia, pur resa capace di ospitare Dio, rimane sempre nella sua concretezza storica tipica di ogni realtà umana. Essa si colloca in un determinato contesto di tempo e di spazio, va riferita alle coordinate di una certa cultura, si esprime mediante le risorse di una lingua determinata ed entro un concreto genere letterario, ha degli autori umani spesso individuabili, viene tramandata, tradotta attraverso determinati processi di comunicazione. Il Dio della Bibbia accetta volentieri tutto questo, vi si sottomette con gioia senza tuttavia lasciarsi imprigionare. Nella Bibbia l'Infinito dimora nel finito, il Creatore impara a conversare in terra con le sue creature,¹³ l'Onnipotente si nasconde in un libro.

Il contenuto eccede il contenitore. Il mistero nascosto trascende la sua manifestazione. «La Bibbia è come un'icona che custodisce il Dio nascosto... è testimonianza della presenza e dell'assenza di Dio nella Kénosis della lettera».¹⁴ Ciò rende comprensibile perché tra Bibbia e parola di Dio non ci sia una immediata e totale identificazione. «La Scrittura non è la Rivelazione, ma piuttosto una sua qualificatissima testimonianza».¹⁵ «Le sacre Scritture contengono la parola di Dio»,¹⁶ sono la forma scritta della parola di Dio voluta e garantita da Dio stesso. Giustamente scrive S. Bre-

¹² Cf il discorso di Giovanni Paolo II pronunciato il 23.4.1993, durante l'udienza commemorativa del centenario dell'enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1994, 8.

¹³ Cf TERTULLIANO, *Adversus Praxean* 16,4 (CCL 2,1181).

¹⁴ CAILLOT J., *L'Évangile de la communication* = *Cogitatio Fidei* 152, Paris, Ed. du Cerf 1989, 274.

¹⁵ MARTINI - PACOMIO, *I Libri di Dio* 2.

¹⁶ DV 24.

ton : «La rivelazione, attraverso la Scrittura, è parola di Dio; e inversamente, la parola di Dio attraverso la Scrittura, è rivelazione».¹⁷

La Bibbia è il «tabernacolo della Parola di Dio»,¹⁸ è un tesoro custodito in un vaso di creta (cf *2Cor* 4,7), un simbolo che va inteso nella prospettiva dell'incarnazione. Attraverso questo simbolo vengono messe insieme l'infinita distanza di Dio e la sua perfetta accessibilità. Dio stesso dice nel Deuteronomio: «Questo comando che oggi ti do non è troppo alto per te né troppo lontano da te. Non è nel cielo, perché tu dica: Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? Non è di là dal mare, perché tu dica: Chi attraverserà per noi il mare per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica» (*Dt* 30,11-14).

Quindi, di fronte alla Bibbia non può esserci né idolatria, né assolutizzazione, né al contrario scandalo per la sua forma umile, ma solo «religioso ascolto»¹⁹ e stupore riconoscente per l'ammirabile condiscendenza divina.

Errore. Il segnalibro non è definito.1.2. Sacramentalità **Errore. Il segnalibro non è definito.**

La sacramentalità della Bibbia è strettamente collegata al suo essere inserita nel mistero dell'incarnazione. Come nell'incarnazione Gesù si nasconde sotto il velo della carne e nell'Eucaristia sotto il velo del pane e del vino così nella Scrittura si nasconde sotto il velo della parola.

Il Vaticano II ha messo in particolare evidenza il parallelo tra parola di Dio ed Eucaristia sottolineando così la sacramentalità che è una dimensione costitutiva della Bibbia. «La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture, così come ha sempre venerato il corpo stesso del Signore, non tralasciando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita prendendolo dalla mensa sia della parola di Dio sia del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli».²⁰ Questa affermazione però non è una novità del Va-

¹⁷ BRETON S., *Ecriture et Révélation* = *Cogitatio Fidei* 97, Paris, Ed. du Cerf 1979, 96.

¹⁸ Cf CHAUVET L.M., *Simbolo e sacramento. Una rilettura dell'esistenza cristiana*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1990, 151-154.

¹⁹ DV 1.

²⁰ DV 21.

ticano II, anzi, fa parte di una salda tradizione ecclesiale vigorosamente sviluppata fin dall'epoca patristica. È noto ciò che dice Origene a questo riguardo in una celebre omelia: «Voi che assistete abitualmente ai divini misteri, sapete con quale rispettosa precauzione conservate il corpo del Signore quando vi viene dato, per paura che qualche briciola cada e che una parte del tesoro consacrato vada perduta. Infatti vi riterreste colpevoli, e in questo avete ragione, se a causa della vostra negligenza qualcosa andasse perduto. Se, quando si tratta del suo Corpo, prendete giustamente tante precauzioni, perché vorreste che la negligenza della Parola di Dio meriti un castigo minore rispetto a quella del suo Corpo?».²¹

Anche Girolamo ha delle parole molto chiare: «Poiché la carne del Signore è vero cibo e il suo sangue vera bevanda, è quello il vero bene che ci è riservato nella vita presente, nutrirsi della sua carne e bere il suo sangue, non solo nell'Eucaristia, ma anche nella lettura della sacra Scrittura. È infatti vero cibo e vera bevanda la parola di Dio che si attinge dalla conoscenza della Scrittura».²²

Bibbia e sacramento dell'Eucaristia sono due tipi di "contenitori", due "depositi" della memoria di Gesù. Mentre la Bibbia fissa, prolunga e universalizza l'evento di salvezza attraverso la parola scritta, l'Eucaristia lo fa attraverso la celebrazione sacramentale. Il comando: «Andate e annunciate» (cf *Mt* 28,19) è indissolubilmente legato all'altro: «Fate questo in memoria di me» (cf *Lc* 22,19).

La sacramentalità della Scrittura si rivela anche nel fatto che la parola di Dio in essa contenuta opera spesso al di là della comprensione della persona, che può essere inadeguata, limitata e imperfetta. La parola di Dio opera quasi per se stessa senza lasciarsi condizionare, perché è «viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio» (*Eb* 4,12). È come la pioggia e la neve che non ritornano nel cielo senza aver irrigato la terra e senza averla fatta germogliare (cf *Is* 55,10-11). Essa «ha il potere di edificare e di concedere l'eredità con tutti i santificati» (*At* 20,32). «Nella parola di Dio», dice la *DV*, «è insita tanta efficacia e potenza, da essere sostegno e vigore della Chiesa, e per i figli della Chiesa saldezza della fede».²³ Ecco perché nella liturgia eucaristica, dopo la lettura del Vangelo, la Chiesa invita il ministro a baciare il libro e a dire: «La parola del Vangelo cancelli i nostri peccati».

Come nei sacramenti i segni sensibili non producono l'effetto salvifico

²¹ ORIGENE, *In Exodum homiliae* 13,3 (*SC* 16,263).

²² GEROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten* 3,13 (*CCL* 72,278).

²³ *DV* 21.

in modo automatico, così la parola fissata nel testo sacro non agisce in forma magica, ma solo nell'incontro di recezione, in particolare nell'ascolto della comunità liturgica. Nel processo di fissare qualcosa per iscritto c'è anzitutto l'atto di in-scrizione, di esternare il pensiero chiudendolo in parole determinate e imprimendolo sulla carta. Dal momento che la mano si stacca dalla carta lo scritto assume un'esistenza indipendente. L'autore scompare, si nasconde, e in un certo senso muore dentro ciò che ha scritto. Lo scritto appare quindi un suo testamento, un'eredità che attende d'essere consegnata a chi la legge. I libri nella biblioteca giacciono come in un cimitero aspettando la risurrezione, la Bibbia inclusa. La lettura dei libri è come un risveglio a vita nuova, ad efficacia inedita, a significati potenzialmente infiniti. L'incontro credente con la Bibbia schiude la parola di vita al lettore e allo stesso tempo fa risorgere a vita il testo sacro. La celebrazione liturgica è il luogo privilegiato della rinascita della Bibbia, oltre che esserne il luogo di nascita. Nella proclamazione liturgica della Scrittura lo «sta scritto» diviene «oggi si è adempiuto questa Scrittura» (Lc 4,21).

Errore. Il segnalibro non è definito. 1.3. *Unità e totalità del mistero della salvezza* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Il simbolo mette insieme diverse entità per creare non una somma, ma un tutto unitario. La Bibbia è un libro e insieme una biblioteca, o meglio, una biblioteca che forma un libro. I diversi scritti sono nati nell'arco di un millennio circa, parlano di molti personaggi, hanno diversi autori, diversi generi letterari, diversi contesti storici, diversi linguaggi, ma formano un'unità in riferimento ad un unico Dio rivelante, un unico progetto di salvezza che si sviluppa nella storia; sono ispirati da un unico Spirito, e sono rivolti ad una comunità unita come un solo popolo di Dio, soprattutto hanno un'unico centro: Gesù Cristo.

La parola Bibbia, *biblíá*, che deriva dal plurale di *biblíon*, riflette questa «sana neutralità di un singolare-plurale».²⁴ Così anche la designazione «sacra Scrittura» e non «scritti sacri» sottolinea l'unità della rivelazione piuttosto che la sua forma concreta di fissazione in una pluralità di scritti.

La DV, dando indicazioni fondamentali all'interpretazione della Bibbia, sottolinea: «Dovendo la sacra Scrittura essere letta e interpretata con lo stesso Spirito con cui fu scritta, per scoprire con esattezza il senso dei

²⁴ CAILLOT, *L'Évangile de la communication* 265.

sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura».²⁵

La Chiesa fin dall'inizio e in tutta la sua tradizione ha sempre avuto questa convinzione: tutta la sacra Scrittura si unifica e trova la sua pienezza in Cristo. È lui l'Agnello che apre il libro chiuso da sette sigilli, il quale rimarrebbe indecifrabile e incomprensibile senza di lui (cf *Ap* 5,1-10). «Dio ha pronunciato una sola parola, quando cioè ha parlato per mezzo del suo Figlio», dice Ambrogio.²⁶ E Origene: «La Parola di Dio, che era in principio presso Dio, non è, nella sua pienezza, una molteplicità di parole; non molte parole, ma una sola Parola... e tutti i libri santi formano un unico libro».²⁷ Ruperto di Deutz ribadisce: «Tutto l'insieme delle Scritture, ogni sua Parola, Dio l'ha convogliata nel grembo della Vergine»,²⁸ cioè nel Verbo incarnato, Gesù Cristo, nato da Maria. Da molti teologi medioevali Cristo viene detto il *Verbum abbreviatum*, la parola di Dio abbreviata, condensata nella sua persona.

In Cristo l'uno è strettamente collegato con il tutto, perché egli è la «ri-capitolazione di tutte le cose» (*Ef* 1,10); e le divine Scritture partecipano a questa sua caratteristica. Infatti esse «ci fanno conoscere tutto quello che è necessario».²⁹ «L'ignoranza delle Scritture, infatti, è ignoranza di Cristo»; non solo, ma anche ignoranza del mondo, della vita, della storia, perché «tutto quanto la lingua umana può dire e il senso dei mortali percepire è contenuto in questo volume».³⁰

La Bibbia è quindi il simbolo che mette il tutto in uno, formando così un tutto che non si ottiene dalla somma dei frammenti, una sintesi che non si sottomette all'analisi. Di conseguenza, l'interpretazione della Bibbia trascende ogni applicazione tecnica e va al di là dell'esegesi storico-critica.

C'è quell'esperienza di pienezza e di totalità, quel senso di incontro, di apertura ad una presenza, di avvicinamento all'assoluto, di fusione con l'infinito che sfugge ad ogni descrizione. Si tratta dell'intuizione del simbolo.

²⁵ DV 12.

²⁶ AMBROGIO, *Enarratio in Psalmum LXI*, 33 (PL 14,1238).

²⁷ ORIGENE, *Commentarius in Evangelium secundum Johannem* V, 5-6 (SC 120,380-384).

²⁸ RUPERTO DI DEUTZ, *In Isaiam* 2,31 (PL 167,1362).

²⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Epistolam 2 ad Thessalonicenses homiliae* 3,4 (PG 62, 485).

³⁰ GEROLAMO, *Commentarius in Isaiam Prophetam*, Prologus (PL 24,17-18).

La consapevolezza che, come il suo centro, Cristo, la Bibbia è «tutto in uno» crea in chi la legge la sicurezza di non dover cercare altrove ciò che è essenziale per la sua salvezza e allo stesso tempo lo sprona ad approfondire sempre di più la verità perennemente nuova, la ricchezza inesauribile e la bellezza affascinante contenute nel testo, e lo spinge poi ad adoperarsi perché tutto questo bene possa raggiungere tutti.

Errore. Il segnalibro non è definito.2. Simboli che esprimono la simbolicità della BibbiaErrore. Il segnalibro non è definito.

In questo secondo *round* cerchiamo di descrivere la simbolicità della Bibbia per mezzo dei simboli. Non è un gioco di parole come potrebbe sembrare. Dopo aver rilevato i principi fondanti, vogliamo domandarci se nella Bibbia stessa o nella Chiesa antica si parli della simbolicità del testo sacro e come se ne parli. Entrando in questo ambito, constatiamo subito che la Bibbia ama autopresentarsi più con immagini che con definizioni concettuali. Così anche nei padri della Chiesa predomina l'esigenza di mostrare la realtà della Bibbia con simboli piuttosto che di dimostrarne la natura tramite l'argomentazione. Tra le molte immagini assunte per simboleggiare la Bibbia ne rileviamo alcune che, a mio parere, manifestano in modo più chiaro la dimensione simbolica del testo sacro.

Errore. Il segnalibro non è definito.2.1. Un libro da bereErrore. Il segnalibro non è definito.

La DV riconosce che le sacre Scritture sono per la Chiesa «sorgente pura e perenne della vita»³¹ ed esorta i cristiani ad essere «imbevuti del suo spirito».³²

La Bibbia è un libro da bere, è una sorgente inesauribile, da cui sgorga sempre acqua pura, nuova, fresca. L'immagine è molto familiare alla Bibbia stessa e ai padri. Il profeta Isaia paragona l'ascolto della parola di Dio al bere dalla sorgente: «O voi tutti assetati venite all'acqua... Porgete l'orecchio e venite a me, ascoltate e voi vivrete» (*Is* 55,1-3). Nel Nuovo Testamento questa sorgente è Gesù e i suoi doni di salvezza; tra essi i padri della Chiesa non esitano a riconoscere in preminenza il dono della sua

³¹ DV 21.

³² DV 25.

parola fissata nel testo biblico. Così esorta Ambrogio: «Raccogli l'acqua di Cristo, quest'acqua che loda il Signore. Raccogli da più luoghi l'acqua che lasciano cadere le nubi dei profeti. Chi raccoglie acqua dalla montagna e la convoglia verso di sé, o attinge alle sorgenti, lui pure, come nubi, la riversa su altri. Riempine dunque il fondo della tua anima, perché il tuo terreno sia innaffiato e irrigato da proprie sorgenti. Si riempie chi legge molto [la Scrittura], e penetra il senso di ciò che legge; e chi si è riempito può irrigare altri...».³³ E ancora: «Bevi alle sorgenti dell'Antico e del Nuovo Testamento, perché nell'uno e nell'altro bevi Cristo... Si beve la divina Scrittura, anzi si divora la divina Scrittura, quando la linfa del Verbo eterno penetra nelle vene dello spirito e nelle potenze dell'anima».³⁴

«Quando si beve la Scrittura divina è immerso nelle potenze interiori dell'uomo il succo del Verbo eterno».³⁵

Commentando il brano della samaritana (*Gv* 4), Origene mette in evidenza che la Scrittura ha la funzione del simbolo, di trampolino di lancio che ci conduce a Cristo nella stessa maniera in cui l'acqua del pozzo di Giacobbe viene assunta da Cristo come mezzo per attirare la samaritana a sé, vera sorgente di acqua viva: «La Scrittura è una introduzione; essa ha quindi il nome di sorgente di Giacobbe; se la si comprende esattamente, non si può non risalire a Gesù, perché ci dia una sorgente d'acqua zampillante fino alla vita eterna».³⁶

C'è ancora una pagina splendida di Efrem il Siro, il quale applica alla Scrittura il simbolo di una fontana zampillante, la cui sorgente non si esaurisce mai: «Siamo proprio come gli assetati che bevono ad una fonte. La tua parola offre molti aspetti diversi, come numerose sono le prospettive di coloro che la studiano... Il Signore ha nascosto nella sua parola tutti i tesori, perché ciascuno di noi trovi una ricchezza in ciò che contempla... Colui al quale tocca una di queste ricchezze non creda che non vi sia altro nella parola di Dio oltre ciò che egli ha trovato. Si renda conto piuttosto che egli non è stato capace di scoprirvi se non una sola cosa fra le molte altre. Dopo essersi arricchito della parola, non creda che questa venga da ciò impoverita. Incapace di esaurirne la ricchezza, renda grazie per la immensità di essa. Rallegrati perché sei stato saziato, ma non rattristarti per il fatto che

³³ AMBROGIO, *Epistula* II,4 (PL 16,918).

³⁴ AMBROGIO, *Enarratio in Psalmum* I,33 (PL 14,983).

³⁵ AMBROGIO, *Enarratio in Psalmum* I,33 (PL 14,984).

³⁶ ORIGENE, *Commentarios in Evangelium secundum Johannem* XIII,6,37 (SC 222,50).

la ricchezza della parola ti superi. Colui che ha sete è lieto di bere, ma non si rattrista perché non riesce a prosciugare la fonte. È meglio che la fonte soddisfi la tua sete, piuttosto che la sete esaurisca la fonte... Ringrazia per quanto hai ricevuto e non mormorare per ciò che resta inutilizzato. Quello che hai preso o portato via è cosa tua, ma quello che resta è ancora tua eredità. Ciò che non hai potuto ricevere subito a causa della tua debolezza, ricevilo in altri momenti con la tua perseveranza. Non avere l'impudenza di voler prendere in un sol colpo ciò che non può essere prelevato se non a più riprese, e non allontanarti da ciò che potresti ricevere solo un po' alla volta».³⁷

Come una sorgente che offre la sua acqua a chiunque voglia dissetarsi la Bibbia è aperta a tutti, la sua ricchezza inesauribile non viene consumata dal tempo. Come uno che beve dalla sorgente il lettore della Bibbia sa di trovarsi alla presenza di una pienezza inesauribile e sempre disponibile, a cui si accosta non con il desiderio di possesso, ma con la volontà di lasciarsi permeare.

Errore. Il segnalibro non è definito.2.2. Un libro da mangiare**Errore. Il segnalibro non è definito.**

La Bibbia è il «cibo dell'anima».³⁸ L'immagine è molto familiare alla Bibbia stessa. In *Dt* 8,3 si legge: «Egli ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna,... per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore». Questa frase viene poi citata anche da Gesù (*Mt* 4,4).

La manna, il cui nome significa «che cosa è?», è una realtà la cui consistenza non si lascia precisare. «È il pane che il Signore vi ha dato in cibo»: è l'unica descrizione che Mosè sapeva dare. Gli Israeliti «ne raccolsero chi molto chi poco... colui che ne aveva preso di più non ne aveva di troppo, colui che ne aveva preso di meno non ne mancava». Chi voleva farne provvista per garantire il proprio futuro la ritrovava «infestata di vermi» (*Es* 16,12-21). È un dono divino gratuito che non si lascia padroneggiare, un cibo non misurabile ma soddisfa tutte le misure. Origene la vede un simbolo evidente della Scrittura. Egli scrive: «Affrettiamoci a ricevere la manna celeste; questa manna dà a ciascuno in bocca il sapore che

³⁷ EFREM SIRO, *Commentarius in Diatessaron* I,18-19 (SC 121,52-53).

³⁸ DV 21.

egli vuole. Ascolta infatti il Signore che dice a quelli che vanno da lui: «Avvenga a te secondo la tua fede» (Mt 8,13). Anche per te, se ricevi la parola di Dio, che si predica nella Chiesa, con ogni fede e ogni devozione la parola diverrà tutto ciò che desideri».³⁹

La Scrittura non solo si adatta a colui che se ne nutre, ma ha anche la capacità di trasformarlo e di plasmarlo secondo le proprie esigenze. E come il pane eucaristico, la Scrittura assimila colui che la mangia. È ciò che viene sottolineato nei racconti di vocazione dei profeti, in particolare di Ezechiele. Dio gli chiede di mangiare il rotolo: «Figlio dell'uomo, nutri il ventre e riempi le viscere con questo rotolo che ti porgo» (Ez 3,3). Solo così, permeato dalla parola di Dio, il profeta può parlare a suo nome. Geremia sperimenta con commozione l'effetto meraviglioso procuratogli da questo cibo, esclamando con gioia: «Quando le tue parole mi vennero incontro, le divorai con avidità; la tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore» (Ger 15,16). Perché il sapore di questo cibo permanga a lungo e perché i benefici che ne derivano, scendano in profondità, i maestri di spiritualità insistono sulla necessità della *ruminatio*, cioè di gustare fino in fondo la Scrittura ascoltata o letta, facendola sempre risalire nel cuore e nella mente.

Chi “mangia” la Bibbia vive di essa e viene gradualmente, per così dire, “mangiato” da essa. Questa manducazione reciproca, misteriosa ma reale si coglie solo per via simbolica, che “mette insieme” creando unità di compenetrazione vicendevole.

Errore. Il segnalibro non è definito. 2.3. *Un libro che corre* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

La Bibbia è come una ruota che gira. Questa interpretazione simbolica è legata al nome di Gregorio Magno, il quale, per illustrare il dinamismo della Scrittura ricorre al testo della visione dei quattro esseri viventi nel libro di Ezechiele. Gli esseri viventi si muovono per impulso dello Spirito. Accanto a ciascuno di essi e solidali con il loro spostarsi, si muovono quattro ruote. «Quando gli esseri viventi si muovevano, anche le ruote si muovevano accanto ad essi e quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano. Ovunque lo spirito le avesse spinte, le ruote andavano e ugualmente si alzavano, perché lo spirito dell'essere vivente era nelle ruo-

³⁹ ORIGENE, *In Exodum homiliae* 7,8 (SC 16, 82).

te» (Ez 1,19-20).

Già nel sec. II, come si legge in Ireneo,⁴⁰ i quattro viventi venivano associati ai quattro evangelisti. L'attenzione di Gregorio invece è attratta non tanto dai viventi, quanto dalle ruote, che per lui sono simbolo della sacra Scrittura. «Che altro designa la ruota se non la sacra Scrittura che gira da ogni parte per adeguarsi alla mente di chi l'ascolta e non è rallentata nel suo annuncio da alcun angolo, cioè da nessun errore? Gira da ogni parte, perché procede diritta e a terra, tra avversità e prosperità. Il cerchio dei suoi insegnamenti si trova ora in alto, ora in basso: ciò che è detto spiritualmente ai perfetti, si addice ai deboli secondo la lettera e quel che i piccoli intendono secondo la lettera, i dotti lo fanno salire in alto con l'intelligenza spirituale».⁴¹

La ruota esprime l'idea dell'inarrestabilità e dell'infallibilità del percorso della parola biblica sotto l'impulso dello Spirito. Anche Paolo usa delle immagini molto suggestive per sottolineare la vivacità e il dinamismo della parola di Dio. Essa è «la forza potente di Dio che salva» (Rm 1,16); deve «compiere la sua corsa» (2Ts 3,1), libera e tenace, come un atleta che corre inarrestabile verso la meta. Il suo portatore può essere incatenato e perseguitato, ma «la parola di Dio non è incatenata» (2Tm 2,9). È lo Spirito Santo la forza movente di questa corsa. Di fatti il giorno della Pentecoste segna l'inizio di questa corsa da Gerusalemme fino a raggiungere tutto il mondo. La Bibbia porta in sé tutto questo dinamismo dello Spirito. Gli scritti sacri sono ispirati dallo Spirito in senso passivo, ma sono anche «spiranti lo Spirito» in senso attivo,⁴² cioè lo Spirito abita nella Bibbia e agisce in e per mezzo di essa, la anima senza posa nella sua corsa per il mondo.

Nel giorno della Pentecoste lo Spirito ha fatto sì che tutti gli ascoltatori della parola di Dio la comprendessero nella propria lingua. Nella sua corsa per il mondo la Bibbia viene tradotta in diverse lingue e s'incultura nei diversi ambienti. Come la ruota che gira superando in modo pacifico gli alti e i bassi, così la Bibbia si adatta con sovranità a tutti i suoi destinatari. Essa «si fa tutto a tutti» (1Cor 9,22) arrivando dappertutto, essa “mette insie-

⁴⁰ IRENEO, *Adversus haereses* III,11,8 (SC 211,162).

⁴¹ GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihelam* 1,5,2 (CCL 142,57).

⁴² Cf AMBROGIO, *De Spiritu Sancto* III,112 (PL 16,837). È in questo senso che la DV dice che «le sacre Scritture, ispirate da Dio (ispirazione passiva!) e redatte una volta per sempre, comunicano immutabilmente la parola di Dio stesso e fanno risuonare nelle parole dei profeti e degli apostoli la voce dello Spirito Santo (ispirazione attiva!)» (DV 21).

me” tutti attirando e coinvolgendo tutti per formare unità.

Errore. Il segnalibro non è definito. 2.4. *Un libro che cresce* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Il dinamismo è legato alla crescita. «La parola di Dio cresceva», testimonia Luca all’inizio della Chiesa (At 6,7).⁴³ L’espressione è densa di significato. C’è una crescita della parola visibile, constatabile dall’aumento del numero dei discepoli, dalla diffusione del messaggio cristiano in zone geografiche sempre più vaste; ma c’è anche una crescita che sfugge alla statistica: la crescita e lo sviluppo del progetto salvifico di Dio nella storia, quindi una crescita della Parola in se stessa.

Certo, con il sigillo definitivo del canone il contenuto quantitativo della Bibbia è fissato per sempre. La Bibbia non cresce più in voluminosità, può crescere solo in riproduzioni, in traduzioni, in nuove edizioni. Tuttavia anche per il testo sacro c’è una crescita invisibile ma non meno reale. Infatti dopo la fissazione del canone la Bibbia non ha mai cessato di crescere nella vita della Chiesa: essa cresce in credibilità e verificabilità attraverso coloro che la vivono e la testimoniano, cresce in profondità nello studio esegetico e nella riflessione teologica, cresce in vitalità nella celebrazione liturgica e nell’azione pastorale, cresce in popolarità nella diffusione e nella penetrazione nelle diverse socio-culture.

Sviluppando la parabola evangelica Origene paragona la Bibbia ad un seme, destinato per natura sua a crescere ed espandersi. «Mi pare che ogni parola della Scrittura divina sia simile ad un seme, la cui natura è, una volta gettato nella terra e trasformatosi in spiga o qualunque altra pianta, di espandersi e moltiplicarsi».⁴⁴

Gregorio ha un’affermazione molto felice e molto conosciuta circa la crescita della Bibbia: «*Scriptura cum legente crescit*»,⁴⁵ la Scrittura cresce con chi la legge, la Scrittura cresce a forza d’essere letta. Si tratta di una crescita simultanea del lettore e del testo, o meglio, del lettore con il testo e del testo con il lettore. La Bibbia, prodotto finale della fissazione scritta della parola di Dio, diventa il punto di partenza per un processo di

⁴³ Cf anche At 12,24; 13,49; 19,20.

⁴⁴ ORIGENE, *In Exodum homiliae* 1,1 (SC 16,77).

⁴⁵ GREGORIO MAGNO, *Moralia* 20,1 (CCL 143A,1003) e più volte nelle sue omelie.

crescita illimitata. Il testo è quindi la messa insieme di un traguardo e di un lancio, il simbolo di un dinamismo meraviglioso. Scrive ancora Gregorio: «La parola di Dio crescerà insieme con te, perché dalla parola di Dio ricaverai profitto nella misura in cui tu stesso progredirai in essa; meglio si scopre la meravigliosa potenza della parola di Dio quando l'animo di chi legge è pervaso di amore per le cose superne. Là dove tende lo spirito del lettore, in quella medesima direzione si elevano gli oracoli divini: se con intelletto d'amore tu cerchi in essi qualcosa di più elevato, allora questi sacri oracoli crescono insieme con te, e con te salgono verso le vette più alte. Via via che uno progredisce verso le altezze, gli oracoli divini gli parlano di cose sempre più elevate, perché ciascuno trova nel testo sacro ciò che egli stesso diventa. Sei giunto fino alla vita attiva? esso cammina con te; hai raggiunto una certa stabilità e consistenza di spirito? esso è stabile con te; sei pervenuto, per grazia di Dio, alla vita contemplativa? il testo vola con te».⁴⁶

Questa crescita simultanea non avviene soltanto a livello del singolo lettore, ma con maggior intensità nella comunità. È ancora Gregorio che parla: «So che spesso molte cose che nella sacra Scrittura da solo non riuscivo a comprendere le ho capite quando mi sono trovato in mezzo ai miei fratelli».⁴⁷ La comunità ecclesiale, e in particolare la comunità ecclesiale liturgica, luogo originario della nascita della Scrittura,⁴⁸ è anche luogo privilegiato della sua crescita.

Errore. Il segnalibro non è definito. 2.5. *Un libro scritto dentro e fuori*
Errore. Il segnalibro non è definito.

Sia nella visione di Ezechiele (2,9), come nell'Apocalisse (5,1) appare un libro, scritto da tutte e due le facciate, dall'interno e dall'esterno. L'associazione di questo libro alla Bibbia nell'esegesi della Chiesa antica è più che ovvia. Il fatto che il libro sia scritto dentro e fuori diventa per i padri argomento per sostenere i diversi sensi o i diversi livelli d'interpretazione della Bibbia. Origene scrive: «In questo libro è indicata la

⁴⁶ GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihalem* I,7,9; I,7,15-16 (CCL 142,87-88; 92-93).

⁴⁷ ID., *Homiliae in Hiezechihalem* II,2,1 (CCL 142,225).

⁴⁸ Cf VANNI U., *Il "Sitz im Leben" liturgico nella formazione del Nuovo Testamento: attuale situazione degli studi e ulteriori piste di ricerca*, in CECOLIN R. (a cura), *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione. Bibbia e Liturgia* I, Padova, Messaggero 1991, 75-93.

Scrittura nel suo insieme, scrittura “fuori” secondo il significato immediato, cioè letterale, e “dentro” secondo il senso profondo e spirituale». ⁴⁹ E Gregorio: «Il rotolo della parola di Dio è scritto dentro, mediante l’allegoria, fuori, mediante la storia; dentro, mediante l’intelligenza spirituale, fuori, mediante il semplice senso letterale, adatto agli spiriti ancora deboli; dentro, perché promette i beni invisibili, fuori, perché stabilisce l’ordine nelle cose visibili con la rettitudine dei suoi precetti...». ⁵⁰

Comunque vengano proposti i diversi sensi della Bibbia, una cosa è chiara: la Bibbia è polisemica. È il simbolo in cui i diversi sensi possono incontrarsi senza contraddirsi, coesistere senza escludersi reciprocamente. La lettura della Bibbia crea così uno spazio simbolico in cui s’incontrano dotti e ignoranti, santi e peccatori, vecchi e giovani, ricchi e poveri, uomini e donne di tutte le culture, tutte le razze e tutti i tempi per unirsi in Cristo e trovare in lui e nella sua parola vita e salvezza. Viene spontaneo applicare qui l’immagine che Isaia usa per descrivere la pace e l’armonia messianica: «il vitello e il leoncello pascoleranno insieme; [...] il leone si ciberà di paglia, come il bue [...]» (*Is* 11,6-8). Gregorio ha un paragone simpatico: la Bibbia è come «un fiume, così basso che vi può attraversare un agnello, così profondo che vi può nuotare un elefante». ⁵¹ E Agostino esclama con commozione: «Mirabile profondità delle tue rivelazioni! Ecco, davanti a noi sta la loro superficie sorridente ai piccoli; ma ne è mirabile la profondità. Dio mio, mirabile la profondità! Un sacro terrore ci afferra a immergere in essa lo sguardo, terrore per onore, e tremore per amore». ⁵²

Errore. Il segnalibro non è definito. 2.6. *Un libro che infiamma* **Errore.**
Il segnalibro non è definito.

La Bibbia non è solo un libro letto, ma legge anche i suoi lettori e opera in essi. Nella sua funzione di simbolo la Bibbia mette insieme la parola di Dio «viva ed efficace» (*Eb* 4,12) e l’uomo che l’accoglie, offrendosi come campo dell’azione divina. La sacra Scrittura viene più volte paragonata al fuoco, soprattutto quando è spiegata da Gesù. I due discepoli di Emmaus che ne avevano fatto esperienza si sentivano «ardere il cuore nel petto» (*Lc*

⁴⁹ ORIGENE, *Commentarius in Evangelium secundum Johannem* V,5-6 (SC 120, 380-384).

⁵⁰ GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihelam* I,9,30 (CCL 142,139).

⁵¹ ID., *Moralia in Iob*, Praefatio: Ad Leandrum 4 (CCL 143,6).

⁵² AGOSTINO, *Confessionum* XII,14,17 (PL 32,832).

22,32).

Il fuoco infiamma, incendia, divampa, tende a coinvolgere e a trasformare in sé tutto ciò che gli viene in contatto: così la parola Dio. È una potenza travolgente, ha una forza di attrazione irresistibile. Geremia ammette di doversi arrendere davanti a questa parola: «Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre, mi hai fatto forza e hai prevalso... Nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo» (*Ger* 20,7-9). Origene così commenta questo brano: «C'è infatti un fuoco che brucia il "cuore" e, cominciando dal cuore, arriva alle "ossa", e, diffondendosi nelle ossa, penetra in tutto l'uomo e vi penetra in modo tale che chi è bruciato non riesce a sopportarlo. Questo fuoco è acceso dal Salvatore che ha detto: "Son venuto a gettare il fuoco sulla terra" (*Lc* 12,49). Il Salvatore comincia a gettare il fuoco nel cuore di quelli che lo ascoltano, come confessano Simone e Cleofa dicendo a proposito delle sue parole: "Noi sentivamo come un fuoco nel cuore, quando egli lungo la via ci parlava e ci apriva il senso delle Scritture"». ⁵³

La Bibbia seduce, appassiona, infiamma; chi la legge deve cercare con ogni sforzo di lasciarsi divorare da quel fuoco divampante nascosto dentro. Riflettendo su ciò che Dio dice nel libro di Geremia: «La mia parola non è forse come il fuoco e come un martello che spacca la roccia?» (*Ger* 23,29), Gregorio afferma che la Bibbia è veramente come una pietra focaia, la quale è fredda se si tiene solo in mano, ma percossa, sprigiona scintille ed emette fuoco. ⁵⁴ Ambrogio associa questo fuoco della Scrittura a quello che Mosè vide nel roveto, un fuoco che brucia ma non incenerisce, illumina, solleva ma non annienta; e al fuoco che ricevettero gli apostoli nel giorno della Pentecoste, che è immagine della forza dello Spirito. ⁵⁵

Molti altri padri vedono nel fuoco simboleggiante la Bibbia l'amore seducente di Dio che emana dalle pagine e tra le righe della sacra Scrittura. Così esclama Agostino: «O Signore, io ti amo. Non ho dubbio, sono certo che ti amo. Tu hai percossa il mio cuore con la tua parola e ti ho amato». ⁵⁶ Lasciarsi infiammare dalla Scrittura è come bruciare di quelle vampe di fuoco di cui parla il Cantico dei Cantici (cf *Ct* 8,6), è ricevere il bacio del diletto (*Ct* 1,1), ⁵⁷ incontrarlo che «viene balzando sui monti e passando sui

⁵³ ORIGENE, *In Jeremiam prophetam homiliae* 20,8 (SC 238,287-290).

⁵⁴ Cf GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihalem* II,10,1 (CCL 142,379).

⁵⁵ Cf AMBROGIO, *Enarratio in Psalmum XXXVIII*,15 (PL 14,1096).

⁵⁶ AGOSTINO, *Confessionum* X, 6,8 (PL 32,782).

⁵⁷ Cf AMBROGIO *Expositio Psalmi CXVIII*, 24 (PL 15,1440); ORIGENE, *Homiliae in Canticum Cantorum* 1,2 (SC 37,63).

colli»(Ct 2,8), è ascoltare con amore la voce dello Sposo, è «imparare a conoscere il cuore di Dio attraverso le sue parole»⁵⁸ per conformarsi a lui. Acceso da questo fuoco il lettore arriva gradualmente ad «avere il pensiero di Cristo» (1Cor 2,16) e avere gli stessi sentimenti che furono in lui (cf Fil 2,5), a sintonizzarsi con lui. La Bibbia esplica così la sua funzione di simbolo rendendo il suo lettore “*sympathetikòs*” con Dio.⁵⁹

Errore. Il segnalibro non è definito. 2.7. *Un libro che ferisce* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Il simbolo spesso agisce attraverso un’operazione “dia-bolica”, cioè mette insieme dividendo, associa dissociando, unisce separando.

L’incontro fra Dio e l’uomo nella parola biblica non avviene sempre in modo pacifico e senza resistenza, benché l’uomo sia strutturalmente orientato a Dio e aperto all’ascolto della sua parola. La simpatia, la fusione degli orizzonti divino e umano non elimina l’alterità e la distanza ontologica; quindi, l’incontro non è immune da conflitti. Il libro mangiato è in bocca «dolce come il miele», ma «riempie di amarezza le viscere» (cf Ap 10,8-10). La Scrittura è un bacio del diletto ma anche una spada acuta a doppio taglio, che «penetra fino al punto di divisione dell’anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla» (Eb 4,12).

La spada è uno dei simboli biblici più frequenti per designare la parola di Dio.⁶⁰ Se è una spada, vuol dire che la parola ferisce, taglia, provoca uno *shock*, sconvolge, rovescia gli schemi, smuove dalle sicurezze, apre una ferita. Quando Pietro, dopo la Pentecoste, incominciò ad annunciare il messaggio pasquale, tutti «si sentirono trafiggere il cuore e chiesero a Pietro e agli altri: Che dobbiamo fare, fratelli?» (At 2,38). La risposta è pronta e inequivocabile: convertitevi (*metanoésate*). Lo stesso avviene a chi legge la Scrittura. È necessario lasciarsi ferire, lasciarsi giudicare, cambiare e convertire per essere conforme alle sue esigenze. Il lettore è chiamato

⁵⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum Epistularum* V,46 (CCL 140,340).

⁵⁹ *Syn-páthos*, avere la stessa passione. «Simpatia è uno stato nel quale una persona è aperta alla presenza di un altro. È un sentimento che percepisce il sentimento cui reagisce: l’opposto della solitudine emotiva. Nella simpatia profetica l’uomo è aperto alla presenza e all’emozione del Soggetto trascendentale. Reca dentro di sé la coscienza di ciò che sta accadendo a Dio»: HESCHEL J.A., *Il messaggio dei profeti*, Roma, Borla 1981, 119.

⁶⁰ Oltre a Eb 4,12, esso appare anche in Is 49,2; Sap 18,15; Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21; Ef 6,17.

a lottare con questo libro come Giacobbe lottò con Dio nell'oscurità. Egli si lascerà ferire non nello sforzo di strappare al libro il suo segreto, ma per udire la parola della benedizione divina e per ricevere un nome nuovo.

L'esperienza di Agostino è emblematica. Il misterioso invito : «*tolle et lege*»: prendi e leggi, lo guidò a trovare nella Bibbia la spada che lo staccò dalla vita precedente, il fuoco che gli arse dentro, l'acqua e il cibo che lo sostennero nel cammino verso una vita nuova. Man mano che la sua vita si trasformava, cambiò anche il suo rapporto con la Bibbia. Egli stesso racconta la sua conversione alla Bibbia: «Ingannandomi, m'ero accostato alla Scrittura più con l'intenzione di discutere che col desiderio di cercare; e così, col mio atteggiamento, da me stesso mi chiudevo in faccia la porta del mio Signore: invece di bussare perché si aprisse, facevo di tutto per chiudermela. Pretendevo, superbo, cercare ciò che soltanto chi è umile può trovare... Povero me, ritenendomi capace di volare, abbandonai il nido, e caddi prima di volare. Ma il Signore nella sua tenerezza, affinché non fossi calpestato dai passanti e morissi, mi prese e mi ripose nel nido». ⁶¹

Anche Origene, pur avendo un itinerario molto diverso per vivere la parola, afferma con convinzione: «Se nel leggere la Scrittura, ce ne sfugge la comprensione, finché qualcosa di ciò che è scritto ci resta oscuro e incomprendibile, non ci siamo convertiti al Signore». ⁶²

Errore. Il segnalibro non è definito.3. La lettura della Bibbia come esperienza simbolica Errore. Il segnalibro non è definito.

Siamo giunti al terzo *round* in cui intendiamo presentare velocemente e a modo di conclusione come la lettura biblica, cioè l'incontro autentico con il testo sacro, può essere considerata un'esperienza simbolica. Il punto di vista ora, a differenza del secondo giro, non è più la Bibbia, ma il lettore che si accosta alla Bibbia. Anche qui riflettiamo per immagini senza la pretesa di esaustività, né di sistematicità. Ci lasciamo provocare da alcune parole bibliche che hanno una forza simbolica intensa.

Errore. Il segnalibro non è definito.3.1. «Una parola ha detto Dio, due ne ho udite» (Sal 62,12) **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Questo versetto del salmo è stato usato nell'ermeneutica biblica rab-

⁶¹ AGOSTINO, *Confessionum* III,5,9 (PL 32,686).

⁶² ORIGENE, *In Exodum homiliae* 12,1 (SC 16,246).

binica per dimostrare il sovraccarico di significato della Scrittura.⁶³ Dio può dire molte cose con una sola parola. Ogni parola, ogni lettera della Bibbia è costretta, per così dire, a sopportare un peso molte volte superiore alla sua forza. Ogni parola biblica è una sfida all'ineffabile, un tentativo di dire l'indicibile. In ogni parola si attua qualcosa come «una meravigliosa contrazione dell'infinito».⁶⁴ Quindi la lettura della Bibbia è un'immersione nell'infinito veicolata dal simbolo del testo. Si verifica così un antico assioma per cui l'interpretazione biblica è infinita.⁶⁵ Un'opera d'arte non finisce mai di suscitare stupore. La sua bellezza eterna non è data dal fatto che essa impone un senso unico ad uomini diversi, ma perché riesce a suggerire sensi diversi ad un unico uomo.

Giovanni Paolo II dice a proposito: «Quando si esprime in un linguaggio umano, egli [Dio] non dà ad ogni espressione un valore uniforme, ma ne utilizza le possibili sfumature con estrema flessibilità, e ne accetta anche le limitazioni. È questo che rende il compito degli esegeti così complesso, così necessario e così appassionante».⁶⁶

Errore. Il segnalibro non è definito.3.2. «Estrarre dal tesoro cose nuove e cose vecchie» (Mt 13,51)**Errore. Il segnalibro non è definito.**

Questa parola di Gesù, riferita da Matteo alla fine del discorso parabolico, vuol sottolineare la continuità e la perenne novità della rivelazione biblica. L'autocomunicazione di Dio è avvenuta nella storia seguendo il ritmo di uno svolgimento storico dove il nuovo porta a compimento l'antico senza annullarlo, l'inedito supera il tramandato senza distaccarsi da esso. La Bibbia stessa, nella coniugazione compenetrante delle sue due parti – AT e NT – costituisce un meraviglioso simbolo che mette insieme il vec-

⁶³ Cf SIERRA S.J., *Apporto degli ebrei all'interpretazione della Bibbia nell'età moderna e contemporanea*, in FABRIS R. (a cura), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, Bologna, Dehoniane 1992, 326.

⁶⁴ LEVINAS E., *L'aldilà del versetto*, Napoli, Guida Editori 1986, 59.

⁶⁵ Cf BORI P.C., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino 1987.

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, Discorso sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa pronunciato il 23 aprile 1993 durante l'udienza commemorativa del centenario dell'Enciclica *Provvidentissimus Deus* di Leone XIII e del cinquantenario dell'Enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1993, 10.

chio e il nuovo. Il vecchio è carico di novità e il nuovo permeato dal vecchio.

Il simbolo è sempre vecchio e sempre nuovo perché è di tutti i tempi e riesce a fondere in sé passato, presente e futuro mettendo tutto nella prospettiva che va al di là del tempo. Nella lettura della Bibbia l'uomo immette la propria storia, breve e limitata, in questo flusso della storia della salvezza condensata nel testo e scopre con meraviglia che tra il «in quel tempo», l'«oggi» e il «verranno giorni», tra l'*Alfa* e l'*Omega*, c'è una continuità fondata su un progetto unitario.

Pertanto la lettura della Bibbia diventa un'esperienza simbolica della tensione escatologica del “già” e “non ancora”, dell'armonia tra la pre-comprensione proveniente dalla tradizione e la scoperta di novità carica di futuro.

Errore. Il segnalibro non è definito.3.3. «*Conservare le cose nel cuore meditandole*» (Lc 2,19.51)**Errore. Il segnalibro non è definito.**

È una descrizione stupenda che Luca fa dell' atteggiamento di Maria vivendo con Gesù, cioè di Maria che legge non le parole di Dio fissate in un libro, ma la Parola di Dio fatta carne e divenuta suo Figlio. Luca ha ripetuto due volte questa frase e ha usato proprio la parola *sybállousa*, cioè, mettere insieme, mettere a confronto facendo esperienza simbolica.⁶⁷ Maria è il modello eccellente della Chiesa e di ogni cristiano che legge la Bibbia. Ella sa leggere il tutto nel frammento, sa ripensare le cose in un orizzonte più ampio, a livello più profondo e in modo dinamico. Il suo cuore è il luogo in cui l'evento salvifico, manifestatosi in frammenti storici, viene per così dire ricomposto in unità. Ella stessa è un simbolo vivente.

Errore. Il segnalibro non è definito.3.4. «*Convertire i cuori dei figli verso i padri*» (Mt 3,24)**Errore. Il segnalibro non è definito.**

⁶⁷ HAMEL E., commenta: «Il termine *sybállousa*, esclusivo di Luca, significa decifrare un enigma, armonizzare degli estremi apparentemente contrari, “simbolizzare” nel senso greco di “mettere insieme”..., agitare dei dadi nel cavo della mano. Maria agita dunque nel suo cuore parole ed avvenimenti, provocando così fra loro un urto benefico e una messa a punto di ciascuno» *Discernement “in spiritu” dans l’Evangile de l’Enfance selon Saint Luc*, in *Cahiers Marials* 24 (1979) 184-185; cf anche SERRA A., *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Roma, Edizioni Marianum 1982.

La frase è del profeta Malachia che parla dell'opera del nuovo Elia. La possiamo accostare all'esperienza simbolica della lettura biblica.

Leggere la Bibbia è ascoltare il Padre che «viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli e discorre con essi»;⁶⁸ ovviamente la lettura alimenta l'amore filiale per il Padre e provoca la conversione a lui per mezzo di Gesù Cristo. Ma c'è ancora un'altra dimensione di conversione filiale non meno reale, cioè la comunione con i padri nella fede. La Bibbia immette il suo lettore nella catena dei credenti da Abramo fino alla Chiesa d'oggi creando un senso misterioso e forte di solidarietà. Chi legge la Bibbia fa l'esperienza di contemplare i volti dei propri antenati, sentendosi «avvolto da una così grande nube di testimoni» (*Eb* 12,1). La Bibbia mette insieme diverse storie di fede nell'unica storia della salvezza. La Bibbia è il simbolo della solidarietà e della comunione umana. Nella lettura biblica si sperimenta una connivenza mistica con i protagonisti narrati nei libri, con le generazioni di credenti che li hanno letti, interpretati, impressi nella memoria, vissuti, tramandati e con le generazioni del futuro che continueranno a leggerli e viverli. La Bibbia diventa quindi patria di tutta l'umanità e la lettura biblica un'esperienza simbolica di ritorno a casa. Si potrebbe applicare alla Bibbia ciò che dice il salmista: «Il Signore scriverà nel libro dei popoli: là costui è nato. E danzando canteranno: in te sono tutte le mie sorgenti» (*Sal* 87).

Errore. Il segnalibro non è definito.3.5. «*Leggere in piazza, davanti al popolo*» (*Ne* 8,3)**Errore. Il segnalibro non è definito.**

Il senso del richiamo alla descrizione della liturgia della parola nella comunità postesilica narrata nel libro di Neemia è ovvia. Si vuol sottolineare la dimensione comunitaria della lettura della Bibbia. La Bibbia è nata nella comunità del popolo di Dio e trova il suo luogo più autentico di proclamazione, di ascolto e d'interpretazione nella comunità. La Bibbia può essere considerata simbolo della comunità ecclesiale, una comunità che vive e cammina nell'ascolto della parola di Dio e nella celebrazione del mistero della propria salvezza. Nella Bibbia la comunità trova la sua identità e nella comunità la Bibbia trova il proprio contesto vitale.⁶⁹

⁶⁸ DV 21

⁶⁹ Scrive CHAUVET L.M., *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1990,147: «Libro e comunità sono riconosciuti come inseparabili. Il Libro non è nulla senza comunità, e questa trova

Questa simbolicità raggiunge il suo senso più profondo, la sua manifestazione più piena, la sua verità più autentica nella proclamazione liturgica.⁷⁰

Errore. Il segnalibro non è definito. 3.6. «Non avranno più bisogno di luce di lampada» (Ap 22,5) **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Il simbolo rinvia al di là di sé. Esso non è assoluto; la sua funzione è legata alla nostra esistenza storica e contingente. Così la Bibbia. La parola di Dio è eterna e non passerà mai, la Bibbia no. Ci sarà un giorno in cui potremo, come il veggente dell'Apocalisse, voltarci per «vedere la voce» (Ap 1,12) di colui che ci ha parlato attraverso gli scritti; allora smetteremo di leggere la Bibbia e Lo contempleremo in faccia; allora cesserà la fatica della decifrazione simbolica. Scompariranno le parole scritte e rimarrà la Parola eterna, scomparirà il simbolo, perché non ci sarà più bisogno di qualcosa che “mette insieme”, ci sarà un'unione diretta ed immediata.

Agostino ha una bellissima pagina a questo riguardo. La cito a conclusione di questa mia riflessione: «Quando il Signore tornerà, sarà un giorno così luminoso che non saranno più necessarie le lucerne. Non ci verrà più letto il profeta, non si aprirà più il libro dell'Apostolo, non cercheremo più la testimonianza di Giovanni, non avremo più bisogno nemmeno del Vangelo. Perciò saranno eliminate tutte le Scritture, che come lucerne venivano accese per noi nella notte di questo secolo, perché non rimanessimo nelle tenebre... Messi da parte tutti questi mezzi d'aiuto, che cosa vedremo? di che cosa si pascerà la nostra mente? di che cosa si delizierà la nostra vita? da dove verrà quella gioia che occhio non vede, né orecchio udì, né mai entrò in cuor d'uomo? che cosa vedremo?... Ce lo dice il Vangelo: “In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio”. Arriverai alla sorgente, da cui ti sono giunte poche stille di rugiada; vedrai palesemente quella luce, di cui solo un raggio, per vie indirette e oblique, ha raggiunto il tuo cuore, ancora avvolto nelle tenebre e ancora bisognoso di purificazione. Finalmente potrai vedere quella luce e sostenerne il fulgore».⁷¹

in lui il suo esemplare di identità. La norma, dunque, non è il Libro da solo, ma il Libro nella mano della comunità. La Chiesa è l'impossibilità della *sola Scriptura*».

⁷⁰ *Ivi* 149: «La proclamazione liturgica della Scrittura è l'epifania simbolica, lo svelamento sacramentale, dei loro costituenti interni».

⁷¹ AGOSTINO, *In Johannis Evangelium tractatus* 35,9 (CCL 36,322-323).

Errore. Il segnalibro non è definito.**LA CELEBRAZIONE CRISTIANA:
CELEBRARE «IN SPIRITO E VERITÀ
PER MEZZO DEI RITI E DELLE PREGHIERE»** Errore. Il segnalibro non è definito. Errore. Il segnalibro non è definito.

Silvano MAGGIANI

«Disse la volpe: “Ci vogliono i riti”. “Che cos’è un rito?” disse il piccolo principe. “Anche questa è una cosa da tempo dimenticata”, disse la volpe» (A. de SAINT-EXUPÉRY, *Il piccolo principe*, cap. XXI).

Errore. Il segnalibro non è definito.**1. Introduzione** Errore. Il segnalibro non è definito.

1. Come una *ouverture*, mi preme sollecitare immediatamente la pazienza, della lettura di fronte al tentativo che ci occuperà nella relazione: dare ragione del celebrare cristiano nella sua fundamentalità. Pazienza perché si vorrebbe, nell’ipotesi di lavoro iniziale, percorrere strade interdisciplinari e non sempre comuni. Affrontiamo la *celebrazione* mutuando alcuni dati dalla ricerca teologica e altri dati dalla ricerca delle così dette scienze umane. Si sa che l’incontro interdisciplinare è faticoso, non solo perché non si devono mescolare superficialmente i metodi di ricerca ma soprattutto perché l’assunzione delle varie scienze, che permettono di meglio entrare nell’argomento, sono fasci di luce, a cui si attinge come sorgente non propria e l’assunzione diventa molto spesso faticosa.

2. Entriamo in questa fatica paziente con una provocazione. Mi sembrano stimolanti e attuali, anche per il nostro argomento, alcune riflessioni del filosofo moralista Plutarco di Cheronea (45-125 d.C.), sacerdote di Delfi, tratte dal suo scritto teologico su Iside e Osiride: «Anche tu, Clea,

(...) dovrai osservare sempre e custodire i precetti liturgici; dovrai essere convinta che non esiste sacrificio, non esiste azione che riesca gradita agli dei quanto possedere la corretta opinione sulla loro natura: solo così potrai sfuggire alla superstizione, che è un male certo non inferiore all'ateismo stesso». E ancora: «[Gli Egiziani...] in questo modo, non solo hanno fatto delle cerimonie sacre una cosa ridicola e poco seria, che sarebbe il male minore derivante dalla loro stupidità: ma sono riusciti a far sì che ingenerasse una concezione quanto mai pericolosa, che può spingere i deboli e gli ingenui a cadere in una totale superstizione, e far precipitare invece le menti più acute e agguerrite nell'abbruttimento di convinzioni ateistiche».¹

Probabilmente, per molteplici motivi anche di formazione di base, pochi lettori o nessuno possono incorrere nella dicotomia antitetica che Plutarco segnala come superstizione e/o ateismo. Certo è che anche tra i cristiani e le cristiane formate, per una serie di retaggi culturali complessi e stratificati, l'opinione sulla natura della celebrazione può oscillare tra un sentire confuso e pesante ciò che ricorre a una congerie di parole, di suoni, di colori, atteggiamenti per adorare Dio oppure ad un vivere le parole, i suoni, gli atteggiamenti culturali come feticci che producono confusamente l'adorazione di Dio.

3. Certo è che la natura della liturgia cristiana, univoca nella sua sorgente fondante, è composita nella sua attuazione e nella sua messa in pratica. Non tanto perché, come si esprime la costituzione conciliare *Sacro-sanctum Concilium* (SC) si, glorifica Dio e l'uomo è santificato, ma perché in questa glorificazione e santificazione, come leggiamo in SC 7, alla presenza agente di Gesù Cristo è unita profondamente la presenza agente, di altro ordine e forza, della Chiesa, tramite i suoi membri che coinvolgono tutta l'espressività umana di cui essi sono culturalmente capaci. SC 7 afferma che Cristo associa sempre a sé la Chiesa; e nell'azione liturgica, per mezzo dei segni sensibili, viene resa a Dio una gloria perfetta e viene realizzata la santificazione dell'uomo.

La celebrazione cristiana, come troviamo ripetuto ancora in SC 33, 48, 59, è così per sua natura opera teurgica, teandrica, umano-divina. Quindi complessa. E proprio nella sua componente di espressività umana è soggetta al divenire storico e soggetta alle temperie del vissuto culturale, fattori, questi, che possono condizionare la comprensione fondativa dello stesso

¹ Per le cit. di Plutarco cf MAZZA E., I «*Praenotanda Generalia*» del *Rituale Romano*: «*De Benedictionibus*», in *Rivista Liturgica* 73 (1986) 2, 250.

agire liturgico o non renderlo chiaro.²

Il patologico può sempre essere in agguato, anche perché l'espressività umana a cui attinge l'agire liturgico sconfinava in dinamiche primarie del soggetto umano, coinvolge il suo arcaico, e il primario e l'arcaico del gruppo.

Il patologico può sempre obnubilare la comprensione o la stessa prassi anche perché la soglia tra il visibile e l'invisibile corre il rischio di giocarsi tra un potente immaginario che confonde i due piani, li mescola irrazionalmente e sottilmente.

Il patologico può sempre essere in agguato perché la costante e necessaria apertura al referente primordiale e all'agente principale, lo Spirito di Cristo, passa per uno "sporcarsi e risporcarsi" (mi si permetta il termine) di fatto con il corposo, la condizione umana in tutta la sua interezza.³

4. Per esorcizzare il patologico e per liberarci, fin dall'inizio, dei suoi agguati anche nel nostro discorrere, mi sembra opportuno mettere in chiaro, già da questa introduzione, cosa non deve comportare l'aspetto urgico, o andrico, umano nella realtà teurgica, teandrica dell'azione liturgica. In altre parole mettiamo subito in chiaro che cosa non è e non può essere o diventare la celebrazione cristiana.⁴

4.1. *La liturgia non è magia.* Vi è profonda differenza tra liturgia e magia. «La magia nell'accezione più comune pretende d'essere l'appropriazione necessitante d'una potenza, non importa se buona o cattiva, amica o ostile, in modo che non sia possibile sfuggirle: posto il rito nel modo prescritto, nessuno, né la divinità o forza invocata, né il destinatario della

² Per una fondazione adeguata del celebrare cristiano consiglio come letture introduttive MAGGIANI S., *Rito/Rito*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia (NDL)*, Roma, Paoline 1984, 1223-1232; SODI M., *Celebrazione*, in *Ibidem* 231-248. Inoltre la notevole sintesi curata dall'ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (APL), *Celebrare in Spirito e Verità (CSV)*, Roma, CLV - Ed. Liturgiche 1992. Per un approfondimento organico cf i volumi: AA.VV., *Il mistero celebrato. Atti della XVII Settimana di studio dell'APL, 1988*, Roma, CLV - Ed. Liturgiche 1989; AA.VV., *Celebrare il mistero di Cristo, I: La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana*, Roma, CLV - Ed. Liturgiche 1993.

³ È utile a riguardo riferirsi allo studio di MAGGIANI S., *Celebrare il mistero di Cristo alla luce della riflessione pneumatologica*, in AA.VV., *Spirito Santo e Liturgia. Atti della XII Settimana APL, 1983*, Casale Monferrato, Marietti 1984, 59-84.

⁴ Mi riferirò abbondantemente ad alcuni paragrafi del citato volumetto CSV che con incisività abbiamo cercato di elaborare lungamente in fase di compilazione dello stesso volume.

pratica magica, potrà sottrarsi all'efficacia della magia.

Al contrario, il rito cristiano è l'azione congiunta dello Spirito e di colui che lo Spirito abilita ad agire con lui. Esso ammette, di conseguenza, diversi livelli di partecipazione e dunque di efficacia, dipendenti da molti fattori: le disposizioni dei singoli fedeli, la fede della comunità e il suo grado di coinvolgimento, la forza evocatrice intrinseca al simbolismo dei singoli riti, la capacità di chi presiede. Tale differenza, decisiva ed essenziale, trova un riscontro anche linguistico: della liturgia, infatti, si dice che viene "celebrata", mentre della magia, invece, che viene "praticata".⁵

Nella celebrazione cristiana, in altre parole, vi è l'assoluta consapevolezza che il soggetto celebrante è coagente, attivo e passivo, nei confronti del soggetto principale che è lo Spirito Santo. In realtà, non agiamo se non "in Spirito Santo".

4.2. *La liturgia non è né spettacolo né folklore.* Anche se non è del tutto chiarito, spesso nella sola pratica, il rapporto tra la liturgia e la religiosità e «sebbene non manchino – né potrebbero mancare – nel tessuto celebrativo della liturgia cristiana elementi propri dello spettacolo e delle tradizioni popolari, sarebbe tuttavia inadeguato e fuorviante assimilare la celebrazione liturgica ai generi suddetti.

Lo spettacolo infatti rappresenta l'evento e il folklore tramanda e mantiene viva nella coscienza e nelle tradizioni d'un popolo o d'un gruppo etnico un patrimonio culturale e una memoria storica che lo distingue da ogni altro e ne fonda l'identità.

La liturgia invece celebra il memoriale rendendo possibile una vera "partecipazione" all'evento. Grazie al memoriale quell'evento è reso in qualche modo (*quodammodo*) presente a tutti i tempi ed estende la sua efficacia all'oggi della mia storia. Tra una rappresentazione drammatica della Passione e l'azione liturgica del Venerdì Santo ci sarà certamente chi troverà più commovente la prima, ma solo nella seconda si realizza quella vera ed efficace presenza dell'evento, che sola può raggiungermi e salvarmi: l'efficacia del rito non viene dalla sua capacità di riprodurre (rappresentare) l'evento, ma dalla sua capacità di evocarlo (etim. *e-vocare*, far tornare presenti).⁶

Emerge chiaramente come sia necessario, per poter partecipare adeguatamente all'evento, l'iniziazione alla vita cristiana, tramite l'esperienza ce-

⁵ CSV, n. 22, p. 27-28.

⁶ *Ibid.*, n. 23, p. 28.

lebrativa. In definitiva, si celebra non per mostrarsi o fare un'esperienza qualunque per tradizione, bensì per diventare Chiesa vivente.

4.3. *La liturgia non è una pratica devozionale.* «La liturgia, come evita la finzione scenica, così pur non ignorandolo non indulge al sentimento. Il suo linguaggio è volutamente sobrio: più che a risvegliare la commozione, esso tende a far rivivere il mistero.

Pur sollecitando una partecipazione “devota”, la liturgia non è una pratica devozionale. La devozione si rivolge al soggettivo, e perciò esistono molte devozioni. La liturgia aspira all'oggettività dell'essenziale.

La preghiera alimenta il rito, e il rito dà forma alla preghiera. Essi non si oppongono, si integrano e si sostengono a vicenda.

Il non aver compreso questo ha portato spesso a conseguenze negative ben conosciute e documentate dalla storia: il popolo ha finito con l'accordare la sua preferenza alle pratiche devozionali, a scapito della pietà e della spiritualità liturgiche; le devozioni private hanno spesso preso il sopravvento sul rito sacramentale, perfino nell'ambito della stessa liturgia».⁷

Questo pericolo, sempre in agguato, aveva trovato, nel nostro secolo, una puntuale messa in guardia negli scritti guardiniani, quando il maestro illustrando lo *stile* che deve pervadere l'azione liturgica ricorda il suo carattere ecclesiale, che pur fondandosi sulla persona si apre alla comunità, o si dovrebbe aprire, con le relative conseguenze.⁸

4.4. *La liturgia non è ritualismo.* «Sul versante opposto si colloca la concezione ritualistica della liturgia, per la quale il valore e l'efficacia del rito stanno nell'esatta applicazione delle rubriche che la regolano.

In questa prospettiva tutto è ugualmente importante e necessario: le parole dell'atto penitenziale o della lavanda delle mani come quelle dell'istituzione dell'Eucaristia.

La lettera diventa più decisiva dello spirito, e l'esecuzione prevale sul senso del mistero. Non importa se le celebrazioni sono appesantite da gesti ormai muti, da tempo svuotati di ogni riferimento simbolico originario: il loro valore è assicurato dalla prescrizione canonica.

Tale visione è stata espressamente respinta dal Vaticano II, il quale esorta a vigilare perché “nell'azione liturgica non solo siano osservate le

⁷ CSV, n 24, p. 29.

⁸ Cf per es. di GUARDINI R., *Lo spirito della liturgia*, Brescia, Morcelliana 1980, in partic. 39-48 e 49-61. La prima edizione del volumetto guardiniano è del 1919!

leggi che ne assicurano la valida e lecita celebrazione, ma perché i fedeli vi prendano parte consapevolmente, attivamente e fruttuosamente”».⁹

5. Se la liturgia in atto, la celebrazione, non è nulla di tutto questo: che cos'è? Per rispondere è necessario approfondire innanzitutto l'oggetto della celebrazione, il *che cosa* si celebra. Lo faremo non tanto soffermandoci sull'oggetto in sé che chiamiamo *Evento* quanto sugli aspetti drammatici, propulsivi, dinamici che scaturiscono dall'oggetto e lo costituiscono. Quindi questo ci permetterà di avere una costante attenzione alla realtà teurgica dell'azione liturgica.

In un secondo momento vogliamo approfondire perché nel rispetto della dinamica dell'incarnazione-risurrezione noi celebriamo “*per ritus et preces*”; in altre parole perché dobbiamo ricorrere al rito per glorificare Dio e vivere la nostra santificazione.

Per rispondere a questo “perché” sarà necessario approfondire che cosa è il *rito*, la sua valenza, le sue potenzialità. Sarà bene tener presente per concludere questa introduzione, che l'intervento che ci è stato richiesto è di carattere fondativo. I risvolti immediati, diciamo pastorali, mi auguro che siano o diventino trasparenti. Sono tuttavia convinto che parlando dell'oggetto del celebrare e del perché del suo perché, facciamo un diretto servizio alla celebrazione, al nostro partecipare e vivere il mistero.

Errore. Il segnalibro non è definito.2. La celebrazione dell'evento Gesù CristoErrore. Il segnalibro non è definito.

Errore. Il segnalibro non è definito.2.1. «Il mistero della pietà»Errore. *Il segnalibro non è definito.*¹⁰

Come nel misterioso “in principio” di Dio (l'inizio del senza tempo in Dio, l'inizio senza principio che Giovanni, l'evangelista, ci rivela nel Prologo del quarto evangelo), vi è il Verbo (*Gv* 1,1), Verbo che feconderà la storia e il cosmo, così nella e dalla pienezza del tempo, nell’“in principio” della nuova storia della salvezza vi è l'evento Gesù Cristo, il Signore. Nell’“in principio”, ormai storicizzato, di ogni esperienza cristiana vi è

⁹ CSV, n. 25, p. 29.

¹⁰ Desidero ringraziare le curatrici di questi Atti per avere permesso di pubblicare questa prima parte, con alcune varianti, in *Servitium* 28 (1994) 93, 11-24, facilitando, fraternamente, l'uscita regolare del Quaderno della rivista sul tema monografico del *Celebrare*.

l'evento Gesù Cristo. I sacri testi e la tradizione, nel suo evolversi, hanno, ora sinteticamente, ora più diffusamente, illustrato questo evento per noi primordiale e fontale.

Paolo nella prima lettera a Timoteo lo confessa quale grande mistero della pietà: «Egli si manifestò nella carne, fu giustificato nello Spirito, apparve agli angeli, fu annunziato ai pagani, fu creduto nel mondo, fu assunto nella gloria» (3,16).

Egli, al maschile è, secondo diversi codici, il Cristo; oppure, secondo altri, al neutro, è riferito al mistero: in ogni caso l'evento Gesù Cristo.¹¹ In principio vi è il mistero della salvezza, così come si esprime ancora Paolo nell'*inno alla Benedizione di Dio*¹² che apre la lettera agli Efesini: «Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo...» (1,3-4ss), mirabile sintesi lirica della benedizione-salvezza che ci è donata dal Padre «in Cristo» mediante il suo Spirito.

In principio vi è il Mistero Pasquale, «la Pasqua mistica, celebrata in figura della legge, e realizzatasi in Cristo, meraviglia della virtù divina, opera della potenza, vera festa, eterno memoriale, impassibilità scaturita dal sepolcro, guarigione scaturita dalla ferita, ristabilimento scaturito dalla caduta, risurrezione scaturita dalla discesa agli inferi»¹³ così come la tradizione si esprime enucleando il fondamento fontale della salvezza, il nucleo santo per il dono e il disegno totale, la parte per il tutto. In principio non vi è la mia vita, la nostra o la vita del mondo, non la mia storia, la nostra o la storia del mondo. Tutto ciò è assunto e riceve santificazione, trasfigurazione e senso e nell'*in principio* di Dio quando *il Verbo era presso Dio... e tutto è stato fatto per mezzo di lui* (Gv 1,1.3) e nella *pienezza del tempo, quando Dio mandò il suo figlio nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevevamo l'adozione*

¹¹ Tra i commenti cf DE AMBROGI P., *Le Epistole pastorali di san Paolo*, Torino-Roma, Marietti 1953, 138-142; JEREMIAS J., *Le Lettere a Timoteo e a Tito*, Brescia, Paideia 1973, 49-53; SPICQ P.C., *Les épîtres pastorales*, Paris, J. Gabalda ²1969, 464-475. 482-492.

¹² Così lo definisce SCHLIER H. nel suo commento teologico a cui rinvio: *Lettera agli Efesini*, Brescia, Paideia 1973, 49 ss.

¹³ Il testo è tratto da un'omelia ispirata al trattato perduto che Ippolito di Roma scrisse sulla Pasqua, cf *PG* 59,735-746. Per la trad. ital. cf HAMMAN A. - QUERE - JAULMES F. (a cura), *Il mistero pasquale*, Brescia, Queriniana ²1985, 65. Nel volume sono riportati testi sul "mistero pasquale" illustrato dai Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente.

a figli (*Gal* 4,4-5). In principio è la vita, la vita del Signore Gesù. Da qui scaturisce ogni esperienza cristiana.

Diciamo vita del Signore Gesù, vita dell'uomo-Dio, quel singolare quotidiano di azioni e parole che nella persona del Signore si è intriso di salvezza sconfinando nell'annichilimento glorioso della sua morte, trionfo di risposta alla *Kenosi* di Dio nell'incarnazione, e prolungandosi, quotidianamente, nella singolare esperienza dei quaranta giorni, tempo simbolico e interstiziale, prima della sua ascensione al cielo.

“In principio” è il singolare quotidiano assunto a salvezza dal Signore Gesù. Nel simbolo niceno-costantinopolitano, questo quotidiano è sottolineato potentemente dalla relazione di Gesù con un *Pilato* di turno: «patì sotto Ponzio-Pilato», storia di un quotidiano, tragico e pur glorioso soffrire.¹⁴

“In principio” è la vita di Cristo che nel suo Spirito diventa *evento* e permane.

Errore. Il segnalibro non è definito. 2.2. *Incarnazione del Verbo - Risurrezione di Gesù* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Due sono le dinamiche soggiacenti al «mistero della pietà», espressione assoluta della “condiscendenza” del Padre: l'Incarnazione e la Risurrezione. Dalle singole dinamiche scaturiscono conseguenze per la stessa esperienza che si riferisce all'evento Gesù Cristo, la comunità dei credenti in lui.

Dalla prima dinamica, l'incarnazione, abbiamo scritto: «Poiché il Verbo si fece carne (*Gv* 1,14ss). E parlò come parla la carne, pensò come pensa la carne, comunicò come la carne può e suole comunicare.

La Parola eterna del Padre si fece parola dell'uomo, perché l'uomo potesse intendere la Parola di Dio.

La Parola si fece parole.

La Verità accettò di riflettersi – e di frammentarsi – nelle molte verità.

L'immagine perfetta del Padre si tradusse in immagini. Divenne segno. Si nascose nel simbolo. Vi si nascose e lo illuminò (*Eb* 1,1-4; *Col* 1,15; *IGv* 1,1-3).

Si è fatto simbolo perché si è fatto carne. Si è fatto uomo. E il simbolo

¹⁴ Cf la lettura del *Credo* di OCVRK D.K., *La foi et le credo...*, Paris, Ed. du Cerf 1985, 103-122; SABUGAL S., *Io credo...*, Roma, Dehoniane 1986, 480-589.

è linguaggio propriamente umano, il più ricco, il più profondo dei linguaggi umani.

Perché il simbolo non dice solo una verità, ma mette insieme (*sym-ballo*) una verità e una storia, un'idea e una memoria, un progetto e una speranza.

Ciò che la parola può dire solo con un faticoso accumulo di parole, il simbolo dice in una volta sola.

Per questo la Parola incarnata predilesse il simbolo.

E vi si nascose con gioia. E con piena fiducia (*Fil 2,7ss*).

E l'affidò alla sua Chiesa: a rivestirne l'annuncio, a significare il dono, a sostenere la preghiera». ¹⁵

Dalla seconda dinamica, la risurrezione, scaturisce il *senso* che si sostituisce alla presenza del corpo storico di Cristo; il *senso* quale fatto presente come mancanza, assenza. ¹⁶ Nei racconti della risurrezione di Gesù, quelli di Matteo, per esempio, vediamo delle donne che vengono al sepolcro per ungere, secondo l'uso, un corpo morto. La tomba è vuota e al posto del morto c'è un messaggio: *Non abbiate paura, voi! So che cercate Gesù il crocifisso. Non è qui. È risorto, come aveva detto; venite a vedere il luogo in cui era deposto (Mt 28,5-6)*. Le donne si trovano di fronte al vuoto, all'assenza assoluta là dove ci si attendeva una presenza positiva, storica: la realtà più cruda data agli umani, il cadavere, la presenza della morte nel corpo morto. Il racconto evangelico parla di questa assenza di presenza: il vuoto del "reale" nella esperienza sensibile di alcune donne.

Nel v. 5 il racconto storico si ripiega su se stesso per incontrare un elemento della storia irracontabile: è manifestata una presenza per mezzo della sua assenza, e a questa assenza si sostituisce una parola che crea un evento, atto di parola attiva che manifesta la propria realtà mentre si dice. Le donne presso la tomba di Gesù trovano un messaggio, il *senso* del fatto che la giustapposizione delle due affermazioni dell'angelo: *non è qui - è risorto*, rivela.

L'assenza del corpo storico è possibilità di vivere del *senso* del messaggio che promana dalla tomba vuota. Ne deriva che ormai il senso contenuto nella Parola s'inserisce perennemente nel cuore del mondo e degli

¹⁵ CSV, n. 33, p. 33-34.

¹⁶ Cf sulla Risurrezione, tra gli altri, gli studi a cui mi sono ispirato: LÉON-DUFOUR X., *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Milano, Paoline 1973; il numero monografico di *Esprit* 413 (1973); MARIN L., *Les femmes au tombeau*, in *Etudes sémiotiques*, Paris, Klincksieck 1971, 221-231.

avvenimenti, e permane. «La risurrezione di Cristo – potrà dire K. Rahner – fa pensare all'eruzione di un vulcano, al segno del fuoco che divora le viscere della terra. Proprio di questo si tratta, di questo è segno la Pasqua. Nelle profondità più segrete del mondo, già arde il fuoco di Dio, la cui fiamma porterà le cose ad una beata incandescenza. Nel cuore profondo del mondo, già sono all'opera nuove forze, le energie di un mondo trasfigurato». ¹⁷ Tuttavia l'assenza del corpo storico e la forza ormai che ha conquistato il senso, confermato dallo Spirito promesso: *è bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò... Quando poi verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera...* (Gv 16, 7.13) dà vigore a coloro che hanno ricevuto o ricevono il messaggio: nel racconto evangelico matteoano è determinante la comunicazione del senso ai discepoli, ma non solo in Matteo, bensì in tutto il quadriforme evangelo e nel Kerygma antico (per es. Paolo in *1Cor* 15,3-7). La dinamica della risurrezione apre alla *ecclesia*, colei che vive, annuncia e testimonia il senso. ¹⁸ Il roseto che sta crescendo nella tomba vuota è la vita del Risorto coltivata dalla Chiesa. È detto bene: la Chiesa vive e annuncia; essa si trova ad essere dipendente dall'evento e dalla parola normativa sull'evento. La Parola limita il suo potere e la sua possibilità referenziale per mettere in luce che essa non è proprietaria del senso dell'Evento, il senso le viene dall'Assente, dall'avvenimento fondante.

Tuttavia questa *ecclesia*, proprio perché vive di “senso” si trova a fare i conti, in prima istanza, con la propria vita che diventa valore responsabile in sé quale prolungamento testimoniale del corpo storico dell'Assente-Presente.

Nello stesso tempo poiché l'assenza rinvia al “senso”, di questo “senso” si trova ad essere intessuto tutto il vissuto di coloro che credono nella Parola e cercano di viverla. Ne nasce la costante tensione tra il vissuto quotidiano e il senso donato.

Il vissuto della comunità che non può trovare in sé la benedizione-salvezza è sollecitato nelle dinamiche dell'incarnazione ad attingerle al senso donato e operante della risurrezione.

¹⁷ Trad. tratta da *L'homme au miroir de l'année chrétienne*, Paris, Ed. du Cerf 1966, 151.

¹⁸ Tra i numerosi scritti di ecclesiologia mi pare significativo segnalare CONGAR Y., *Un popolo messianico*, Brescia, Queriniana 1976; DE LUBAC H., *Meditazione sulla Chiesa*, Milano, Jaca Book 1980.

Errore. Il segnalibro non è definito.2.3. Il memoriale
Errore. Il segnalibro non è definito.

La sintesi armonica delle due dinamiche soggiacenti al «mistero della pietà» la possiamo contemplare, per sempre, nell'indelebile icona dei viandanti di Emmaus, definita dal racconto lucano (Lc 24,13-35).¹⁹ Il fuggire mesto da Gerusalemme ad Emmaus, e il pellegrinare gioioso e veloce da Emmaus a Gerusalemme (*Come sono belli sui monti* – si può dire con Isaia – *i piedi del messaggero di lieti annunzi...* [Is 52,7]) di Cleopa e del suo compagno, avanti/indietro topografico, diventano il simbolo di una profonda trasformazione di coscienza che passa dall'incapacità alla capacità di assumere l'incarnazione del Verbo e la risurrezione di Gesù in tutta l'ampiezza e le relative conseguenze ecclesiali ed esistenziali. Al cuore dell'icona di Emmaus vi è la celebrazione della memoria vivente della Parola che racchiude il mistero della pietà e diventa senso e sostentamento.

Finché i viandanti sono presi dalle loro parole e le loro parole sono l'*in principio*, essi sono tristi e cupi, continuano a fuggire dalla città, da Gerusalemme la Santa, da sé; fuggono verso l'indefinito. Le loro parole si soffermano piattamente ai fatti, non vivono del senso. Quando, invece, progressivamente si aprono all'ascolto del Risorto e si lasciano illuminare dalla sua parola, e questa Parola diventa per loro l'*in principio*, Parola che racchiude il mistero della salvezza (*spiegò in tutte le scritture ciò che si riferiva a lui* [v. 27]), i viandanti, ardenti nel cuore, avvertono il pericolo di ripiegamento su se stessi, il pericolo di andare di nuovo verso la sera della coscienza, della vita, perenne fuga: nasce l'intuito-invocazione *Resta con noi...* È così che in questo clima di libertà di coscienza (come nell'icona dell'annunciazione [Lc 1,26-38]), «il Risorto spinge fino in fondo la sua iniziativa: l'insegnamento che ha comunicato loro diventa “gesto di condivisione e di dono”. La Parola annunciata (kerigma) diventa Parola celebrata (Eucaristia). Il “verbo” (Verbo) si fa carne.

Allora avviene il “riconoscimento della fede”: è vivo, colui che è stato morto! Il Medesimo è diventato l'Altro; essi stessi ne sono trasformati. Poiché i loro occhi si aprono “su loro stessi, nel medesimo istante che si

¹⁹ Mi sono ispirato alle riflessioni di CHAUVET L.M., *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1990, 115-121.

aprono su di lui”. La rilettura del suo destino li conduce alla rilettura del proprio destino. Il riconoscimento della sua risurrezione segna il loro proprio destino “rialzarsi”: *Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le scritture?* In questa anamnesi, il presente della fede in Cristo risorto dà corpo al loro passato disgregato e li apre ad un nuovo avvenire.

Non si tratta semplicemente di un atto di memoria, mediante il quale si ripesci qualche aneddoto nel proprio passato, come si tirano fuori vecchie foto-ricordo dal fondo di un cassetto. Si tratta di un'altra cosa: nell'atto di *anamnesi*, a partire dall'”adesso” dell'Eucaristia in cui si aprono i loro occhi, il loro passato viene strappato all'oblio mortale della misconoscenza e viene alla verità». ²⁰

Il passato della loro storia sottomessa al passato del «mistero della pietà» s'illumina e si trasfigura, il loro presente si carica di senso altro, di motivazione e si apre al futuro: *senza indugio* ci si apre a Gerusalemme, alla vita, al divenire. È il tempo della Chiesa in cui il Cristo Gesù è assente in quanto “il medesimo”; è presente ormai soltanto come “l'Altro”. «Impossibile, ormai, toccare il suo corpo reale; possiamo “toccarlo” *solo come corpo simbolizzato* nella testimonianza che la Chiesa rende di lui attraverso le Scritture rilette come la sua stessa parola, i sacramenti effettuati come i suoi stessi gesti, la testimonianza etica della vita fraterna vissuta come l'espressione del suo stesso servizio (diakonia) degli uomini. Ormai egli prende corpo nella testimonianza della Chiesa, e soprattutto nella ripresa della sua parola: *Questo è il mio corpo...*».²¹

È il tempo del memoriale: l'attuazione del comando del Signore: *Fate questo in memoria di me* (Lc 22,19; 1Cor 11,24.25); la radice dell'agire sacramentale; l'attuazione della densa azione polarizzatrice delle forze re-dentrici di Gesù Cristo Signore, espressione più alta dell'incarnazione resa possibile dall'evento della Risurrezione. L'azione liturgica vive in assoluto del memoriale, dice presenza «in Spirito Santo» del «mistero della pietà», nell'assenza del corpo storico di Cristo. Dice presenza del “quotidiano” salvifico di Cristo (Eb 1,1-2; Gv 1,1-18; 3,34; 5,36; 17,4; 1Tm 6,13; Tt 2,14).²²

²⁰ CHAUVET L.M., *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1982, 88.

²¹ ID., *Simbolo e sacramento* 120.

²² Per le radici bibliche del memoriale cf le voci di BARTELS K.H., *Memoria (mimnēskomai)*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, Dehoniane 1976, 990-996; BEHM J., *Anamnesis*, in *Grande Lessico del Nuovo Te-*

Errore. Il segnalibro non è definito.2.4. Celebrare
Errore. Il segnalibro non è definito.

Ogni celebrazione liturgica è, in qualche modo, umile e riconoscente risposta al comando del Signore. Ma non solo. È l'attuazione fedele dell'istanza programmatica che è contenuta nella risposta di Gesù alla Samaritana: *Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre... È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e Verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità (Gv 4,21-24).*

In realtà «accogliendo in un primo tempo l'esegesi sintesi di I. De la Potterie, possiamo dire che *adorare il Padre in Spirito e Verità* è adorare il Padre nel Cristo Verità, sotto l'illuminazione e l'ispirazione dello Spirito della Verità. Il Cristo Verità costituisce il *luogo* verace del culto messianico, il nuovo tempio spirituale; è *in Lui*, nella comunione con lui sotto l'azione dello Spirito, che i credenti ormai adoreranno il Padre. In un secondo momento sul versante dell'attuazione concreta possiamo aggiungere che ciò è possibile soltanto all'interno di un corpo vissuto. Proviamo ad adorare "interiormente" o con il "cuore", senza un corpo, oppure assemblearmente senza espressioni: come è possibile adorare? D'altra parte è nel corpo vissuto, nel senso di cosciente, continuazione del tempio di Cristo, che l'adorazione può essere attuata e praticata. Nell'Apocalisse, abbiamo poi la conseguenza speculare del nuovo culto: la continuazione celeste della liturgia della Chiesa. Essa è ricca di colori di canti e di esclamazioni, di movimenti espressivi, di simboli e di incenso, tanto da farci toccare con mano come il culto *in Spirito e Verità* sia una cosa ben diversa da

stamento (GLNT) I, Brescia, Paideia 1965, 939-944; MICHEL O., Minnéskomai, in Ibidem VII, 1977, 299-322; SCHOTTROFF W., Ricordare (zaker), in Dizionario teologico dell'Antico Testamento I, Torino, Marietti 1978, 440-449; tuttora utile e valido il numero monografico di Rivista Liturgica 65 (1978) 5: Evento-Celebrazione: prospettive bibliche. Cf anche gli studi di CASEL O., Faites ceci en memoire de moi, Paris, Ed. du Cerf 1962; CHANDERLIN F., Do this as my Memorial, Roma, Biblical Institute Press 1982. In relazione al celebrare cristiano cf la voce sintesi NEUNHEUSER B., Memoriale, in NDL 820-838 e lo studio di ROCCHETTA C., Liturgia: Evento e Memoria, in AA.VV., La celebrazione cristiana: Dimensioni costitutive dell'azione liturgica. Atti della XIV Settimana di Studio APL 1985, Genova, Marietti 1986, 45-78.

un culto puramente interiore senza espressione sensibile e sociale». ²³ L'adorazione dei tempi messianici, in altre parole, attualizza il «mistero della pietà» nella fedeltà alle dinamiche proprie dell'incarnazione-risurrezione.

In questa luce abbiamo voluto scrivere, per essere fedeli e al 'mandato' e all'*istanza programmatica* del Signore Gesù: «Ogni sacramento è un mirabile incontro tra Dio salvatore e l'uomo che invoca la salvezza (*Es* 17,8-16; *1Cr* 16,35; *Sal* 79,9; *2Cor* 6,16-18; *1Pt* 2,9-10).

Dialogo e Alleanza, il sacramento è allo stesso tempo parola che annuncia e azione che realizza ciò che è stato annunciato, grido e risposta, missione e impegno. Ogni celebrazione deve adeguatamente esprimere ed efficacemente comunicare il dono di Dio.

Il dialogo tra l'uomo e Dio, nella liturgia, non si limita ad ottenere uno scambio verbale. Esso tende a consumarsi, a realizzarsi in un dono.

La parola di Dio è una parola efficace: essa fa sempre ciò che dice, realizza ciò che annuncia.

Ancor più, la parola di Dio è *azione*: Dio disse e le cose furono create (*Gn* 1,3; *2Cor* 4,6). La parola promette e il dono segue, confermando e inverando la parola che lo ha annunciato (*Sal* 18,14ss; 33,6; 90,3;104; *1Ts* 2,13; *Eb* 4,12; *Rom* 1,16).

Nel linguaggio rituale della celebrazione, infatti, non c'è solo la parola che annuncia e illustra il dono, ma è il dono stesso che illumina la parola. Poiché questa è la funzione del simbolo: dire ciò che fa e farlo dicendolo». ²⁴

In altre parole, l'azione liturgica, ormai opera teurgica, teandrica, umano-divina, sostenuta dalle leggi dell'incarnazione-risurrezione pur nella fedeltà alle espressività umane (quanta responsabilità al singolo credente e alla *ecclesia* a riguardo!) è continuamente proposta del mistero della salvezza, il suo *in principio*. Non si abbia paura, mentre il movimento del mistero della pietà pervade il celebrare *dal Padre, per il Figlio nello Spirito Santo al Padre*,²⁵ e ogni celebrazione risponde alla benedizione-salvezza proclamando che tutto si attua *per Cristo, con Cristo e in Cristo* come nel-

²³ MAGGIANI S., *Celebrare il mistero di Cristo alla luce della riflessione pneumatologica*, in AA.VV., *Spirito Santo e Liturgia. Atti della XII settimana di studio APL 1983*, Casale Monferrato, Marietti 1984, 82. Per DE LA POTTERIE I., cf la nota 101 del mio studio.

²⁴ CSV, n. 53, p. 53-54.

²⁵ Per l'approfondimento del movimento cristologico trinitario nella liturgia cf VAGAGGINI C., *Il senso teologico della liturgia*, Roma, Paoline ⁴1965, 196-242.

la conclusione dossologica della Preghiera Eucaristica, non si abbia paura: il fedele uomo-donna, l'assemblea, raggiunge la densità del reale, la propria vita e la propria storia nel modo più intenso. Se escludiamo il patologico, pericolo come esperienza umana anche nel celebrare che può scadere, come abbiamo visto, nel ritualismo, rubricismo, magismo, folklorismo..., per cui si rendono necessarie, nella comunità di fede, continue riforme, se lo si esclude perché dominabile, siamo consapevoli che il nostro reale si manifesta e lo assumiamo nella sua totalità soltanto se mediato. Non esiste, all'uomo-donna in relazione, possibilità di accedere al reale se non tramite mediazione. Il *mistero della pietà* celebrato assume, mediando, la mia vita, la mia storia, la nostra vita; trasfigurandola, inserendola nella frequenza d'onda, si permette l'esperienza di una storia salvifica.²⁶

Così è, perché celebro la morte e risurrezione di Cristo in cui immergo e faccio emergere la creatura. La vita del bambino o dell'adulto trova la sua celebrazione nel passaggio da creatura a figlio di Dio. Perché celebro il mistero pasquale da cui scaturisce la sconfitta di ogni morte per cui la morte non ha l'ultima parola. La vita del defunto o defunta trova la sua collocazione senza apologia o denigrazioni, ma il suo primo e ultimo senso.

Perché si celebra il mistero pasquale tra Dio e il suo popolo nel mistero della salvezza, l'amore di una coppia riceve fecondità, senso che potenzia tutta la forza sponsale umana e trasforma la forza esuberante della vita in energia che dà la possibilità di ritrovare il senso della benedizione iniziale nell'amore umano (*Gn* 2,27-28) e il suo orizzonte divino (*Gv* 2,1ss). Poiché si celebra il mistero della pietà nel memoriale orario del tempo umano, che il mio tempo (cronaca o storia) si trasfigura nel presente assumendo il passato e il futuro di Dio proprio della celebrazione del memoriale.

Nella celebrazione della salvezza s'invera l'ultima testimonianza di Giovanni il Battista: «Chi viene dall'alto (Gesù) è al di sopra di tutti; ma chi viene dalla terra appartiene alla terra e parla della terra (Giovanni stesso). Chi viene dal cielo è al di sopra di tutti. Egli attesta ciò che ha visto e udito... Colui che Dio ha mandato proferisce le parole di Dio e dà lo Spirito senza misura » (*Gv* 3,31-34).

La nostra terra si apre nel celebrare a chi viene dall'alto, non rimane appartenente solo a se stessa, germoglia così verità e dà il suo frutto (*Sal* 84,12-13), trova nello Spirito senza misura l'energia per la sua fecondazione, il suo orientamento, il suo senso: da dove viene, dove deve andare.

²⁶ Cf la mia voce in *Rito/Riti* 1223-1232.

Dalla terra di Nazareth è germogliato il Salvatore (*Lc* 1,26-38); dalla terra sepolcrale è scaturito il Redentore (*Mt* 28,1-8; *Mc* 16,1-8; *Lc* 24,1-11; *Gv* 20,1-10). Nell'oggi della celebrazione del memoriale continua la misteriosa dinamica di Nazareth e di Gerusalemme.

Errore. Il segnalibro non è definito. 2.5. *La celebrazione come gioco*
Errore. Il segnalibro non è definito.

Abbiamo ripetuto che la dinamica dell'incarnazione del Verbo e della risurrezione di Gesù animano il *mistero della pietà*; per questo detta dinamica si riverbera e anima a sua volta la celebrazione cristiana. Tuttavia vi è un fulcro, un centro sorgivo al *mistero della pietà* che informa e deve sempre più ispirare il celebrare cristiano perché l'adorazione di Dio e la santificazione, la maturazione dell'uomo-donna corrisponda al progetto originario. È il mistero racchiuso nella mistica del gioco divino: il *Deus ludens*.²⁷

Sono le stesse Sacre Scritture ad introdurci nella libera esperienza amorosa del desiderio di Dio, il cuore del suo *in principio* senza inizio. Nel Libro dei Proverbi leggiamo: «Io, la Sapienza, [...] Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora [...]. Quando ancora non aveva fatto la terra e i campi, né le prime zolle del mondo; quando egli fissava i cieli, io ero là; quando tracciava un cerchio sull'abisso; [...] quando disponeva le fondamenta della terra, allora io ero con lui come architetto ed ero la sua delizia ogni giorno, dilettrandomi davanti a lui in ogni istante; dilettrandomi sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo» (*Pr* 8,12.22.26ss).²⁸

La sapienza divina (*hokma*) che si diletta e, cointerpretata con *2Re* 6,5 e 21, danza e danzando, rallegrandosi come in un libero gioco, dà vita all'insondabile desiderio di dare corpo bello e piacevole al suo Verbo (*Gv*

²⁷ Cf l'ormai classico RAHNER H., *L'homo ludens*, Brescia, Paideia 1969, riprodotto, con altra traduzione, nella raccolta parziale degli Atti di *Eranos* 1948 sul tema del gioco: AA.VV., *L'uomo ricercatore e giocatore*, Como, RED 1993, 13-77; cf anche gli altri contributi. Sul gioco cf la voce *Festa/Feste*, in *NDL*, nota 67, 578, a cui si può aggiungere BREZZI F., *A partire dal gioco*, Genova, Marietti 1982; DEL LAGO A. - ROVATTI P.A., *Per gioco*, Milano, R. Cortina 1993; MONGARDINI C., *Saggio sul gioco*, Milano, Franco Angeli, 1994.

²⁸ Cf SCOTT R. B.Y., *Proverbs Ecclesiastes*, New York, Doubleday e C. 1965, 69-73.

1,1ss). Lo Spirito che discende in Nazareth e che illumina Betlemme è gioco amoroso: «Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di Colui che mi ha mandato» (Gv 6,38). Gioco amoroso, drammatico nel suo attuarsi nella passione morte, ma gioco di vita: «L'anima mia è turbata: e che devo dire? Padre salvami da quest'ora? Ma per questo son giunto a quest'ora! Padre, glorifica il tuo nome. Venne allora una voce dal cielo: L'ho glorificato e di nuovo lo glorificherò» (Gv 12,27-28). Nella sua *theologia ludens* H. Rahner ispirandosi ai semi di Eraclito e di Platone, maturati nei Padri greci, commenta: «La creazione e l'incarnazione sono opere dell'amore di Dio, logico ma libero da qualsiasi costrizione, e noi ne possiamo parlare, abbagliati dalla sovrabbondanza della divina *phrónesis*, solo con le espressioni della teologia negativa, come Paolo ha parlato della "follia" e della "stoltezza" di Dio. Parliamo dunque del "gioco di Dio", che si rende accessibile alla creatura mediante la creatrice alienazione di se stesso nel meraviglioso gioco delle sue opere, che ci ha plasmato con le variopinte immagini del suo mondo un "gioco da bambini", per educare noi, suoi autentici *paíghnia*, alla "gravità" dell'eterno e dell'invisibile. Tutto il gioco che il *logos* realizza sul globo per l'estasi del Padre, la sua danza cosmica sul mondo, non è che un'allusione giocosa di ciò che dai primordi era nei divini archetipi dell'eterna sapienza e che si svelerà quando la danza della terra finirà».²⁹

Il disegno salvifico di Dio "nasce" e si attua nel "mistero della pietà" quale gratuità assoluta, quale libera e giocosa danza.

E il Signore Gesù ci ha consegnato nel suo Spirito di verità anche il senso del fulcro al cuore del suo mistero. L'adorazione passa ormai così come la primitiva comunità e la tradizione cristiana hanno accolto, tramite il "perdere tempo" del gioco liturgico: «Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato? Alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore» (Sal 116,12-13). Gratuita risposta al desiderio gratuito del Dio di Gesù Cristo. Nel nostro secolo un maestro di spirito, Romano Guardini, in un contesto di crescente moralismo categorico e imperativo, di un emergere di funzionalismi finalizzati anche all'esperienza cristiana ha ricordato, nel Capitolo quinto del suo prezioso volumetto *Lo spirito della liturgia*, che la stessa liturgia è come un gioco, gioco di bambini senza scopo, libero come una creazione artistica: «La liturgia non ha "scopo", o almeno non può essere ridotta soltanto sotto l'angolo visuale della pura finalità pratica. Essa non è un mezzo impiegato per raggiungere un determinato effetto, bensì –

²⁹ Cf *L'homo ludens* 27-28.

almeno in certa misura – fine a sé. Essa, secondo le vedute della Chiesa, non è una tappa sulla via che conduce ad una meta che sta fuori di essa, bensì un mondo di realtà viventi che riposa in se stesso. Questo è l'importante: se lo si trascura, ci si sforza di trovare nella liturgia intenti pedagogici d'ogni specie, che possono in qualche modo esservi introdotti, ma che non vi occupano però un posto essenziale. La liturgia non può avere "scopo" alcuno anche per questo motivo: perché essa, presa in senso proprio, ha la sua ragione d'essere non nell'uomo, ma in Dio. Nella liturgia l'uomo non guarda a sé, bensì a Dio; verso di lui è diretto lo sguardo. In essa l'uomo non deve tanto educarsi, quanto contemplare la gloria di Dio. Il senso della liturgia è pertanto questo: che l'anima stia dinnanzi a Dio, si effonda dinnanzi a Lui, si inserisca nella sua vita, nel mondo santo delle realtà, verità, misteri, segni divini e così si assicuri la vera e reale vita sua propria».³⁰

Come un gioco che reca reconditi ed espliciti significati al fanciullo o all'adulto che gioca dilettrandosi senza scopo, ma che giocando diventa, matura nell'intensità disinteressata di vivere in ritmi e regole che aprono al senso della vita. Come un'opera d'arte che l'artista crea liberamente senza immediata finalità, sintesi tra il suo immaginario e la materia muta che parla forgiata dall'immaginario, che diventa senso, e l'immaginario comunione.

È tempo di cogliere il fulcro del «mistero della pietà» e di viverlo. Guardini ci indica il cammino che è progetto per crescere nello spirito: «Può comprendere la liturgia solo chi non si scandalizza di questo come ha fatto innanzitutto ogni razionalismo. Agire liturgicamente significa diventare, col sostegno della grazia, sotto la guida della Chiesa, vivente opera d'arte dinnanzi a Dio, con nessun altro scopo se non d'essere e vivere proprio sotto lo sguardo di Dio; significa compiere la parola del Signore e "diventare come bambini"; rinunciando, una volta per sempre, ad essere adulti che vogliono agire con finalità determinate per decidersi a giocare, come faceva Davide quando danzava dinnanzi all'Arca dell'Alleanza. Può certo avvenire che persone troppo assennate, le quali con la piena maturità hanno perduto la libertà e la freschezza dello spirito, non lo comprendano e

³⁰ GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 81; cf anche MAGGIANI S., *Per una definizione del concetto di Liturgia: le categorie di "gratuità" e di "gioco"*. *La proposta di Romano Guardini*, in AA.VV., *Mysterion*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1981, 89-114. Per situare Guardini nel suo tempo cf GERL H.B., *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia, Morcelliana 1988. Sul pensiero guardiniano cf ZUCAL S. (a cura), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna, Dehoniane 1988.

ne facciano argomento di scherno. Ma anche Davide dovette sopportare che Michol ridesse di lui». ³¹

Errore. Il segnalibro non è definito.3. La salvezza si dona a noi per e tramite il linguaggio ritualeErrore. Il segnalibro non è definito.

Errore. Il segnalibro non è definito.3.1. PremessaErrore. Il segnalibro non è definito.

Nella prima parte di questa esposizione abbiamo cercato le basi teologiche del celebrare il mistero della pietà per noi oggi. Tuttavia resta da capire o tentare di comprendere perché il Fondatore Cristo Gesù, nel rispetto delle dinamiche di risurrezione e di incarnazione, abbia privilegiato il *per ritus et preces* per la glorificazione di Dio e la santificazione dell'uomo. In altre parole perché la salvezza continua ad essere a noi donata tramite l'organizzarsi di un insieme di linguaggi che chiamiamo globalmente riti. Si badi bene: non è sufficiente dire perché il Fondatore ha voluto così. Dobbiamo tentare di andare più a fondo: perché il Fondatore ha voluto così. È ciò che tentiamo di fare non accontentandoci di una fenomenologia della religione (costanti e variabili rituali che codificano un rito) né della storia delle religioni (universalità del rito per aprirsi all'invisibile). ³²

Tentiamo di rispondere con due approcci: il primo di psicologia sociale o di lettura antropologica del fatto sociale e il secondo di natura psicoanalitica. Quindi tentiamo in conclusione ancora di ulteriormente leggere le valenze operative dei dati raggiunti. Ci sembra che con il contributo di due letture scientifiche del fatto rituale si possa giungere ad una chiarificazione fondativa e ad una basilare comprensione della ritualità. Tuttavia, come ogni contributo in questi settori così complessi della cultura umana, e come ogni lavoro interdisciplinare lo esigerebbe, sarebbero necessari ulteriori approfondimenti. Resta la validità dei contributi impiegati, il loro rigore scientifico positivo e sperimentale. ³³

³¹ GUARDINI, *Lo spirito della liturgia* 88.

³² Per approfondire e il metodo e la ricerca cf MAGGIANI S., 3. *Gli strumenti della scienza liturgica, C. L'apporto delle scienze umane*, in *Celebrare il mistero di Cristo* 143-147.

³³ Sulla ritualità cf la voce *Rito/Riti*, in *NDL* 1223-1232 con ampie referenze e bibliografia.

Errore. Il segnalibro non è definito. 3.2. *Il rito tra filogenesi e ontogenesi*
Errore. Il segnalibro non è definito.

Tra gli etologi e gli antropologi si alimenta una vivace polemica attorno alle origini del rito.³⁴

Gli etologi individuano nei “rituali” osservabili e osservati negli animali le origini *filogenetiche dei rituali umani*, quindi origini profonde, iscritte nella natura animale.

Gli antropologi invece, rilevando la facoltà di simbolizzazione e lo sviluppo delle trame simboliche proprie della specie umana, sottolineano l'autonomia e la specificità dei riti dell'uomo/donna, riti quindi riconducibili alla cultura e alle sue dinamiche di acquisizione dei dati.

Teoricamente le due teorie non sembrano inconciliabili e almeno in parte sono ravvicinabili, come vedremo. Sta di fatto che il timore degli antropologi di veder ridotta la nozione di rito alla biologia da parte dell'etologo, con la necessaria sottovalutazione delle analisi simboliche e sociologiche, e dall'altra parte il non mettersi in discussione degli etologi, nella prospettiva affascinante di possedere già una chiave interpretativa universale, rende le posizioni assai rigide e ostacolanti un cammino teorico di armonizzazione dei dati.

Probabilmente un'analisi del rituale da tutti i punti di vista, così da avere chiari tutti gli aspetti che intervengono nello strutturarsi del rito: quello genetico, fisiologico, neurofisiologico, cognitivo, operativo, individuale, sociale, ecologico, potrebbe risolvere molti dati problematici. L'impresa, tuttavia, per uno studioso è improba. Per il nostro studio, senza dover estremizzare le posizioni, ci pare possibile uscire dalla contrapposizione di *genetico* o *acquisito*. Ricorrendo alle singole scienze che studiano l'uomo in situazione e in relazione sembra poter affermare che in un comportamento umano non tutto è determinato geneticamente né tutto è acquisito.

La mediazione di ogni comportamento passa attraverso strutture neurali il cui sviluppo e filogenetico e ontogenetico è determinato dall'interazione con l'ambiente. D'altra parte se è vero che le strutture neurali si caratterizzano sia come adattabili all'ambiente sia con predisposizione genetica,

³⁴ Sulla problematica cf il classico HUXLEY J. (ed.), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard 1971. Cf inoltre SCAROVELLI P., *Il Rito*, Bari, Laterza 1983, 5-119 e BATESON G., *Naven*, Torino, Einaudi 1988 (ed. orig. inglese 1936).

non è facile privilegiare un livello di analisi (sociale, psicologico, fisiologico) dotato di una priorità logica.

La filogenesi e l'ambiente intervengono su tutti i comportamenti "culturali" a seconda della stessa gamma finita di comportamenti.

Anche per questi motivi, per comprendere la fondazione della ritualità umana, è necessario uscire dalla dicotomia filogenesi - ontogenesi, e servirsi di letture del fatto rituale sensibili alla doppia istanza. La scelta del modello di E.H. Erikson a riguardo³⁵ e la lettura degli oggetti e fenomeni chiamati da D.W. Winnicott "transizionali"³⁶ ci sembrano pertinenti per una più che solida fondazione della ritualità umana.

Errore. Il segnalibro non è definito. 3.3. *Il modello di E.H. Erikson*
Errore. Il segnalibro non è definito.

Il merito del modello eriksoniano è di aver ricercato gli elementi della ritualità umana nella loro genesi fondamentale e nel loro sviluppo. Aiutato dalla sua esperienza clinica e dal suo bagaglio intellettuale legge il fenomeno rituale in un'ottica psicologica-sociale e nel processo di crescita e nei processi di socializzazione dell'uomo/donna in relazione.

L'illustrazione del modello, pur definito ontogenetico, parte da un assunto fondamentale ricavato e teorizzato dall'interpretazione della nascita e del periodo preverbale di una persona, quindi nella prima infanzia per poi trovare conferma progressiva e maturante nella prima fanciullezza, nell'età del gioco, nell'età scolastica, nell'adolescenza, nell'adulto.

Erikson formula così l'assunto circa il comportamento rituale umano: esso «consiste in uno scambio che è convenuto almeno fra due persone, ripetuto a intervalli significativi e in contesti ricorrenti; e inoltre, che tale rapporto posseda un valore di adattamento per i due partecipanti».³⁷ L'Autore trova del tutto soddisfatte le condizioni rilevate nell'assunto nel rapporto pre-verbale madre (o chi per lei) - bambino, ogni mattino, nello

³⁵ Il testo base è reperibile in italiano in CUTLER D.R. (a cura), *La religione oggi*, Milano, Mondadori 1972, con il titolo *Lo sviluppo della ritualità* 230-252. Sull'Autore, la sua vita e la sua opera cf MOSCATO M.T., *Erikson E.H.*, in *Enciclopedia Pedagogica*, 3, Brescia, La Scuola 1989, col. 4410-4414.

³⁶ Cf in particolare WINNICOTT D.W., *Gioco e realtà*, Roma, Armando 1974. Sull'Autore, la sua vita e la sua opera cf la voce *Winnicott*, in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano, Garzanti 1993, 1219-1220.

³⁷ ERIKSON, *Lo sviluppo della ritualità* 231.

scambio complesso di saluti - cura igienica - allattamento. Mentre ricorda che il rituale deve essere inteso come «forma speciale del comportamento quotidiano» anche se altamente ritualistico per la sua reiterabilità, «tuttavia si tratta di un cerimoniale che sarebbe arduo descrivere come “ritualità”, perché è al tempo stesso altamente individuale (“tipicamente materno”, ma intonato a un particolare bambino), e insieme stereotipato in maniera tradizionale». ³⁸

Bisogna però aggiungere che la periodicità non è fine a se stessa ma è veramente riconducibile alla sopravvivenza e inoltre diventa fondamentale per la sfera emotiva sia della madre che del bambino, fondamentale che fonda la reciprocità del riconoscimento e apre ad un divenire generazionale. Soprattutto per questi aspetti Erikson avverte l'importanza della fase pre-verbale per fondare adeguatamente il modello rituale, o la ritualità in genere.

«È fuori dubbio che l'uomo nasca con il bisogno di un siffatto modo regolare e reciproco di conferma e riconoscimento, e in ogni caso, a parte le numerose prove in merito, sappiamo che il mancato appagamento di tale bisogno può recare grave danno al bambino, in quanto diminuisce o annienta in lui la ricerca delle sensazioni che gli permetterebbero di accertare la realtà dei suoi sensi. Ma quando un tale bisogno è stato una prima volta risvegliato, si ripresenterà a ogni stadio della vita sotto forma di un'aspirazione continua verso riti sempre più formalizzati e più ampiamente condivisi, che tendono a ripetere l'originario tipo di riconoscimento personale. Questi rituali vanno da un regolare scambio di saluti in cui si confermano i legami emotivi particolarmente forti, ai singoli incontri in cui si attua una reciproca fusione nell'amore o nell'ispirazione, al “carisma” di un capo. Suggesto, pertanto, che tale conferma originaria e oscura, tale sentimento di una presenza sacra, sia considerata un elemento pervasivo del rituale umano, elemento che propongo di chiamare il numinoso». ³⁹

Erikson è consapevole che chiamare in causa il “numinoso” è tentare di fondare anche la fundamentalità dei riti religiosi e nello stesso tempo mette in guardia da ridurre il rito formale a condizionamenti infantili o a considerare il rito, nelle sue evoluzioni, dell'ordine dell'infantilismo. Proprio in questa modulazione tra il pre-verbale e i riti degli adulti, l'Autore pare risolvere ontogeneticamente la fundamentalità della ritualità, senza per questo dimenticare un dato iniziale filogenetico.

³⁸ *Ivi* 232.

³⁹ *Ivi* 233.

Errore. Il segnalibro non è definito.3.3.1. *Elementi rituali***Errore. Il segnalibro non è definito.**

Alla lettura dell'emergere del rito, Erikson aggiunge anche un tentativo di classificazione di elementi rituali propri del periodo iniziale e del cosiddetto "numinoso".

Innanzitutto la reciprocità che nasce dal numinoso instaura un rapporto tra l'individuo e il gruppo, tra il personale e il sociale.

Si assiste ad una *elezione individuale* e ad una *compartecipazione* di una realtà più vasta che permettono di parlare di processo di *separazione* e di *unione*: l'individuo si ritrova, sé a se stesso, progressivamente, ma un sé che si dice in relazione a tutto ciò che la madre rappresenta.

«L'aspetto numinoso è inoltre *giocosso*, ma anche *formalizzato*, e ciò sia nei *particolari*, sia nell'*insieme* della procedura. La ripetizione lo rende *familiare*, ma porta con sé la *sorpresa* del riconoscimento. Ne consegue che la conferma rituale, una volta che sia stata instaurata, diventa *indispensabile* come esperienza periodica, e deve trovare forme nuove nel contesto delle sempre nuove e diverse circostanze della crescita».⁴⁰ La positività con cui emerge il carattere ludico della ritualità in armonia con il serio della regola formalizzata apre alla comprensione della gratuità del linguaggio rituale, e come abbiamo visto in e con Guardini, a una componente fondativa e non accessoria. La conferma eriksoniana apre anche alla relativizzazione del "formale", proprio in relazione all'aspetto maturante del "giocosso", ma è una relativizzazione e in vista di un evolversi della relazionalità umana e quindi della crescita del singolo, ma anche per permettere al singolo, da parte del gruppo, nuove modalità d'essere e di situarsi reciprocamente.

In altre parole, troviamo, tra le caratteristiche degli elementi naturali, la qualità e la necessità del *variabile*, dell'*adattamento*, della *creatività*, per usare termini di vasta portata operativa.

La *reciprocità*, la *competenza* progressiva, l'*identità* sono, in definitiva, la base degli elementi rituali, l'*humus* altamente positivo che pervade e indirizza la ritualità della vita infantile, ma che nelle fasi successive (come la prima infanzia, l'adolescenza, l'età adulta) sono confermati con arricchimenti propri a quelle determinate fasi della vita.

⁴⁰ *Ivi* 235.

Errore. Il segnalibro non è definito. 3.3.2. *Conclusion* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Ai fini della nostra riflessione non è necessario seguire l'ontogenesi della ritualizzazione che Erikson s'industria a motivare ed a illustrare nelle varie fasi della vita. Si può soltanto ricordare come nell'età adulta, o nell'uso adulto di un rituale, gli elementi che progressivamente arricchiscono un'esperienza umana trovano una loro opportuna sintesi ed interazione. L'aspetto numinoso interagisce con la capacità di giudicare che si sarà formata nella prima fanciullezza, vivrà della dimensione drammatica elaborata nell'età propria del gioco e della capacità di trovare nelle regole di ogni esecuzione apprese nell'età scolastica un proprio significato per cui il "formale" iniziale sperimenta una ulteriore conferma; maturerà con l'esprimere solidarietà di determinate convinzioni proprie dell'adolescenza e nell'operare appropriate scelte proprie dell'età adulta.⁴¹ D'altra parte, come sottolinea l'Autore, «non si danno ricette della ritualità, perché lungi dall'essere mera ripetizione o familiarità nel senso di abitudini, ogni autentica ritualità è al contempo fondata ontogeneticamente e soffusa di spontanea meraviglia: si tratta, cioè, di un inatteso rinnovamento di un ordine riconoscibile in mezzo a un caos potenziale».⁴² E proprio per questo dobbiamo alla illustrazione di Erikson la lettura in positivo della ritualità umana; una modalità d'essere, strutturante l'uomo-donna in relazione, con elementi fondamentali ma variabili, alcuni secondari. Il rito non può essere

⁴¹ Erikson ha sintetizzato in questo schema il processo della ritualizzazione (*ivi* 25).

Errore. Il segnalibro non è definito. Infanzia	Riconoscimento					
Prima fanciullezza		Discriminazione tra bene e male				
Età del gioco			Elaborazione drammatica			
Età scolastica				Regole di esecuzione		
Adolescenza					Solidarietà di convinzioni	
Elementi del rituale adulto	Numinoso	Giudizio	Drammatico	Formale	Ideologico	Sanzione generazionale

⁴² *Ivi* 252-252.

considerato dell'ordine dell'accessorio. Dal punto di vista di una antropologia sociale e di una psicologia sociale è dell'ordine dell'accessorio. Una utilità giocosa. Una "formalità" gratuita e portatrice di maturazione.

Errore. Il segnalibro non è definito. 3.4. *Il rito come fenomeno transizionale*
Errore. Il segnalibro non è definito.

La ricerca e l'attività di D.W. Winnicott si è svolta in tre ambiti che, per lui complementari, ci permettono di accostarci ai dati dell'Autore con un respiro e un interesse consono anche alla riflessione liturgica. Alla ricerca propria della psicanalisi infantile e a quella in generale infatti ha unito un'apertura costante alla riflessione sulle condizioni e le funzioni della cultura.

In questo ambito il suo apporto decisivo è consistito nell'estendere all'insieme dei fatti, dei dispositivi e processi culturali, la nozione di "fenomeni transizionali" come lui stesso li ha definiti, "fenomeni" osservati e studiati, innanzitutto, nel comportamento dei bambini.

Ora, considerando la ritualità come una realtà culturale e applicandovi l'apporto della ricerca winnicottiana, sarà possibile per il nostro discorso, trovare un ulteriore apporto felicemente illustrativo e fondativo o almeno riconducibile all'ordine della possibilità interpretativa della stessa ritualità.⁴³

Errore. Il segnalibro non è definito. 3.4.1. *L'oggetto transizionale*
Errore. Il segnalibro non è definito.

Poniamo i dati essenziali alla base della lettura dell'Autore con le sue relative illustrazioni.

Un oggetto: tra i sei e gli otto mesi fino ai due anni il bambino si affeziona ad un piccolo oggetto che può essere uno straccio, un pezzo di stoffa o di plastica, un orsetto di *peluche*. L'oggetto riceve un nome vezzeggiativo o di persona ed entra a far parte di un *cerimoniale*, riconducibile spesso al cerimoniale che precede il dormire del bambino. Winnicott definisce questo oggetto «il primo oggetto posseduto come "non me"» e precisa: «Io ho introdotto i termini "oggetti transizionali" e "fenomeni transizionali"»

⁴³ Mi è servito come punto di riferimento lo studio di HAMELINE J.Y., *L'espace du sanctuaire*, in *La Maison Dieu* 136 (1978) 47-65.

per designare l'area intermedia di esperienza, tra il dito e l'orsacchiotto, tra l'erotismo orale e il vero rapporto oggettuale, tra l'attività creativa primaria e la proiezione di ciò che è stato precedentemente introiettato, tra la inconsapevolezza primaria di un debito e il riconoscimento di un debito ("Di: 'grazie'")». ⁴⁴ Quindi gli "oggetti transizionali" sono considerati quali supporto di un processo cerimoniale definito come "fenomeno transizionale".

Può essere utile sintetizzare alcune caratteristiche attribuite all'"oggetto transizionale".

L'oggetto, per prima cosa, ha un suo statuto. È creazione del bambino poiché il bambino non gli riconosce una origine esterna. Winnicott mette in guardia, tuttavia, da non considerarlo, per il bambino, come un oggetto interno o allucinatorio. Progressivamente l'oggetto è votato ad una specie di perdita di valore. Non è né dimenticato, né interiorizzato, né rimosso, ma perde il suo senso originale. Il suo scomparire lentamente, apre uno spazio al soggetto, spazio dove avvengono i "fenomeni transizionali". L'importanza principale dell'"oggetto" consiste nel sognare, nel cammino che differenzia il fantasma dalla realtà, il momento intermediario in cui l'oggetto non si confonde e non è più unicamente fantasma, e non è ancora simbolo. L'oggetto è ciò che permette la prima relazione oggettiva, senza dover essere un *feticcio*; permette al bambino di passare dal controllo onnipotente del fantasma ad una manipolazione controllata così che può articolare insieme unione e separazione, il rapporto tra sé e la persona e una determinata storia.

Errore. Il segnalibro non è definito. 3.4.2. *Sviluppo culturale dei fenomeni transizionali* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

Abbiamo già osservato come l'oggetto, quando è usato, comporta una certa componente cerimoniale prevedibile e dall'altra parte un tasso di imprevedibilità ludica. Per mezzo di una pratica manipolatoria e relazionale, il bambino gioca e circoscrive uno spazio mentale in cui sono a lui offerte possibilità di divenire. L'Autore fa rilevare come vi sia una linea diretta di sviluppo dei fenomeni transizionali al gioco e dal gioco al gioco condiviso e da questo alle esperienze culturali.

Il gioco non è da intendere come tecnica consacrata al funzionamento del corpo bensì come libera esperienza creativa che coinvolge tutta la per-

⁴⁴ WINNICOTT, *Gioco e realtà* 24-25.

sona, e in questo coinvolgimento creativo l'individuo scopre progressivamente e più profondamente il sé. «Quest'area intermedia di esperienza, di cui non ci si deve chiedere se appartenga alla realtà interna o esterna (condivisa), costituisce la maggior parte dell'esperienza del bambino, e per tutta la vita viene mantenuta nella intensa esperienza che appartiene alle arti, alla religione, al vivere immaginativo ed al lavoro creativo scientifico».⁴⁵

Errore. Il segnalibro non è definito. 3.4.3. *Conclusioni: esperienza rituale*
Errore. Il segnalibro non è definito.

Sia perché Winnicott si riferisce e utilizza espressamente la categoria di "cerimoniale" quale area caratterizzata da operazioni rituali, sia perché espressamente mette in relazione i fenomeni transizionali all'esperienza religiosa, il suo apporto teorico diventa prezioso per l'interpretazione della fondazione del rito. L'attività rituale entra a pieno diritto in quell'area intermedia di *esperienza* a cui contribuiscono le realtà interne e, nella sua complessità, la vita esterna. Quest'area intermedia, di cui si è già parlato, come dice l'Autore, è la possibilità di accedere alla realtà, area fragile e necessaria, area che permette di accedere da soli e in gruppo a tutto ciò che non è oggetto di esperienza diretta.

«È un'area che non viene messa in dubbio, poiché nessuno la rivendica se non per il fatto che esisterà come posto-di-riposo per l'individuo impegnato nel perpetuo compito umano di mantenere separate, e tuttavia correlate, la realtà interna e la realtà esterna. Si usa fare riferimento alla "prova-di-realtà", e fare una distinzione precisa fra appercezione e percezione. Io sto qui spezzando una lancia in favore di uno stato intermedio tra la incapacità e la crescente capacità del bambino di riconoscere e di accettare la realtà. Sto pertanto studiando la sostanza della *illusione*, quella che viene concessa al bambino e che, nella vita adulta, è parte intrinseca dell'arte e della religione, e che tuttavia diventa il marchio della follia allorché un adulto pone un eccesso di richieste alla credulità degli altri costringendoli a condividere un'illusione che non è quella loro. Noi possiamo condividere un rispetto per l'*esperienza illusoria* e se lo desideriamo possiamo raccogliere insieme e formare un gruppo sulla base della similarità delle nostre esperienze illusorie. Questa è una delle radici naturali del raggrupparsi tra esseri umani».⁴⁶

⁴⁵ *Ivi* 43.

⁴⁶ *Ivi* 25-26.

La messa in opera, in quel determinato spazio e tempo, di una serie di operazioni simboliche e ripetitive proprie ad un gruppo, ciò che chiamiamo rito, operazioni che non fanno parte delle attività biologiche necessarie, è riconducibile alla “serietà” dei fenomeni transizionali. Il passaggio tra interno ed esterno, quando è alieno dai limiti propri alle patologie umane, permette ai soggetti rituali di porsi di fronte all’oggetto rituale senza identificarsi con esso e senza annullare in esso il tutto. Le mediazioni degli oggetti transizionali è garanzia di equilibrio, identità, proprietà. Si pensi, in questa prospettiva, alla fecondità operativa del rapporto del soggetto con ciò che costituisce nell’essenzialità la cosiddetta “materia” di un sacramento.

Nello stesso processo umano transizionale troviamo la possibilità di liberazione dal *feticcio* e nello stesso tempo la possibilità di situarmi e situarci. Possiamo concludere, come per il contributo di Erikson il rito, il linguaggio rituale è strutturante l’uomo/donna in relazione a sé e al mistero, in relazione ad uno spazio, ad un tempo, all’area della realtà.

Errore. Il segnalibro non è definito.4. Conclusione: Il rito al servizio della celebrazione del «mistero della pietà» Errore. Il segnalibro non è definito.

Perché il mistero della pietà si comunica a me, a noi *hodie per ritus et preces*?

Possiamo tentare di rispondere: perché nella fedele armonia delle dinamiche a lui soggiacenti e costitutive, l’incarnazione – la risurrezione, nel rispetto del suo fulcro, pura gratuità – gioco, il rito (il linguaggio rituale) quale esperienza propria dell’uomo-donna in relazione, capace di instaurare un campo simbolico tra esterno ed interno, è la modalità umana più fondamentale e più vera per rispondere alle esigenze dello stesso Mistero, nel rispetto quindi assoluto del suo divenire oggetto, per amore, della celebrazione e del soggetto celebrativo.

Vi è una provocazione di un saggio filosofo orientale Lao-Tsé, che pur comportando una parte di verità constatabili e sempre possibili, non mi pare di poter condividere fino in fondo dopo ciò che abbiamo illustrato. Lao-Tsé, nella sua raccolta detta *Too-te-King*, n. 38, dice: «Perduta la religiosità pura, si ricerca l’efficienza; smarrita l’efficienza, nascono i buoni sentimenti; tramontati i buoni sentimenti, compare la giustizia; svanita la giustizia, ne prendono il posto i riti: i riti non sono altro che la scorza fragile

della sincerità e della buona fede, per questo sono il principio di *querelle*».

Quando si è data mai, o si può dare, la religiosità pura? È vero che i riti possono diventare motivo di *querelle*; ma forse perché se ne intuisce la loro importanza e antropologica e teologica.

Al contrario: nel faticoso arrancare del vivere, nella ricerca a volte affannosa della Sposa che, come nel Canto dei Cantici, cerca lo Sposo, o viceversa, vi è un momento in questa storia salvifica, ineludibile dove l'Amen, il Testimone fedele e verace, il "Principio" della creazione di Dio, possiamo dire l'*Egli* del mistero della pietà, *sta alla porta e bussava*, con pura gratuità (cf *Apoc* 3,20).

Se l'uomo/donna, qualcuno, l'*ecclesia*, con le sue dinamiche strutturanti il suo esistere dal punto di vista antropologico, *ascolta* e apre la porta, Egli viene a lui/lei. Come? In che modo? Cenando con lui/lei e lui/lei con l'Egli *per ritus et preces*: umile servizio che attua la *ecclesia* che le permette di sostenersi e di orientarsi nei cammini della vita, gratuitamente, come per gioco, con la responsabilità di un gioco.

Errore. Il segnalibro non è definito.**METAMORFOSI DEI SIMBOLI E DEI RITI
IN UNA SOCIETÀ SECULARIZZATA**
Presupposti teorici per analizzare il modello italianoErrore. Il segnalibro non è definito. Errore. Il segnalibro non è definito.

Enrica ROSANNA

Errore. Il segnalibro non è definito.**1. Premessa**Errore. Il segnalibro non è definito.

A partire dagli anni '50 il problema del cambiamento religioso ha molto interessato i sociologi, i quali – attraverso studi teorici e ricerche – hanno cercato di documentare le ragioni, i tempi, i modi, i tipi di cambiamento che si sono verificati all'interno delle diverse religioni e nei rapporti tra le religioni e la socio-cultura. La sociologia religiosa italiana si è soprattutto cimentata nello studio della religione cattolica, fin dagli anni '50, e da circa un decennio si sta anche interessando del fenomeno delle nuove religioni e delle sette, nonché del problema del cambiamento che si sta verificando in seno al cattolicesimo a livello di credenze, pratiche, appartenenza alla chiesa e comportamento morale. È in questo contesto che va collocata pertanto la riflessione sui simboli e sui riti, una riflessione che deve tener conto della peculiarità dei cambiamenti della situazione italiana rispetto al problema religioso.¹

¹ Esistono numerose pubblicazioni che mettono in rilievo il cambiamento religioso che si è verificato in Italia nell'ultimo trentennio. Il volume curato da BURGALASSI S. - PRANDI C. - MARTELLI S., *Immagini della religiosità in Italia*, Milano, Franco Angeli 1993, riporta una bibliografia significativa al riguardo. Per quanto concerne le ricerche, merita segnalare la pubblicazione realizzata da GARELLI F., *Religione e Chiesa in Italia*, Bologna, Il Mulino 1991, e quella curata da GUBERT R., *Persistenze e mutamenti dei valori degli Italiani nel contesto europeo*, Trento, Reverdito Editore

Questi cambiamenti infatti, che vanno sotto il nome di secolarizzazione della religiosità,² comportano ben precisi e documentati aspetti di crisi e di vitalità, tanto che i sociologi parlano del “caso” o “modello” italiano.³ A titolo esemplificativo si possono segnalare – per la crisi – il processo di frantumazione delle credenze, il calo della pratica, il venir meno del senso di appartenenza, il progressivo mutamento nella scala valoriale; per la vitalità, il maggior interesse nell’ambito delle conoscenze religiose, la crescente importanza attribuita alla preghiera, l’incremento della partecipazione a gruppi religiosi, la persistenza di alcuni principi-valori dell’etica.

Un quadro realistico, anche se sbilanciato sul versante negativo, della situazione religiosa italiana viene presentato da Silvano Burgalassi in uno dei suoi innumerevoli studi sul cambiamento religioso. Scrive: «Frantumato il corpus dottrinale ed etico delle religioni tradizionali o ridotte queste a minoranza numerica sia pure attiva e motivata; aumentate a dismisura le sette ed i movimenti totalizzanti e violenti che scalzano la guida della Chiesa; diventata maggioranza l’ideologia dell’indifferenza verso ogni forma specifica di religione; svuotata di significato pratico la stessa Carta dei

1992.

² Dato l’obiettivo di questo contributo, non affronto il complesso problema della definizione sociologica di “religione”, per il quale rimando alla pubblicazione: ROSANNA E., *Secolarizzazione o trasfunzionalizzazione della religione?*, Zürich, PAS-Verlag 1973, quanto piuttosto quello sulla “religiosità” intesa come l’insieme delle concrete espressioni o attualizzazioni della religione nel comportamento umano sia individuale sia sociale (cf DANI L., *Religione*, in DEMARCHI F. - ELLENA A. [ed.], *Dizionario di sociologia*, Milano, Paoline 1976, 1051).

³ Gli studiosi del fenomeno religioso, sia teorici sia ricercatori, hanno preferibilmente sottolineato gli aspetti della “crisi”, “cioè delle trasformazioni negative avvenute nella religiosità. Al riguardo, S. Burgalassi ha inserito la problematica della crisi religiosa in quella della crisi culturale che ha attraversato il Paese in questo trentennio (cf BURGALASSI S., *Uno spiraglio sul futuro. Interpretazione sociologica del cambiamento sociale in atto*, Pisa, Giardini Editore 1980); G. Scarvaglieri ha invece parlato di processi destrutturanti in seno alla religiosità (cf SCARVAGLIERI G., *La religione in una società in trasformazione. Ricerca empirica*, Lucca, Maria Pacini Fazzi 1977); la maggior parte dei ricercatori ha invece preferito il termine “secolarizzazione”. Per la vitalità, merita mettere in evidenza che F. Garelli parla di “persistenza della religione” piuttosto che di vitalità (cf GARELLI F., *La religione dello scenario. La persistenza della religione tra i lavoratori*, Bologna, Il Mulino 1986); G. Scarvaglieri parla di “processi ristrutturanti” (cf BURGALASSI, *Uno spiraglio sul futuro*) e S. Martelli di “de-secolarizzazione” (cf MARTELLI S., *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Bologna, Dehoniane 1990).

Diritti dell'ONU proclamata nel lontano 1948 e non applicata tuttora in molte parti del mondo, anche economicamente progredito; messi in crisi gli apparati istituzionali ecclesiastici, almeno apparentemente incapaci di controllare e dominare le trasformazioni culturali in atto e minacciate spesso al loro interno dalla forte tentazione komeinista di un ritorno all'“indietro” se non addirittura “alle Origini”; accresciute le ansie e le insicurezze di tutti i tipi, restano in piedi solo frammenti e brandelli di un cosmo simbolico conformista e consumista che i *mass-media* diffondono irenicamente, nel mentre lo svuotano di contenuto. L'uomo sostituibile cede il posto al robot e questi “significa” la vittoria del nulla o dell'effimero, mentre le “condizioni dell'avere” costruiscono un quadro valoriale pragmatico ed egoista». ⁴

Dato l'argomento di questa tavola rotonda e la brevità del tempo che mi è concesso, non intendo soffermarmi su questi cambiamenti, per i quali rimando all'abbondante bibliografia disponibile; mi sembra invece importante fare il punto – utilizzando l'ottica della sociologia della religione – sui concetti teorici da recuperare per dar ragione di questi cambiamenti, e in particolare – dato il tema del Convegno – per aprire una discussione giustificativa sulle metamorfosi dei simboli e dei riti religiosi che si sono verificate in questi anni postconciliari nella società italiana.

Questa apertura – a mio avviso – richiede innanzitutto l'esplicitazione di due concetti: sacro e profano. ⁵ Cercherò pertanto di analizzarli collocandomi prevalentemente in una prospettiva soggettiva, cioè considerandoli più come *atteggiamenti interiori* dell'individuo – dato che ci stiamo interessando di un discorso riguardante la religiosità e non la religione – anziché come *obiettivazioni di una condotta religiosa* (sacro e profano riferito a luoghi, persone, tempi).

Errore. Il segnalibro non è definito. **2. L'esperienza sacrale e l'esperienza profana** Errore. Il segnalibro non è definito.

I sociologi della religione hanno ipotizzato che nella *routine* quotidiana gli individui possono fare, con riferimento al senso ultimo dell'esistenza,

⁴ BURGALASSI S., *I cambiamenti etico-religiosi e il nuovo simbolico-sacrale*, in *Studi di sociologia* 24 (1986) 1, 44.

⁵ Per una maggior dilucidazione dei concetti utilizzati cf BAJZEK J. - MILANESI G., *Sociologia della religione*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1990, 77-95.

esperienze di tipo sacrale o di tipo profano.

Ma che cosa intendono per esperienza sacrale ed esperienza profana?

La discussione al riguardo è ancora vivace, anche se c'è già tutta una storia della sociologia che ne tratta, a partire dal classico studio di Rudolf Otto.⁶

L'esperienza "sacrale" è quella che suppone l'esistenza di un "altro" che entra in rapporto con la realtà modificandola e condizionandola. Nei singoli individui questa esperienza matura con ritmi diversi e si struttura in un tempo e in uno spazio determinati fino a diventare atteggiamento. I riti – soprattutto quelli collettivi e ripetitivi, ma anche quelli che scandiscono alcune tappe della vita – hanno un ruolo importante in questa strutturazione e maturazione.

L'esperienza "profana" è invece quella in cui non emerge alcuna ipotesi di una realtà che trascende ogni valore dell'esperienza quotidiana. È un'esperienza di tipo orizzontale, anche se l'esclusione di un "altro" non comporta la rinuncia alla ricerca di valori (o pseudovalori) che danno un orizzonte significativo alle esperienze ordinarie. Anche l'esperienza profana comporta proprie espressioni rituali, vissute a livello individuale o collettivo, con funzioni ben precise.

Questo premesso, domandiamoci: nel pluralismo religioso, contrassegnato da elementi di crisi e di vitalità, che caratterizza oggi la società italiana *quali concretizzazioni* assumono queste due modalità di rapportarsi con un "radicalmente altro"? Che volto concreto assumono l'esperienza sacrale e quella profana?

Errore. Il segnalibro non è definito.3. L'area del sacroErrore. Il segnalibro non è definito.

Per quanto riguarda l'area del "sacro", si possono riscontrare a livello oggettivo due tipi di situazioni religiose e a livello soggettivo due tipi di comportamento: l'immanentismo religioso e la concezione della presenza del divino in termini di trascendenza.

Errore. Il segnalibro non è definito.3.1. L'immanentismo religiosoErrore. Il segnalibro non è definito.

⁶ OTTO R., *Il sacro. L'irrazionale nell'idea di Dio*, Milano, Feltrinelli 41989.

L'immanentismo religioso è caratterizzato da una religiosità magica, superstiziosa, utilitaristica e strumentale, una religiosità in cui Dio appare a portata di mano in determinati momenti, tempi, luoghi sacri. Il divino è accostato attraverso precisi e ripetuti gesti e riti religiosi ed è presente in simboli, oggetti e persone privilegiate. In questo tipo di religiosità l'osservanza scrupolosa e abitudinaria delle norme, dei riti, delle pratiche – soprattutto collettive – assume un'importanza fondamentale a scapito delle motivazioni interiori.

Di questo immanentismo potremmo dare numerose esemplificazioni. Basta entrare nel mondo delle nuove religioni e delle pratiche da esse richieste per rilevare un *revival* di fenomeni religiosi o parareligiosi, variamente attualizzato dai movimenti carismatici, dalle sette delle meditazioni trascendentali, dagli oroscopi, dalla magia nera, dai culti satanici, ecc., ma esso è altrettanto presente in certe manifestazioni della religiosità popolare (devozioni individuali e collettive).

Per quanto riguarda le nuove religioni, a titolo esemplificativo presento alcuni spunti riguardanti tre religioni a sfondo mistico neo-orientale, che sono presenti oggi in Italia, seguendo la descrizione fatta dal Terrin.⁷

* Tra i guru, il più famoso anche in Italia è Sai Baba. È il guru dei miracoli. Materializza la cenere sacra e altri oggetti; si dichiara l'incarnazione del dio Shiva e annuncia la sua morte nel 2022 e la sua nuova incarnazione in Prema Sai Baba. I suoi devoti sono legati a lui come a un dio incarnato.

* Il Sahaja yoga, che è una forma di yoga antico, mira a portare il soggetto a un'unione spontanea con il divino. Si tratta – attraverso lo yoga – di risvegliare quella forza ed energia che dorme alla base della spina dorsale. Quando si sente l'energia salire in alto fino a raggiungere la testa significa che si sta realizzando il divino dentro di noi.

* Gli arancioni, cioè i figli di Sri Rajneesh, che ne seguono la dottrina spericolata, mistica, affascinante e demitizzante di ogni tradizione religiosa, tendente all'unità, a un concetto di Dio immanente nel mondo, dove Dio stesso volta a volta scompare e riappare per lasciare posto all'unità del tutto, così come scompare l'*ego*, la persona, l'io con la possibilità però di riemergere con più forza entro il tutto del mondo, del gioco cosmico, entro

⁷ Cf TERRIN A.N., *Nuove religioni, esoterismi, sette: Interpretare la storia della religiosità contemporanea*, in GUERRIERO E. - TARZIA A. (ed.), *I segni di Dio. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni*, Cinisello Balsamo, Paoline 1993, 147-149.

il *lila* universale.

Valutando questi tipi di religione, il Terrin sostiene che sono debitori del clima relativistico della nostra società e costituiscono una specie di fuga fuori dalla storia, fuori dal relativo; sono – in altre parole – un'espressione di disagio e di insoddisfazione del mondo e la ricerca di altro.⁸

Gli esempi tratti dagli studi e dalle ricerche sulla religiosità popolare sono numerosi; mi limito pertanto a segnalare uno di particolare interesse,⁹ dal quale medio alcune riflessioni interessanti.

La precarietà della nostra società, la razionalizzazione e la diffusione dei *mass media* non hanno fatto scomparire le pratiche magiche, anzi queste trovano credito non più e non solo nelle aree rurali, ma in quelle urbane. Non desta meraviglia, inoltre, che tali pratiche siano palesi nel cattolicesimo popolare, nelle preghiere private extraliturghiche, nei pellegrinaggi, nel culto dei santi. Non solo, ma pare ci sia un diffondersi di pratiche mediche e paramediche di tipo magico, un ricorso sempre più frequente a indovini o fattucchiere o maghi, un affidarsi acritico agli oroscopi di fronte alle difficoltà e agli imprevisti della vita.

Errore. Il segnalibro non è definito. 3.2. *Il "trascendente" come orizzonte significativo* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

C'è poi una seconda situazione riferita all'esperienza sacrale, che merita di essere considerata, ed è quella in cui i soggetti concepiscono la presenza del divino in termini di "trascendenza", cioè di un rapporto che implica distinzione senza separazione. Il divino non è visto pertanto come una forza immanente nel mondo, bensì come suo *orizzonte significativo*. Il riconoscimento della dipendenza radicale dal divino (la creaturalità) e la costante convergenza verso il divino (la vocazione) sono di conseguenza i due poli entro cui si colloca questa esperienza.

In questa prospettiva il rapporto del credente con il suo Dio non è più manipolativo o utilitaristico, ma improntato al riconoscimento del divino nella sua assoluta trascendenza. Questo rapporto si celebra nella libertà interiore, anche se abbisogna di essere veicolato in forme espressive esteriori individuali e collettive. Simboli e riti acquistano pertanto un significato mediativo importante, ma non assoluto.

⁸ Cf TERRIN, *Nuove* 145 s.

⁹ Cf CIPRIANI R. - MANSI M., *Sud e religione. Dal magico al politico*, Roma, Borla 1990.

Riguardo a questa prospettiva, che è quella cristiana, più che esemplificare meriterebbe innanzitutto fare qualche esplicitazione ulteriore, a partire dalle domande: è possibile un cristianesimo senza sacro? una fede senza segni? e qual è il rapporto tra esperienza del sacro, riti e liturgia?¹⁰ Per mancanza di tempo, mi limito ad alcune puntualizzazioni.

Il sacro – afferma il Terrin – non è solo il *trait d'union* con il divino, ma porta in sé la profondità dei presupposti antropologici di ogni fede cristiana. L'esperienza del sacro nelle sue diverse espressioni è dunque una propedeutica dell'esperienza di fede, dato che la stessa esperienza di fede non è mai un fatto puro e una risposta precisa all'annuncio cristiano, ma anche una dimensione antropologica del desiderio umano del divino e si realizza in un momento concreto, in un tempo determinato e in soggetti che vivono in un preciso contesto socio-culturale.

Anche tra esperienza del sacro e ritualità c'è una correlazione molto stretta, nel senso che l'una dimensione – quella sociale – è promotrice e garante dell'altra, mentre il culto – e più specificamente il rituale – è l'elemento di canalizzazione e di orientamento dell'esperienza del sacro.

Il valore della ritualità religiosa consiste pertanto nella validità delle esperienze che può offrire attraverso i suoi simboli e nella ricchezza della tradizione che tale ritualità riflette. Ogni rito religioso richiama infatti figure di testimoni ed invita ad una verifica per la scoperta del fondamento reale dell'esistenza.¹¹ E questo vale sia per i riti consuetudinari – siano essi quotidiani o di momenti particolari della vita – sia per i nuovi riti.

Un pericolo potrebbe annidarsi in questa circolarità tra sacro, rito, segno: quello del fondamentalismo. È ancora il Terrin che ne parla in modo lucido e puntuale.¹² Il fondamentalismo delle religioni è la conferma del relativismo che regna nelle nostre società e vorrebbe fare da argine al disordine socio-culturale, prima che a quello religioso. È una specie di corsa all'indietro, che fa scaturire in seno alle grandi religioni storiche nuove formazioni religiose. Un esempio tipico di fondamentalismo in Italia è quello dei Testimoni di Geova. È bene conosciuto il loro zelo al limite del fanati-

¹⁰ Per una migliore dilucidazione sulle risposte relative a queste domande cf TERRIN A.N., *Sacro. Dal punto di vista delle scienze umane*, in SARTORE D. - TRIACCA A.M. (ed.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma, Paoline 1984, 1313-1314.

¹¹ Cf MOLARI C., *Il credente interpreta l'esperienza religiosa, alla luce della fede: quale esperienza religiosa?* [comunicazione inedita tenuta al Seminario su l'"Esperienza religiosa" organizzato dall'Università Pontificia Salesiana a Roma dall'8 al 10 aprile 1994].

¹² Cf TERRIN, *Nuove* 154-159.

smo e tutti sappiamo che vanno di casa in casa per convertire la gente. Almeno una volta ciascuna di noi è uscita frustrata dal tentativo di dialogare con loro... Per loro la verità è tutta scritta e tutta congelata; fredda e severa come un macigno. La Bibbia non ammette repliche, non si basa su un dialogo. Per loro pertanto il dialogo ecumenico è un'opera diabolica.

Errore. Il segnalibro non è definito.4. L'area del profanoErrore. Il segnalibro non è definito.

Anche per quanto riguarda l'area del profano, si possono verificare due situazioni particolari: il secolarismo e l'indifferentismo religioso, che a livello individuale si esprimono con l'atteggiamento secolarista e con l'indifferentismo.

Errore. Il segnalibro non è definito.4.1. L'atteggiamento secolaristaErrore. Il segnalibro non è definito.

L'atteggiamento secolarista, che si diffonde con l'ampliarsi del pluralismo strutturale e culturale della società, è proprio di coloro che, escludendo qualsiasi riferimento al trascendente, ancorano la propria esistenza a valori universali (libertà, uguaglianza, giustizia) o a valori particolari (solidarietà di gruppo, etnica, razziale), ricercano cioè un orizzonte significativo di tipo umanista. Si tratta delle cosiddette religioni "laiche" o "civili", che assolutizzano valori e istanze umane.

Queste religioni comportano una propria ritualità che può anche aiutare nella maturazione e integrazione della personalità. È la ritualità del dovere quotidiano vissuto con coerenza, onestà, senso degli altri. Silvano Burgalassi, al riguardo, sottolinea che non solo il secolarismo va progressivamente dilatandosi, ma si sta verificando una neo-sacralizzazione del profano, nel senso che quest'area assume le funzioni un tempo esercitate dalla religione. Egli convalida poi questa sua affermazione con alcuni esempi particolarmente significativi per la situazione italiana. Scrive:

«La Carta dei diritti umani dell'ONU ha fatto proprie molte sensibilità etiche, un tempo di esclusivo retaggio giudaico-cristiano. Ciò ha condotto alla valorizzazione di livelli di impegno umano [...]. Si avverte la creazione in atto di "nuove coordinate o sistemi di significato" ruotanti intorno ai concetti di "persona umana, libertà, autonomia, socialità, benessere, ecc.",

nonché alla conseguente teologizzazione di “campi o ambiti” specifici della normativa statale, dei rapporti sessuali, del rapporto intersoggettivo, dell’economia, ecc.

«Una più profonda concezione dei valori dell’uomo e di ciò che sembra pertinente alla qualità della vita ha condotto alla teorizzazione della *intrinseca sacralità di tali termini*, a prescindere dalla loro legittimazione ufficiale ad opera dello stato etico o delle Chiese. Il “niente reputo da me estraneo di ciò che appartiene all’uomo” dell’Apostolo S. Paolo sembra trasformato nel “È sacro tutto ciò che ha dignità sociale”».¹³

I movimenti ecologisti, quelli del ritorno alla natura, nonché i gruppi di intellettuali e scienziati potrebbero rientrare in questa categoria.

Errore. Il segnalibro non è definito.4.2. *L’indifferentismo religioso*
Errore. Il segnalibro non è definito.

Gli indifferenti sono coloro che, pur escludendo dalla propria vita qualsiasi riferimento al trascendente, si appellano all’occorrenza a esperienze religiose di tipo sacrale-magico.

I valori a cui si ispirano nella propria vita sono di tipo strumentale (efficienza, divertimento, status sociale, prestigio) o pragmatico (salute, potere, denaro). Questi valori non sono pertanto in grado di contribuire all’integrazione della personalità, anche se possono giocare una loro funzione consolatoria in alcuni momenti particolari della vita.

In un contesto dominato dall’indifferentismo assumono un’importanza notevole i riti e i simboli, visti anche come elemento fortemente aggregante.¹⁴ Al riguardo, per entrare più in profondità in questo discorso si può ancora fare appello a S. Burgalassi.

Basandosi su molti studi realizzati a livello italiano, egli sostiene che «l’area tradizionale dell’etica religiosa cristiana agganciata ad un Principio Trascendente si va svuotando ed autonomizzando dando luogo a princìpi

¹³ BURGALASSI S., *Cambiamenti etico-religiosi*, in *Studi di sociologia* 24 (1986) 1, 46.

¹⁴ A questo punto merita fare un accenno alle religioni che A.N. Terrin chiama «le religioni a denominatore comune» (la salute, lo star bene, ecc.). Citando un’espressione di F. Fukuyama (cf FUKUYAMA F., *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Milano, Rizzoli 1992, 320) scrive: «... per gli americani la salute dei propri corpi, cioè quello che devono mangiare e bere, la ginnastica che devono fare, i mezzi per tenersi in forma sono diventati un’ossessione di gran lunga superiore a quella che i loro antenati avevano per i problemi morali», e commenta: «... là dove non esiste più una terra ferma e non ci si fa più illusioni il *primum* diventa la propria conservazione e la propria salute» (TERRIN, *Nuove* 137).

etici “laici” post-cristiani, se non addirittura preter-cristiani. Da ciò deriva il fatto che elementi contraddittori vengono volta a volta posti a base di nuove socialità etiche: “privatismo” da una parte e “pubblicismo” dall’altra, tenerezza e violenza, soggettivismo ed oggettività, vita e morte, attenzione e rispetto alla vita, eutanasia e aborto, ritualismo e pragmatismo, carisma e burocrazia, utopia e realismo, si instaurano quali mète, obiettivi e stimoli di coscienza collettiva e come quadri valoriali quanto mai labili, provvisori e conflittuali.

«Nella stessa area della coscienza cristiana e del quadro etico che ad essa si ispira le contrapposizioni tra tradizionalisti, intransigenti, innovatori e rivoluzionari denotano assai di più che una semplice scelta di corrente quanto il riferimento preciso ad alternative “opzioni di fondo”».¹⁵

Un esempio significativo riguardo a questa situazione è quello dello sport. Un partecipante a un evento sportivo rappresenta per gli spettatori una specie di liturgia scandita da *slogans*, canti, scongiuri, gesti collettivi e nello stesso tempo è celebrazione di miti individuali e di gruppo. Lo stadio è il tempio dove il tifoso assume un’identità diversa da quella del quotidiano.

Un altro esempio è quello della musica giovanile. I luoghi in cui si svolgono i riti sono conosciuti: i negozi specializzati, le discoteche, le spiagge. I miti si identificano con le *stars* che il *business* dei *media* è in grado di proporre. E si potrebbe continuare con i riti dello *shopping*, delle vacanze, dei congressi...

I nuovi idoli della società permeata dall’indifferentismo sono pertanto oggetto di una religione che si colloca fuori delle religioni perché ne rifiuta i riti, le credenze, i simboli, ma essa stessa ha i propri simboli (la macchina, il computer, la casa), i propri riti (lo stadio, il congresso, lo *shopping*, le vacanze).

Errore. Il segnalibro non è definito.**5. Conclusione**Errore. Il segnalibro non è definito.

Queste sintetiche annotazioni teoriche mi portano a concludere che le quattro modalità di rapportarsi con il trascendente convivono nella nostra società, sono presenti all’interno dello stesso cattolicesimo, nella vita della gente e noi ne abbiamo una quotidiana esperienza. La loro presenza ha pe-

¹⁵ TERRIN, *Nuove* 47.

rò una peculiarità tutta italiana, che i sociologi si sono premurati di descrivere nei loro studi e di documentare nelle ricerche.

Franco Garelli, al riguardo, nel suo saggio su: *La religione in Italia*, pubblicato nel volume curato da Burgalassi S. - Prandi C. - Martelli S., dopo aver affermato che «il fenomeno delle confessioni o espressioni religiose diverse da quella cattolica interesserebbe in Italia meno di un milione di individui, a fronte della grande maggioranza della popolazione che continua a dichiararsi “cattolica” o che si indentifica nella religione cattolica»¹⁶ e che la caduta radicale del senso religioso o l’esplicita negazione delle istanze religiose risulta un fenomeno minoritario che non sembra coinvolgere più del 10% della popolazione,¹⁷ sostiene che «... più che per un pluralismo delle fedi, il nostro Paese sembra caratterizzarsi per un modo assai diversificato di interpretare un comune senso religioso».¹⁸

Con altre parole, tenendo conto di quanto abbiamo detto in precedenza dal punto di vista delle interpretazioni teoriche, possiamo affermare che nel contesto italiano convivono dinamiche interreligiose e intrareligiose sacrali e profane che rispecchiano una società pluralistica e differenziata fortemente segnata dalla soggettività in cui vengono meno i grandi ideali e i valori assoluti. Mentre da un lato vengono rifiutate le definizioni categoriche di religione, dall’altro si estendono le concezioni generiche e riduttive, cui è estranea sia la prospettiva trascendente sia il riferimento a una confessione religiosa. La religione cioè perde il suo carattere di “esclusività”,¹⁹ presentandosi come una delle tante risorse che gli individui hanno a disposizione per comporre le tensioni personali e sociali.

Alcuni esempi, ricavati dalle indagini realizzate in questo ventennio, delucidano bene questa situazione.

* Benché il 90% circa della popolazione dichiari di credere in Dio o in un essere superiore, una quota non irrilevante di soggetti non è però in possesso di un’idea specifica di Dio.

* Per l’80% dei soggetti che si dichiarano genericamente cattolici, l’identificazione con il cattolicesimo è per più della metà dei casi di tipo culturale più che esperienziale, assolve cioè maggiormente all’esigenza di far fronte ai problemi di identità personale e sociale, piuttosto che a speci-

¹⁶ GARELLI, *La religione in Italia*, in BURGALASSI - PRANDI - MARTELLI, *Immagini* 189.

¹⁷ Cf *ivi* 190.

¹⁸ *L.cit.*

¹⁹ Cf *ivi* 191.

fiche istanze religiose.

* Soltanto una ristretta quota di soggetti esprime atteggiamenti quotidiani aperti a una prospettiva di fede e interpreta l'ordinario della vita in relazione a un essere trascendente, mentre la maggioranza fa riferimento alla religione in quanto depositaria dei valori umani, dei valori dell'integrazione sociale, della salvaguardia della pace e della concordia.

* Per quanto riguarda le credenze, l'elevata adesione ad esse si riferisce a quelle credenze che sembrano non avere ripercussione immediata sulla condotta di vita; altre credenze sono ricondotte dal livello di verità e di certezze a quello di opinioni.

* Per quanto riguarda specificamente la pratica, la secolarizzazione della medesima è evidente, dal momento che la partecipazione continuativa viene espressa dal 28-30% della popolazione. Da una parte si nota un forte aumento della discontinuità nella pratica, sia quella individuale sia quella relativa alla partecipazione ai riti e, dall'altro, una "tenuta" nei riti di passaggio, visti però prevalentemente come momenti di solennizzazione dell'esistenza.

Al riguardo, come afferma F. Garelli, nel suo volume: *La religione dello scenario*, diventa sempre più probabile il rischio di una riduzione della fede a religione, per cui la pratica viene assumendo una funzione del tutto esteriore, formale, senza contenuti spirituali. «L'istanza religiosa – scrive – viene interpretata più nella direzione del *sottoporsi a determinati rituali*, del fare proprie alcune modalità espressive e convenzionali, dell'appartenenza ad una generica comunità di credenti, del riconoscimento in una identità ed in valori religiosi fissati una volta per tutte, che non nell'assunzione di un principio dinamico di ridefinizione della propria identità e nella linea di un'istanza cristiana di crescita».²⁰

Concludo. Il Terrin in un suo bel saggio già citato scrive: «L'esperienza religiosa gravita (nel postmoderno) intorno a un orizzonte formale che non crede più a riempimenti significativi. L'esperienza religiosa diventa in tal modo un *primum* indefettibile, a cui viene a mancare però la credenza nelle mediazioni al sacro, oppure – considerata l'impossibilità di privilegiare alcune mediazioni – l'esperienza religiosa diventa surrettiziamente "liberatoria" di qualsiasi mediazione, moltiplicando a piacimento tutti i segni che portano al divino, sottoposti ormai soltanto alla verifica della soggettività esperienziale. Per questo motivo il sacro si stempera, si diffonde e si confonde con mode e con proposte nuove. La crisi di ogni au-

²⁰ GARELLI, *La religione dello scenario* 323.

torità impedisce di trovare una custodia vera dei luoghi sacri e ciascuno si costruisce un suo altare dove compiere i propri atti di pietà. [...] Questo relativismo è [però] soltanto un lato della medaglia; dall'altro lato vive infatti un'esperienza religiosa che si rinnova e che inventa continuamente nuovi segni». ²¹ E ancora: «Le nuove religioni sono ad un tempo la conferma e lo specchio della fragilità delle scelte odierne e dell'epistemologia debole del mondo occidentale, ma sono anche un ponte gettato su un futuro come speranza e come invocazione del nuovo». ²²

²¹ TERRIN, *Nuove* 135 s.

²² *Ivi* 161.

**RITUALITÀ CRISTIANA, SIMBOLO DEL-
L'UNIFICAZIONE** Errore. Il segnalibro non è definito.
DELLA PERSONALITÀ RELIGIOSA

Gertrud STICKLER

1. Il rito, simbolo del desiderio di comunione e di unificazione

È un dato di fatto ormai acquisito che la persona umana si sviluppa e si espande mediante relazioni positive e significative, condizione indispensabile alla strutturazione e realizzazione della sua personalità. Il desiderio di essere preso in considerazione e di entrare in comunione con un'altra persona per un legame stabile porta l'essere umano, fin dall'inizio della sua esistenza, a esprimersi simbolicamente nel sorriso, nel saluto, nella posizione del corpo e in altre gestualità rituali. Tutto il cosmo è pieno di simboli; pertanto elementi naturali come la caverna, l'acqua, il fuoco, la terra, i fiori, come anche le realtà ordinarie della vita umana e i prodotti dell'uomo come il pane, il vino, il banchetto, possono diventare realtà simboliche che, al di là della loro materialità, sono atti ad esprimere sentimenti, intenzioni e atteggiamenti di due o più persone in interazione.

Essi possono esprimere sentimenti, intenzioni e desideri di un rapporto positivo, ma possono pure nascondere l'ambivalenza e l'ostilità propri agli atteggiamenti difensivi come per esempio quelli caratterizzanti la formazione reattiva in cui una sottomissione eccessivamente accondiscendente esprime in fondo il rifiuto della persona, oppure i comportamenti ossessivi la cui patologia significa contemporaneamente obbedienza passiva e opposizione aggressiva.

Per questa sua qualità relazionale, che facilita alla persona lo stabilirsi di legami a livelli diversi in ambito psico-sociale e religioso, il rito interessa lo studio della psicologia.

La dinamica della *ritualità religiosa*, e in particolare di quella cristiana, è però molto più complessa della dinamica rituale a livello puramente

psico-sociale, da cui essa dipende in un certo senso. Esiste infatti una stretta interdipendenza tra integrazione psico-sociale e psico-sessuale della persona e la sua motivazione e integrazione religiosa. Prendiamo in considerazione il *rito cristiano* per cercare di cogliere le peculiari implicanze psichiche della persona in questione, come anche la stessa dinamica della integrazione religiosa della sua personalità.

Di particolare interesse è la *ripetitività* che caratterizza l'azione rituale. Essa ha valore non solo *espressivo*, ma anche *performativo* ed è pertanto in grado di rilevare la qualità psicologica del rapporto con l'altro e il tipo di trasformazione in atto a livello intrapsichico, nella misura in cui tale rapporto si attua, si approfondisce o si altera nella difesa o nel formalismo rituale.

L'azione rituale *esprime* un determinato rapporto con la realtà trascendente, ma la consuetudine del rapporto porta la persona a penetrare maggiormente il mistero. In questo senso la ripetizione di gesti e parole sempre uguali non sarà più un atteggiamento stereotipato per il soggetto impegnato ad approfondire la sua relazione con Dio, come per due amanti hanno un senso le stesse parole di amore, dette infinite volte. Dal punto di vista psicologico sappiamo infatti che la memorizzazione, le abitudini della vita ordinaria, l'automatizzazione di molte attività umane come quelle del parlare, dello scrivere, del camminare, ecc., hanno una funzione di liberazione delle facoltà superiori dello spirito. Il rito esige pertanto la penetrazione del simbolo il quale, come diceva giustamente Jung, ha qualità *numinose* che illuminano e sono *ponte* per far accedere la personalità a ciò che le è ancora estraneo, al mistero del proprio mondo interiore. A livello dell'azione rituale cristiana l'automatizzazione di parole e gesti favorisce perciò la contemplazione del mistero che è significato mediante il rito. La preghiera del Rosario ne è un esempio classico, ma lo stesso principio vale anche per moltissime altre azioni rituali sacramentali e non.

L'osservazione ci rivela che l'azione rituale cristiana mette in atto le dinamiche relazionali ed unificatrici in una triplice direzione.

Innanzitutto, mediante il rito il credente intende rapportarsi alla *dimensione verticale*, a Dio, per beneficiare dell'azione della grazia divina nella propria vita.

Da questo rapporto in senso verticale scaturisce la *dimensione orizzontale* in quanto il rito religioso fonda e stabilizza l'appartenenza della persona alla comunità dei credenti e la introduce nell'universo della cultura e delle rappresentazioni religiose, cristiano-ecclesiali.

Infine, la dimensione dell'interiorità del soggetto, delle *profondità psi-*

chiche della personalità del credente, è intimamente connessa e interdipendente con le altre dimensioni. Infatti, se la personalità, mediante la pratica rituale riesce effettivamente a collegarsi con Dio e ad ampliare e a modificare il suo orizzonte simbolico-religioso e le sue relazioni psico-sociali, essa trasformerà necessariamente anche le sue relazioni con se stessa, elaborando di sé un'immagine e una struttura più consistenti e armoniche.

Il rito cristiano diventa così un fattore di maturazione e un perno di unificazione psico-sociale e religiosa della personalità.

2. La ritualità cristiana, via alla dimensione verticale

Mediante la pratica rituale il credente intende *stabilire* o *ri-stabilire* il suo rapporto con Dio, per collegare la propria esistenza umana e terrena con il mondo soprannaturale. La posizione del corpo, gesti e parole, l'uso di oggetti ed elementi del mondo materiale, creature animate come animali e fiori, o inanimate come oggetti preziosi, opere d'arte, diventano espressione simbolica del desiderio e dell'effettiva apertura dell'uomo a Dio, del suo impegno di devozione e fedeltà, della sua volontà di trasformare se stesso per acquistare una vita nuova, una *vita secondo lo Spirito di Dio*.

In questo senso molti riti hanno un carattere di *iniziazione*, mediante il quale all'uomo viene conferita una *nuova identità*. Il rito, che opera ciò che simboleggia, produce una rottura con la vita puramente naturale o con una vita di peccato dando inizio a una vita nuova. È significativa in questo senso tutta la ricca simbologia dei riti sacramentali, come per esempio quella battesimale, che indica la purificazione radicale dal peccato e la presa di possesso del battezzando da parte dello Spirito, realtà spirituali raffigurate dall'acqua, dalla veste bianca, dalla luce viva del cero. Così la personale adesione alla fede viene espressa dal battezzando mediante la professione del simbolo apostolico e finalmente la sua aggregazione al popolo di Dio è significata dall'imposizione del nome di un Santo, quale simbolo vivente della fede cristiana vissuta in modo radicale.

L'identità cristiana ricevuta nel battesimo non è tuttavia una realtà compiuta. Ogni identità dal punto di vista psicologico è dinamica, suscettibile cioè di maturazione e approfondimento continuo a tutti i livelli. Pertanto nel cristianesimo non solo la nascita, ma anche tutte le successive tappe e gli eventi principali della vita vengono sacralizzati mediante un rito. Così si conferisce la cresima all'inizio della vita adulta e l'assunzione della propria responsabilità autonoma a livello sociale, mediante la scelta

dello stato, viene sacralizzata con il rito matrimoniale o la professione religiosa. Questi riti indicano che la transizione a una vita nuova, di ordine soprannaturale, e l'acquisizione dell'identità specificamente cristiana non sono mai totalmente compiute ma che la forza della immersione della persona nella realtà soprannaturale corrobora la sua umanità. Anche nelle difficoltà della malattia e nel trapasso da questa vita alla vita futura, il sacramento dell'olio degli infermi e il rito della sepoltura indicano l'aiuto efficace con cui viene accompagnato il cristiano nel suo viaggio terreno e la sua definitiva trasformazione della vita e del limite umano.

Il rito opera nel credente la *differenziazione* di personalità in quanto lo rende contemporaneamente cosciente della sua umanità e della sua partecipazione al divino. Di fronte al soprannaturale, alla santità divina, l'uomo percepisce la differenza tra sé e Dio, avverte la necessità di mettersi in questione, di purificarsi per rinascere alla vita dello spirito. In questo senso il rito contiene una forza trasformante, facendo diventare l'uomo ciò che corrisponde alle sue più intime aspirazioni di elevazione, di liberazione e di pacificazione di tutto l'essere, ma anche di potenziamento di tutte le sue qualità naturali e soprannaturali per una espansione piena di sé. Per questo si può dire, in un certo senso, che l'azione rituale possiede una forza dinamica, maturante. Ma siccome ogni crescita umana è un percorso faticoso, non mai privo di difficoltà o incidenti vari, che facilmente lasciano delle ferite più o meno profonde, l'azione rituale possiede anche delle qualità terapeutiche e trasformanti. Infatti, il credente, per corrispondere alle esigenze divine, che gli vengono significate dalla religione, sente il bisogno di rivisitare i suoi desideri, a cominciare da quelli più arcaici e regressivi, le sue tendenze e motivazioni più profonde. Egli assume così una migliore conoscenza di sé e una maggiore chiarezza riguardo alle sue potenzialità vitali, le sue intenzioni ed azioni, per assumere tutto se stesso in un modo nuovo.

Il credente si trova confrontato con il modello divino e vi si identifica. È come vedersi allo specchio che mette in evidenza luci e ombre della persona. Così ogni gesto simbolico, compiuto con il corpo o sul corpo, indica l'atteggiamento dell'uomo di fronte a Dio, la volontà di trasformazione del credente e allude alla funzione terapeutica del rito. Così per esempio alzarsi in piedi, prostrarsi a terra, alzare le mani al cielo, sono segni evidenti di rispetto e riconoscimento della propria creaturalità, di dolore e pentimento, di fiducia e implorazione; l'atto del mangiare e del bere, l'immersione nell'acqua, l'unzione, l'imposizione delle mani, la parola stessa, sono segni del desiderio di unione, di identificazione o assimilazione di una nuova

identità; di purificazione, di medicazione, di implorazione e dell'acquisto della forza e sicurezza intima, della fecondità e dell'appartenenza.

L'azione rituale cristiana congiunge in sé le dimensioni simboliche della *verticalità dal basso verso l'alto e dall'alto verso il basso*. Ad essi corrispondono i movimenti attivi e passivi del rito, ossia l'iniziativa e l'azione dell'uomo e la sua ricettività di fronte al dono di Dio. La volontà di purificazione dalla vita di peccato si esprime nel gesto umano dell'immersione nell'acqua e nell'accusa dei peccati, ma il credente sa che, per acquistare effettivamente una vita nuova, occorre l'intervento di Dio stesso, di colui che ne è la sorgente, potenza purificatrice e risanatrice. Egli comunica all'uomo nei sacramenti la sua stessa sostanza, la quale lo trasforma e lo fa crescere a livello umano e religioso.

La ritualità cristiana implica pertanto *la fede* nell'azione divina che trasforma e santifica. In questo senso il gesto umano e la materia del mondo sono simboli dell'azione divina, perché rivelano e nello stesso tempo nascondono la realtà *altra*: l'acqua simboleggia la purificazione dei peccati, ma non la opera come tale; l'accusa dei peccati potrebbe essere una realtà puramente psicologica come l'espressione della colpevolezza che non produce il perdono. Solo congiungendo la realtà umano-terrestre con l'intenzionalità divina, l'umano con il soprannaturale, si produce una nuova realtà.

A questo punto è necessario segnalare alcune difficoltà psicologiche inerenti alla fede cristiana. Una particolarità del rito cristiano – specificamente del rito sacramentale – è la sua efficacia intrinseca, *ex opere operato*. Per il credente l'uomo si associa all'azione di Dio ed egli la compie efficacemente, se quegli è nelle disposizioni richieste. Ma la particolarità del rito di essere efficace per se stesso lo rende suscettibile di varie distorsioni del suo valore simbolico, che potrebbero obbedire alla logica inconscia dell'immaginario, come si vedrà in seguito.

Un'altra difficoltà psicologica particolare della fede cristiana è costituita dalla *mediazione ministeriale*. Dio, essere invisibile, si è reso presente nella storia mediante Gesù Cristo, l'uomo-Dio e prototipo dell'umanità, che continua nel mondo la storia della salvezza, attraverso il *ministro*, alla cui *competenza* e intenzione è legata l'efficacia del rito. L'uomo infatti, non potrebbe autorizzarsi da se stesso a compiere una funzione che è un'azione soprannaturale, potere che gli viene conferito in nome di Gesù Cristo dalla Chiesa. L'uomo contemporaneo, che soffre di una crisi di fede e di una povertà particolare in quanto comprensione simbolica, rivela un atteggiamento ambivalente di fronte alla funzione ministeriale. Da una par-

te egli è desideroso di incontrare un *uomo carismatico* e spesso lo ricerca affannosamente, per ricorrere a lui nelle difficoltà ed ansie esistenziali. Dall'altra parte egli ha difficoltà ad affidarsi e dipendere da un ministro competente, designato dall'autorità ecclesiastica, perché questi appare in tutto un uomo, debole e limitato come gli altri. La dipendenza nella fede esige il trascendimento della materialità dei segni e il superamento dell'atteggiamento ateo e della religiosità immaginaria, mediante la capacità simbolica. L'atteggiamento di fede cristiana contraddice radicalmente la tendenza all'idealizzazione, meccanismo psicologico di rassicurazione della personalità, come avviene a livello delle sette, nei riguardi del capo guru, che esercita un fascino cattivante e detiene un potere assoluto sui propri adepti fino a regolare non solo la loro vita in tutti i particolari, ma decretare persino la loro morte. Il ministro cristiano invece dovrebbe ispirarsi al modello della persona di Cristo che si fa servitore di tutti gli uomini, senza distinzione, che va in cerca dei lontani, che insegna all'uomo di raggiungere lo sviluppo massimo della sua libertà, e diventa pertanto il mediatore vero della realizzazione più alta dell'uomo e del suo congiungimento alla realtà trascendente.

3. La ritualità cristiana come superamento dell'isolamento individualistico

Ogni rito cristiano apre l'uomo alla dimensione universale e comunitaria. Liberandolo dall'isolamento individualistico, lo fa accedere a una comunione universale, lo libera dalle forme transitorie, dalle determinazioni storiche immediate e dalle urgenze utilitaristiche.

Infatti ogni rito introduce l'uomo in un universo simbolico, il cui significato è leggibile nell'articolazione con altri riti e nell'insieme delle rappresentazioni religiose. Coloro che ricevono lo stesso messaggio di fede e vi aderiscono, i credenti, esprimono e realizzano una medesima esperienza di fede, celebrando gli stessi riti, riattualizzando così un'unica storia salvifica in seno alla comunità religiosa. La condotta rituale non è pertanto solo un atto devozionale che approfondisce il rapporto religioso della singola persona. Essa esprime invece contemporaneamente *l'identità e l'unità del gruppo* e conferma e trasforma coloro che la realizzano, come singoli e come comunità.

Quindi l'azione rituale, se è espressione di una fede comune, ha come *conseguenza* il consolidamento della coesione sociale del gruppo religioso,

che in forza del progressivo senso di fraternità autentica, godrà dello *stare insieme*. Essa non è viceversa, una *comunità rifugio*, corrispondente alla soddisfazione di svariati bisogni psicologici.

Essa è una comunità orientata a Dio e questo orientamento cambia totalmente il senso della vita e conferisce un modo particolare di conoscere la realtà e di affrontarla, in quanto essa appare immersa in un diverso ordine di cose, che non è frutto dell'invenzione umana e che, d'altra parte, è determinante perché la vita e l'uomo acquistino un senso.

Il significato simbolico del rito sta appunto nel fatto che in esso l'uomo si sente assunto, nella sua dimensione individuale e comunitaria, spirituale e mondana nel gesto divino e che questo gesto prende corpo nell'espressione e nell'azione umana. Esso favorisce una *sintesi vitale tra fede e vita*, tra l'ambito religioso e profano e permette alle persone, che appartengono alla stessa comunità di fede, di comunicare fra di loro in un comune linguaggio e di condividere determinate convinzioni ed atteggiamenti di vita. In questo modo le comunità autenticamente cristiane diventano esse stesse *simboli* perché indicano sul vivo la realtà religiosa e quindi diventano mediazione universale, come avveniva per le primitive comunità cristiane.

Il rito acquista quindi significato nella misura in cui si crea un'appartenenza alla comunità per la fede vissuta nella concretezza del mondo e da cui scaturisce il senso di responsabilità umana, comune a tutti i credenti. La fraternità, che con la celebrazione del rito si consolida, scaturisce dalla consapevolezza della dimensione trascendente della vita umana, ossia dalla consapevolezza che tutti gli uomini sono *figli dello stesso Padre*, da lui creati e chiamati a vivere nella figliolanza divina e nella fratellanza universale, in corrispondenza al suo piano creativo e redentivo. Mentre lo spirito settario tende alla chiusura e all'esclusione degli estranei per una conferma reciproca degli appartenenti al gruppo, la comunità cristiana si sente chiamata a desiderare e ad adoperarsi per la salvezza universale e a prendersi cura di ogni creatura umana, indipendentemente dalla sua condizione sociale o dalla sua fede religiosa.

Tutti i riti religiosi realizzano pertanto sempre la duplice dimensione dell'approfondimento *individuale e comunitario* della fede e il consolidamento della fratellanza cristiana. L'Eucaristia, rito centrale del cristianesimo, è esemplare a questo proposito. È il rito comunitario per eccellenza, in quanto è la comunità ecclesiale, che si raccoglie per riattualizzare il sacrificio redentivo di Cristo e renderlo presente nella consacrazione del pane e del vino, compiuta dal sacerdote celebrante. Ascoltare la Parola,

mangiare il pane di Cristo e bere il suo sangue non significa soltanto un'assimilazione personale dell'identità cristiana per ogni credente, ma significa instaurare la comunità tra coloro che comunicano alla medesima realtà soprannaturale.

4. Il messaggio religioso del rito cristiano come passaggio dalla credenza immaginaria all'azione simbolica

L'azione simbolica implica una certa consapevolezza dell'uomo riguardante il significato e l'intenzionalità intrinseca del rito e pertanto presuppone che il messaggio religioso implicito nel rito cristiano sia assimilato. Infatti l'intenzionalità del credente che compie il rito o che vi partecipa dovrebbe coincidere con l'intenzionalità divina, espressa nel rito. Le possibili deformazioni del simbolismo rituale dipendono dal fatto che l'intenzione veicolata dai gesti e dalle parole rituali può essere dissociata dai sentimenti, dalle intenzioni e dalla vita effettiva del credente. Per questo il gesto religioso può essere inautentico, cioè non conforme al significato simbolico del rito, e pertanto essere inefficace a livello di personalità.

Di per sé il rito ha il potere di convogliare in un movimento verticale le potenzialità varie della personalità, che strutturano ogni rapporto e pertanto anche il rapporto tra l'uomo e Dio, ossia i suoi sentimenti, l'intenzione volontaria, la condotta. Nella misura in cui si crea uno scarto tra l'intenzione divina, insita nel rito, e l'intenzione dell'uomo, il rito perde il suo significato simbolico, universale e si privatizza, obbedendo a una logica inconscia, e pertanto si degrada a *sintomo* dell'immaginario arcaico, infantile e narcisistico, più o meno patologico. In questo caso la religione diventa uno schermo che nasconde dei significati e delle motivazioni puramente psicologiche e sociali dell'azione rituale e l'assemblea risulta una comunità di culto fittizia.

L'azione immaginaria o magica si ricollega all'*onnipotenza* del desiderio e concretizza la credenza nella realizzazione dei desideri o la difesa dalle paure e colpevolezze primitive dell'infanzia. Come la magia mette in atto dei gesti, pronuncia delle parole e adopera delle cose per ottenere degli effetti benefici naturali, così la credenza immaginaria porta l'uomo a credere che l'azione divina si compie, grazie alla materialità delle parole e dei segni rituali, e che l'effetto spirituale e materiale desiderato si ottiene indipendentemente dalle disposizioni intime della persona che compie l'atto. Una pratica, che attribuisce al rito una efficacia quasi meccanica, smarri-

sce la sua valenza simbolica e religiosa ed esprime la mentalità egocentrica e magica di un ritualismo utilitaristico. Pare proprio che la tendenza materialistica ed efficientistica della società contemporanea porti l'uomo a privilegiare spesso nella vita la dimensione dell'*utile individuale*, ravvivando al massimo il predominio dell'onnipotenza immaginaria infantile. In questo senso anche i valori spirituali e religiosi diventano *oggetti di consumo* puramente individualistici e gli atti rituali non sono più capaci di mediare il rapporto verticale né quello orizzontale, paradossalmente anche quando sono compiuti nella comunità e in nome della comunità.

Dato però che il messaggio religioso rappresenta effettivamente tutti i valori di *pienezza* a cui l'uomo aspira, è possibile che lo cerchi e vi aderisca, spinto prevalentemente da motivazioni corrispondenti ai bisogni umani, più che dal desiderio e dall'amore per Dio in se stesso. L'aspirazione dell'uomo contemporaneo a colmare ogni genere di privazione o a raggiungere il massimo di uno stato di benessere materiale e di soddisfazione e di affermazione psico-sociale, lo può spingere a cercare il livello dell'*assoluto* nella religione. Essa può diventare un *mezzo*, forse più eccellente di altri, per sublimare o completare una vita che per tutto il resto è *profana*. Infatti, in determinate circostanze, soprattutto in occasione di eventi *forti* e importanti, come la nascita di un bimbo, un matrimonio, la morte di un congiunto, la messa in atto della ritualità religiosa diventa quasi d'obbligo in una vita che è slegata nel quotidiano dalla religione. L'atteggiamento immaginario e conformistico ostacola l'assunzione personalizzata della religione e mantiene la scissione a livello intrapsichico, ostacolando contemporaneamente la realizzazione di una integrazione comunitaria come anche l'unificazione a livello di personalità profonda.

Per superare questa scissione occorre che l'aspirazione umana si trasformi in desiderio religioso vero e proprio e che si realizzi un rapporto religioso autentico, capace di orientare la personalità in senso specificamente cristiano. Questo diventa possibile se la voce del messaggio religioso è abbastanza forte e pregnante da stimolare l'uomo all'ascolto di una *presenza*, la cui esigenza d'amore spoglia le attese e i desideri umani regressivi e scomposti, per riempirli di una offerta di amore e di dono; da far accettare e sostenere una conflittualità salutare, più che promettere una pacificazione o un'esaltazione superficiali; da suscitare l'impegno coraggioso di un cammino di fede liberante ed unificante, nella disponibilità crescente di una vita orientata ormai in senso cristiano.

Il compito dell'iniziazione ai riti religiosi, che implica la chiarificazione e la trasmissione integrale del messaggio, risulta pertanto un impegno

estremamente delicato, gravido di responsabilità per ogni educatore, che voglia aiutare il prossimo ad acquisire e a consolidare sempre più la propria identità umana e cristiana. E siccome ogni elaborazione e il raggiungimento dell'identità non si realizza se non in relazione a dei modelli, sufficientemente consistenti e autentici, che favoriscano un'identificazione positiva e quindi la progressiva autonomia personale, per questo ogni educatore religioso dovrebbe essere *simbolo* ossia *ponte* perché l'uomo possa trovare una guida e un passaggio sicuro a una vita umanamente e religiosamente unificata e realizzata.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- GOETZ J., *Riti e Comunione*, in *Civiltà Cattolica* (1979), vol. II, 247-256.
- LOPEZ MARTIN J., *L'azione celebrativa: rito e simbolo*, in ID. *Spirito e Verità, Introduzione alla Liturgia*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline 1989, 349-384.
- RIZZI A., *Rito*, in *Dizionario teologico inter-disciplinare*, III, Torino, Marietti 1977, 136-148.
- STICKLER G., *Dissociazione psicosociale e ritualità cristiana*, in *Rivista Liturgica* 81 (1994) 658-663.
- VARI, *Fede e Rito*, Bologna, Ed. Dehoniane 1975.
- VERGOTE A., *Le rite*, in ID., *Religion, Foi, Incroyance*, Bruxelles, Mardaga Editeur 1983, 279-304.
- , *L'impur et le dette dans le rite*, in ID., *Dette et désir. Deux axes chrétiennes et la dérive pathologique*, Paris, Ed. du Seuil 1971, 129-164.

**Errore. Il segnalibro non è definito. EDUCARE AL CELEBRARE CRISTIANO
IN CONTESTO CATECHISTICO ALLE SOGLIE DEL DUEMILA**

Maria Piera MANELLO

Il compito di favorire un'educazione essenziale e seria al celebrare cristiano è certamente tra quelli più rilevanti della catechesi odierna.¹ Esso fa parte degli impegni che il catechista non può trascurare, perché riguarda un aspetto delicato e vitale della vita di fede del battezzato. Un aspetto che non può essere promosso isolatamente dagli altri elementi costitutivi della vita cristiana, mentre a livello teorico-pratico è possibile trattarne in modo puntuale. Il discorso catechetico può infatti mettere a fuoco le componenti dell'azione educativa, che si svolge nell'interazione tra catechista e catechizzandi, illuminando sul da farsi per aiutare il credente ad *imparare a celebrare il mistero cristiano*² e quindi a sviluppare autenticamente il rap-

¹ I compiti principali della catechesi riguardano l'abilitazione richiesta per sviluppare la vita cristiana in modo integrale. Tra di essi ricordo quelli che mirano ad assicurare la *conoscenza essenziale* e sistematica del messaggio cristiano, espresso nei suoi vari fondamentali linguaggi: esistenziale, liturgico e dottrinale, implicanti un serio accostamento e apprezzamento delle relative fonti. Altrettanto importanti sono i compiti finalizzati alla promozione dell'*assimilazione personale* degli elementi suddetti, accolti come valori promozionali della persona umana in quanto tale. Da assolvere infine, con particolare cura, sono i compiti che mirano a favorire le condizioni esperienziali che consentono ai soggetti *d'instaurare e sviluppare l'effettiva comunione con Dio Trino* ed insieme *la disponibilità al servizio dei fratelli*, da espletare nel proprio contesto socio-culturale, come fermento vivificante del messaggio evangelico. Cf CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Catechistico Generale (DCG)* nn. 21-35, in *Enchiridion Vaticanum (EV)*/4, Bologna, Dehoniane 1978 nn. 493-509; GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica sulla catechesi: Catechesi Tradendae (CT)* nn. 5-6; 20-24, in *EV*/6 (1980) nn. 1771-74; 1804-07; 1809; 1811-20.

² Le motivazioni di questa urgenza sono varie, a cominciare dal progressivo

porto con Dio, nella mediazione liturgica, con innegabili e fecondi risvolti per l'appartenenza alla comunità ecclesiale ed a quella civile.³

Oggi questa puntualizzazione catechetica non solo è possibile, ma è anzi particolarmente auspicabile a causa della peculiarità da cui è segnato il contesto socio-culturale religioso del nostro Paese.⁴ Mi sembra infatti che il catechista italiano abbia bisogno di potersi ispirare a precisi contributi catechetici che, tenendo conto di elementi teologici e liturgici fondamentali, come delle più rilevanti emergenze socio-religiose odierne, verbalizzino i conseguenti criteri metodologici capaci di orientare adeguatamente le programmazioni catechistiche che si dovranno elaborare nell'intento di aiutare i catechizzandi a cui esse sono rivolte.

Data l'esigenza della suaccennata base metodologica fondamentale di riferimento, mi preme pertanto precisare che lo scopo del mio intervento non è quello di tracciare un *iter metodologico* da proporre come traccia esemplificativa di un preciso percorso catechistico, adatto per qualche categoria di persone, situata nel nostro contesto socio-culturale italiano, né di

avanzare del fenomeno del secolarismo e dell'invadente proselitismo delle sette religiose, tra cui sembra primeggiare la diffusione del *New Age*: cf CASALE G., *Nuovi movimenti religiosi - Nuovi riti*, in TERRIN A.N. (a cura), *Nuove ritualità e irrazionale. Come far rivivere il "mistero" liturgico?* = «Caro Salutis Cardo». Contributi 9, Padova, Ed. Messaggero 1993, 17-33. La storia di questa fenomenologia religiosa si trova in INTROVIGNE M., *Storia del New Age 1962-1992* = La battaglia delle idee: Panorami e documenti 9, Piacenza, Cristianità 1994.

³ L'impegno per la formazione del cristiano come membro attivo e responsabile nella Chiesa e nella società civile è parte integrante dell'educazione cristiana e *particolarmente attuale* per la missione della Figlia di Maria Ausiliatrice. Impegno che è stato recentemente riproposto dal Rettor Maggiore dei Salesiani nel commento alla sua *Strenna* 1994 per la famiglia salesiana, formulata come: «*Rendere ragione della gioia e degli impegni della speranza testimoniando le insondabili ricchezze di Cristo*» e scaturita dall'intento del Superiore di inviare con la strenna «un messaggio di risposta al contesto di pessimismo, di sgomento, di pensiero debole, come si suol dire, di individualismo e di imborghesimento che impera un po' nell'attuale clima culturale»: VIGANÒ E., *Strenna 1994, Commento del Rettor Maggiore*, Roma, FMA Stampato in proprio 1994, 3.

⁴ Su queste peculiarità si può reperire una buona informazione in GARELLI F., *Religione e modernità: il "caso italiano"*, in AA.VV., *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria* = Studi e ricerche, Torino, Ediz. Fondazione Giovanni Agnelli 1992, 56-95; inoltre cf gli articoli a firma di Autori diversi, pubblicati sotto il titolo: *Nuove tendenze religiose e loro identità territoriali* e costituenti la II Parte del volume di BURGALASSI S. - PRANDI C. - MARTELLI S. (a cura), *Immagini della religiosità in Italia* = Laboratorio Sociologico 1042.3, Milano, Franco Angeli 1993, 185-322.

offrire puntuali suggerimenti per presentare l'esperienza cristiano-liturgica nell'ambito dell'insegnamento della religione cattolica.⁵ La mia intenzione è piuttosto quella di proporre alcune considerazioni catechetiche (principi teologico-liturgici e aspetti esperienziali) sulla tematica scelta e di presentare i conseguenti *criteri operativi*, capaci di sostenere e di promuovere i procedimenti metodologico-catechistici, che l'educatore cristiano è chiamato ad elaborare per gestire i suoi interventi di formazione liturgica. Questi procedimenti dovranno ovviamente caratterizzarsi per l'aderenza alla vita quotidiana dei catechizzandi, assunti come interlocutori del processo formativo che si vuole intraprendere. Essi dovranno altresì mirare ad abilitarli alla celebrazione del mistero cristiano, accolto secondo le sue intrinseche peculiarità, e favorire lo sviluppo di una creatività di espressioni simboliche che, in sintonia con la cultura tecnologica, elettronica e mass mediale odierna,⁶ non mortifichino o sconfessino la natura della liturgia cristiana.

Tra le varie possibilità di affrontare catecheticamente questa tematica, scelgo quella di articolare il mio discorso su quattro punti, da me ritenuti particolarmente importanti, senza pretendere ovviamente di esaurire la trattazione inerente all'intera problematica. In un primo momento mi soffermerò sulle *convinzioni propedeutiche* da assicurare come condizione necessaria del celebrare liturgico, finalizzandole alla formulazione del *criterio operativo* corrispondente, capace di orientare e sostenere l'azione catechistica che le riguarda. Successivamente mi occuperò delle *esplicitazioni che considero indispensabili* per lo sviluppo odierno della formazione liturgica, accompagnandole ai loro rispettivi *criteri operativi*. Tratterò perciò delle componenti principali del memoriale liturgico, del-

⁵ L'insegnante di religione dovendo presentare correttamente la religione cattolica dovrà evidentemente fermare l'attenzione anche sull'aspetto celebrativo liturgico della vita cristiana, ma la modalità da adottare è diversa e complementare a quella seguita nella catechesi ed è normata dai programmi ministeriali per l'insegnamento, attualmente in vigore. Cf per esempio: D.P.R., *Approvazione del programma di insegnamento della religione cattolica nelle scuole secondarie superiori pubbliche, ivi compresi i licei artistici e gli istituti d'arte*, n. 339 (21 Luglio 1987), in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana* 128 (1987) 187, 11-13.

⁶ Il catecheta francese Pierre Babin ha avvertito l'esigenza di dare spazio nella catechesi al nuovo modo di rapportarsi e di comunicare della società attuale, fin dal 1970. Cf ID. (a cura), *L'audiovisivo e la fede*, Torino-Leumann, Elle Di Ci 1971. Su questo stesso problema l'A. ha pubblicato successivamente altre opere, tra cui, tra le più recenti, cf ID., *La catechesi nell'era della comunicazione* = Pastorale e catechesi 6, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1989.

l'abilitazione all'uso dei vari linguaggi del celebrare cristiano, e del necessario collegamento della celebrazione liturgica con l'esperienza del proprio vissuto quotidiano.

Errore. Il segnalibro non è definito.1. Il risveglio propedeutico alla formazione liturgica Errore. Il segnalibro non è definito.

La catechesi, come si sa, è un'azione educativa fondata sulla comunicazione interpersonale, che presuppone nei catechizzandi un'accettazione globale della fede.⁷ Su questa condizione di fondo e attraverso la dinamica di una nutrita serie di incontri interattivi, il catechista si propone specificamente di aiutare il credente a crescere progressivamente nella vita di fede. Nella catechesi si cerca infatti di esplicitare gli elementi costitutivi della vita di comunione con Dio, se ne illustrano le implicanze valoriali e se ne evidenziano le conseguenze sul piano comportamentale a livello personale, ecclesiale e socio-culturale.⁸

Tra queste componenti s'inserisce come esigenza, in un certo senso privilegiata, la realtà celebrativa liturgica, intesa come realizzazione e mediazione dello sviluppo della comunione con Dio in Cristo, nella forza dello Spirito Santo, all'interno della Comunità ecclesiale.⁹ È questa una realtà che fa parte del dispiegamento fondamentale della vita cristiana e che, per essere autenticamente soddisfatta, deve poter contare sull'acquisizione di solidi presupposti.

Oltre e prima ancora della ricordata accoglienza globale della fede, richiesta per lo svolgimento corretto ed efficace della catechesi, l'autentica *formazione al celebrare cristiano* deve poter far assegnamento sulla presenza di un presupposto di fondo di tipo umano. Occorre cioè che sia già acquisita la base che è di appoggio alla stessa adesione di fede. Per questo il catechista è chiamato a rendersi conto se questa base esista nei suoi catechizzandi e nel caso contrario ad adoperarsi, attraverso interventi educativi di tipo propedeutico-apologetico,¹⁰ per aiutarli a costruirla. Essa consi-

⁷ Cf CT n. 20, in EV/6 n. 1806.

⁸ Cf CT nn. 56-57, in EV/6 nn. 1894-1895.

⁹ Cf CONC. EC. VAT. II, *Costituzione sulla Sacra Liturgia: Sacrosanctum Concilium* (SC) n. 2, in EV/1 (⁸1970) n. 2.

¹⁰ Sull'esigenza di questo risveglio riguardante la conoscenza e l'accoglienza del mistero di Dio, concordano anche altri catecheti. Cf COMBI E. - REZZAGHI R., *Catechesi. Che cos'è, come si vive* = Universo Teologia, Teologia Pratica 17, Cinisello

ste nella *consapevolezza e accettazione* di essere *una creatura, dotata della fondamentale capacità di rispondere positivamente alla chiamata a instaurare una relazione di comunione con il Dio Presente e Trascendente, mediante il linguaggio simbolico*. In altri termini, occorre che il catechizzando si sia percepito dotato di *una capacità e insieme di un'esigenza di comunicare con il Trascendente* e pertanto deve aver già maturato quelle acquisizioni vitali che costituiscono precisamente il fulcro originale ed originario della sua umana grandezza.¹¹

Questa consapevolezza creaturale, nel nostro contesto socio-culturale, è purtroppo attualmente abbastanza carente, sicché il *desiderio* di far comunione con il Trascendente è frequentemente vissuto in modo implicito ed anche solo come un confuso senso di insoddisfazione. Il primo passo da compiere è perciò quello di aiutare il soggetto a prendere coscienza di questo vissuto, esperito come un indescrivibile senso di disagio, di amaro senso di solitudine e di vuoto profondo.¹² La consapevolezza di questa indigenza sarà così un'occasione da valorizzare catechisticamente per avviare una ricerca di pienezza di realizzazione di sé ed anche di sbocco sul versante della risposta religiosa, perché fondata sul riconoscimento della vera radice della dignità e potenzialità della persona umana. Riconoscimento, che si può anche leggere come *radicale invocazione a comunicare con il Trascendente*.¹³

Questa base propedeutica è indispensabile per poter sollecitare la persona umana a restituirsì a se stessa, a farsi cosciente della sua vera ed autentica dignità, e ad imboccare la strada che può condurla a colmare la propria sete di felicità, di infinito e di imperituro.

Oggi, questa profonda autocoscienza, unitamente al risveglio del desiderio di Dio non possono essere dati per scontati, nemmeno nell'ambito della formazione di coloro che frequentano le istituzioni cattoliche, poiché anch'essi sono permeati dalla cultura del tempo, e perciò bisognosi di spe-

Balsamo (Milano), Paoline 1993, 302.

¹¹ Cf CONC. EC. VAT. II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: Gaudium et Spes (GS)* n. 19, in *EV/1* n. 1373.

¹² La descrizione essenziale di questa frequente situazione esperienziale contemporanea, congiunta ad alcuni suggerimenti per avviare un fecondo *iter* catechistico, si può reperire in TRENTI Z., *Educare l'“invocazione”*. *Linee di un itinerario esistenziale alla fede /1*, in *Catechesi* 63 (1994) 1, 7-8.

¹³ Una valida e impegnativa dimostrazione di questa radicale realtà umana è stata elaborata da TRENTI Z., *Invocazione. Opzione religiosa e dignità umana* = *Biblioteca di scienze religiose* 108, Roma, Las 1993; in particolare cf pp. 19-60.

rimentare in prima persona la loro realtà *di esseri creaturali, chiamati a fare comunione con il Trascendente*, ed insieme di riconoscere di aver bisogno di *apprendere a celebrare il mistero cristiano*, come via privilegiata per dare effettiva realizzazione a questa radicale aspirazione umana.

La modalità da seguire in questo processo formativo si articola su due versanti: da una parte è bene soffermarsi, come ho detto, sul senso del valore della persona umana tradotto al livello di consapevolezza di se stessi; dall'altra, ma in piena connessione col precedente, è bene sostare sulla formazione richiesta per assicurare l'acquisizione di un corretto e naturale *sensu di Dio*, poiché la fede cristiana, presuppone il superamento dell'oscura percezione dell'identità dei due *partners* della comunione nella fede: *Dio e l'uomo*.

Di conseguenza, tra i primi impegni che il catechista è chiamato ad assumersi, per sviluppare il *sensu della preghiera cristiana ed abilitare a celebrare il mistero salvifico*, c'è quello di accertarsi sull'autenticità del contenuto posseduto dai catechizzandi, quando pensano o parlano di *Dio* e del *Dio rivelato*. Di modo che, nei casi in cui la verifica rilevi risultati deficitari gli si profilerà ovvio il compito di adoperarsi per promuovere in essi l'appropriazione di una corretta ed essenziale concezione di Dio stesso.

In quest'ultimo caso il procedimento educativo meglio indicato mi sembra quello di aiutare il soggetto a percepire Dio come una realtà effettivamente esistente al di là di quanto si possa umanamente pensare, quindi a percepirlo come una realtà viva al di là dell'orizzonte infinito umano. Nello stesso tempo, ritengo necessario aiutarlo a riconoscere Dio come essere personale, attualmente presente nel contesto in cui il catechizzando vive, perciò all'interno dell'orizzonte infinito, umanamente pensabile e collocantesi nel posto centrale di questo stesso orizzonte.¹⁴ In altri termini, Dio dev'essere presagito come realtà di cui se ne può parlare analogicamente, evocando il superamento dei confini del dire umano,¹⁵ e nello stesso tempo come realtà che, proprio perché centrale nell'esistenza temporale creata, è anche prossima all'uomo e donatrice di significato a tutto

¹⁴ Una giusta disamina di tutti questi elementi è stata proposta di recente in un'agile pubblicazione di carattere filosofico e con spiccata sensibilità pedagogica e pastorale. Il testo riflette da vicino un insegnamento universitario, svolto alla Pontificia Università Gregoriana, a proposito dell'*Analisi logica e fenomenologia del discorso cristiano su Dio*. Cf HUBER C., *E questo tutti chiamano «Dio»*. *Analisi del linguaggio cristiano*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1993, pp. 122, cf in particolare 97-114.

¹⁵ Cf *ivi* 71-86.

l'esistente, compreso lo stesso linguaggio religioso, che la persona elabora, usando evidentemente categorie umane e relazionali correnti.¹⁶

Senza questo giusto senso del Trascendente, il catechizzando non potrebbe che dimostrarsi incapace di desiderare ciò che veramente può essere perseguito nel rapporto di comunione con il Dio vivente, in qualità di battezzato.¹⁷ Nel contempo gli potrebbe anche sfuggire che il rapporto di comunione con Dio è un rapporto realizzabile per ogni uomo e quindi anche per ogni battezzato, solo perché il Dio Presente e Trascendente è precisamente Colui che, essendo desideroso di fare comunione con ogni persona umana, con intervento preveniente, le viene incontro con la predisposizione delle mediazioni adeguate per realizzarla.¹⁸

Oltre agli elementi riguardanti la natura divina, nella catechesi occorre appunto assicurare anche lo sviluppo delle conoscenze che riguardano la volontà salvifica divina, per facilitare al catechizzando, l'acquisizione della consapevolezza che è *Dio stesso a voler instaurare il rapporto di comunione con l'uomo, senza accezione di persone*.¹⁹

¹⁶ Non esiste un linguaggio religioso al di fuori del linguaggio comune e perciò del linguaggio inculturato, elaborato e usato socialmente in un contesto comunitario. Cf *ivi*, 16-24; 52-57.

¹⁷ L'attenzione per l'acquisizione previa di questi contenuti è stata rispettata fin dai primi tempi della vita della Chiesa. Infatti nel periodo più maturo per la realizzazione del catecumenato (III secolo) prima di far accedere alla «dottrina dell'arcano», trasmessa nell'ultimo periodo di formazione pre-battesimale, venivano assicurate le conoscenze dogmatiche che esigevano il superamento delle difficoltà che il cristianesimo poneva ad una mentalità pagana, riguardanti appunto l'accoglienza dell'esistenza di un Dio creatore e di un Dio che s'incarna stabilmente per salvare l'uomo. Cf BARDY G., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli* = Già e non ancora 2, Milano, Jaca Book 1975, 176-184.

¹⁸ Questo volere autocomunicativo di Dio all'uomo comporta un suo adeguarsi alla piccolezza umana. «Dio che si autocomunica lo fa entrando nella storia e sottoponendosi ad essa. La kenosi di Dio è il metro con cui si può e si deve leggere la rivelazione nel processo dell'economia salvifica»: FISICHELLA R., *La rivelazione di Dio*, in ID. (a cura), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato, Piemme 1993, 602.

¹⁹ Questa consapevolezza è necessaria sia per vincere la propria resistenza all'accoglienza degli altri, diversi da sé, e sia per superare la difficoltà, tutta umana, di ritenersi indegni, soprattutto per cause di inadempienze morali, di essere oggetto di amore da parte di Dio. La conversione cristiana richiede infatti di riconoscere i propri simili come fratelli (cf *Mt* 23,8) e di credere all'amore di Dio per ogni uomo, come suo dono gratuito, che beneficia, proprio quando personalmente non si ha alcuna amabilità di cui vantarsi per farsi amare da Lui (cf *Rom* 5,8). È infatti Lui che amandoci ci rende amabili.

Quest'aspetto del messaggio cristiano è sempre e per tutti di somma importanza per lo sviluppo della vita di fede e di preghiera, poiché la disponibilità all'apertura verso di Lui, unita al senso di dipendenza creaturale, deve poter contare su un equilibrio personale di interiore *fiducia* e di *realistico ottimismo*, tale da permettere al credente di riconoscersi come una creatura profondamente amata dal suo Creatore e voluta da Dio per se stessa.²⁰

L'aiuto che il catechista è chiamato a dare ai catechizzandi in questo campo riguarda pertanto la facilitazione a liberarsi dalla *paura di Dio* e perciò dall'oscura tentazione di percepirlo come proprio concorrente²¹ per passare invece a seri desideri di far comunione con Lui nella fiducia certa di essere oggetto del suo amore incondizionato. Il passaggio si potrà considerare effettuato quando il soggetto dimostrerà di aver acquisito la consapevolezza che *il suo vero bene coincide con l'accoglienza della volontà divina su di sé*. Quando potrà accedere con gioia alla preghiera cristiana, mettendo appunto in primo piano la ricerca della *gloria divina*, unitamente a quella del *compimento della volontà di Dio* su di sé. L'abbinamento di questi due aspetti è infatti possibile proprio perché, secondo il cristianesimo, la gloria di Dio è l'uomo vivente.²²

Il parlare di comunione con Dio, e di Dio che si comunica, senza l'acquisizione delle conoscenze di cui si è detto può facilmente ingenerare nei catechizzandi una concezione idolatrica di Dio. Può anche favorire lo sviluppo di quelle premesse che rendono possibile il cedimento emotivo, su cui fanno leva alcune sette religiose moderne, riducendo Dio ad un essere vago e catturabile da pratiche esoteriche. Sono sette e movimenti religiosi che si presentano oggi come particolarmente seducenti, perché accondiscendono ad aspetti piuttosto fragili della sensibilità dell'uomo post-moderno,²³ ma che fanno del Dio vero un idolo, un Dio che non ha nulla da

²⁰ Cf GS n. 24, in EV/1 n. 1395.

²¹ Il timore cristiano di Dio non ha nulla da spartire con il sospetto sull'amore di Dio per noi e con la preoccupazione di doversi difendere da Lui. Un aiuto a scervere e a purificare sentimenti poco corretti nei confronti di Dio può venire dalla lettura delle originali riflessioni proposte da SEQUERI P., *Il timore di Dio*, Milano, Vita e Pensiero 1993, pp. 172, in particolare pp. 51-72; 85-89.

²² L'abbinamento di questi due aspetti è stato formulato da S. Ireneo quando disse: «Car la gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu»: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, Livre IV, 20, 7, in *Sources Chrétien-nes* 100, Paris, Ed. du Cerf 1965, 649.

²³ Nel presentare sinteticamente il volto dei nuovi gruppi religiosi, il cardinal Poupard li ha caratterizzati come la manifestazione di un nuovo paganesimo post-

spartire con il Dio rivelato, il quale – com'è noto – chiede all'uomo la conversione dai propri interessi egoistici per entrare nelle *vie* del piano autentico della salvezza. Vie tanto diverse da quelle del mondo e che l'uomo, immerso nella ricerca della gratificazione materiale dell'immediato, non vorrebbe abbandonare.²⁴

Data infine per acquisita la consapevolezza riguardante la fondamentale dignità della persona umana e la presenza salvifica divina, alla catechesi si presenta il compito di occuparsi della promozione *dell'accoglienza della via di accesso* al rapporto di comunione con Dio. Il catechista non può infatti mai tralasciare di ribadire che l'autentica comunione con Dio può essere data solo dall'adozione della via di mediazione da Lui scelta, cioè della via che ha come *mediazione il linguaggio simbolico*. Questa presa di coscienza è importante per la vita di fede del credente perché solo così egli potrà giungere a percepire che il *rapporto religioso* è in stretta relazione con la *vita di relazione propriamente umana*. Infatti poiché Dio è all'origine del modo di essere della persona umana, rispetta e valorizza anche il suo modo naturale di comunicare e di esprimere la propria interiorità, per cui il modo ordinario del comunicarsi di Dio passa attraverso il linguaggio simbolico, cioè attraverso quella mediazione creaturale che è confacente al modo umano di comunicare la propria interiorità.²⁵

Sul piano metodologico, questi presupposti fondamentali dell'educazione liturgica possono essere verbalizzati sotto il profilo di *un criterio operativo*. In questo modo, il catechista e l'educatore cristiano possono essere aiutati a svolgere il loro compito in chiave di continuità operativa, poiché i presupposti finora evocati non vanno visti soltanto come condizioni preliminari da assicurare una volta per tutte, come preparazione immediata allo sviluppo dell'educazione liturgica. Essi vanno invece considerati

moderno, il quale, soprattutto per il consenso ad una forma di coesione e di legami deboli, può trovare oggi buon terreno nella sensibilità post-moderna fluida e alla ricerca di gratificazioni psicologiche, fino a rendere possibile, ai cattolici poco illuminati, una doppia appartenenza: cattolica e settaria. Cf Card. POUPARD P., *Le nuove forme di religiosità e il ritorno del paganesimo in Europa: una sfida per la Chiesa*, in *Orientamenti Pastoral* 41 (1993) 6, 60-72.

²⁴ Cf *Is* 55,8. È sintomatico che lo schema di preghiera insegnata da Gesù stesso inviti a chiedere: *sia fatta la tua volontà*: cf *Mt* 6,10.

²⁵ Sulla presenza del simbolo nella vita umana e sulla necessità di tenerne conto nell'iter di formazione di ogni persona umana, anche nello sviluppo della maturazione di una vita di consacrazione al Signore e per la salvezza dei fratelli, cf PAGANI S., *La preoccupazione di sé, III: L'esercizio della libertà*, in *La Rivista del Clero Italiano* 74 (1993) 837-845.

come condizioni previe da *mantenere vive* con una continua vigilanza, lungo tutto l'arco della formazione alla vita di fede, perché sono le basi indispensabili per una seria ed efficace partecipazione alla celebrazione liturgica.

Una possibile verbalizzazione di questi orientamenti, comprensiva dei vari elementi finora richiamati, potrebbe essere formulata nei seguenti termini: *risvegliare e mantenere viva la consapevolezza della presenza e trascendenza di Dio, verso cui la persona umana è radicalmente aperta, nella sua capacità d'instaurare nella fede la vita di comunione con Lui, mediante l'adozione del linguaggio simbolico.*

Un'illustrazione esemplare dell'*atteggiamento* che, nel credente, dovrebbe maturare come traduzione operativa della sua disponibilità a fare comunione con Dio, può essere intravista nell'espressione evangelica pronunciata dalla Vergine Maria nel momento dell'annunciazione della chiamata di Dio a diventare Madre del Redentore. In quell'occasione singolare ed impreveduta, Ella ebbe infatti a dichiararsi in tutta umiltà: «Eccomi, sono la serva del Signore; avvenga di me quello che hai detto» (*Lc* 1,38).

L'espressione rivela certamente l'*atteggiamento* di fede di Maria, ma testimonia prima ancora la sua concezione di Dio, coltivata nella vita quotidiana e nella preghiera. Ella, accostando le Scritture si lasciava evidentemente illuminare sulla realtà divina e sul posto che Dio occupa nell'esistenza terrena di ogni creatura umana.²⁶

L'A.T. in realtà può essere visto, anche oggi, come una fonte da valorizzare da parte del catechista non solo come propedeutica all'autentica conoscenza di Cristo e prima tappa della storia della salvezza, ma anche come patrimonio rivelato per risvegliare e sviluppare nei catechizzandi un previo e necessario concetto del Dio vero,²⁷ base ineludibile del celebrare cristiano.

Quando siano assicurati questi presupposti, la catechesi deve poter aiutare i soggetti a procedere nella penetrazione della realtà misterica essenziale, a cui il credente partecipa nella celebrazione liturgica, come recetto-

²⁶ Un aiuto al catechista per penetrare quest'avvenimento importante della storia della salvezza in chiave di fede partecipativa dell'*atteggiamento* accogliente e salvifico di Maria può venire dalla valorizzazione della recente opera di uno studioso, filosofo, teologo e storico d'arte, proponente una lettura artistica e simbolica delle diverse Annunciazioni del Beato Angelico. Cf DIDI HUBERMANN G., *Fra Angelico. Dissemblance et figuration* = Idées et Recherches, Paris Flammarion 1990, in particolare pp. 128-136.

²⁷ Cf HUBER, *E questo tutti chiamano "Dio"* 68-69, 81.

re e attore.

Errore. Il segnalibro non è definito.2. La formazione alla partecipazione misterico-memorale del celebrare cristianoErrore. Il segnalibro non è definito.

La formazione al celebrare cristiano richiede specificamente un'azione educativa che aiuti il credente ad assumere la necessaria consapevolezza, relativa alla peculiarità del potenziale salvifico, presente nella mediazione liturgica.

Allo scopo di facilitare l'adempimento di questo servizio catechistico, articolerò il mio discorso in continuità con il procedimento finora adottato, e perciò, nei punti che seguono, farò emergere dapprima le componenti misterico-soteriologiche proprie del celebrare cristiano e verbalizzerò successivamente i correlativi criteri metodologici, atti a sostenere e guidare la corrispondente traduzione catechistica.

Errore. Il segnalibro non è definito.2.1. L'inserimento del credente nel circolo salvifico trinitario, attualizzato dalla celebrazione liturgicaErrore. Il segnalibro non è definito.

Quando la catechesi affronta l'aspetto formativo concernente il celebrare cristiano, dopo aver cercato di assicurare i presupposti, sopra presentati, dovrà facilitare l'assunzione di un'adeguata consapevolezza degli elementi che concorrono a dare efficacia salvifica alla ritualità cristiana.

Una delle più importanti acquisizioni a questo proposito è certamente quella riguardante l'attualizzazione effettiva della *volontà divino-salvifica trinitaria*, a vantaggio di colui che celebra, come membro della Comunità ecclesiale locale. L'economia divino-salvifica, che abbraccia tutti i tempi della storia dell'umanità,²⁸ si concretizza infatti nel tempo ecclesiale odierno, come ultima tappa della storia della salvezza, soprattutto attraverso

²⁸ Questa consapevolezza è di capitale importanza poiché «non è possibile penetrare in profondità il senso della celebrazione cristiana né coglierne il valore, se non si ha una visione complessiva del piano di Dio e del suo Patto con gli uomini» (Rosso S., *Gli aspetti costitutivi della celebrazione cristiana*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (a cura), *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia, I: La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana* = Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» 73, Roma, C.V.L. Ediz Liturgiche 1993, 367.

so il linguaggio liturgico.²⁹

Dire che Dio continua oggi a realizzare con l'uomo la storia della salvezza significa riconoscere che Dio continua a salvare l'uomo con gesti intellegibili, adeguati alla modalità del comprendere e del comunicare umano.³⁰ Significa affermare che l'efficacia della mediazione di cui Dio si serve per comunicarsi non dipende dalla creatività con cui il credente vive la celebrazione rituale, ma dalla presenza in essa della forza santificante di Dio, dalla sua volontà salvifica, perché Egli stesso si vuole impegnare a beneficio dell'uomo, quando sono compiuti determinati gesti.³¹ Gesti e riti, che ha affidato alla cura dei Pastori della Chiesa perché ne regolino e ne precisino la concretizzazione,³² e che essi sono chiamati a compiere in spirito di obbedienza a Dio e nel rispetto del mistero della liturgia, come ben precisa il recente *Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC)*.³³

L'accoglienza di questa peculiarità della ritualità liturgica tocca un aspetto di particolare importanza per la catechesi, poiché la realtà simbolica, attraverso cui il cristiano comunica con Dio, va conosciuta e accettata come viene normata da coloro che nella Chiesa sono dotati del carisma di gestirla. Aspetto oggi da curare catechisticamente con urgenza, in forza dell'attuale diffondersi di forme di religiosità eterodosse e anche stereotipate.³⁴

²⁹ Questo concetto viene illustrato in forma profonda e sintetica, alla luce della SC, dall'Abate benedettino Salvatore Marsili. Cf *Id.*, *La teologia della Liturgia nel Vaticano II*, in *Id.* (a cura), *Anàmnese*, 1: *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Torino, Marietti 1974, 91-92.

³⁰ È importante che il catechista sia consapevole della necessità di far evitare ai catechizzandi ogni forma di esagerato *spiritualismo*, ma anche quelle espressioni di accanito *ritualismo*, per aiutarli a comprendere che rientra nella naturale esigenza dell'uomo «servirsi di “segni” – e sono tali allo stesso titolo sia le *parole* che i *gesti*, come pure *parole e gesti* uniti insieme – per esprimere i propri sentimenti e atteggiamenti interiori sul piano relazionale tanto umano che divino (religione)» (*ivi* 103).

³¹ Il rito della liturgia cristiana non è un «mezzo atto ad esprimere il rapporto che l'uomo cerca di stabilire con Dio e con il mondo delle realtà divine. (...) È “segno” del rapporto di Dio con l'uomo» (*ivi* 103). «La Liturgia non è infatti l'azione con la quale gli uomini si ricongiungono a Dio, ma è prima di tutto l'azione con la quale Dio in Cristo viene a contatto con gli uomini» (*ivi* 105).

³² Cf SC n. 22, in EV/1 nn. 35-37.

³³ Cf CCC, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1992, nn. 1125, 1205. Sulla regolamentazione legislativa della liturgia dopo il Conc. Ec. Vat. II, cf CIVIL R., *La Liturgia e le sue leggi*, in MARSILI (a cura), *Anàmnese*, 1, 195-207.

³⁴ Per una buona informazione sul nutrito e variegato ventaglio di queste pratiche esoteriche, presenti sul nostro territorio nazionale, e per costatare come esse ri-

I catechizzandi odierni, infatti, sono spesso tentati di costruirsi una fede articolata su elementi scelti arbitrariamente dal patrimonio cristiano. Essi devono talora liberarsi anche dalla tentazione e dalla pretesa di inventare rituali, ispirati ai propri gusti o a forme orientaleggianti, proprie di altre religioni, o ad espressioni magiche presenti in alcuni dei movimenti religiosi moderni.³⁵ I rischi che si profilano lungo questa direzione sono purtroppo sempre meno ipotetici. Sicché il prevenire queste possibili deviazioni e l'incremento dello sviluppo di una corretta comprensione, da parte del credente, degli elementi costitutivi della liturgia cristiana esigono evidentemente che la catechesi punti sulla *conoscenza della storia della salvezza* e sul fatto che gli avvenimenti salvifici, a cui i segni liturgici si riferiscono, sono «sul piano rituale i “segni” del perpetuarsi [della] rivelazione-attuazione della salvezza avvenuta in Cristo».³⁶ Diventa pertanto necessario che il catechista, attraverso la considerazione dei gesti liturgici, si soffermi, in particolare, sui fatti salvifici che stanno alla base della celebrazione misterica.³⁷ Di più, per un'efficace celebrare cristiano, nel tempo della formazione del battezzato, dev'essere assicurata la consapevolezza dell'attualità dell'*azione salvifica trinitaria*,³⁸ presente nello svolgimento della celebrazione rituale. Infatti, nella liturgia, come in ogni altro evento della storia della salvezza, il Dio salvatore e Tripersonale³⁹ si fa presente in modo preveniente per beneficiare l'uomo.

petono spesso dei cliché comuni e non certo originali, carichi di spirito di irrazionalità e di magismo, si può accostare la recente pubblicazione della professoressa Cecilia Gatto Trocchi, docente di Antropologia culturale presso la Facoltà di Scienze politiche dell'università di Perugia. Cf ID., *Viaggio nella magia, La cultura esoterica nell'Italia di oggi* = I Robinson 4, Roma-Bari, Laterza 1993, pp. 218.

³⁵ Sembra che le nuove forme di religiosità presenti oggi in Italia, si vestano di una sorta di *bricolage* formato da elementi attinti sia dalla religione cattolica e sia dalle altre grandi religioni, come dai nuovi e numerosi movimenti religiosi. Cf PACE E., *Nuove forme di religiosità in Italia. Una ipotesi di lettura*, in BURGALASSI - PRAN- DI - MARTELLI, *Immagini della religiosità in Italia* 216-219.

³⁶ MARSILI, *La teologia della Liturgia* 104.

³⁷ Cf SC n. 6, in EV/1 n. 8. Infatti «i “segni” liturgici del culto cristiano si riferiscono al “segno-sacramento” primordiale, e cioè a “Cristo = realtà concretamente avvenuta di salvezza”. Essi sono quindi espressione e attuazione del “reale” e permanente mistero di Cristo, (...) sono oggettivamente “reali”, nel senso che attuano la stessa realtà dell’“avvenimento”, che riflettono» (Ivi 104).

³⁸ Infatti «la liturgia celebra la Trinità con la Trinità: il culto cristiano è l'Amen che sale al Padre mediante Gesù Cristo, nello Spirito Santo»: Rosso, *Gli aspetti costitutivi della celebrazione cristiana* 374.

³⁹ Il CCC ha trattato questo argomento nei nn. 1077-1112.

Diventa quindi importante che il catechista prenda cura di precisare come nella liturgia si effettui un movimento circolare di comunione santificante, entro il quale il credente è chiamato ad entrare per invocare e magnificare la gloria divina e nello stesso tempo per accogliere e sviluppare la propria salvezza, secondo la dinamica del già e non ancora, rispetto ai tempi definitivi ed escatologici.

Questo movimento circolare viene normalmente indicato da una verbalizzazione che si articola su quattro preposizioni: *dal* Padre, *per* mezzo del Figlio, *nello* Spirito Santo, *al* Padre.⁴⁰

Su questo schema fondamentale, la liturgia sintetizza l'andamento dell'economia della salvezza, che si realizza progressivamente nel tempo, facendosi storia di liberazione per tutti gli uomini.

Dal Padre, perché l'iniziativa di questo processo salvifico è sempre divina, e viene attribuita all'opera di Dio Padre.⁴¹ Il Padre è infatti Colui che ha l'iniziativa della salvezza, non solo in un tempo storico determinato, ma lungo tutta la storia del genere umano. È questo un comportamento divino che si manifesta come uno dei modi costanti di agire di Dio, una modalità della sua economia divina, che si è concretizzata a partire dall'opera della creazione ed ha avuto il suo momento culmine con l'avvento di Cristo nel mondo.⁴² Economia salvifica che continuerà ad operare per il bene di ogni uomo fino alla fine dei tempi.⁴³

Nella liturgia questa misteriosa prevenienza del Padre viene resa attiva e attuale per ogni credente, attraverso il linguaggio rituale, secondo la logica del *memoriale*, già praticato dal popolo ebraico nei tempi dell'A.T.,⁴⁴ ed è verbalizzata con la preposizione *dal*.

⁴⁰ Questo andamento soteriologico-liturgico e trinitario è stato esaurientemente presentato dal benedettino Cipriano Vagaggini. Cf Id., *Il senso teologico della Liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma, Paoline 1965, 196-209. Quest'opera è stata notevolmente valorizzata; cf per esempio: HAMMAN A., *La Trinità nella liturgia e nella vita cristiana*, in FEINER J. - LÖHRER M. (a cura), *La storia della salvezza prima di Cristo = Mysterium Salutis*, III, Brescia, Queriniana 1968, 170-173, 178 come pure Rosso, *Gli aspetti costitutivi della celebrazione cristiana* 368 e 374.

⁴¹ Cf CCC nn. 1077-1083.

⁴² È Cristo stesso che ci rende nota questa modalità divina, allorché dichiara di essere stato inviato dal Padre per compiere l'opera sua, la sua volontà divina appunto (cf Gv 6,38).

⁴³ Cf CCC nn. 1090, 1404-1405.

⁴⁴ Sul senso del *memoriale* come momento costitutivo e celebrativo dell'antico Israele, cf NEUNHEUSER B., *Memoriale*, in SARTORE D. - TRIACCA A. M. (a cura), *Nuovo Dizionario di Liturgia (NDL)*, Roma, Paoline 1984, 825-828.

La via scelta da Dio per salvarci in modo definitivo è però quella dell'incarnazione del Figlio suo, del suo Verbo che si fa uno di noi. Così, per mezzo di Cristo, suo Figlio Unigenito, Dio chiama ogni uomo a diventare suo figlio adottivo e a fare comunione con Lui.⁴⁵ Per questo non c'è possibilità di salvezza se non attraverso la persona e l'opera di Cristo,⁴⁶ che nella liturgia, attraverso il rito, fa partecipare il credente al suo mistero di Morte-Risurrezione. Sicché per indicare la realizzazione di questa apertura salvifico-liturgica viene usata la preposizione *per*.

Nella liturgia, la partecipazione al mistero pasquale non è però una semplice offerta rituale esterna, compiuta da parte di coloro che celebrano. In essa si opera la trasformazione interiore del credente in figlio adottivo di Dio, e successivamente il perfezionamento di questa sua fisionomia cristiforme, mediante l'azione misteriosa attribuita alla presenza attiva dello Spirito Santo.⁴⁷ Spirito di Cristo, Spirito di Vita e di Amore, che Cristo nella sua risurrezione riceve in dono dal Padre per comunicarlo a tutti coloro che per fede l'accoglieranno. Opera efficace e misteriosa dello Spirito, che si fa presente nell'intimo del partecipante e che la liturgia evoca con la preposizione *nello*.

Il circolo salvifico è infine destinato a concludersi, cioè a compiersi, non solo a beneficio della persona umana, ma anzitutto a gloria di Dio stesso, il quale non può volere altro che il ritorno a sé, a suo onore e gloria, di ogni uomo e di tutto l'universo.⁴⁸ Con la preposizione *al* nella liturgia viene perciò indicato questo ritorno al Padre. Con essa viene evocata la realizzazione finale del circolo salvifico, celebrato liturgicamente.

La presa di coscienza di questo circolo liturgico costituisce dunque un primo e basilare aspetto del lavoro educativo che il catechista è chiamato a svolgere con i suoi catechizzandi. Puntando su questi elementi egli cerche-

⁴⁵ Cf CCC nn. 1077, 1091.

⁴⁶ La spiegazione autoritativa di questa realtà soteriologica a dimensione universale, è stata recentemente riproposta da Giovanni Paolo II. Cf ID., *Lettera enciclica circa la permanente validità del mandato missionario: Redemptoris Missio* (RM), 7 Dicembre 1990, n. 5, in *EV/12* (1992) nn. 559-564.

⁴⁷ Cf VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia* 208; GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica sullo Spirito Santo nella vita della Chiesa e del mondo: Dominum et Vivificantem*, 18 Maggio 1986, nn. 62-64, in *EV/10* [1989] nn. 609-617.

⁴⁸ Il fine di Dio nella sua opera creativa è certamente quello di manifestare la sua gloria, ma insieme quello di partecipare all'uomo la sua beatitudine infinita. Per questo il CCC così si esprime: «Il fine ultimo della creazione è che Dio, “che di tutti è il Creatore, possa anche essere ‘tutto in tutti’ (1Cor 15,28) procurando ad un tempo la sua gloria e la nostra felicità”» (CCC n. 294).

rà di far capire e accogliere il motivo per cui, nella liturgia, non celebriamo noi stessi e in primo luogo i nostri interessi, i nostri sentimenti o le nostre aspirazioni benché lodevoli, ma anzitutto Dio e la sua opera salvifica, resa presente nel rito per sua volontà. Opera salvifica che coinvolge e avvalorava tutto l'uomo e tutto quanto di buono e di onesto egli può compiere e desiderare, tutto quanto è chiamato ad offrire a Dio in unione con l'unico sacrificio di Cristo.⁴⁹

Questa traiettoria circolare è anche quella seguita nella *formulazione delle preghiere* proposta nei *libri o rituali liturgici*. Essa va perciò rispettata nella creatività delle *formulazioni spontanee* di preghiera da parte di coloro che celebrano, poiché esprime la struttura portante del rito liturgico, del processo salvifico dell'*oggi* soprastorico o metastorico, compiendo insieme la chiamata di ogni credente ad entrare con tutto se stesso nella comunione trinitaria.

A mio parere, l'azione catechistica può assicurare l'accoglimento di questo processo lasciandosi guidare da un criterio operativo che può essere formulato nei termini seguenti: *assicurare la consapevolezza della presenza salvifica trinitaria nel rito liturgico*.

Una raffigurazione plastica di questa realtà può essere individuata nell'icona della Trinità di Rublëv. In quella raffigurazione il personaggio di sinistra, evocante Dio Padre, raccoglie infatti l'inclinazione degli altri due personaggi: il Figlio al centro e lo Spirito Santo a destra. Essi celebrano un incontro di comunione conviviale in un sacrificio rituale, con evidente allusione al sacrificio dell'Agnello pasquale ed apocalittico.⁵⁰ Fa da sfondo l'albero della vita – Croce di Cristo – e un edificio in muratura: la Chiesa. Il cerchio conviviale è però aperto verso chi guarda l'icona. È un invito ad entrare nel cerchio delle Persone Divine, ad entrare in quella comunione eterna e beatificante. Un invito a chiudere così il cerchio di comunione sal-

⁴⁹ L'offerta di sé e del proprio vissuto esperienziale interiore e in opere comporta un vero apprendimento, poiché ci si deve far consapevoli che la Comunità ecclesiale, e in essa ogni fedele, fa l'eucaristia in unione con Cristo, per mezzo di Cristo e in Cristo: cf VISENTIN P., *Eucaristia*, in *NDL* 500-501; MARSILI S., *Teologia della celebrazione eucaristica*, in ID. - NOCENT A. - AUGÉ M. - CHUPUNGO A.J., *Anàmmesis 3/2. La liturgia, eucaristia: Teologia e storia della celebrazione*, Casale, Marietti 1983, 182-186.

⁵⁰ Sembra chiara l'allusione al testo della lettera agli Ebrei in particolare ad *Ebr* 10, 11-14. Sull'evocazione della realtà escatologica proposta dall'immagine, cf anche ΕΥΔΟΚΙΜΟΥ Π., *La teologia della bellezza. Il senso della bellezza e l'icona* = Biblioteca di cultura religiosa. Seconda Serie 122, Roma, Paoline 1971, 290-295.

vifica.⁵¹ Un invito a partecipare al banchetto sacrificale, che richiede pertanto la conoscenza dell'evento storico del sacrificio che si celebra, poiché esso è il fatto centrale della salvezza di ogni uomo e di tutta la storia.

Errore. Il segnalibro non è definito. 2.2. *La centralità del mistero pasquale nel celebrare cristiano* **Errore. Il segnalibro non è definito.**

La consapevolezza della presenza salvifica trinitaria in ogni celebrazione liturgica va indubbiamente completata da quella che riguarda la presenza in essa del mistero pasquale.

Ancora una volta sono l'economia e la storia della salvezza a dare il significato autentico del mistero liturgico che si celebra.

L'opera della salvezza è – come si è detto – azione trinitaria, ma nel tempo il fatto salvifico centrale e determinante è e rimane il passaggio dal mondo al Padre, quello che Cristo ha compiuto per il bene definitivo di tutti gli uomini.⁵² La lunga traiettoria dell'A.T. è infatti tutta orientata all'avvento del Messia, all'incarnazione del Verbo di Dio.⁵³ Una lunga attesa del Messia, del Figlio di Dio, che, facendosi uomo, si ponesse finalmente alla testa del nuovo popolo eletto per condurlo alla conquista della vera terra promessa, cioè alla comunione piena con Dio, adombrata e prefigurata da quella conquistata dall'antico Israele.⁵⁴

I veri tempi salvifici giungono perciò con l'incarnazione e con l'opera salvifica di Gesù Cristo. Un'opera benefica e tremenda a cui Egli indirizza e impegna tutta la sua vita, desiderandola come la sua “ora”⁵⁵ da realizzare a nostro favore e a gloria di Dio Padre.

Come si sa, questo passaggio di salvezza, a causa della malizia degli uomini, diventa un “passaggio” ignominioso e doloroso. Ma Cristo non de-

⁵¹ L'icona di Andrej Rublëv fu dipinta probabilmente nel 1411 per la cattedrale della Santissima Trinità di Mosca. Cf IVANOV V., *Il grande libro delle icone russe*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline e Patriarcato di Mosca 1987, 65. Per la lettura catechistica dell'icona cf DUTTO G., *L'icona della Trinità di Andrej Rublëv. Le icone nella catechesi/1*, in *Catechesi* 61 (1992) 1, 3-6.

⁵² Cf *Gv* 13,1; *SC* n. 5, in *EV/1* n. 7; *GS* n. 22, in *EV/1* n. 1390; *RM* n. 5, in *EV/12* n. 559.

⁵³ Cf *RM* n. 5, in *EV/12* n. 561.

⁵⁴ Cf CONC. EC. VAT. II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa: Lumen Gentium (LG)* n. 9, in *EV/1* n. 308.

⁵⁵ Cf *Gv* 12,27.

siste dalla sua missione e la porta a compimento. Egli compie generosamente l'opera per la quale è venuto nel mondo e per questo riceve dal Padre l'accoglimento amoroso e la glorificazione perfetta. La sua risurrezione attesta così a tutti noi che, per ogni uomo, è ormai possibile accedere alla partecipazione della comunione trinitaria, *in, con e per Lui*, primogenito di ogni creatura.⁵⁶

Ma, per rendere possibile quest'inserimento in Lui di ogni uomo, Cristo immette appunto, come memoriale, la sua "ora" nel tempo, valorizzando il gesto rituale ebraico. Così la realtà misterica da Lui compiuta è resa per sempre accessibile a tutti gli uomini e per tutti i tempi.⁵⁷ In forza ancora del suo passaggio salvifico, Cristo fa diventare mediazione della comunione trinitaria non solo la celebrazione eucaristica, ma la celebrazione di *ogni sacramento*, poiché ognuno di essi trae la sua forza trasformante da quella stessa "ora storica",⁵⁸ impegnando nel contempo l'adesione di fede di ogni membro della Comunità ecclesiale che la celebra.

Cristo e il mistero pasquale sono dunque al *centro di ogni azione liturgica*. In essa è sempre l'azione di Cristo che salva, che continua a beneficiare ogni credente, facendolo partecipe della comunione divina e trinitaria, come è da Lui vissuta attualmente a nostro favore.⁵⁹ Cristo, dunque, in forza del compimento della sua missione è veramente per ogni uomo il Capo, il Sommo Sacerdote e il Profeta, rivelatore di Dio per eccellenza.

Alla luce di questi elementi propri del mistero salvifico cristiano è quindi possibile evidenziare alcune conseguenze operative per gestire nella catechesi una corretta formazione liturgica nei confronti del mistero salvifico centrale.

⁵⁶ Cf *RM* n. 6, in *EV/12* n. 564.

⁵⁷ Cristo infatti, valorizzando la cena rituale e memoriale ebraica, sostituisce la figura - la liberazione dall'Egitto, la formazione del popolo eletto e la conquista della terra promessa - con la realtà - la liberazione dell'umanità dal peccato, la costituzione del vero popolo di Dio, la Chiesa e la partecipazione di ogni suo membro alla vita trinitaria. Cf MARSILI, *La teologia della Liturgia* 97-98.

⁵⁸ Cf *SC* n. 6, in *EV/1* n. 8.

⁵⁹ Cf *GS* nn. 3, 45, in *EV/1* nn. 1322, 1464; CONC. EC. VAT. II, *Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione: Dei Verbum (DV)* nn. 1-2, in *EV/1* nn. 872-873. Infatti, «non entriamo in contatto con il Messia crocifisso (Fondatore storico passato) se non come risorto (Fondatore meta-storico presente) e come risuscitatore (Promessa di trasfigurazione dell'umanità e dell'universo, già inaugurata dalle primizie dello Spirito)»: CHAUVET L. M., *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti = Liturgia e vita /2*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1982, 216.

La prima conseguenza che se ne può trarre e che la catechesi è chiamata ad esplicitare è che celebrare il mistero di Cristo e rivolgersi a Lui nel contesto liturgico non significa fermarsi alla contemplazione della sua Persona, ma *accoglierlo e seguirlo come Mediatore*.

Il cristocentrismo teologico della liturgia non può quindi essere disatteso, perché ne andrebbe di mezzo la corretta partecipazione al mistero che si celebra. Nel contempo, l'attenzione a questa centralità teologica ha come corollario di richiedere il rispetto e la valorizzazione di altre mediazioni secondarie. Essa non deve tornare a scapito della *conoscenza ed accoglienza* del ruolo salvifico di *altre presenze*, storicamente operanti e di cui Dio si è servito e si serve per la nostra salvezza. Perciò le figure dei *Santi* e soprattutto quella della *Vergine Maria*, devono trovare il loro giusto posto nella formazione liturgica del battezzato.

L'attenzione a queste figure è richiesta perché va rispettato l'avvenimento storico-salvifico che sta a fondamento del mistero rituale che si celebra. La fedeltà dovuta alle modalità di mediazione, scelte da Dio, richiede perciò alla catechesi di far riconoscere, nella liturgia, il posto importante occupato da Maria nella storia della salvezza, sia in ordine all'avvento nel mondo del Figlio di Dio e sia in rapporto alla realizzazione della sua opera redentiva. Opera a cui Maria, come Madre nostra, è chiamata a collaborare fino alla fine dei tempi, in seguito all'investitura specifica, ricevuta ai piedi della Croce. Per questo Ella non cessa di occuparsi dei fratelli del suo Figlio, con una *missione di mediazione a Lui subordinata*.⁶⁰ È quindi conveniente che, nelle celebrazioni liturgiche, le sia riconosciuto un posto rilevante e siano anche effettuate celebrazioni eucaristiche in cui magnificare Dio per averci dato Maria, capolavoro di grazia e mediazione di salvezza.

In modo analogo, è anche importante celebrare e valorizzare la presenza dei Santi nel contesto del celebrare cristiano. Essi sono stati seguaci di Cristo, prolungando nel tempo la sua missione di salvezza e continuano a intervenire oggi a nostro favore nella condizione della loro situazione definitiva. Essi, benché in una condizione di pienezza di comunione divina, più limitata rispetto a quella presente in Cristo e in Maria, continuano a condividere la nostra condizione creaturale di salvati, come membra della stessa realtà ecclesiale, di cui siamo partecipi. Infine, la loro forza di amore e di servizio ai fratelli, esercitato nella condizione terrena, rimane per noi sti-

⁶⁰ Cf *LG* n. 60, 62, in *EV/1* nn. 434, 436.

molo e modello esemplare.⁶¹

Una *seconda conseguenza*, da non sottovalutare nella catechesi rispettosa della dimensione celebrativa della vita cristiana, è quella che riguarda la trasformazione in figli di Dio che si opera nella liturgia. Questa trasformazione interiore, basata sull'adesione di fede del credente, fonda, in colui che celebra, una dignità ontologica imperitura e insieme conferma dei precisi obblighi morali personali. Nella partecipazione liturgica e sacramentale, il credente viene infatti reso cristiforme, cioè figlio adottivo del Padre ad immagine del Cristo, e per questo viene anche costituito «cristiformante».⁶² Ricevendo una dignità filiale ad immagine di Cristo, Figlio unico del Padre, il battezzato è fatto pure compartecipe dell'opera soteriologica del Figlio di Dio. L'impegno per il compimento di questa missione a dimensione universale diventa perciò un profondo imperativo morale per il cristiano.

Il diventare cristiformi con il Battesimo e perfezionare questa fisionomia con la celebrazione dei *Sacramenti* e della *Preghiera di lode* significa dunque per il cristiano trovarsi impegnato a considerare tutti i propri simili come fratelli, come figli dell'unico Dio e Padre e quindi ad adoperarsi per facilitare loro il cammino di incontro filiale con Lui. In altri termini, approfondire la propria fisionomia cristiforme con la partecipazione attiva alla celebrazione del mistero cristiano comporta essere chiamati a continuare nel tempo e nel proprio ambiente vitale la stessa opera di Cristo, in qualità di profeti, sacerdoti e guide. Di qui la consapevolezza del celebrare cristiano come momento centrale della propria vita di fede per essere costruttori della storia della salvezza, insieme agli altri uomini e per la piena realizzazione di tutti. Di qui l'accoglienza della chiamata a sviluppare nel tempo il proprio impegno morale, sociale e missionario, che la catechesi non può trascurare di evidenziare quando intende promuovere l'apprendimento del celebrare liturgico.

Ora, volendo tradurre questa centralità del mistero pasquale nella liturgia e i suoi conseguenti impegni in termini di *criterio guida* per la cateche-

⁶¹ Il forte legame che ci unisce ai Santi è meravigliosamente espresso nel primo *Prefazio* della celebrazione liturgica compiuta in loro onore. In esso si prega, tra l'altro, in questi termini: «Nella loro vita ci offri un esempio, nell'intercessione un aiuto, nella comunione di grazia un vincolo di comunione fraterna. Confortati dalla loro testimonianza affrontiamo il buon combattimento della fede, per condividere al di là della morte la stessa corona di gloria»: CEI, *Messale romano*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana ²1983, 363.

⁶² Cf *LG* n. 17, in *EV/1* n. 327; *RM* n. 71, in *EV/12* nn. 685-689.

si, si può giungere alla seguente formulazione: *assicurare la consapevolezza che ogni celebrazione liturgica è centrata come memoriale sul mistero pasquale di Cristo, a cui il credente partecipa per riprodurre in se stesso la figura cristiforme e missionaria del figlio adottivo di Dio, nella luce esemplare di Maria di Nazaret e dei Santi.*

Tutta questa realtà misteriosa e impegnativa del celebrare cristiano può anche trovare un'icona illustrativa nel catino absidale del Duomo di Monreale (Palermo). Colui che entra in quella cattedrale è infatti colpito, attratto e affascinato dall'imponente mosaico policromo, raffigurante la maestà di Cristo pantocratore. L'immagine regale e solenne del Redentore, maestro, sacerdote e re, signore dell'universo e della storia, in un contesto di Chiesa ultraterrena, di raffigurazioni mariane e di Santi, ben evoca la percezione di quanto accade quando il credente celebra con fede il mistero cristiano. Colui che sosta in preghiera in quel duomo può realmente gustare nella fede la confortante consapevolezza della propria personale dignità creaturale nei confronti di Dio e della propria singolare dipendenza da Cristo, salvatore di ogni uomo e dell'intero universo.⁶³

Ma l'appartenenza a Cristo e la partecipazione al suo mistero salvifico non possono andare disgiunte dall'accoglienza della dimensione ecclesiale della vita di fede. È quanto intendo esplicitare nel punto seguente.

2.3. *La crescita salvifica del credente come membro della comunità ecclesiale*

La dimensione ecclesiale è certamente una delle componenti principali della liturgia cristiana, dal momento che si celebra solo in quanto membri di un'assemblea, convocata dallo Spirito Santo, che si consolida nell'offrire a Dio Padre, sotto la guida dei legittimi pastori, l'unico sacrificio di lode e di salvezza, compiuto da Cristo.⁶⁴

Nella celebrazione si rende perciò presente la struttura gerarchizzata della Comunità salvifica, voluta da Dio e da Gesù Cristo come mediazione

⁶³ Una buona descrizione, corredata di illustrazioni, di questo momento religioso e artistico si trova in GIORDANO S. (a cura), *Lo splendore di Monreale*, Palermo, Ed. Poligraf 1986, specialmente le pp. 26-86.

⁶⁴ A partire dal Conc. Ec. Vat. II nella Comunità ecclesiale si è andata sempre più assodando la consapevolezza sull'intimo rapporto intercorrente tra la costruzione ecclesiale e la celebrazione eucaristica. Cf Rosso, *Gli aspetti costitutivi della celebrazione cristiana* 384-388.

di salvezza per ogni credente e per l'intera umanità.

Ma per la catechesi odierna la proposta della tematica ecclesiale diventa spesso un impegno arduo poiché non è raro il caso che il catechista debba fare i conti con l'esigenza di aiutare i catechizzandi a superare la presunzione di potersi rapportare a Dio direttamente. Presunzione e tentazione sempre in agguato, soprattutto fra i giovani, i quali sono spesso poco convinti che risponda al volere di Dio che il credente debba diventare Chiesa per poter essere suo figlio adottivo, ad immagine del Cristo, suo Figlio Unigenito.⁶⁵ Ed ancora si dimostrano talora poco propensi ad accogliere la mediazione ecclesiale come via da seguire per concretizzare autentiche forme di religiosità.⁶⁶ Di qui l'ineludibile scelta da parte del catechista di assicurarsi che nei suoi catechizzandi sia effettiva l'accoglienza della scelta divina di voler salvare gli uomini non individualmente, ma come popolo e all'interno della sua Chiesa,⁶⁷ e perciò di guidarli a comprendere che la scelta di questa mediazione fa parte del modo costante di agire di Dio, manifesto fin dai tempi della preparazione salvifica veterotestamentaria.

A questo proposito si può osservare che se per il fedele dell'antico Israele, segnato qual era dalla peculiarità della sua cultura semitica, l'accogliersi come membro di un popolo poteva essere persino connaturale alle proprie esigenze temporali, tuttavia, già allora, ciò che si realizzò, quando al Sinai si effettuò la celebrazione del rito dell'alleanza, fu un fatto singolare. In quell'evento storico si compì qualcosa di più e di diverso di quanto avveniva quando si sanciva una semplice aggregazione etnica. In quel momento rituale sinaitico, quell'insieme di persone, che poteva essere ancora considerato un «assemblaggio di tribù e di "gente promiscua", diventa popolo di Dio».⁶⁸ Ciò che là accadde fu una trasformazione gratuita per iniziativa divina e precisamente il verificarsi dell'efficacia del dono di Dio

⁶⁵ Con limpida chiarezza Giovanni Paolo II ha di recente precisato che: «È necessario tener congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della chiesa in ordine a tale salvezza» (*RM* n. 9, in *EV/12* n. 568).

⁶⁶ Un recente studio sociologico, diagnosticando i tratti caratterizzanti le nuove forme di religiosità presenti nel nostro Paese, ha segnalato, tra l'altro, quelli di una religiosità senza Chiesa, e di una religione di Chiesa a basso contenuto di dipendenza dalla sua autorità normativa. Cf PACE E., *Nuove forme di religiosità in Italia. Una ipotesi di lettura*, in BURGALASSI - PRANDI - MARTELLI, *Immagini della religiosità in Italia* 226.

⁶⁷ Cf *LG* n. 9, in *EV/1* n. 308.

⁶⁸ ROSSO, *Gli aspetti costitutivi della celebrazione cristiana* 385.

che voleva – ieri, come oggi – far diventare gratuitamente suo popolo, sua porzione eletta, chi non lo era o non lo è ancora.

La catechesi non può perciò che essere vigile su questo punto e cercare di aiutare seriamente i soggetti ad accogliere come mediazione divino-salvifica la convocazione all'appartenenza ecclesiale e ciò in particolare quando occorre mettere a punto l'aspetto liturgico della vita cristiana. Nella liturgia infatti la dimensione ecclesiale è essenziale. Essa è un aspetto ricco di implicazioni non solo per il singolo credente, ma per la stessa manifestazione e missione della Chiesa che celebra. È infatti come assemblea,⁶⁹ convocata da Dio nella forza dello Spirito Santo, che si attua, in chiave metastorica e sotto la guida dei suoi legittimi Pastori, il mistero redentivo di Cristo Capo. Il celebrare cristiano si compie appunto come comunità gerarchizzata e in questa modalità di mediazione, il credente che se ne fa partecipe diventa unitamente ai suoi fratelli sempre più profondamente popolo di Dio e nello stesso tempo evento salvifico per il mondo.⁷⁰

Ma se questo senso di appartenenza è importante, è altrettanto rilevante rendersi conto che essere membra attive della Chiesa non è sinonimo di livellamento tra le persone e di uniformità e di indifferenziazione di ruoli da compiere. L'attenzione all'*identità vocazionale di ciascuno*, unitamente al rispetto della *connotazione gerarchica*, sono realmente aspetti qualificanti e complementari della stessa comunione ecclesiale.⁷¹ Sono però aspetti che richiedono di essere accolti alla luce del *principio di sussidiarietà*, principio che, per essere equilibratamente attuato, esige l'impegno fattivo di tutti

⁶⁹ La celebrazione liturgica esige anzitutto la presenza di un nutrito gruppo di persone. «Poche persone non fanno né celebrazione né riunione. La festa liturgica non può essere celebrata o compiuta da uno o due (il sacerdote, i ministri...) o da un settore della comunità (il gruppo liturgico), mentre gli altri assistono passivamente come semplici spettatori o uditori di ciò che pochi compiono» Cf MALDONADO L., *Chi celebra. L'assemblea liturgica: fenomenologia e teologia della celebrazione*, in BOROBIO D. (a cura), *La celebrazione nella Chiesa, 1. Liturgia e sacramentaria fondamentale*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1992, 211, 216, 221-225. Nell'assemblea liturgica ogni membro è chiamato a dare il suo originale contributo di preghiera e di servizio, secondo la dignità del proprio sacerdozio battesimale e del ministero di cui è stato investito o incaricato. Cf *ivi* 216, 221-225.

⁷⁰ Con lo sviluppo della propria identità, impegno da riappropriare continuamente, la Chiesa, e in essa ogni fedele, rafforza la sua funzione missionaria a beneficio di tutti gli uomini e dello stesso cosmo. Cf SC n. 2, in EV/1 n. 2; FERNÁNDEZ P., *L'uomo vivificato dallo Spirito*, in BOROBIO (a cura), *La celebrazione nella Chiesa* 362-369.

⁷¹ Cf LG n. 12, in EV/7 n. 317; SC n. 26, in EV/1 n. 43.

i membri della comunità. Infatti, mentre da una parte viene richiesta dai fedeli la cordiale sottomissione alle persone chiamate da Dio e da Lui investite dello specifico ministero ordinato, dall'altra, queste persone collocate in autorità vengono sollecitate a finalizzare generosamente i loro talenti alla guida, al servizio e alla valorizzazione di tutti i battezzati, loro fratelli, per un pieno sviluppo del Regno di Dio nella Chiesa e nel mondo.⁷² Perciò, quando la Comunità ecclesiale celebra il mistero di Cristo, realizzando se stessa, è chiamata a rispettare questo stesso principio e a manifestare così che la varietà dei doni di Dio, di cui ogni suo membro è dotato, sia destinata a concorrere alla costruzione della Chiesa e alla realizzazione del suo fine specifico, che è quello della promozione dell'avvento del Regno di Dio nel mondo.⁷³

Il catechista ha quindi un importante compito da svolgere per aiutare i battezzati a prendere coscienza di questa loro peculiare appartenenza ecclesiale e insieme per invogliarli a scoprire quale sia il contributo che ciascuno di essi può dare ed è chiamato a dare perché il Regno di Dio possa crescere nel mondo in profondità e in estensione.⁷⁴ In particolare, sotto il profilo della formazione liturgica, il catechista dovrà esplicitare come la funzione sacerdotale, profetica e diaconale di ognuno attinga vitalità e forza dal celebrare cristiano per tradursi in quotidiana testimonianza di vita e nella condivisione dello slancio missionario della Chiesa, teso alla salvezza integrale di ogni uomo e di tutto il genere umano.⁷⁵

Il catechista non si trova dunque di fronte ad un compito facile, perché dovrà aiutare i soggetti ad uscire dal loro egoistico individualismo e promuovere in essi la coerenza di comportamento, mettendo in luce le esigenze della loro identità e vocazione cristiane. Un compito davvero arduo perché non è poca cosa giungere a comprendere seriamente che il far parte della Chiesa locale è nello stesso tempo impegno a comportarsi come

⁷² La qualificazione essenziale nell'espletamento di ogni carisma è quella del servizio (cf *LG* n. 32, in *EV/1* n. 366), ad imitazione di Cristo che non è venuto per essere servito ma per servire (cf *Mc* 10, 45).

⁷³ Cf CONC. EC. VAT. II, *Decreto sull'apostolato dei laici: Apostolicam Actuositatem*, nn. 2, 4, in *EV/1* nn. 916, 926.

⁷⁴ Un tentativo di determinazione di obiettivi pastorali in questa direzione si può trovare in CITRINI T., *La formazione del cristiano adulto: apporto della Catechesi e della Liturgia*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Liturgia e catechesi. Atti della XXI Settimana di Studio - Castelsardo (Sassari) 30 agosto - 4 settembre 1992* = Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» 72, Roma, C.V.L. - Ediz Liturgiche 1993, 255-264.

⁷⁵ Cf Rosso, *Gli aspetti costitutivi della celebrazione cristiana* 386-387.

membri della Chiesa universale.⁷⁶

In rapporto alla formazione liturgica, il compito catechistico si concretizzerà nella promozione del superamento della chiusura sui propri interessi, preoccupazioni temporali, gioie e speranze, anche se tutto ciò può essere fatto oggetto di preghiera, per incoraggiarli ad abbracciare come proprio tutto ciò che riguarda la riuscita e i problemi dell'avvento del Regno di Dio a livello planetario. Chiari indizi di questa progressiva formazione sarà allora una più esplicita e frequente formulazione di intenzioni di preghiera, rispecchianti la vita e le problematiche della Comunità in cui i soggetti vivono e quelle del mondo intero.

Per aiutare il battezzato a percorrere in questa linea il suo cammino di maturazione, al catechista potrebbe giovare il costante riferimento ad un apposito criterio guida, che potrebbe essere formulato, per esempio, in questo modo: *assicurare la consapevolezza che la partecipazione alla celebrazione liturgica è un evento ecclesiale, nel quale il credente agisce come membro dell'assemblea gerarchizzata, per contribuire alla crescita dell'identità della Chiesa locale e universale e al compiersi progressivo della salvezza di ogni uomo e di tutto l'uomo.*

L'evocazione figurativa di questi elementi contenutistici potrebbe trovare, secondo me, una certa evocazione illustrativa nella celebrazione di una beatificazione o canonizzazione di qualche battezzato che ha raggiunto la gloria degli altari. La dimensione missionaria e caritativa del beato o del santo, unitamente alla fisionomia dell'assemblea, che pur effettuandosi localmente a Roma o in qualche altro luogo, per particolari motivi, manifesta di fatto dimensioni che superano quelle del luogo, in cui si svolge il rito, illustra evidentemente la realtà della Chiesa, come popolo di Dio e realtà salvifica locale e universale. La partecipazione a qualcuna di queste esperienze ecclesiali o il farvi anche solo riflettere può in un certo qual modo far cogliere che la santità del cristiano, il suo essere un membro vivo della Chiesa, è un bene che raggiunge tutto il popolo di Dio in cammino, anzi l'intera umanità.

Concludendo ora il discorso svolto in questi tre sottopunti e allo scopo di facilitare l'impostazione metodologica di una catechesi che rispetti fondamentalmente i criteri operativi proposti, mi sembra utile tentare la formulazione delle stesse proposte raccogliendole in un solo criterio operativo. Esso potrebbe essere espresso nei seguenti termini: *assicurare la con-*

⁷⁶ Occorre sempre tener conto che la Chiesa locale è concretizzazione in quel luogo della Chiesa universale (cf *ivi* 386).

sapevolezza che nel celebrare liturgico è all'opera l'intervento salvifico delle Tre Persone Divine, fondamentalmente incentrato sul mistero pasquale di Cristo, celebrato nella e come Chiesa, comportante l'impegno del battezzato a dimostrarsi coerente con la propria dignità e missione nel mondo contemporaneo.

A completamento degli aspetti considerati, la formazione al celebrare cristiano richiede pure l'attenzione per la partecipazione totale e culturale di ogni credente, mediata attraverso l'adozione dei vari linguaggi della comunicazione umana.

3. La valorizzazione di alcuni linguaggi umani come mediazione del celebrare cristiano

La catechesi, come momento formativo della vita cristiana adempie un suo compito specifico nell'aiutare i soggetti ad apprezzare e a servirsi di tutti i linguaggi che la liturgia assume per esprimere ed incrementare il rapporto di amore con Dio e con i fratelli, a cominciare da quello legato alla dimensione corporea della persona umana.

3.1. Il linguaggio del proprio corpo come mediazione del celebrare cristiano

Tra gli elementi che, nel passato più o meno recente, sono stati considerati dai catechisti, allorché si sono dedicati alla promozione della formazione liturgica, non sono quasi mai mancate le esplicitazioni riguardanti il senso da dare agli atteggiamenti personali e alle posizioni del corpo da assumere, durante i momenti liturgici e celebrativi.⁷⁷ Anche se questo compito rimane importante,⁷⁸ tuttavia, a mio parere, ciò su cui i catechisti do-

⁷⁷ Senza attardarmi nelle esemplificazioni che si possono attingere ai vari sussidi per la catechesi, si possono ricordare i contributi dati in questo campo da quasi tutti i catechisti. Cf ad esempio: COLOMB J., *Al servizio della fede. Manuale di catechetica*, I, Torino (Leumann), Elle Di Ci 1969, 122-123, 133; DREISSEN J., *La linea liturgica nella nuova catechesi. Strutture e linee di azione* = Fondamenti di una catechesi rinnovata 8, Torino (Leumann), Elle Di Ci 1969, 153-234; LOMBARDI R., *Catechesi e liturgia nella riflessione pastorale italiana del periodo post-conciliare*, Brescia, Morcelliana 1982, 152-156.

⁷⁸ Un agile sussidio per essere oggi facilitati nella spiegazione del significato delle posizioni del corpo e dei gesti della preghiera, si può trovare in DONGHI A., *Ge-*

vrebbero oggi particolarmente soffermarsi è l'esplicitazione del senso e del valore della mediazione del corpo nella stessa realizzazione della preghiera cristiana.

Nel nostro tempo, sembra essere diventato quanto mai importante non solo il prendere in considerazione le comuni possibilità di variare le posizioni del corpo durante lo svolgimento dei diversi momenti celebrativi, ma l'essersi posta con urgenza la necessità di far precedere all'esplicitazione del senso dei gesti l'impegno per il riconoscimento del valore del proprio corpo visto come componente fondamentale del comunicare con Dio della persona umana credente.⁷⁹

Il cristiano è infatti chiamato a rivolgersi a Dio per pregarlo con tutto se stesso e non soltanto come un essere spirituale.⁸⁰ Come spirito incarnato, la mediazione del proprio corpo è una dimensione importante per tutta la sua vita di fede e di grande rilevanza per esprimere l'autenticità della vita cristiana.⁸¹ La valorizzazione equilibrata del proprio corpo, può anzi essere vista come un serio punto di appoggio per il superamento del rischio di ogni dicotomia tra vita di fede ed esperienza quotidiana. Sicché, quando il catechista tratta della coerenza della vita di fede, della crescita in unitarietà della persona cristiana, è bene che faccia apprezzare l'acquisizione del senso di unità tra spirito e corpo della propria individualità. Non mi sembra pertanto tempo sprecato la sosta che si può introdurre nel dialogo educativo con i catechizzandi allo scopo di aiutarli ad assumere positivamente la loro realtà corporea e a ritenerla una condizione necessaria per vivere in armonia con loro stessi. L'inadeguatezza su questo punto si può peraltro

sti e parole. Un'iniziazione al linguaggio simbolico = Collana di pastorale liturgica 3, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana 1993, pp. 104.

⁷⁹ Infatti celebrare liturgicamente con segni sacri è richiesto dalla struttura psico-corporea dell'uomo. «Gli uomini vivono e agiscono in maniera tale che le loro qualità spirituali si esprimono per mezzo del corpo e i loro processi corporei sono spiritualizzati. Di conseguenza i segni e i simboli sono una parte ovvia e costitutiva della vita umana»: KUHNE A., *Segni e Simboli nel culto e nella vita* = Comunità celebrante 3, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1988, 7.

⁸⁰ Opportunamente il CCC asserisce: «Il bisogno di associare i sensi alla preghiera interiore risponde ad una esigenza della natura umana. Siamo corpo e spirito, e quindi avvertiamo il bisogno di tradurre esteriormente i nostri sentimenti. Dobbiamo pregare con tutto il nostro essere per dare alla nostra supplica la maggior forza possibile» (n. 2702; cf pure n. 2703).

⁸¹ È infatti attraverso «le opere di carità, di pietà e di apostolato, [...] che i seguaci di Cristo, pur non essendo di questo mondo, sono tuttavia la luce del mondo e rendono gloria al Padre dinanzi agli uomini» (SC n. 9, in EV/1 n. 15).

ripercuotere sulla capacità d'instaurare con sano equilibrio relazioni normali interattive con tutti coloro che vivono nello stesso contesto socio-culturale e sulla concretizzazione delle espressioni di preghiera individuale, come sulla modalità della partecipazione alla celebrazione liturgica.

Il ricorso, oggi frequente, a pratiche di meditazione *zen*⁸² e a forme iniziatiche rituali di tipo esoterico⁸³ possono anche suonare come una denuncia nei confronti di una catechesi inadeguata su questo versante, perché incapace di valorizzare la totalità dell'essere umano. L'aiutare quindi i soggetti ad accettare se stessi, a tutti i livelli, nella totalità e peculiarità delle loro doti, a partire dalla propria fisionomia corporale, è senz'altro uno dei compiti di base dell'educazione cristiana.⁸⁴ Compito, che la catechesi dal canto suo completerà, aiutando a comprendere che la dimensione corporea è sempre coinvolta nella vita di donazione verso Dio e verso gli altri e quindi anche nella realizzazione corretta della preghiera cristiana. In questa prospettiva il catechista dovrà allora occuparsi dei suggerimenti da dare ai catechizzandi perché l'incontro orante con Dio si sviluppi in sintonia con i costumi correnti e familiari che, all'interno della propria cultura, vengono adottati nella conduzione del dialogo fra le persone. A questo proposito, si fa una certa fatica a scorgere come certe forme di preghiera di stile orientale, praticate nei cosiddetti "deserti per la preghiera", possano realmente favorire in Italia, la realizzazione dell'autentica espressione di

⁸² L'aver sottovalutato il potenziale della dimensione somatica può sviluppare «l'appetito, talvolta anche la frenesia, degli Occidentali nel ricercare il corpo, l'esperienza del corpo, servendosi spesso in modo selvaggio, cioè alla maniera di prestito selvaggio, delle tecniche orientali dello Zen e dello Yoga. Il genio della nostra cultura ha capito che abbiamo bisogno di ritrovare il corpo. [...] Sicché] giovani e meno giovani si precipitano verso le tecniche proposte per ritrovare questa esperienza corporea che è in effetti il primo territorio o la prima energia per un'esperienza umana»: VIDAL J., *Sacro, simbolo, creatività* = Di fronte e attraverso 318, Milano, Jaca Book 1992, 71 e 73.

⁸³ Mentre negli anni '70 si parlava di crisi del sacro e della religione, oggi negli anni '90 si costata l'esplosione della ritualità a sfondo soggettivista, mimetico e imitativo, con espressioni di forte critica verso la ritualità cattolica. Cf SARTORI L., *Ritualità senz'anima e azione simbolico-teologica*, in TERRIN (a cura), *Nuove ritualità e irrazionale* 295-298. E per rendersi conto dell'espansione delle pratiche esoteriche nel nostro Paese, mi pare sufficiente accostare la pubblicazione di GATTO TROCCHI, *Viaggio nella magia*.

⁸⁴ Questo compito educativo va infatti curato fin dai primi anni di vita del bambino. Una significativa realizzazione in questo campo si può reperire in DELVAL M.H., *On est tous quelqu'un!*, in *Pomme d'Api* (1993) n° 332, 32 e nell'inserito per il bambino di AUBINAIS M. - ROSENSTIEHL A., *Un petit livre sur le corps*.

preghiera, intesa come momento integrante del proprio vissuto quotidiano.⁸⁵

La valorizzazione della dimensione corporea nella preghiera è però anche legata ad altri immediati risvolti. Il catechista, esperto in questo campo educativo, costaterà facilmente che non potrà trascurare di verificare se l'ambiente in cui i suoi catechizzandi si radunano per celebrare o per realizzare momenti di preghiera, può di fatto consentire alla persona umana di sostarvi in modo dignitoso e confortevole. Non si può infatti ignorare che un ambiente scarsamente aerato⁸⁶ e male odorante non può che diventare la premessa naturale per rendere odioso il luogo scelto per celebrare, indesiderato il momento di accedervi e ultimamente pressoché impossibile l'espressione autentica della fede nella preghiera. Similmente, un luogo malamente illuminato, o dotato di sedili scomodi e di inginocchiatoi vecchi e rovinati, come pure un altare e delle pareti impropriamente addobbate,⁸⁷ prive di immagini evocative, non può che delinarsi come inadeguato all'accoglienza della celebrazione religiosa e allo sviluppo del senso della dignità e del valore della preghiera cristiana. Come ci si può convincere, in simili condizioni, che celebrare il Signore è salvifico, ed è confortante poter sostare a colloquio con Lui?

Proprio perché siamo un tutt'uno: corpo e spirito, è necessario che gli

⁸⁵ Queste forme di preghiera di tipo orientale, se da una parte denunciano l'esigenza di effettuare un recupero della dimensione corporea, nella realizzazione della preghiera cristiana, per altro verso, negli incontri catechistici, dovrebbero far sorgere il sospetto sulla loro reale capacità di reggere autentiche forme di preghiera cristiana, essendo espressioni di costume molto lontane dal modo di sviluppare il dialogo fra le persone, all'interno della nostra cultura italiana.

⁸⁶ Non a caso nella nota pastorale della CEI sulla progettazione delle nuove chiese (18 Febbraio 1993) vengono dati orientamenti e considerate esplicitamente le esigenze relative alla illuminazione (n. 30), alla climatizzazione (n. 31) e all'acustica (n. 32). Cf CEI - COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA LITURGIA, *La progettazione di nuove chiese*, in *Il Regno-Documenti* 38 (1993) 9, 265.

⁸⁷ A proposito della posizione e della cura da riservare all'altare, recentemente il card. Virgilio Noè si esprimeva in questi termini: «Si l'autel est respecté dans son riche symbolisme, il attirera naturellement à lui l'attention des fidèles, qui ne sera plus distraite par un *antependium* trop voyant, des images des saints ou des reliquaires. Cependant, depuis trente ans qu'a été promulguée la constitution sur la liturgie, n'est pas encore terminée l'époque de l'autel postiche, de l'autel support de micros, de feuillettes, de lectionnaires, base d'une montagne de chandeliers ou de tout un ensemble de vases ou d'un amoncellement de fleurs qui transforment l'autel en une espèce de jardin»: NOÈ V., *L'espace liturgique dans l'Église postconciliaire*, in *La Maison Dieu* (1993) n°193, 134.

educatori cristiani, e in particolare i catechisti, si adoperino con tutta la loro creatività pedagogica ed apostolica per far riconoscere un ruolo adeguato alla dimensione corporea del credente e un ambiente confortevole ai momenti di realizzazione della preghiera. A questo scopo sarebbe auspicabile una maggior collaborazione ai vari livelli, fra educatori e responsabili pastorali, in modo da programmare realizzazioni di momenti celebrativi, che, per la proprietà con cui sono impostate, siano capaci di far superare le tentazioni di evasione dalle chiese e di condurre invece alla scoperta del grande valore della preghiera e del celebrare liturgico quotidiano.

La verbalizzazione del criterio operativo per la catechesi, impegnata su questi versanti, potrebbe essere così espressa: *promuovere progressivamente la consapevolezza della necessità del coinvolgimento della propria dimensione corporea nella preghiera.*

Contestualmente all'attenzione per quest'aspetto formativo, che possiamo considerare propedeutico all'apprendimento della modalità celebrativa cristiana, la catechesi dovrà procedere alla proposta interpretativa dei vari linguaggi complementari, di cui ci si serve per celebrare il mistero cristiano.

3.2. Il valore e il senso di alcuni linguaggi complementari del celebrare cristiano

Tra le mediazioni del celebrare cristiano occupano un posto rilevante i vari linguaggi dell'espressione umana. Senza pretendere di essere esaustiva, mi sembra utile fermare l'attenzione su quei linguaggi della comunicazione umana che sono maggiormente presenti nel celebrare cristiano. Tratterò pertanto del silenzio e della contemplazione, della parola, della musica e del canto ed infine del gesto, allo scopo di offrire qualche utile spunto per una loro giusta considerazione nel contesto catechistico.

3.2.1. Il silenzio e la contemplazione

Tra gli elementi più problematici e delicati dell'iniziazione liturgica si colloca oggi senza dubbio la valorizzazione del silenzio. Eppure esso rimane una condizione indispensabile perché il credente possa prendere coscienza del mistero che celebra e prima ancora *di essere alla presenza del*

Dio che salva.⁸⁸

In un mondo pervaso da rumori e dall'inflazione di immagini, è generalmente lasciato poco spazio alla considerazione del silenzio per la vita del cristiano. Per questo diventa compito precipuo della catechesi illustrare con cura le ragioni della sua esigenza e invogliare ad accoglierlo come condizione di fruttuosa esperienza di preghiera.

Le modalità per giungere a questa meta possono essere varie. Tra di esse la più semplice e immediata è forse quella di far osservare come il silenzio sia necessario per instaurare il dialogo con i propri simili; non è infatti possibile l'ascolto dell'interlocutore, se non si è capaci di tacere e prestare attenzione all'altro. È indispensabile non avanzare subito le proprie opinioni sull'oggetto della conversazione e accantonare anzitutto ciò che si presuppone che l'altro dica o proponga sull'argomento che si sta trattando.⁸⁹ In chiave analogica si può far osservare che, per poter colloquiare con Dio, occorre incominciare dal saper accogliere la sua Parola e la sua azione preveniente. Pertanto, per prima cosa, occorre aiutare a saper percepire di *essere alla sua presenza*, di essere una sua creatura amata e situata davanti a Lui. Le stesse pause di silenzio, incastonate nello svolgimento della celebrazione, hanno bisogno di essere comprese e giustificate durante gli incontri della catechesi perché il colloquio con Dio possa essere autentico. Le pause e i momenti di silenzio vanno perciò presentati e accolti non come spazi vuoti, ma come occasioni per rinnovare la presa di coscienza della propria creaturalità e per rinnovarsi nella convinzione di essere amati da Dio e attualmente da Lui salvati.⁹⁰ I silenzi potranno allora

⁸⁸ La condizione di base perché ci possa essere il rapporto con Dio nella preghiera è che ci sia la consapevolezza cosciente di essere alla sua presenza. Per questo il CCC rileva che la preghiera vocale, la meditazione e l'orazione «hanno in comune un tratto fondamentale: il raccoglimento del cuore» (n. 2699). Infatti, «la vita di preghiera consiste [...] nell'essere abitualmente alla presenza del Dio tre volte Santo e in comunione con lui» (n. 2565).

⁸⁹ Rimangono sempre attuali le sapienti parole di Paolo VI, a proposito delle modalità da seguire nella conduzione del dialogo con chi è immerso nelle logiche del mondo. Egli disse, tra l'altro: «Bisogna, ancor prima di parlare, ascoltare la voce, anzi il cuore dell'uomo; comprenderlo, e per quanto possibile rispettarlo e dove lo merita assecondarlo. Bisogna farsi fratelli degli uomini nell'atto stesso che vogliamo essere loro pastori e padri e maestri. Il clima del dialogo è l'amicizia. Anzi il servizio» (*Lettera enciclica sulla Chiesa: Ecclesiam Suam*, n. 49, in *EV/2* [10/1976] n. 198).

⁹⁰ Quanto più ci si trova impegnati in una complessa attività quotidiana tanto più ci si trova nella necessità di aggiornare periodicamente la presa di coscienza di esse-

essere presentati come mediazioni necessarie per prendere coscienza di ciò che Dio sta facendo per il credente e di ciò che il credente è chiamato a fare per rispondergli con un amore totale, senza patteggiamenti o mezze misure.⁹¹ Questi sono momenti dunque di autentica comunicazione, analogamente a quanto accade tra persone che si amano, quando il silenzio diventa più eloquente di ogni espressione verbale.⁹²

Il silenzio può essere perciò interpretato come la premessa indispensabile e il sostegno immediato perché il dialogo con Dio assuma risonanze interiori profonde, poiché l'amore a Dio passa attraverso la capacità di far tacere se stessi. Per questo già nella spiritualità ebraica, l'invito: *Ascolta, Israele*, era il preludio della preghiera quotidiana mattutina e serale. Ascolto necessario per Israele, ascolto che, nella dinamica del dialogo con il Creatore, diventava – ieri, ma anche oggi – ascolto da parte di Dio nei confronti del suo popolo. Dio è appunto Colui che ascolta e Colui che risponde a chi gli è fedele e lo cerca con amore.⁹³

Ma il silenzio non è solo una propedeutica e una condizione preliminare per l'instaurazione di un dialogo autentico; esso è anche via di accesso ad *esperienze di vera contemplazione*.

Il parlare oggi di contemplazione sembra di primo acchito un anacronismo. Ma se ci fermiamo a considerare il disagio interiore che proprio in questa nostra cultura invade spesso il credente odierno, comprendiamo che l'accedervi, pur essendo un'impresa ardua, non per questo risulta una mediazione meno importante per lo sviluppo del rapporto costante di comunione con Dio.⁹⁴

re amati e beneficiati irripetibilmente da Dio, e quindi nell'esigenza di poter applicare a se stessi la specificità dell'espressione paolina: il Figlio di Dio «mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal 2,20*).

⁹¹ La sequela di Cristo, a cui ogni cristiano è chiamato, implica l'effettiva offerta di sé per giungere alla perfezione della carità: cf *LG* n. 40, in *EV/1* nn. 388-389; *CCC* n. 459.

⁹² Per questo S. Teresa di Gesù Bambino testimonia: «Per me la *preghiera* è uno slancio del cuore, un semplice sguardo gettato verso il cielo, un grido di gratitudine e di amore nella prova come nella gioia» (citato in *CCC*, p. 621).

⁹³ Una considerazione essenziale su questo rapporto di reciproco ascolto si può trovare in MANNUCCI V., *L'arte dell'ascolto*, in *La rivista del Clero Italiano* 74 (1993) 673-675.

⁹⁴ L'attualità dell'argomento e la necessità della sua attuazione per il cristiano odierno, sono state evidenziate nelle trasmissioni televisive domenicali di questa nostra quaresima 1994, a cura di Maria Cecilia Sangiorgi all'interno del programma: *Frontiere dello spirito* (canale 5). Nelle conversazioni con personaggi della cultura e

Se l'impresa è difficile, è tuttavia un'impresa possibile. Anzi, essa risponde ad un segreto e profondo desiderio dell'animo umano: vedere il volto di Dio!⁹⁵ Riempire il proprio animo e il proprio cuore della certezza della presenza e dell'accoglienza divina che rasserena e rappacifica.

Ecco perché la catechesi, attenta all'anelito profondo dell'animo umano, è chiamata a risvegliare e a tenere desto nei catechizzandi questo desiderio di Dio, servendosi anche del supporto di icone, che aiutino i soggetti a cercare l'incontro con Lui, anche attraverso l'arte e il linguaggio ineffabile della bellezza.⁹⁶ Bellezza, che nelle icone non è data tanto dalla perfezione delle forme, ma dalla luce di interiorità che promana dall'interno dei volti raffigurati e che allude alla luminosità dell'incontro interiore con Dio.⁹⁷ Luminosità, che si irraggia sul volto di chi vive in amicizia con Lui e diventa di fatto una testimonianza del divino, presente nel cuore degli uomini.

La valenza catechistica dell'uso di buone raffigurazioni fa comprendere anche l'importanza di corredare i luoghi di culto con immagini ricche di interiorità e capaci di evocazione della vita interiore del credente. Nel nostro Paese non mancano al riguardo immagini esemplari. Basti pensare ai catini absidali delle grandi basiliche romaniche e all'opera, per esempio, del beato Angelico, il quale, per facilitare ai suoi confratelli il colloquio con le Persone Divine e con la Vergine, ha saputo trasfigurare le mura del con-

dello spettacolo (tra cui la ballerina Liliana Così), sono emerse al riguardo preziose testimonianze umane e cristiane. Nell'ultima conversazione della serie, il cardinal Carlo Maria Martini ha proposto un'esemplificazione della *Lectio Divina* sul testo evangelico riguardante l'entrata trionfale di Gesù in Gerusalemme (cf *Mc* 11, 1-11) sfociante nella *Contemplatio* come culmine dei due momenti precedenti: la *Lectio* e la *Meditatio*.

⁹⁵ È la ricerca degli stessi Apostoli, risvegliati all'amore e al desiderio di unirsi a Dio dall'esperienza di vita con Gesù Cristo: cf *Gv* 14,8.

⁹⁶ L'uomo contemporaneo ha particolarmente bisogno di essere aiutato in questa direzione, in modo semplice ed essenziale. Egli ne ha tanto più bisogno quanto più gli manca un luogo in cui poter riposare il suo sguardo e il suo animo, quanto più è affaticato dal susseguirsi di immagini che lo chiudono sulla dimensione materiale del mondo che lo circonda. La dimensione spirituale umana ha oggi bisogno di essere liberata e perciò di essere aiutata a trovare un punto di appoggio per innalzarsi alla speranza di quelle realtà ineffabili, che ci attendono nella Patria definitiva.

⁹⁷ Il catechista può trovare un aiuto per la "lettura" e la contemplazione delle icone di Cristo in GHARIB G., *Le icone di Cristo. Storia e culto*, Roma, Città Nuova 1993; ROUSSEAU D., *L'icona splendore del tuo volto = Dimensioni dello spirito* 24, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1990; e per i Santi cf GHARIB, *Icone di Santi. Storia e culto*, Roma, Città Nuova 1990.

vento dipingendo autentici capolavori evocativi. Sono immagini che, opportunamente “lette” con l’esplicitazione del loro potenziale simbolico,⁹⁸ possono rendere un ottimo servizio per l’avvio dei nostri catechizzandi alla contemplazione e per aiutarli a riempire con momenti di incontro interpersonale con Dio le pause di silenzio che la liturgia propone.

Questi momenti di contemplazione sono molto importanti per il cristiano in formazione perché possono dare slancio alla speranza teologale, la quale mette in moto inclinazioni operative verso la realizzazione del bene, e facilitare la strada da percorrere per giungere alla scoperta della propria vocazione personale. Infatti, se si dà spazio, anche nella catechesi, ad esperienze di colloquio con il Trascendente, mediante brevi pause di contemplazione, si stimolerà anche i soggetti ad avviare un loro processo personale di risposta esistenziale al Dio vivente, anche in chiave totalizzante, poiché Dio continua a parlare a tutti, attraverso molte mediazioni e ad invitare a dargli risposte impegnative in chiave di continuità.

Se viene adeguatamente sviluppata la capacità di silenzio e di contemplazione sgorgherà allora più verace l’espressione verbale.

3.2.2. *La parola*

All’interno della liturgia, l’uso della parola ha un ruolo di fondamentale importanza. Unita ai gesti, voluti dalla Chiesa, essa assicura l’efficacia del rito che si compie, secondo la volontà divina.⁹⁹ Sulle labbra dei fedeli essa rende possibile l’affermarsi della fede e manifesta l’interiorità dell’animo credente.¹⁰⁰

È infatti per mezzo della parola che la persona umana può esprimere se stessa senza ombra di ambiguità e può confermarsi nella sua identità, attraverso lo scambio di pensiero con i propri simili. È attraverso la parola che il credente, membro della Comunità ecclesiale, può manifestare il proprio animo a Dio e dargli testimonianza nel contesto socio-culturale in cui vive. Nella vita di relazione con gli altri, la prima testimonianza a Dio può venire proprio dal *rispetto della parola data*, rendendo così onore a se

⁹⁸ Cf per esempio: DIDI HUBERMAN, *Fra Angelico* 17-42.

⁹⁹ Sulla funzione della parola nel momento della realizzazione del sacramento unitamente all’informazione sulle varie posizioni cattoliche e protestanti cf BOROBIO D., *Dalla celebrazione alla teologia: che cos’è un sacramento*, in *Id.*, *La celebrazione nella Chiesa* 409-415; BORDIGNON L., *Lo specifico della sacramentalità cristiana*, in *Credere oggi* 6 (1986) n° 31, 22.

¹⁰⁰ Cf *Rom* 10,9-10; CCC n. 1153.

stessi, come segno della capacità di coltivare la partecipazione alla fedeltà di Dio che mai viene meno alle sue promesse.¹⁰¹

L'uso della parola ha veramente un grande ruolo nello sviluppo morale della vita cristiana, ma anche un'importanza specifica nell'ambito liturgico, sia per la crescita nella fede dei singoli, come per la costruzione della comunione fra i membri dell'assemblea liturgica.

La catechesi non può perciò trascurare di far riflettere sul significato e sul ruolo di questo linguaggio, propriamente umano. Anzi non può mai omettere di farlo considerare con tutto rispetto per farlo valorizzare con grande impegno. Perciò tra i suoi primi obiettivi si pone senz'altro quello di aiutare a comprendere la necessità di unire la propria voce a quella dell'assemblea che celebra,¹⁰² sia per beneficiare personalmente e profondamente dell'efficacia del memoriale che si sta compiendo e sia per operare validamente il proprio consolidamento nell'appartenenza alla realtà ecclesiale.

La formazione all'uso della parola nel contesto liturgico richiede però anche la giusta diligenza per il rispetto dovuto alle formulazioni eucologiche già prestabilite dai rituali ed insieme la precisa attenzione per lo sviluppo dell'abilità necessaria per introdurre, con creatività ed equa misura, espressioni personali di preghiera, segno e incentivo del legame diretto che intercorre tra la preghiera e l'esperienza quotidiana del fedele.¹⁰³ L'espressione verbale della preghiera è una mediazione che va usata bene, non deve riempire inutilmente il tempo celebrativo. È una mediazione a cui è necessario educarsi per assicurare essenzialità alle verbalizzazioni, verità alle espressioni e universalità missionaria alle istanze di impetrazione, facendo propri i bisogni, i problemi, le sofferenze, le aspirazioni e le gioie di ogni categoria di persone e dell'intera umanità. Uso della parola dunque, che, come ho detto all'inizio, deve potersi articolare secondo l'andamento

¹⁰¹ Il comportamento di coerenza con quanto si è promesso è un'affermazione di sé, secondo la dignità della persona umana. Cf PADOVESE L., *Promessa e giuramento*, in COMPAGNONI F. - PIANA G. - PRIVITERA S., *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1990, 1026.

¹⁰² Cf SC n. 48, in EV/1.

¹⁰³ Un aiuto essenziale per far comprendere ai catechizzandi il senso dello schema di intenzioni della preghiera dei fedeli nell'ambito della celebrazione eucaristica, della preghiera universale della Chiesa, delle intenzioni particolari che il fedele può formulare, può essere reperito in DEISS L., *Celebrare la Parola = Liturgia*, studi e sussidi 6, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1992, 111-115.

circolare dell'economia salvifica,¹⁰⁴ presente nella storia della salvezza e nella stessa celebrazione liturgica.

Una forza tutta particolare può inoltre assumere la parola quando essa è unita alla musica e si trasforma in canto dell'assemblea che celebra.

3.2.3. *La musica e il canto*

La parola assume una forza di coinvolgimento maggiore se viene espressa attraverso il canto. Essa può accrescere la sua efficacia se è sostenuta e interpretata da motivi musicali adatti al momento celebrativo ed interpretativi della sensibilità culturale dell'assemblea che celebra.

L'adozione del canto nella celebrazione liturgica non è però solo opera per rafforzare il vigore e l'efficacia della parola, ma anche per realizzare un clima di festa, essenziale per il celebrare cristiano.¹⁰⁵

Non ci si può tuttavia nascondere che l'impiego della musica e del canto divenga oggi un'esigenza particolarmente delicata da assolvere, poiché la musica moderna, che i giovani prediligono, non sempre è adatta a vivificare il contesto celebrativo e a sostenere lo sviluppo dell'interiorizzazione propria della preghiera. Il ritmo frenetico, l'intensità sonora e l'ampiezza di volume della musica moderna non si addicono certamente alla necessità della creazione di un clima di raccoglimento,¹⁰⁶ per aiutare chi prega a collocarsi consapevolmente di fronte al mistero di Dio che salva, nell'intimo della propria coscienza.

Ciò nonostante il catechista non può e non deve schierarsi contro le moderne espressioni musicali ed escluderle dai contesti di preghiera, soprattutto se da realizzare con gruppi di giovani. È anzi opportuno che egli, per quanto possibile, si adoperi per educare i suoi catechizzandi a servirse-ne con saggezza per esprimere e potenziare la ricchezza della propria vita di fede. Il catechista, allora, per operare in questa direzione, dovrà, a mio parere, agire su due versanti. Per un verso, esplicitare prima di tutto a se stesso e poi ai suoi catechizzandi quale sia il ruolo funzionale della musica

¹⁰⁴ Cf sopra il punto 2.1.

¹⁰⁵ Su questa funzionalità cf MALDONADO, *Come si celebra. Elementi e dinamismo della celebrazione*, in BOROBIO (a cura), *La celebrazione nella Chiesa* 249-253. Per utili considerazioni sulla valorizzazione del canto dell'assemblea e dei solisti in rapporto all'esecuzione della preghiera responsoriale cf DEISS, *Celebrare la Parola* 61-65.

¹⁰⁶ Sull'apporto che la musica può dare per sostenere la preghiera di meditazione cf MALDONADO, *Come si celebra* 251-252.

e del canto all'interno di una determinata celebrazione liturgica, e per altro verso, esaminare con i suoi catechizzandi le scelte da farsi per essere coerenti con il senso della celebrazione liturgica che si vuol solennizzare, anche avvalendosi della sensibilità musicale dei partecipanti.

Analogamente a quanto detto per la musica, anche il canto, se adeguatamente curato, può compiere un buon servizio per sostenere e potenziare l'efficacia delle espressioni di preghiera. Esso può esercitare il suo influsso benefico, attraverso la promozione del coinvolgimento emotivo, favorendo lo sviluppo della tensione unitiva verso il Dio trascendente e quello dell'apertura verso gli altri per la costituzione dell'assemblea.¹⁰⁷ Anche l'emotività e la sensibilità come forze naturali della persona umana, valorizzate opportunamente, possono sprigionare un'incidenza positiva, nell'ambito del proprio modo di intessere relazioni interpersonali con gli altri. Queste forze umane, se oculatamente valorizzate, possono anche sbloccare il cristiano da atteggiamenti di rigidità e di resistenza nella comunicazione tra le persone e favorire sentimenti di fiducia e di accoglienza del Trascendente nella propria vita e sbloccare posizioni di resistenze alla conversione. In questo campo il far leva sul linguaggio della musica e del canto può, in certi casi, provocare effetti impensati.¹⁰⁸

In particolare, nel contesto liturgico, il canto può svolgere un ottimo servizio per *attivare il coinvolgimento* dei partecipanti con una concentrazione di attenzione e di presenza più intensa al mistero che si sta celebrando. Forse le assemblee liturgiche potrebbero ricavare migliori benefici dalla partecipazione celebrativa, se ciascun credente diventasse consapevole dell'importanza del proprio contributo, prestando la sua voce al canto, a motivo del fatto che nella liturgia nessuno può e deve sentirsi semplice spettatore.¹⁰⁹ Per questo il ruolo del coro dei cantori è quello dell'animazione e non della sostituzione dell'espressione dell'assemblea.¹¹⁰ La celebrazione liturgica non è infatti una sorta di *recital*, dove i partecipanti dell'assemblea fruiscono delle esecuzioni sonore più o meno riuscite. Di qui l'esigenza di una formazione catechistica che metta in luce il ruolo

¹⁰⁷ Cf *ivi* 249.

¹⁰⁸ Per comprendere l'eloquente forza della preghiera cantata, basti pensare all'importante ruolo, attestato da S. Agostino, nei confronti della sua conversione. Cf S. AGOSTINO, *Le confessioni* IX,7, 15; X,33,49 = Nuova Biblioteca Agostiniana, testi 1, Roma, Città Nuova 1965, 271, 343; CCC n. 1157.

¹⁰⁹ Cf *SC* n. 48, in *EV/1* n. 84.

¹¹⁰ Cf SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Istruzione sulla musica nella sacra Liturgia: Musicam Sacram*, nn. 16, 20, in *EV/1* nn. 2586, 2593.

del canto sacro e la necessità del contributo di ogni membro dell'assemblea per un fruttuoso svolgimento della preghiera della Chiesa locale e universale.

3.2.4. *Il gesto*

Infine non posso trascurare di ricordare, anche se brevemente, il ruolo del gesto nella celebrazione liturgica, poiché anch'esso è parte integrante del linguaggio simbolico, ed espressione peculiare della preghiera cristiana.¹¹¹ Unito a forme verbali corrispondenti, costituisce il rito e concretizza nel linguaggio umano il celebrare cristiano.¹¹²

Questo linguaggio può essere considerato nella specificità di due forme di mediazione: nella modalità adottata dal sacerdote che presiede l'assemblea e in quella seguita dal fedele che partecipa alla celebrazione liturgica.

Ora, nel contesto di questo mio contributo, mi sembra sufficiente fermarmi sulla seconda modalità, messa in atto dal battezzato per esprimere e radicare più profondamente il proprio inserimento nel mistero pasquale di Cristo e per manifestare coerentemente la propria comunione fraterna, come membro dell'assemblea che celebra.

La scelta si giustifica dal fatto che la catechesi è chiamata ad occuparsi dell'iniziazione dei catechizzandi alla comprensione del significato dei gesti che vengono da essi compiuti nel contesto liturgico. Tra questi, mi sembra opportuno considerare, ad esempio, quello compiuto nel tracciare su se stessi il *segno della croce*. È questo un gesto che, per chi lo compie, ha il forte significato di esprimere la propria volontà di assumere il mistero della morte e risurrezione di Cristo nella totalità del proprio essere, attualizzandone e vivificandone l'accoglienza.¹¹³ Inoltre esprime un'azione testimoniale di annuncio del mistero di Cristo che salva e nello stesso tempo manifesta il fondamentale apprezzamento per la corporeità, operata dal cristianesimo. Esso è un gesto che, facendo professare la certezza di entrare con la totalità del proprio essere nella comunione di vita trinitaria, rafforza l'appartenenza alla comunione con il Dio Trino e contribuisce a tener desta l'attesa di raggiungere i *cieli nuovi e la terra nuova* con la peculiarità del-

¹¹¹ Cf MALDONADO, *Come si celebra* 297-299.

¹¹² Cf *ivi* 290-297.

¹¹³ Per un breve commento su questa funzionalità cf DONGHI, *Gesti e parole* 13-15.

la propria personalità.¹¹⁴

Un altro gesto su cui è bene che la catechesi faccia riflettere è quello dello *scambio del dono di pace* che i fedeli sono invitati a compiere durante la celebrazione liturgica. Esso sottolinea la dimensione fraterna dei partecipanti ed è finalizzato al rafforzamento della comunione tra le persone, come un dono reciproco che scaturisce anzitutto dalla condivisione della vita divina del Dio Tripersonale.¹¹⁵

Il gesto della condivisione della pace che viene da Dio può essere espresso in forme diverse, adatte agli usi vigenti nella propria cultura e in sintonia con le espressioni di amicizia o di riconciliazione compiute dalle persone del proprio contesto ambientale. Nel nostro contesto culturale, oltre alla stretta di mano, può essere espresso con un leggero inchino della persona, sottolineato da un cordiale sorriso. Anzi quest'ultima modalità può costare forse un più profondo impegno di superamento dei propri sentimenti di rancore, o di amarezza, rispetto a quello richiesto dalla stretta di mano. Lo sguardo impegna infatti l'interiorità della persona e manifesta quell'intimità personale, dove si collocano i sentimenti più profondi e veri del cuore umano.¹¹⁶ Lo sguardo della persona difficilmente può barare la verità dei sentimenti interiori e al cristiano non può tornargli certo facile mascherare nel suo sguardo l'indisponibilità alla conversione a Dio e alla riconciliazione con i fratelli, quando interiormente non è pervaso dall'amore e da sentimenti di perdono. È quindi importante lo scambio del gesto di pace all'interno del celebrare cristiano, quando esso è accolto e compiuto nella luce del senso che esprime; quando la pace è ardentemente implorata da Dio per poterla costruire con sincerità di cuore e con indomita

¹¹⁴ Cf LG n. 48, in EV/1 n. 417.

¹¹⁵ Cf GS n. 78, in EV/1 n. 1589. Proprio perché la pace è anzitutto dono di Dio essa va chiesta con insistenza nella preghiera. Ad essa siamo invitati ormai in modo speciale da ventisette anni dallo zelo apostolico dei Sommi Pontefici, i quali hanno indetto per ogni capodanno la giornata della pace, precisando ogni volta qualche aspetto urgente su cui il cristiano è chiamato ad impegnarsi per promuovere nel proprio contesto e a livello mondiale questo bene e valore inestimabile. Particolarmente accorate ed impegnative sono state le recenti parole pronunciate da Giovanni Paolo II in occasione della celebrazione della giornata di preghiera per la pace nei Balcani. Cf *Id.*, *Omelia della Messa del 23 Gennaio*, in *L'Oss. Rom.* 134 (1994) 19, 6-7.

¹¹⁶ I Vangeli stessi ci parlano della forza di comunicazione dello sguardo di cui Gesù si servì nella sua missione terrena. Il suo comportamento merita particolare attenzione da parte di ogni educatore. Cf CHAYNES C., *Une pédagogie de la personne. La pédagogie de Jésus d'après les quatre Evangiles et les Actes des Apôtres*, Bruxelles, Ed. Foyer Notre-Dame 1978, 65-69.

volontà e solidarietà fraterna, ispirata al Vangelo.

La catechesi, spiegando il significato di questi gesti, assolve quindi all'impegno di stimolare alla conversione del cuore e a quello di aiutare a formarsi alla logica cristiana del celebrare, bandendo dalla celebrazione liturgica ogni espressione di superficialità, di falsità e di teatralità.

Il criterio operativo a sostegno della catechesi, impegnata in questo settore, potrebbe essere così formulato: *promuovere la consapevolezza della necessità di abilitarsi all'uso dei diversi linguaggi umani per partecipare alla liturgia, secondo la dignità e la modalità della chiamata cristiana a vivere in comunione con Dio e con i propri simili, indipendentemente dalla loro diversità di età, razza e cultura.*

Tuttavia l'aspetto odierno forse più impegnativo e più problematico per la catechesi, il compito più difficile da assolvere è quello che riguarda la formazione alla coerenza costante tra il celebrare cristiano e il vissuto quotidiano e di cui parlerò nel seguente, ultimo punto.

4. Il rapporto liturgia - vita quotidiana come componente dell'identità del credente

Un aspetto molto importante nell'apprendimento del celebrare cristiano è senza dubbio quello che riguarda la capacità di tradurre il momento della preghiera nell'esperienza della vita quotidiana. Il liberarsi da ogni dicotomia ed incoerenza è un impegno serio e costante nel cammino del credente, il quale è sempre chiamato a vigilare su di sé per non interrompere questo fondamentale processo di unificazione e di maturazione personale, secondo le esigenze della sua fisionomia cristiforme.

Non ci si può inoltre nascondere che la celebrazione liturgica non raggiungerebbe il suo scopo se la partecipazione alla comunione divina, che in essa si opera, non conducesse il credente a precise opzioni di vita nella sua esperienza quotidiana. Se il celebrare cristiano non si risolvesse in comportamenti di stile evangelico, esso sarebbe chiaro indizio di vuoto ritualismo ed effettuerebbe una parentesi isolata dal resto dell'esistenza, originando dannose dicotomie nella personalità del credente.¹¹⁷

Il saper far corrispondere l'azione liturgica con l'esperienza della vita non viene da solo. Esso va maturato con il contributo dell'azione catechistica e con la frequentazione della vita liturgica. Richiede nel catechizzan-

¹¹⁷ Su questo tema implicante la coscienza della propria responsabilità di cristiano nell'adempimento del proprio lavoro cf SARTORE D., *Lavoro*, in *NDL* 696-700.

do una disponibilità di base, che la catechesi avrà cura di risvegliare come presupposto indispensabile per una corretta abilitazione al celebrare cristiano. Questa preparazione previa consiste nell'attiva volontà di adoperarsi per *crescere armoniosamente come persona umana*, chiamata a vivere in comunione con Dio e con i propri simili e a dare il proprio irripetibile contributo perché la convivenza sociale, di cui fruisce, si connoti di quelle caratteristiche qualificanti, richieste dalla tutela della dignità umana e dallo sviluppo del bene comune.¹¹⁸

Premesso questo presupposto, su cui ora non intendo soffermarmi, un esercizio imprescindibile per il superamento della dicotomia tra celebrazione e vita è quello dell'acquisizione di una precisa consapevolezza di fede: nel cristianesimo il *primo e vero tempio del Dio vivente è la stessa persona del battezzato*.¹¹⁹ Questa consapevolezza, che la catechesi è chiamata a coltivare con attenzione, diventa una forza morale che conduce anzitutto ogni credente a considerarsi con rispetto, cioè ad *onorare se stesso*, secondo la dignità di persona umana, di cui è dotato. Questo apprezzamento valoriale, quando è autentico, si concretizza successivamente in comportamenti morali. Per esempio: nel superare il rischio di cedere alla parola facile con sentenze superficiali, nell'adempiere con fedeltà le promesse fatte, nell'evitare di svendere le proprie membra per un piacere immediato ed effimero, nel coltivare le proprie doti fisiche, morali e spirituali, considerate come mediazioni della propria realizzazione personale ed anche come doni di Dio da porre a servizio per il bene salvifico di tutti.¹²⁰ Rispetto che si esprime infine con il reale *apprezzamento di tutti i propri simili*, indipendentemente dalla loro posizione sociale, culturale o della loro condizione fisica. Di qui l'attenzione per contribuire, secondo le proprie risorse, alla convivenza comune perché essa si realizzi alla luce dei valori morali ed evangelici. Valori veramente indispensabili perché ciascuno possa tendere alla propria pienezza, secondo la propria vocazione alla santità,

¹¹⁸ Una liturgia integrata nella vita s'innesta su una maturazione umana che va costruendosi anche con l'aiuto di un'azione pedagogica mirante allo sviluppo della personalità a tutti i livelli. Cf GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo: Christifideles Laici* (ChL) n. 59, in *EV/11* (1991) n. 1863.

¹¹⁹ Il rapporto tra preghiera e vita quotidiana è stato magistralmente espresso in *LG* n. 10, in *EV/1* n. 311 e successivamente fatto oggetto di magistero da Giovanni Paolo II. Cf ad esempio: *ChL* n. 13, in *EV/11* n. 1645-1646.

¹²⁰ Cf *LG* n. 7, in *EV/1* nn. 298 e 301.

dunque alla comunione con Dio.¹²¹

Per questo la catechesi è chiamata a far conoscere quella *novità in Cristo* qualificante il modo di vivere di ogni battezzato ed implicante la *sua capacità di relazione*, quale componente imprescindibile per la traduzione gioiosa della fede nella vita quotidiana. L'azione catechistica dovrà appunto mirare a sostenere nei catechizzandi quel modo di essere evangelico che si effettua secondo la modalità della continuità e non solo in momenti saluari e isolati della vita o lungo il decorso di precise e sporadiche ore della giornata. Modalità perenne e costante di vita dato dal compimento di atti concreti di carità, a cominciare dalla propria preghiera individuale, che nella relazione di amore con Dio sa coinvolgere gli interessi di coloro che sono prossimi, come quelli di coloro che, a diverso titolo, sono lontani.¹²²

Ma questi comportamenti di vera carità cristiana sono possibili e saranno vissuti evangelicamente dai catechizzandi, se la consapevolezza di essere templi del Dio vivente è completata dall'accettazione di essere chiamati a realizzare in se stessi ciò che nel tempio si compie: *il sacrificio di lode a Dio gradito*.¹²³ L'essere capaci di donare se stessi per il bene altrui, richiede infatti l'assunzione della propria profonda fisionomia, ricevuta e celebrata nel battesimo, fisionomia di *consepolti* con Cristo, di creature *innestate nel sacrificio pasquale di Cristo*, di persone chiamate ad essere una sola realtà con il *Crocifisso, Morto e Risorto*.¹²⁴ Di qui l'impegno costante per passare con Cristo Capo dal mondo al Padre, e dunque dalla negazione del peccato alla comunione trinitaria, dai sentimenti dell'*uomo vecchio* alla *nuova creatura* in Cristo risorto.¹²⁵

L'essere *templi di Dio* significa pertanto vivere della morte-risurrezione di Cristo, *per Lui, con Lui e in Lui*, significa vivere come offerta a Dio gradita, concretizzando nel quotidiano l'adempimento della sua volontà, e partecipare al suo effettivo amore salvifico per tutti gli uomini.

¹²¹ Cf *ChL* nn. 59-60, in *EV/11* nn. 1863-1868.

¹²² La prossimità e la lontananza nella convivenza umana non sono principalmente di tipo fisico e ambientale, ma anzitutto di tipo morale, per ragioni di simpatia, di accettazione, di amore o di avversione, di deprezzamento e di rifiuto.

¹²³ Nella *Preghiera Eucaristica III* si chiede espressamente: «Egli (lo Spirito) faccia di noi un sacrificio perenne a te (Padre) gradito, perché possiamo ottenere il regno promesso insieme con i tuoi eletti» (CEI, *Messale romano* 404).

¹²⁴ Per lo sviluppo di questa identità fondamentale cf VISENTIN P., *La vita che si fa liturgia e la liturgia che si fa vita*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (a cura), *Celebrare il mistero di Cristo* 481-497.

¹²⁵ Cf *Col* 2,11-13.

Non si può tuttavia dimenticare che questo morire a se stessi, come il risorgere a nuova creatura, è anzitutto un dono dato a ciascuno gratuitamente da Dio, poiché morire a sé è prima di tutto lasciarsi trasformare dalla forza dello Spirito, il quale accompagna il superamento di sé facendo gustare nello stesso tempo la gioia della Pasqua e della vita nuova. Ma ciò non significa che il cristiano possa abbandonarsi all'attesa passiva del dono di Dio.¹²⁶ Il dono di vita va coltivato attraverso concretizzazioni varie. Dono che va anzitutto impetrato e sviluppato attraverso una gamma variegata di espressioni di preghiera. Nella vita di relazione con Dio trovano infatti spazio espressioni di lode a Lui perché è il Bene, il Bello e il Valore sommo; di ringraziamento perché da Lui tutto si è ricevuto e si dipende come figli; di unione amorosa a Lui perché ci si vuole rassodare spiritualmente, secondo la suddetta fisionomia cristiforme; di richiesta di condivisione della sua magnificenza di amore per ogni uomo, perché da Lui chiamati a condividere fraternamente con i propri simili la stessa comunione della vita trinitaria.

Se tutte queste sono consapevolezza che il catechista è chiamato a coltivare e ad approfondire, nello stesso tempo egli non potrà trascurare di esortare i catechizzandi *ad interrogarsi* sul "come" è da essi vissuto il rapporto *liturgia-vita*, implicante l'individuazione del "come" liturgia e vita concorrano alla realizzazione del loro comportamento cristiano di ogni giorno. La risposta, da elaborare dialogicamente, potrà allora condurre alla consapevolezza che la celebrazione liturgica può far crescere il credente come figlio di Dio in Cristo, solo se ciascuno è disposto a riconoscersi come membro del popolo di Dio, come Chiesa, all'interno di una rete di rapporti umani, che lo impegnano a crescere come persona umana aperta al dono di sé.

Altro aspetto rivelatore di una liturgia integrata con la vita sarà per ognuno la consapevolezza che dalla liturgia, momento forte della comunione interpersonale con Dio, scaturisce la *forza per realizzare lungo tutta la giornata la dimensione del servizio fraterno*. Servizio, presentato e incoraggiato con modalità varie, lungo la stessa celebrazione liturgica, attraverso i testi biblici ed eucologici e mediante le corrispondenti proposte omiletiche.¹²⁷

¹²⁶ Cf Rom 6,23.

¹²⁷ Soprattutto l'omelia ha il compito di condurre i membri dell'assemblea a comprendere il messaggio di vita che Dio rivolge loro in quel preciso momento storico. Cf DELLA TORRE L., *Omelia*, in *NDL* 938-939.

Il rapporto della liturgia con la vita potrà emergere nella catechesi anche sotto il profilo dello sviluppo della *speranza teologale*. Catechista e catechizzandi potranno infatti giungere a constatare che dalla liturgia può provenire quel respiro di incoraggiamento e di tensione fiduciosa verso il futuro, necessario al credente e soprattutto ai giovani di oggi, per non lasciarsi sopraffare dallo scoraggiamento di fronte alle difficoltà della vita o dalle forze del male, per mettere a profitto quelle energie di creatività e di dedizione, che consentono di collaborare arditamente con Dio e con i fratelli per la costruzione della propria integrale realizzazione, unitamente a quella delle persone del proprio contesto ambientale e di quella dell'intera umanità. Speranza fondata sulla certezza della presenza del Dio che salva, donando se stesso per infondere nel credente quelle energie di bene che gli sono necessarie per comportarsi cristianamente e per invocare con slancio di operoso amore, secondo la modalità della voce della sposa: *Maranatha* («Vieni, Signore Gesù»).¹²⁸

Se il catechizzando respirerà queste certezze sarà anche in grado di comprendere il senso della *festa*, essenziale allo svolgimento di un corretto celebrare liturgico.¹²⁹ *Festa*, intesa come qualificata esperienza di gioia interiore e dirompente, perché carica di forza di superamento della pesantezza dell'abitudinario, dell'angustia dello stretto dovuto e normato, di forza che si veste della gioia del dono di sé per realizzare nuove condivisioni di pensiero e di conoscenza.

Ma la ricerca non può considerarsi conclusa se non giunge ad evidenziare quanto la *vita umana*, da parte sua, può offrire al corretto celebrare cristiano. Infatti, come essere capaci di esprimere lode e ringraziamento a Dio, se non si è allenati a vivere le relazioni fraterne nella verità e nell'autenticità? Senza apprendere giorno per giorno a riconoscere il tanto che si riceve dagli altri, a cominciare dal fatto che essi sono "ad immagine" del Dio vivente?¹³⁰ Ed ancora perché tanti altri, con il loro servizio, si fanno testimoni eloquenti del suo amore? Come assaporare il gusto della festa, dell'interruzione riposante dalla *routine* quotidiana, quando non si è sperimentata la fatica dell'impegno giornaliero, dello sforzo del superamento di sé per servire con gratuità e continuità le persone con le quali si convi-

¹²⁸ Cf *Apoc* 22,20.

¹²⁹ Per la comprensione del senso della festa da promuovere nella catechesi cf PINTOR S., *Festa*, in GEVAERT J. (a cura), *Dizionario di Catechetica*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1986, 279-280; MAGGIANI S., *Festa/feste*, in *NDL* 555-581.

¹³⁰ Cf *Gen* 1,27.

ve?

Il dialogo costruttivo, di ricerca del superamento della dicotomia tra liturgia e vita, nella catechesi può farsi serrato e avvincente, purché il catechista non abbia fretta di raggiungere la meta desiderata. La pazienza dell'educatore troverà senza dubbio, proprio in questo contesto, il suo più arduo campo di battaglia. Ma il voler bruciare le tappe può sortire l'effetto di far compromettere per sempre la formazione cristiana che si intende promuovere e quindi anche impedire la realizzazione di una vita di preghiera convinta, coerente e feconda che ha bisogno di affermarsi sul ritmo continuo di piccoli passi di conversione.

Ora, allo scopo di aiutare il catechista a superare le difficoltà educative in questo campo, mi sembra utile avanzare la proposta di un altro criterio operativo, che può essere formulato nei seguenti termini: *favorire nei catechizzandi la consapevolezza dell'essere templi di Dio, chiamati a dare, nel proprio contesto ambientale, una testimonianza di comunione filiale con Lui, cristiforme e insieme cristiformante, mediante la solidarietà e il servizio fraterno con i propri simili.*

Un'icona interprete di questo criterio potrebbe essere individuata nella figura di un santo di vita attiva. Per esempio in D. Bosco, del quale fu giustamente illustrata la sua *unione con Dio*,¹³¹ poiché proprio Dio e la sua gloria erano al vertice della sua scala di valori, vertice perseguito nello stesso tempo con l'ardimentosa ricerca del bene temporale ed eterno dei suoi giovani. Così, analogamente, possiamo dire che si comportarono intraprendenti figure femminili, tra cui, nella nostra famiglia salesiana, quelle di Madre Mazzarello¹³² e di Madre Morano.¹³³

5. Conclusione

¹³¹ Cf ad esempio CERIA E., *Don Bosco con Dio* = Formazione salesiana II Serie, 1, Colle D. Bosco (Asti), Libreria Dottrina Cristiana 1952.

¹³² L'anelito dell'unione con Dio è espresso da Madre Mazzarello con grande ardore, allorché, dopo l'esperienza della malattia di tifo, risolve di dare una nuova impostazione alla sua vita per collaborare alla salvezza delle ragazze. Cf AGASSO D., *Maria Mazzarello. Il comandamento della gioia*, Torino, S.E.I. 1993, Ristampa Gennaio 1994, 28-30.

¹³³ Fin dall'inizio della sua scelta per la vita religiosa, come nei suoi primi propositi di vita come religiosa, sono ben evidenti la sua ricerca dell'unione con Dio e l'impegno per la salvezza integrale delle giovani. Cf Bosco T., *Maddalena Morano. Madre per molti*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1994, 65-66, 75.

Come si è visto, l'impegno catechistico per migliorare la formazione liturgica non può andare disgiunto dalla conduzione seria per una formazione integrale e cristiana dei soggetti interessati. In particolare la specifica formazione liturgica non può correttamente prendere avvio se il catechista non si è sufficientemente assicurato che i rischi del teismo, come di una mentalità magica, siano giustamente e debitamente controllati e possibilmente evitati.

Il celebrare cristiano richiede pertanto un lungo, prudente e creativo accompagnamento educativo a partire dalla promozione della comprensione della realtà salvifica che si opera nella liturgia. Un accompagnamento che aiuti ad accogliere l'efficacia salvifica assicurata dal Dio Tripersonale a quelle precise mediazioni rituali e simboliche che introducono i credenti nell'alveo metastorico del mistero pasquale e redentore di Cristo.

Oggi, però, non si può sottovalutare che, tra le difficoltà maggiori per una catechesi impegnata nello sviluppo della giusta comprensione del fatto celebrativo, si ponga la retta comprensione della sua dimensione ecclesiale e comunitaria. L'individualismo consumistico fa spesso velo al riconoscimento del valore della fraternità cristiana e alla modalità ineludibile della vita di comunione, da condurre con il contributo di ciascuno nel contesto ecclesiale e in quello civile, perché il Regno di Dio venga effettivamente per la salvezza di tutti. L'apprendimento dei catechizzandi nella conduzione di una loro feconda vita cristiana può trovare un felice supporto nello sviluppo di un'autentica vita di preghiera privata e liturgica, capace di servirsi della mediazione delle principali forme di linguaggio umano. Di qui l'importanza che la catechesi faccia scoprire la ricchezza e la peculiarità di queste forme di mediazione, a cominciare da una serena ed equilibrata valorizzazione della mediazione del proprio corpo.

Certamente la catechesi potrà trovare maggiore efficacia se il catechista saprà coinvolgere nella sua opera e nei suoi obiettivi la convergenza operativa di altri educatori, miranti al bene totale degli stessi soggetti in formazione. Quanto più si potrà curare l'unità dei processi formativi a favore dell'unificazione della persona, nella consapevolezza di sé, del suo operare e della sua vocazione cristiana, tanto più si favorirà la crescita della vitalità della Chiesa odierna e della costruzione di una società civile più rispondente al bene comune e alle autentiche aspirazioni di socialità della persona umana.

L'azione educativa al celebrare cristiano in contesto catechistico non è certamente facile, né immediatamente gratificante, per di più la sua effica-

cia è frutto anzitutto della fecondità dello Spirito di Dio, anche se la competenza e la formazione del catechista sono più che mai necessarie e da aggiornare ed approfondire incessantemente. Pertanto, quando l'educatore potrà riconoscere che i suoi catechizzandi si vanno incamminando decisamente verso una testimoniante vita cristiana, potrà con gioia magnificare la presenza del Signore che fa crescere¹³⁴ e lodarlo, con tutte le forze, perché sempre, al suo Nome, vada la gloria e l'onore nei secoli.

¹³⁴ Cf ICor 3,6.

APPENDICI

Errore. Il segnalibro non è definito.**1. OMELIA DI MONS. CESARE NOSIGLIA**Errore. Il segnalibro non è definito.**Errore. Il segnalibro non è definito.**
VESCOVO AUSILIARE DI ROMA

Auxilium, 23 aprile 1994

La prima lettura di questa liturgia (At 9,31-42) ci ha presentato il miracolo di Pietro, uno dei tanti miracoli che Pietro e gli Apostoli facevano annunciando la risurrezione del Signore. Questi miracoli degli Atti degli Apostoli ci documentano e mostrano la continuità tra l'azione di Gesù e quella della sua Chiesa. «Chi crede [aveva detto un giorno Gesù] compirà le stesse opere che io compio, anzi ne farà di maggiori perché io vado al Padre» (Gv 14,12). Ed è proprio la forza dello Spirito che Cristo dona ai suoi discepoli, lo Spirito pasquale che lo ha fatto risorgere da morte, che permette loro di avere questa potenza: li rende capaci di continuare a compiere gli stessi segni miracolosi sugli infermi e sugli indemoniati. Segni però che solo nella fede possono essere accolti nel loro vero e profondo significato salvifico. Segni che confermano e rendono più solida la fede già esistente.

Questo linguaggio dei segni è presente in tutta la storia della salvezza. Dio comunica con il suo popolo attraverso un linguaggio di segni, non solo di parole, ma parole e segni strettamente congiunti. La *Dei Verbum* ce lo ricorda: ha parlato agli uomini attraverso una comunicazione fatta di esperienza, di segni in cui queste esperienze diventano fondamentali perché spiegano la stessa parola (cf n. 2). Anche dal Vangelo di Giovanni – il brano che abbiamo ascoltato (cf 6,60-69) conclude il discorso di Cafarnao – sappiamo quanta importanza ha il discorso dei segni. La pedagogia dei segni in Giovanni diventa il veicolo privilegiato per manifestare la messianicità di Gesù, ma anche la fede della Chiesa, che attraverso i segni, in particolare i segni sacramentali, rinnova la presenza stessa del Signore ri-

sorto, rivela il suo mistero, la sacramentalità della sua persona e della sua opera: *Io sono la luce* (Gv 8,12), *Io sono l'acqua viva* (cf Gv 4,10-14), *Io sono la vita* (Gv 14,6), *Io sono il pane della vita* (Gv 6,35). Nei segni, che Giovanni pone al centro del suo Vangelo – segni sacramentali – è sempre il Cristo risorto, il Signore, il suo mistero che ci viene comunicato, la sua umanità e divinità che si dona mediante il ministero della Chiesa, sacramento di Cristo e dunque segno visibile della forza invisibile che oggi agisce nel mondo. È sempre la sua Pasqua che rinnova nel dono dello Spirito Santo la nostra vita, trasforma tutta la nostra vita nella Sua.

Questo brano di Vangelo che abbiamo ascoltato conclude il lungo discorso sul Pane della vita dove si rivela il mistero della Parola di Dio e del Corpo e Sangue donato per la redenzione del mondo; Gesù preannuncia questo mistero, preannuncia l'Eucaristia come mensa della Parola e del Pane, Parola di verità e Pane che è il suo Corpo donato, il suo Sangue versato nel sacrificio della croce.

Abbiamo ascoltato come l'inizio del Vangelo ponga il grande problema, tuttora attuale, della comprensione di questi segni che Cristo opera e che la Chiesa continua a operare: «Questo linguaggio è duro, chi può comprenderlo?» (Gv 6,60). Molti discepoli, dice il Vangelo, e le folle abbandonano Gesù, non comprendono, non vogliono accettare che Gesù si identifichi con quel Pane del cielo che è superiore persino all'antica manna, sfama la vita dell'uomo, dona la vita eterna. E anche oggi, lo sappiamo, per molti cristiani, per molti fedeli, l'Eucaristia e in genere la celebrazione liturgica risulta un linguaggio duro, incomprensibile, difficile da accettare e anche così diverso da quella cultura positivista dei nostri giorni, cultura che impedisce di andare oltre il segno, non capisce più il simbolo, appiattisce ogni slancio e apertura al mistero dell'uomo prima ancora che a quello di Dio. L'uomo tecnicistico, consumistico, materialista non conosce neanche più se stesso, il mistero che ha dentro di sé, tanto meno si può aprire al mistero che va oltre di sé. La mancanza di fede oggi infatti è ancora più aggravata, nei confronti della liturgia, dal fatto che gli stessi segni antropologici e culturali che nel passato potevano essere un punto di riferimento per capire poi anche i segni liturgici, sono incomprensibili o rifiutati come tali dall'uomo moderno, proteso ad un linguaggio fattuale, esistenziale, esteriore più che interiore. Quello che un tempo appunto poteva sembrare ed era pedagogicamente la via più ovvia per la catechesi, per l'educazione cristiana – il passaggio dai segni naturali, antropologici a quelli storico-salvifici assunti come linguaggio da Dio per veicolare il suo mistero – diventa difficile oggi proprio perché sono scomparsi o sono spesso incom-

prensibili gli stessi segni antropologici in quanto tali. Emergono nuovi riti slegati da un preciso fondamento antropologico e culturale, legati più alla tecnica, al sensazionale, all'apparente, all'effimero, all'immediato, che non ha radici dentro l'uomo ma si accontenta del provvisorio, dell'attimo, e quindi non è possibile per l'uomo comprenderlo a fondo, farlo entrare dentro di sé; tutto passa, tutto si sovrappone senza lasciare traccia. La separazione, dunque, tra il vissuto e la liturgia diventa sempre più profonda anche per i credenti.

Di fronte a questo emergono due rischi, due tentazioni: la tentazione forte di ricercare forme e simboli che parlino all'uomo in maniera diretta, con il pericolo però di storicizzare talmente la liturgia da farle perdere via via il suo specifico e indispensabile fondamento e aggancio con le sue fonti primarie, col suo linguaggio originario: la bibbia, la tradizione della Chiesa, la spiritualità dell'uomo; d'altra parte è altrettanto problematico restare fissati a schemi e forme stereotipate che non parlano più, che non dicono più niente all'uomo di oggi e che pertanto devono essere spiegate e rispiegate facendogli fare dei passaggi mentali e culturali molto difficili, tanto da ridurre spesso l'azione liturgica, lo vediamo anche pastoralmente, a una grande didascalìa dall'inizio alla fine: si spiega il Battesimo e i segni del Battesimo; questi nostri Parroci cominciano a parlare dall'inizio e sono più le parole che dicono loro che i segni che devono spiegare, che le parole di Dio di cui devono esprimere l'efficacia.

Gesù, abbiamo ascoltato nel Vangelo, ci dice: «Nessuno può venire a me se non gli è concesso dal Padre mio» (Gv 6,65). Questo significa che non possiamo andare a Cristo, celebrare il suo mistero se non c'è previamente questa attrazione, questa opera del Padre nella vita dell'uomo, un'attrazione spirituale, interiore, che susciti la fede e che porti alla fede. Il problema di fondo sta qui, non sta solo nello spiegare i testi o i segni liturgici; sta nel ricostituire un tessuto di fede; perché la liturgia possa essere capita, cioè vissuta, ci vuole la fede. La *Sacrosantum Concilium* lo afferma perentoriamente: prima che gli uomini possano accostarsi alla liturgia bisogna che siano chiamati alla fede e si convertano (cf n. 9).

Diventa dunque insostituibile far precedere l'azione liturgica da un'efficace evangelizzazione, da un'efficace catechesi che susciti la fede, che non si limiti a spiegare il rito liturgico, ma che incida nella fede di coloro che poi sono chiamati, che devono celebrare il rito liturgico. La catechesi deve, dunque, avviare, sostenere, la chiamata a conversione mediante quell'itinerario permanente che accompagna la crescita della personalità cristiana. A volte – ora apro una parentesi, ma voi siete catechiste e possiamo

permettercelo – le critiche che vengono fatte dai liturgisti ai catechismi nazionali sono quelle di essere poco liturgici perché, dicono, non sviluppano a fondo la catechesi del rito. Ma si dimentica, appunto, questo fatto fondamentale: i catechismi sono fortemente liturgici perché danno la possibilità, attraverso l'itinerario di fede che presentano, al cui interno c'è in modo specifico anche il rito, di recuperare la dimensione previa fondamentale per celebrare, per capire, per comprendere i segni liturgici, cioè la conversione e la fede. È dentro questo alveo portante, questo processo di evangelizzazione permanente che la catechesi e la liturgia interagiscono in un mutuo dare e ricevere. Il *Documento di Base* afferma che la catechesi precede, deve precedere, deve accompagnare, deve seguire la liturgia. Questa a sua volta nutre l'intelligenza della fede aprendola all'esperienza viva del mistero e prolunga, rendendola efficace, la comunione con Cristo avviata nella sua Parola in modo che tutta la vita del credente diventi un'Eucaristia, un'offerta sacra al Padre, un rendimento di grazie, fortifichi, consolidi quel culto spirituale che è la vita del credente trasformata, appunto, ad immagine di Cristo, conformata a Lui attraverso il dono della Parola e il dono dell'Eucaristia (cf n. 113-117).

E allora, vedete, in questo contesto appare decisivo il discorso dei segni: ritornando a quello che si diceva all'inizio, si comprende la grande importanza che dà il Vangelo di Giovanni a questo discorso dei segni: «Voi mi cercate non perché avete visto dei segni ma perché avete mangiato di quel pane» – dice Gesù all'inizio del discorso nella Sinagoga di Cafarnaon (cf 6,26) –. E la successiva incredulità e abbandono di tanti suoi discepoli confermano che essi non erano stati in grado di fare questo cammino fede, di passare cioè dai segni visibili – il pane che li aveva sfamati – agli invisibili misteri che attraverso di essi Dio comunicava in Cristo: il suo Corpo, il suo Sangue, il Pane vivo.

Aiutare a fare questo passaggio è il compito della catechesi, però con un'attenzione importante, decisiva: quella di non fermarsi mai al semplice simbolismo naturale proprio perché, come dicevo all'inizio, non esiste più, spesso, questo simbolo naturale, è lontano anche dalla mentalità, dalla cultura della nostra gente e valorizzare invece, in modo molto più forte, il simbolismo biblico, la storia della salvezza. È quello che ci insegna Gesù a Cafarnaon: Gesù per richiamare il pane, per insegnare che Lui è Pane di vita non richiama il pane materiale, richiama la manna nel deserto, richiama, cioè, l'esperienza di Dio fatta dal popolo nel deserto; richiama quindi un'esperienza di fede, un'esperienza certo, che esige la fede, ma che ha al centro un segno: il Pane che Dio gli ha dato, vero Pane del cielo; era un

pane simbolo, tipo di un altro Pane che è «quello che io vi do, che è la mia Carne, che è il mio Sangue». Quindi spiegare i segni liturgici attraverso il linguaggio biblico, attraverso la storia della salvezza è un criterio primario, fondamentale.

L'Eucaristia non è la festa della vita, come spesso si dice con i bambini, con i ragazzi; non è la festa del convito; come del resto l'acqua non è semplicemente l'elemento che purifica, che smacchia le macchie del peccato (come a volte si legge in certi testi). La profondità dei segni biblici ha una dimensione culturale, antropologica fondamentale che richiama fino in fondo l'azione di Dio. Certo occorre fede, occorre che ci sia questo sguardo, questo linguaggio e questa dimensione di fede per capire i linguaggi biblici ed accoglierli. E qui troviamo, vedete, il nucleo fondamentale dell'educazione alla fede e insieme dell'iniziazione alla liturgia: il mistero di Cristo. Lui è il segno, il sacramento del Padre; tutti gli altri segni si rifanno a Lui, devono essere riferiti a Lui. Lui è l'acqua, Lui è il pane, Lui è la luce, Lui è l'altare, Lui è il sacerdote. Ogni segno liturgico mostra in modo visibile il suo unico e definitivo compimento in Cristo sacramento del Padre.

Celebriamo dunque il Signore; ecco, mi sembra molto bello il titolo del vostro incontro, che richiama questa centralità fondamentale, punto di inizio, punto di arrivo di ogni catechesi liturgica, di ogni celebrazione liturgica, di ogni educazione a celebrare con fede la liturgia.

Cristo Signore, unico, assoluto. Lui è l'evento fondamentale, il segno che riassume in se ogni gesto, ogni parola, ogni simbolo, ogni azione di grazia liturgica. Il Signore nella sua significatività e nella sua singolarità pasquale di morte e risurrezione è l'oggetto e il soggetto, il fine, l'oggi, il domani, il compimento di ogni azione liturgica.

Celebrare, dunque, significa rendere grazie a Lui. «Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato? Alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore». Così abbiamo cantato. L'espressione del Salmo 115 può ben concludere, dunque, questa nostra meditazione, come riassume il senso di ogni preghiera liturgica di rendimento di grazie, l'Eucaristia. Rendimento di grazie significa alzare il calice della salvezza e invocare il nome del Signore; il Signore che è vivo e presente nella liturgia ci fa fare memoria di sé, ci fa riconoscere nei segni, mediante la fede e l'azione potente dello Spirito, quanto Egli continuamente ci dona e ci offre – il suo Corpo, il suo Sangue – per renderci partecipi della sua vita per sempre. Ma tutto questo è certamente condizionato dalla fede, da quella fede che primariamente la catechesi oggi è chiamata a suscitare; non una catechesi

quindi di semplice spiegazione didascalica del rito o anche di preparazione alla comprensione del rito, ma una catechesi che faccia rivivere i grandi eventi della storia della salvezza entro cui i segni parlano: parlano perché parlano al cuore, parlano all'esperienza del credente, parlano come hanno parlato i segni per i discepoli di Emmaus che – ricordate? – «sentivamo il cuore ardere mentre ci spiegava le Scritture» (cf *Lc* 24,32). Di lì è partita la comprensione e l'accoglienza di quel segno dello spezzare il Pane che ha aperto i loro occhi; l'hanno riconosciuto e sono diventati testimoni della sua risurrezione. «Signore da chi andremo? Tu solo hai parole di vita eterna e abbiamo conosciuto e creduto che tu sei il Figlio di Dio, che tu sei il Santo di Dio» (*Gv* 6,68-69).

Ecco, dunque, il processo di evangelizzazione fondamentale che siamo chiamati a compiere perché anche l'uomo d'oggi possa recuperare il senso profondo e vero dell'evento liturgico, possa viverlo, conoscere e credere in Cristo, per poter celebrare in Lui il Signore della vita e della morte.

Errore. Il segnalibro non è definito.**2. OMELIA DI MONS. DIEGO BONA**Errore. Il segnalibro non è definito.Errore. Il segnalibro non è definito.
VESCOVO DI SALUZZO

Auxilium, 24 aprile 1994

L'esortazione con cui abbiamo cominciato il primo Salmo – *Celebrate il Signore perché è buono* – è il tema del vostro Convegno, e può essere anche la connotazione di questa nostra riflessione.

Una quindicina di anni fa ero andato a Mosca (era ancora il momento in cui c'era la dominazione molto forte del socialismo reale) con un gruppo di sacerdoti; erano le prime aperture. Avevamo chiesto di andare la domenica in una chiesa ortodossa per la celebrazione dell'Eucaristia, per assistere, per vedere. La guida, che aveva ordini severissimi, ci espose tutti i motivi possibili per dirci che non era possibile, che non si poteva sostare; di fronte poi alla nostra quasi minaccia – «Ma allora voi siete contro la Costituzione che garantisce la libertà di culto» – si è arresa, ma con tanta difficoltà. Mi ricordo che era inverno e quella chiesa era stipata – in genere erano persone anziane, ma c'erano anche dei giovani – stipata di gente, piena di candele, e la gente ci guardava con sospetto, perché non sapeva se eravamo da una parte o dall'altra. Quando sono venuto via ho chiesto quante erano le chiese aperte a Mosca. Bisognava credere poco alla guida che diceva che erano una ventina; forse erano soltanto sette o otto. Però poi quando è venuto il momento del cambiamento è tornata a galla questa gente che ha mantenuto la fede. Allora sempre mi ha accompagnato questa riflessione: per settant'anni non si è potuto fare catechismo, non si è potuto predicare, non si è potuto stampare neanche una parola; i credenti avevano la scuola contro, la stampa contro. La fede si è mantenuta attraverso la celebrazione, solo con quella. A me ha fatto una grande impressione questo; come hanno potuto mantenere la fede? Così!

Un'altra volta ero andato a Lourdes. Quando si arriva a Lourdes in genere si fa un saluto alla Madonna. Colui che conduceva il pellegrinaggio disse una cosa che mi rimase impressa: «Cominciamo con il segno della croce, ma facciamolo lentamente perché, quando nel 1858 il sindaco di Lourdes, che era liberale anticlericale, ha visto Bernardette che faceva il segno della croce, rimase sorpreso e disse: “Ma allora è vero, questa ci crede, questo è vero”». Solo a vedere come faceva il segno di croce. Allora sempre più mi convinco che, sia a livello di fede, sia a livello di testimonianza, una celebrazione – perché anche il segno di croce è una celebrazione – è non solo importante, ma fondamentale nella vita cristiana.

Qualche anno fa, non so se otto o dodici anni fa, c'è stato il congresso eucaristico a Milano e il Card. Martini aveva dato un'indicazione da biblista, da amante della Scrittura, che mi è rimasta a lungo nella memoria del cuore. Prese spunto da Davide che vuole costruire il tempio, la casa del Signore perché pensa che non è giusto che il Signore stia sotto una tenda. Chiama Natan e gli dice cosa intende fare. «Fai bene», gli dice Natan. Poi il mattino dopo Natan ritorna perché nella notte aveva avuto un'ispirazione o un sogno, e avverte Davide: dice il Signore: «Io non ho bisogno di una casa, te la costruirò io una casa e durerà per sempre» (cf *2Sam* 7,1-16). E dice il Card. Martini: «Molte volte noi ci arrabattiamo per trovare degli itinerari, dei metodi, dei cammini, ma dimentichiamo che abbiamo tra mano l'Eucaristia, la celebrazione. Ce la costruisce Lui la casa».

Ho detto queste tre cose perché sempre più mi convinco che noi abbiamo nelle mani un tesoro, un mistero da celebrare; è un tesoro grande sempre, a cominciare da quando prendiamo in mano i Salmi, quando preghiamo le preghiere più semplici e quando ci raduniamo in assemblea. Noi abbiamo una cosa grande tra le mani. E dobbiamo convincercene, essere coscienti, comprendere. Il curato d'Ars dice a proposito dell'Eucaristia che se il sacerdote capisse, comprendesse morirebbe, tanto sarebbe forte l'impatto col mistero. E la celebrazione non è solo del sacerdote perché tutti sono sacerdoti; un sacerdozio santo in forza del Battesimo, per offrire Cristo e tutto il popolo. Tutti i battezzati sono sacerdoti. Se il sacerdote comprendesse morirebbe. Evidentemente qualche volta non ci pensiamo molto...

L'altra grossa insidia è l'abitudine, perché quando fai tante volte le stesse cose, queste rischiano di diventare abitudinarie, e allora non incidono più e non le senti più come una novità. Ora ogni celebrazione è novità. Non è un gioco di fronte al Signore una celebrazione, non è una festa di *routine*. Quando mai una festa può essere uguale ad un'altra? Se una festa

fosse uguale ad un'altra non sarebbe più una festa.

Il Vangelo di oggi parla del buon pastore (cf Gv 10,11-18). Quando si legge questo Vangelo, la mente corre subito a colui che è il buon pastore, colui che conosce una per una le sue pecore, colui che se ne prende cura, che le conta e va a cercare quella che ha perduta, colui che le difende e colui che dà la vita. Lasciatemi oggi raccogliere delle briciole intorno alla figura del pastore che possono aiutare la riflessione con cui avevamo incominciato.

Una delle caratteristiche del pastore è che non ha fretta. Voi non troverete mai un pastore che ha fretta. Egli ha un'altra dimensione del tempo. Quanto è importante che nel celebrare noi non abbiamo mai fretta. È vero che abbiamo sempre tante cose da fare, ma poi quando fai il conto alla fine della giornata ti accorgi che non è che per aver corso un po' di più tu abbia reso molto di più. È vero? Allora introduciamo nella nostra celebrazione, che sarà la liturgia delle ore, la preghiera vostra, sarà lo stare in assemblea eucaristica con colui che celebra, la dimensione della non fretta, del tempo disteso; non della lungaggine, ma del prendersi tempo.

Un'altra caratteristica del pastore è quella del silenzio. Ha poco da parlare perché è solo e ha di fronte lo spazio, il cielo, i monti, i prati, le pecore, il silenzio.

Quanto è decisivo il silenzio nella celebrazione. Vi sono delle culture in cui forse il ritmo, il canto è predominante, ma credo che non sia possibile una celebrazione se non ha lo spazio del silenzio. Il testo Celebrare in spirito e verità dice che il silenzio è pieno di voci. È vero!

L'altra caratteristica del pastore è quella che non perde mai di vista il suo gregge. Può sembrare assorto in altre cose, ma non perde mai di vista il suo gregge. Lui si sente molto responsabile e partecipe. Altrettanto la celebrazione deve avere la dimensione del popolo, della coralità; anche quando tu preghi da solo, dietro hai la Chiesa: ci sono le suore di clausura, ci sono i sacerdoti, ci sono le famiglie che pregano con i Salmi, ci sono le Comunità. Così l'Eucaristia, così ogni preghiera non perde mai di vista il popolo. La consapevolezza della coralità ci aiuta a pregare. La preghiera personale ci vuole, perché se non c'è la preghiera personale anche la preghiera comunitaria credo che si svuoti. Però non sei mai da solo; il cristianesimo non è una realtà individualistica; forse per tanto tempo l'educazione del popolo cristiano è stata più individualista (vai in Chiesa e tu parli con Dio). Il cristianesimo è un popolo.

L'ultima caratteristica, e questa avvicina di più alla dimensione vera, è che ogni celebrazione è la memoria e la presenza di Gesù Cristo morto e

risorto. Mi ricordo quando ero chierico e studiavo teologia (erano le prime avvisaglie della riforma liturgica che arrivavano in Italia) che girava un libro di Otto Casel *Mistero presenza*. Quanto mi ha aiutato quel libro e lo studio della dimensione della presenza costante di Gesù morto e risorto. Gesù Cristo morto e risorto sempre, sempre. Lui che cosa dice: «Per questo il Padre mi ama perché offro la mia vita per poi riprenderla di nuovo» (cf *Gv* 10,17). Ogni celebrazione è Cristo morto e risorto che offre la sua vita per riprenderla di nuovo.

Vale dunque la pena di comprendere la celebrazione, perché in fondo la vita eterna non sarà altro che la celebrazione della lode di Dio.

Anche dal punto di vista della presenza, del segno è sempre così luminoso leggere la storia di Emmaus, dove si dice che Lo riconobbero nello spezzare il pane. C'è molta diversità tra il «lo riconobbero nello spezzare il pane» di Emmaus e il segno di croce di Bernardette, ma è la stessa linea.

Se le persone che sono in ricerca sanno riconoscere la reale presenza di Cristo nel nostro spezzare il pane, il modo di celebrare diventa un'evangelizzazione.

Errore. Il segnalibro non è definito.**3. OMELIA DI MONS. LUCIANO PACOMIO**Errore. Il segnalibro non è definito.**Errore. Il segnalibro non è definito.**
RETTORE ALMO COLLEGIO CAPRANICA

Auxilium, 25 aprile 1994

Con la prima antifona delle Lodi – «Tutte le parole dei profeti sono giunte a compimento nel vangelo di Cristo» –, celebrando questa festa in cui ricordiamo e ci affidiamo all’evangelista Marco, abbiamo subito avuto una visione d’insieme di tutta la storia.

Tutti i profeti confluiscono e hanno piena attuazione nel loro ministero e nel loro annuncio proprio con il vangelo di Gesù. E siamo subito di fronte ad un tipo di lettura della storia, quella di intravederla come annunciata, attuata, verificata dalla Parola del Signore. Una parola detta, una parola scritta, una parola vissuta e trasmessa attraverso le molteplici forme del comunicare di secolo in secolo, di generazione in generazione. Potremmo dire che celebrando la festa di S. Marco noi celebriamo il mistero e l’evento della Parola di Dio. E riscopriamo che il celebrare ha una sua complessità e ricchezza, ma scopriamo anche un primato fatto di un piccolo segno sproporzionato che è quello della Parola. La parola investe ogni celebrazione liturgica e ogni celebrare cristiano perché è il primo dono che ci viene fatto e che viene partecipato dall’infanzia fino al tramonto della nostra vita come il viatico che rivela, dà senso a tutti gli altri doni cristiani e a tutto ciò che nella gestualità, nel movimento e così via viene proposto nel celebrare.

Questa nostra celebrazione è un po’ una sintesi e ci dà la portata di che cos’è il vangelo: presenza di Gesù tra noi, il suo modo concreto di porsi di crocifisso-risorto che si dona, e si dona con lo spessore di una umanità piena e della signoria di Dio; e nel suo donarsi convoca, raduna; e nel radunare purifica, trasforma, invia. Ogni celebrazione ha questo tipo di dinamica e noi la scopriamo in modo meraviglioso nella pagina conclusiva del van-

gelo di Marco che qui è proclamata (cf *Mc* 16,15-20).

Tutti noi sappiamo che l'evangelista Marco nella sua attività scrittoria è definito l'evangelista della fattualità: fatti, fatti, fatti; pochi discorsi di Gesù (di Lui si dice che parla, ma ciò che dice non viene citato); la pagina più lunga dei discorsi di Gesù è il capitolo quarto, quello delle parabole, per di più molto ridotto rispetto a Matteo 13. Evangelo fattuale, evangelo cherigmatico; la caratteristica del cherigma non è quella di essere un riassunto, ma quella di essere un seme che buttato fruttifica, e quindi è proprio il contrario del fare una piccola sintesi, ma è quella di mettere un dono e un principio vitale che ha delle espressioni successive incredibili e che si dilata in tutto il mondo. Vangelo paradossale.

Un esempio concreto che tutti gli studiosi rilevano è che, quando ci troviamo di fronte all'arresto di Gesù e Pietro fa uno dei suoi peccati, quello della violenza (sguaina la spada), cosa succede? Marco lo lascia nella sua fattualità nuda e cruda; (l'evangelista Matteo sentirà il bisogno di fare una catechesi prolungata sulla non-violenza). Vangelo fattuale, paradigmatico, paradossale. Oseremmo dire che Marco è un uomo di poche parole, di tanta testimonianza di fatti e di volontà di portare al dunque della situazione, quella che dà la vita e apre al senso della storia.

Ecco questa pagina. «Apparve Gesù agli undici e disse loro...»(cf *Mc* 16,14): la presenza. Non esiste celebrazione che non sia presenza del Signore. E perché percepiamo che la celebrazione crea una continuità vitale con la vita e dalla vita emerge, ecco la conclusione: «partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la Parola con i prodigi che l'accompagnavano» (16,20).

La Chiesa nel suo esistere storico, che ha come vertice il celebrare liturgico, vive questa straordinaria celebrazione, invero la proclamazione di Marco: «Il Signore operava insieme con loro» (16,20). Notate cosa dice la *Sacrosanctum Concilium*: Cristo è presente nel sacerdote che presiede l'Eucaristia e che annuncia la Parola in modo autorevole; è presente nell'assemblea liturgica «che prega e loda»; è presente nei santi segni «di modo che quando uno battezza è Cristo che battezza» (cf 7). Si tratta di una polipresenza di Gesù tra noi, collaboratore straordinario nei nostri piccoli cammini nella storia.

Ecco, Marco ci ha lasciato quasi questo epitaffio finale, queste icone con cui noi ci rispecchiamo; noi oggi, nella sua festa, ci riconosciamo attraverso questa articolazione delle forme d'agire della Chiesa in cui tutti siamo coinvolti. Il mandato è: «Andate in tutto il mondo» (*Mc* 16,15). Se c'è per la Congregazione delle Figlie di Maria Ausiliatrice un'espressione

emblematica, che indichi il loro essere di fatto, è proprio questo andare in tutto il mondo. Qui all' "Auxilium" c'è una piccola finestrella per intravederlo.

«Predicate il Vangelo ad ogni creatura» (Mc 16,15): il primato di una Parola che corre dalla Giudea alla Samaria alla Galilea fino ai confini della terra. «Chi crederà sarà battezzato» (Mc 16,16): Parola, sacramento; «ma chi non crederà sarà condannato; e questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono» (16,16-17): segni d'amore, segni di vita, segni di difesa dal pericolo, segni di una testimonianza della potenza di Dio.

Nel vangelo di Marco che abbiamo citato, nell'espressione paolina della prima Corinti, 1,23-24: «Noi predichiamo Cristo crocifisso [...] potenza e sapienza di Dio» e nella pagina della prima lettera di Pietro (5,5-9), troviamo coinvolto tutto l'annuncio apostolico proclamato in questa festa. E che cosa troviamo nella pagina di Pietro? Un'educazione a vivere un progetto cristiano globale: sapere dire chi è Dio. Come è espresso in questa pagina? «Rivestitevi tutti di umiltà gli uni verso gli altri, perché Dio resiste ai superbi, ma dà grazia agli umili. Umiliatevi dunque sotto la potente mano di Dio, perché vi esalti al tempo opportuno, gettando in lui ogni vostra preoccupazione, perché egli ha cura di voi. Siate temperanti, vegilate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro, cercando chi divorare. Resistetegli saldi nella fede, sapendo che i vostri fratelli sparsi per il mondo subiscono le stesse sofferenze di voi». Sottolineo solo due aspetti: Dio ha cura di noi, Dio è il Dio di ogni grazia. Se noi vogliamo confessare Dio nella storia e aprirci a questo cammino di unificazione del confessare il Signore del mondo e della storia, ecco come dobbiamo interpretarlo, al di là dei nostri sentimenti e al di là della coscienza di successo e di fallimento che a volte ci coinvolge.

Quali dinamiche vitali coinvolgono la persona che si rende disponibile a vivere il vangelo, quello di cui è stato traduce in modo meraviglioso l'evangelista Marco? «Rivestitevi tutti di umiltà». L'umiltà, questo immediato impatto con il modo di essere e di porsi di Gesù (Mt 11,29: «Imparate da me che sono mite ed umile di cuore e avrete ristoro per le vostre anime»).

In genere la spiritualità salesiana è una spiritualità d'allegria, è una spiritualità della gioia perché si ha a che fare con dei giovani e bisogna educarli ad accettare nel realismo la vita; ma con l'entusiasmo che una missione comporta. E qual è la fonte della gioia? E qual è la possibilità di avere dei cuori in pace e pieni di felicità, felicità possibile nella storia, intendo

dire; ecco la ricetta: «Imparate da me che sono mite ed umile di cuore e avrete ristoro». Traducetelo come volete dal greco, ma il contenuto è proprio riferito a una persona che ha la pace e sa trasmetterla promuovendo gioia. Ecco perché aprendo una pagina del genere e vivendo la festa di Marco con questa educazione, chiamiamola per brevità, “petrina”, noi ci troviamo, se avete notato, con l’umiltà, la temperanza, la vigilanza e la fermezza. Sono... quattro ruote che danno una buona macchina per il cammino nella storia. Ed è proprio di fronte a questa capacità di lottare, di resistenza di fronte a tutto ciò che è demoniaco, che è contrario al Signore, che noi apriamo gli occhi sulla sua identità di misericordia e di donatore di ogni grazia e sappiamo creare quei ritmi che danno alla nostra vita la capacità di essere una globale celebrazione della presenza agente, vivificatrice di Dio in Gesù per opera dello Spirito.

Ecco, in questa festa di Marco chiediamo proprio questi doni al Signore: il dono di rendere culto a Dio annunciando il vangelo di Cristo, secondo l’espressione paolina di *Rm* 1,9. Non c’è gesto di culto che non sia proclamazione vivificante del vangelo del Signore; e in secondo luogo chiediamo di cogliere sempre, nel celebrare, quelle attitudini, quei comportamenti, quella testimonianza del nostro essere persone umane nella storia che animano, che aiutano altri fratelli e sorelle con la dinamica vitale che ogni celebrazione vera sostanzia e opera.

Il Signore ci dia la possibilità della gioia – secondo dono – attraverso la partenza di un’umiltà, di una temperanza, di una vigilanza che ripropongano nelle nostre persone e nelle nostre comunità i gesti, il tratto, il modo di essere di Gesù fra noi. Sono i doni che l’evangelista Marco, uomo della fede, uomo dell’Eucaristia e quindi uomo della celebrazione nella vita, partecipa in questa liturgia di lode.

INDICE Errore. Il segnalibro non è definito.

<i>Sommario</i>	5
MENEGHETTI Antonella, Introduzione	7
VALENZIANO Crispino, Il cosmo è una metafora, ovvero il caos è potentia oboedientiae alla sapienza?	13
1. <i>Rileggere il rito per “via pulchritudinis”</i>	14
2. <i>Educare a celebrare celebrando</i>	16
3. <i>Celebrare con la totalità di noi stessi, lasciandoci divinizzare interamente</i>	17
4. <i>Da caos a cosmos</i>	19
FARINA Marcella, Gesù di Nazaret Unigenito e Primogenito. La simbolicità di un evento	27
1. <i>Premessa</i>	27
2. <i>Il simbolo: una possibilità conoscitiva per la fede in Cristo</i>	30
2.1. Il simbolo: significati e dimensioni	30
2.2. Il simbolo: un approccio conoscitivo al reale.....	33
2.3. Il simbolo in cristologia.....	34
3. <i>«Il tempo è compiuto» (Mc 1,14)</i>	36
3.1. Il tempo di Gesù e il tempo dell'uomo	36
3.2. Una dimensione dell'esperienza umana alla luce della Scrittura..	38
3.3. L'Eterno nel tempo	40
3.4. Il femminismo e la ricomprensione del tempo.....	42
4. <i>«Oggi si è adempiuta questa Scrittura nelle vostre orecchie» (Lc 4,21)</i>	44
4.1. Il Regno è qui: il messianismo unico e singolare di Gesù	45
4.2. La sentinella della volontà di Dio	47
4.3. Uno che è di fronte all'Antico del giorni	48
4.4. La Sapienza creatrice nei sentieri della storia	49
4.5. Come un avvio nella prospettiva femminile	50

5. « <i>Il Verbo si è fatto carne e ha dimorato tra noi</i> » (Gv 1,14).....	51
5.1. L'Altissimo e l'Abisso si congiungono nel Dio con noi.....	53
5.2. La gloriosa kenosi del Figlio	54
5.3. Il linguaggio simbolico di Gesù.....	55
5.4. Il simbolismo del cosmo.....	56
5.5. Il corpo luogo di simboli.....	57
5.6. Dal corpo ai sentimenti.....	60
5.7. La sua carne è vero cibo (cf Gv 6,55)	62
5.8. «Date voi stessi da mangiare» (Mc 6,37)	65
Ko Ha Fong Maria, La Bibbia come simbolo	67
1. <i>Principi teologici che fondano la simbolicità della Bibbia</i>	69
1.1. Incarnazione	70
1.2. Sacramentalità	72
1.3. Unità e totalità del mistero della salvezza	74
2. <i>Simboli che esprimono la simbolicità della Bibbia</i>	76
2.1. Un libro da bere.....	76
2.2. Un libro da mangiare.....	78
2.3. Un libro che corre	79
2.4. Un libro che cresce	81
2.5. Un libro scritto dentro e fuori	82
2.6. Un libro che infiamma.....	83
2.7. Un libro che ferisce.....	85
3. <i>La lettura della Bibbia come esperienza simbolica</i>	86
3.1. «Una parola ha detto Dio, due ne ho udite» (Sal 62,12).....	87
3.2. «Estrarre dal tesoro cose nuove e cose vecchie» (Mt 13,51)	87
3.3. «Conservare le cose nel cuore meditandole» (Lc 2,19.51).....	88
3.4. «Convertire i cuori dei figli verso i padri» (Mt 3,24)	89
3.5. «Leggere in piazza, davanti al popolo» (Ne 8,3)	89
3.6. «Non avranno più bisogno di luce di lampada» (Ap 22,5)	90
MAGGIANI Silvano, La celebrazione cristiana: celebrare «in spirito e ve- rità per mezzo dei riti e delle preghiere»	91
1. <i>Introduzione</i>	91
2. <i>La celebrazione dell'evento Gesù Cristo</i>	96
2.1. «Il mistero della pietà»	96
2.2. Incarnazione del Verbo - Risurrezione di Gesù	98
2.3. Il memoriale	101
2.4. Celebrare	103
2.5. La celebrazione come gioco.....	106
3. <i>La salvezza si dona a noi per e tramite il linguaggio rituale</i>	109
3.1. Premessa.....	109

3.2. Il rito tra filogenesi e ontogenesi.....	110
3.3. Il modello di E.H. Erikson	111
3.3.1. Elementi rituali	113
3.3.2. Conclusione	114
3.4. Il rito come fenomeno transizionale.....	115
3.4.1. L'oggetto transizionale	115
3.4.2. Sviluppo culturale dei fenomeni transizionali.....	116
3.4.3. Conclusione: esperienza rituale	117
4. <i>Conclusione: Il rito al servizio della celebrazione del «mistero della pietà»</i>	118
ROSANNA Enrica, <i>Metamorfosi dei simboli e dei riti in una società secolarizzata. Presupposti teorici per analizzare il modello italiano</i>	121
1. <i>Premessa</i>	121
2. <i>L'esperienza sacrale e l'esperienza profana</i>	123
3. <i>L'area del sacro</i>	124
3.1. L'immanentismo religioso.....	124
3.2. Il "trascendente" come orizzonte significativo.....	126
4. <i>L'area del profano</i>	127
4.1. L'atteggiamento secolarista	128
4.2. L'indifferentismo religioso	129
5. <i>Conclusione</i>	130
STICKLER Gertrud, <i>Ritualità cristiana, simbolo dell'unificazione della personalità religiosa</i>	133
1. <i>Il rito, simbolo del desiderio di comunione e di unificazione</i>	133
2. <i>La ritualità cristiana, via alla dimensione verticale</i>	135
3. <i>La ritualità cristiana come superamento dell'isolamento individualistico</i>	138
4. <i>Il messaggio religioso del rito cristiano come passaggio dalla credenza immaginaria all'azione simbolica</i>	140
MANELLO Maria Piera, <i>Educare al celebrare cristiano in contesto catechistico alle soglie del duemila</i>	143
1. <i>Il risveglio propedeutico alla formazione liturgica</i>	146
2. <i>La formazione alla partecipazione misterico-memorale del celebrare cristiano</i>	153
2.1. L'inserimento del credente nel circolo salvifico trinitario, attuato dalla celebrazione liturgica.....	153
2.2. La centralità del mistero pasquale nel celebrare cristiano.....	159
2.3. La crescita salvifica del credente come membro della comunità	

ecclesiale	163
3. <i>La valorizzazione di alcuni linguaggi umani come mediazione del celebrare cristiano</i>	168
3.1. Il linguaggio del proprio corpo come mediazione del celebrare cristiano	168
3.2. Il valore e il senso di alcuni linguaggi complementari del celebrare cristiano	172
3.2.1. Il silenzio e la contemplazione	173
3.2.2. La parola	176
3.2.3. La musica e il canto	178
3.2.4. Il gesto	180
4. <i>Il rapporto liturgia - vita quotidiana come componente dell'identità del credente</i>	182
5. <i>Conclusione</i>	188

APPENDICI

1. Omelia di mons. Cesare Nosiglia vescovo ausiliare di Roma	193
2. Omelia di mons. Diego Bona vescovo di Saluzzo	199
3. Omelia di mons. Luciano Pacomio rettore Almo Collegio Capranica	203

IL PRISMA

Volumi disponibili

1. **Marchi M. - Menotti C.**, Il cristianesimo come profezia in Mario Pomilio, pp. 180, **L. 10.500**
2. **Canonico M.F.**, L'uomo, misura dell'essere? Lo strutturalismo. La Scuola di Francoforte, pp. 190, **L. 15.000**
3. **Farina M.**, Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare, pp. 270, **L. 20.000**
5. **Marchisa E. - De Vietro F.**, Il "K 2" della ragione. Il problema di Dio. Prospettiva di un filosofo, pp. 188, **L. 15.000**
6. **Posada M.E.** (a cura), Attuale perché vera. Contributi su S. Maria Domenica Mazzarello, pp. 266, **L. 20.000**
7. **Farina M.**, Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La memoria della Chiesa, pp. 470, **L. 30.000**
8. **Manello M.P.** (a cura), Madre ed educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, pp. 338, **L. 20.000**
10. **Cavaglià P.**, Educazione e cultura per la donna. La scuola «Nostra Signora delle Grazie» di Nizza Monferrato dalle origini alla riforma Gentile (1878-1923), pp. 416 + 23 tav. f.t. in b.n., **L. 30.000**
11. **Posada M.E.**, Storia e santità. Influsso del teologo Giuseppe Frassinetti sulla spiritualità di S. Maria D. Mazzarello, pp. 144, **L. 15.000**
12. **Farina M. - Mazzarello M.L.** (a cura), Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso, pp. 244, **L. 25.000**
13. **Tonello E.**, L'immagine della giovane donna nella rivista «Primavera», pp. 262, **L. 30.000**
14. **Rosanna E. - Chiaia M.** (a cura), Le donne per una cultura della vita. Rilettura della *Mulieris dignitatem* a cinque anni dalla sua pubblicazione, pp. 224, **L. 25.000**
15. **Dosio M. - Meneghetti A.** (a cura), Celebriamo il Signore. Per un'educazione al celebrare cristiano in un tempo di pluralismo rituale, pp. 210, **L. 25.000**

ORIZZONTI

1. **Cavaglià P. - Borsi M.**, Solidale nell'educazione. La presenza e l'immagine della donna in don Bosco. pp. 196, **L. 20.000**
2. **Cavaglià P. - Del Core P.** (a cura), Un progetto di vita per l'educazione della donna. Contributi sull'identità educativa delle Figlie di Maria Ausiliatrice, pp. 252,

L. 20.000

3. **Stevani M.**, Per una vita religiosa oltre le dicotomie, pp. 142, **L. 15.000**
4. **Rosanna E. - Niro G.** (a cura), La maestra delle novizie di fronte alle nuove istanze formative. Approccio interdisciplinare ad un'identità complessa, pp. 212, **L. 20.000**
5. **Marchisa E.**, In memoriam Patris. Il Cardinale Gabriel-Marie Garrone (1901-1994), pp. 134, **L. 18.000**

EDITRICE LAS – Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
Tel. 06/87290626 - Fax 06/87290629 - Ccp. 57492001