Eucarestia

Perché iniziare il “viaggio” nell’Eucarestia?

Perché l’eucarestia è la forma delle relazioni fra il Figlio e il Padre e fra il Figlio e gli uomini, è la sostanza di cui è fatta la sua vita. È amore che si dona fino all’estremo. La vita del Figlio è vita eucaristica, che nell’ultima cena trova la sua espressione rituale e nella sua Pasqua di morte e resurrezione la sua “visibilità”, la sua manifestazione più chiara.

Partecipare all’Eucarestia del Figlio imprime la stessa forma eucaristica anche a noi, suoi discepoli.

Infatti nel Figlio possiamo vedere portato a compimento l’“uomo”, l’Adamo, che nel progetto originario di Dio è una creatura eucaristica, creata sotto il segno della benedizione di Dio per divenire nel mondo benedizione per i fratelli. L’uomo è creato a immagine e somiglianza del suo Creatore, oggetto della gratuita misericordia di Dio, chiamato a “fare misericordia” ai fratelli, a vivere una “vita per” l’Altro/altri, nell’amore.

La Berakah¹

Per comprendere l’eucarestia di Gesù è necessario entrare nel mondo della *Berakah* biblica.

Berakah è il termine ebraico (dalla radice verbale *brk*) normalmente tradotto con *benedizione*, *ringraziamento* o *eucarestia*. Usatissimo nell’Antico testamento, viene quasi sempre tradotto dai LXX con *eulogia* (circa 640 volte) e, più raramente con *eucaristia*. Esistono due figure di *berakah*: la *berakah* discendente e la *berakah* ascendente.

Berakah discendente

Questa benedizione ha Dio per soggetto e l’uomo come oggetto. Dio benedice l’uomo. Per la Bibbia ebraica, la creazione è benedizione: perché essa, nella sua materialità e terrestrità, è dizione del Bene, è il dirsi di Dio come Bontà, è parola - parola come evento - di grazia che istituisce il mondo come dono. Ed è per questo stesso motivo che l’uomo, collocato da Dio nel mondo a sua «immagine» e «somiglianza», è il «benedetto» per eccellenza: perché egli è il destinatario del mondo come dono, colui per il quale l’eterno ha creato il cielo e la terra, facendolo destinatario della sua grazia e chiamandolo ad essere suo partner. Per la Bibbia l’identità prima e fondante del soggetto umano è il suo essere bene-detto, amato, oggetto della misericordia di Dio. Dio benedice creando, donando.

Berakah ascendente

Sapendosi bene-detto - «tu» amato sul quale, prima ancora di essere formato nel grembo della propria madre (cf Sal 139,15), si posa lo sguardo di amore di Dio - l’uomo biblico si fa bene-dicente, trasformandosi da oggetto della bene-dizione di Dio a soggetto (nel senso di autore e attore, ma secondario perché suscitato) della benedizione di fronte a Dio.

L’uomo benedice Dio confessando di essere oggetto di amore e accogliendo l’amore con il quale Dio lo ama.

La formula per eccellenza con la quale, nella liturgia ebraica, il soggetto credente benedice Dio è quella partecipiale «Benedetto») rivolta direttamente a Dio come «Tu» o «Egli» e seguita, ordinariamente, dal riferimento a tre dei suoi titoli principali («Signore», «Dio» e «re dell’universo») e conclusa da una motivazione essenziale che la giustifica (ad es.: «perché produci il frutto della vite» o «perché crei erbe profumate», ecc.). La formula più nota è quella

¹ Appunti elaborati in riferimento all’articolo di Carmine di Sante, *Antropologia della Benedizione: dal soggetto bene-detto al soggetto “bene-dicente”*, *Rivista biblica LXXI* (1994) 403-419, LDC, Leumann 1994.

pronunciata in occasione del pane che suona così: «*Benedetto sei tu, Signore, nostro Dio, re dell'universo, che estrai il pane dalla terra*».

Per questo la liturgia ebraica, fondamentalmente e strutturalmente è liturgia di benedizione; lo spazio dove a livello simbolico e rituale, Israele rilegge l'evento della creazione come benedizione che, trasformata da discendente (Dio che benedice con la sua creazione) in ascendente (Israele che riconosce la benedizione divina) è «dizione» del «Bene», dove «si dice bene» di Dio come «Bene» (come Bene-volenza) che dona i beni. Con ciò è subito detta la differenza sostanziale tra il benedire ebraico, quale movimento che dall'uomo sale a Dio, e il benedire di una certa tradizione cristiana, quale movimento con cui si chiede a Dio di benedire degli oggetti.

La triplice operazione della *berakah*

Secondo la tradizione talmudica, l'ebreo è tenuto a dire una *berakah* (una benedizione) prima di godere di qualsiasi cosa di questo mondo: «*Insegnarono i nostri dottori: Resta vietato all'uomo di godere di qualche cosa che è di questo mondo, senza dire una benedizione; chi gode dei beni di questo mondo, senza dire una benedizione, commette un atto di infedeltà*» (*Talmud babilonese, Berakot 34b*). Secondo questa citazione, servirsi di una cosa senza farla precedere o seguire da una formula di benedizione - cioè al di fuori dell'orizzonte della benedizione - è un'«offesa a Dio» e, sempre secondo un'altra massima talmudica tratta sempre dal trattato Berakot 35a, è anche un atto di ingiustizia nei confronti altrui: «*Chi gode dei beni di questo mondo, senza dire una benedizione, fa come se depreddasse il Santo, Egli sia benedetto, e la Comunità di Israele*».

Quindi la benedizione condensa in sé il principio della sapienza biblica e della tradizione ebraica. Ad esempio pronunciando, prima di nutrirsi del pane - simbolo di ogni bene della terra necessario alla sopravvivenza umana -, la benedizione «*Benedetto sei tu Signore, nostro Dio, re dell'universo, che estrai il pane dalla terra*» l'orante assume una nuova visione del reale che comporta tre atteggiamenti nuovi verso Dio, il mondo, i fratelli:

- 1) Il primo è quello dello spossessamento o della **disappropriazione** in quanto la benedizione sottrae il pane - cioè i beni della terra di cui quest'ultimo è il simbolo come parte del tutto - al soggetto che ne usufruisce che, anche se se ne serve, non ha diritto di rivendicare su di esso la proprietà dicendo: «Questo è mio». Per la benedizione al centro del reale risuona una voce che dice all'uomo: «Alt, questo non è tuo, tu non puoi possedermi, puoi solo “fruire” di me». In questo modo l'uomo riconosce che niente appartiene all'uomo, niente viene dal lui (l'uomo è destinatario e non sorgente delle cose).
- 2) La seconda operazione è il riconoscimento in **Dio del vero «proprietario»** del pane. Se infatti la benedizione sottrae il pane alla volontà di possesso dell'uomo, non è per abbandonarlo a se stesso, come pane di nessuno, ma per proclamare che di esso solo Dio può dirsi proprietario per diritto. Il pane è di Dio. Con questa espressione l'orante non ignora la realtà per la quale il pane è e può essere solo «*frutto del lavoro dell'uomo*» ma la «sfonda», penetrando al di là di essa e cogliendovi, oltre e sotto, un «di più», un «al di là» delle cose di fronte alle quali il soggetto umano riconosce che tutte le cose vengono da Dio e in esse scopre l'amore del Donatore di tutte le cose.
- 3) Con la terza operazione, infine, la benedizione definisce la **vera destinazione** del «pane» che è **l'uomo in quanto «povero»**, in quanto essere di bisogno. Se infatti

essa sottrae il pane all'uomo e lo attribuisce a Dio non è per destinarlo a Dio ma all'uomo perché, vero paradosso, solo essendo di Dio e non dell'uomo, esso può essere fino in fondo per l'uomo, per il suo bisogno e per la sua gioia. Il «pane» non è dell'uomo, è di Dio ed è per l'uomo. Ma che cosa è quella realtà che, non essendo dell'io, è per l'io pur essendo di un altro? Non è essa la realtà del **dono** il quale si definisce per il fatto che il soggetto fruitore (si pensi ad ogni regalo) non è né può esserne proprietario essendoci in esso un di più - il di più della bontà di chi lo dona - che si offre solo alla riconoscenza?

La risposta dell'uomo: la riconoscenza

La risposta a Dio che benedice l'uomo rendendolo destinatario di ogni cosa come dono, non può essere da parte dell'uomo che il rendimento di grazie, lo stupore, la lode, la riconoscenza intesa come il ri-conoscere che tutte le cose sono sotto lo statuto della grazia e sono donate all'uomo come segno del suo amore per lui.

La riconoscenza è il tratto primo e irriducibile dell'uomo benediciente, dell'uomo che «dice bene» di Dio. Benedire vuol dire, infatti, cogliere, oltre il mondo in cui l'uomo vive e di cui si nutre, «un di più» che è dentro di esso ma irriducibile ad esso e che lo fa essere. Questo «di più» è la bontà di Dio, la sua sollecitudine, la sua benevolenza. È il suo amore: ma un amore paradossale che - capovolgimento dell'amore che fiorisce sull'io e dall'io - è amore senza ritorno, che parte da lui ma non torna a lui; è l'amore come bontà, come gratuità, come disinteressamento, come messa in disparte del proprio io per fare posto agli altri.

Solo la benedizione istituisce, per la Bibbia, la verità ultima e radicale dell'uomo la cui identità più autentica è la **riconoscenza** , nel duplice significato che il termine ha di nuova conoscenza (come nell'espressione: «ho riconosciuto quella persona») e di gratitudine o ringraziamento (come nell'espressione: «gli sono riconoscente»). L'uomo è uomo, per la Bibbia e la tradizione ebraica, quando si risveglia alla dimensione della benedizione che dischiude, nella sua coscienza, non un nuovo sapere ma un sapere altro dagli altri: il sapersi di vivere, in ogni istante, in forza di ciò che gli è dato, in forza della grazia, e che, per lui, **vivere è** , pertanto, **«azione di grazie»: riconoscimento della grazia.**

Un esempio di benedizione

Secondo la bellissima storia del fidanzamento di Isacco (Gn 24), quando il servo di Abramo riconobbe nella fanciulla che gli diede da bere la sposa ideale per il figlio di Abramo *“si inginocchiò e si prostrò al Signore e disse: sia benedetto il Signore (**baruk Adonai**), Dio del mio padrone Abramo, che non ha cessato di usare benevolenza e fedeltà verso il mio padrone”* (Gn 24,26-27). In questi versetti c'è in sintesi il significato e la dinamica di tutta la *berakah* biblica, sia antico-testamentaria che neo-testamentaria.

Ad un primo livello di lettura si può notare che la benedizione si muove intorno a tre poli che non possono essere separati l'uno dall'altro, in quanto l'uno sostiene ed esige l'altro:

- 1) Il **servo di Abramo** , come **soggetto della benedizione** , ha il compito di cogliere e mettere in relazione Dio, riconosciuto come Colui da benedire, e la ragazza, riconosciuta come il motivo della benedizione. *“Sia benedetto il Signore... che non ha cessato di usare bontà e fedeltà verso il mio padrone”*. Questa è la *berakah* propriamente detta con cui il servo benedice Dio, “dice bene di lui”, per avergli fatto incontrare la ragazza. Si noti che la benedizione scaturisce dalla lettura/intuizione della benevolenza di Dio sottesa alla presenza della ragazza. È dunque l'amore di Dio riconosciuto nell'incontro con la ragazza (e non la ragazza in se stessa) a divenire motivo di gioia, di riconoscenza e di benedizione.

2) **Dio come termine della benedizione.**

Dio viene visto in rapporto alla ragazza, al motivo della benedizione, in quanto è visto dal servo come la sua origine gratuita e creativa, definito come “*Dio del mio padrone Abramo, che non ha cessato di usare bontà e fedeltà verso il mio padrone*”. (Gn 24,27). Il fatto che il servo trovi una donna per il figlio del suo padrone, ricca di bellezza, ma soprattutto della fede dei Padri, è segno che Dio non dimentica Abramo, non lascia inascoltato il suo cuore di vecchio morente. L’incontro non è casuale, ma la ragazza è segno della benevolenza e fedeltà di Dio verso Abramo, mandata in forza del Suo amore provvidente.

3) La **ragazza come motivo della benedizione.** E’ descritta in termini poetici secondo uno sguardo “contemplativo” del servo che in lei riconosce il “dono” di un Altro al suo padrone (Gn 24,16-21).

Troviamo altri numerosi esempi di benedizione nell’Antico Testamento sia brevi (Gn 14,20; Es 18,10) che lunghi (1Cron 29,10-19). Spesso la Bibbia parla di Dio che benedice l’uomo (Gn 1,28; 9,1; 12,2; 24,35; Sal 65,11; Gb 1,10) o semplicemente dell’uomo che benedice il suo simile (Gn 27,27; 49,11ss; Nm 6,22-27).

Questa struttura della benedizione resta identica anche nel Nuovo Testamento per il quale la benedizione ascendente dell’uomo e discendente di Dio si realizzano pienamente in Gesù, la cui vita fino alla sua morte e resurrezione fu tutta una *berakah* coerente e radicale. Come Gesù e con Gesù la chiesa primitiva e le chiese cristiane continuano ad elevare la loro *berakah*, l’eucarestia².

L’ultima cena di Gesù: fate questo in memoria di me

L’atto di benedizione ebraico acquista una portata liturgica del tutto eccezionale quando è inserita nella celebrazione annuale della Pasqua.

Ben sappiamo che l’**origine dell’eucarestia cristiana** è nell’**ultima cena**: Gesù prese il pane, benedisse Dio, spezzò il pane e lo diede ai suoi discepoli dicendo che lo prendessero e ne mangiassero perché quello era il suo corpo; allo stesso modo, dopo aver cenato, prese il calice, rese grazie, lo diede ai suoi discepoli dicendo che lo prendessero e ne bevessero tutti perché quello era il calice dell’alleanza nel suo sangue. Alla fine disse: **fate questo in memoria di me**. Con questa azione egli pose un modello affinché noi facessimo altrettanto, ossia affinché facessimo ciò che egli aveva fatto. Ecco che cos’è l’eucarestia: obbedire al comando di Gesù e fare ciò che egli ha fatto.

Il Signore Gesù nell’ultima Cena porta a compimento il suo stare in mezzo a noi, l’intera storia salvifica dell’umanità. Celebra il **Segno profetico della sua Pasqua**, il dono inaudito del suo Corpo dato, del suo Sangue versato. Questo memoriale della sua Pasqua (“*fate questo in memoria di me*”) Egli lo affida a Pietro e ai Dodici per rendere presente, nei tempi della Chiesa, Lui, il Crocifisso glorioso, che dona lo Spirito Santo, e inaugura nei credenti una vita nuova (carità/servizio) in attesa della sua piena manifestazione gloriosa.

L’effettiva celebrazione del Memoriale avverrà, dopo la rinnovata commensalità con il Crocifisso risorto, dopo la Pentecoste; ricevuto il dono dello Spirito Santo (cfr At 2,14-42). Qui le prime comunità cristiane inizieranno a fare memoria dei gesti di Gesù, tanto da ritmare la loro vita fraterna con lo Spezzare del pane.

L’**ultima cena** ci è stata **narrata in quattro diverse** (ma per molti aspetti simili) **forme**: Mc 14,17-25; Mt 26,20-29; Lc 22,14-20 e 1Cor 11,23-26. Questi racconti della

² Cfr. Carmine di Sante, *L’Eucarestia, terra di benedizione, saggio di antropologia biblica*, EDB, 1987, pp. 13-15.

cena non sono da considerarsi come puri resoconti storici dei fatti: nelle varie redazioni, sia pure sostanzialmente concordi, si sente l'influsso liturgico alquanto differenziato secondo le esigenze delle primitive comunità cristiane nate nell'ambiente di Paolo, Luca, Matteo o Marco. Le divergenze fra i vangeli sinottici e il Vangelo di Giovanni non consentono di stabilire con certezza quando sia avvenuta l'ultima cena di Gesù in riferimento alla Pasqua ebraica. Infatti mentre per i primi tre evangelisti Gesù ha consumato il suo ultimo pasto in coincidenza con la festa ebraica della pasqua e quindi l'ultima cena è un rito pasquale, per il quarto evangelista la pasqua ebraica coincide col giorno della crocifissione di Gesù che, quindi, non può aver cenato con i discepoli il giorno di pasqua. Tuttavia anche se ci sono queste difficoltà di datazione, la struttura dell'ultima cena di Gesù presenta degli evidenti rapporti di somiglianza col rito ebraico: quindi si può lecitamente dire che **l'ultima cena di Gesù** è di **natura** fondamentalmente **pasquale** (avviene in corrispondenza alle celebrazioni pasquali e qui attinge il suo significato).

Sinossi dei racconti dell'ultima cena

Luca 22,14-20	Cor 11,23-26	Matteo 26,20.26-29	Marco 14,17.22-25
<p>14 E quando venne l'ora, si distese (a mensa) e gli apostoli con lui</p> <p>15 E disse loro "Con desiderio desiderai questa pasqua mangiare con voi prima del mio patire.</p> <p>16 Dico infatti a voi che non mai la mangio fino a che sia compiuta nel regno del Dio"</p> <p>17 E presa una coppa, avendo reso grazie, disse: "Prendetela e dividete fra di voi.</p> <p>18 Dico infatti a voi che non mai berrò da adesso del frutto della vite fino a che il regno del Dio venga".</p> <p>19 E avendo preso (del) pane, avendo reso grazie, (lo) spezzò e (lo) diede loro dicendo:</p> <p>"Questo è il mio corpo, quello per voi dato: questo fate nella mia memoria"</p> <p>20 Anche la coppa allo stesso modo dopo aver cenato dicendo:</p> <p>21 "Questo calice la nuova alleanza nel mio sangue quello per voi versato".</p>	<p>23 ...Il Signore Gesù nella notte in cui era tradito</p> <p>prese (del) pane</p> <p>24 e avendo reso grazie (lo) spezzò e disse:</p> <p>"Questo è il mio corpo, quello per voi: questo fate nella mia memoria"</p> <p>25 Allo stesso modo anche la coppa dopo aver cenato dicendo:</p> <p>"Questo calice la nuova alleanza è nel mio sangue. Questo fate,ogni qualvolta beviate, nella mia memoria.</p> <p>26 Ogni qualvolta infatti mangiate questo pane e la coppa beviate, la morte del Signore annunziate fino a che venga".</p>	<p>20 Fattasi sera si sdraiò (a mensa) con i dodici</p> <p>29 "Dico a voi, non mai berrò da ora di questo frutto della vite fino a quel giorno quando lo beva con voi nuovo nel regno del Padre mio".</p> <p>26 Mentre essi mangiavano, avendo preso Gesù (del) pane e avendo detto la benedizione (lo) spezzò e avendolo dato ai discepoli disse: "Prendete, mangiate: questo è il corpo di me".</p> <p>27 E avendo preso una coppa e avendo reso grazie, (la) diede loro dicendo: "Bevetene tutti: 28 questo infatti è il mio sangue dell'alleanza quello per molti versato in remissione di peccati".</p>	<p>17 E fattasi sera venne con i Dodici</p> <p>25 "Amen dico a voi che non più non mai berrò del frutto della vite fino a quel giorno quando lo beva nuovo nel regno di Dio".</p> <p>22 E mentre essi mangiavano avendo preso (del) pane avendo detto la benedizione (lo) spezzò e (lo) diede loro e disse: "Prendete: questo è il corpo di me".</p> <p>23 E avendo preso una coppa avendo reso grazie (la) diede loro e ne bevvero tutti e disse loro: 24 "Questo è il mio sangue dell'alleanza quello versato per molti".</p>

La celebrazione della pasqua ebraica si presenta infatti come una cena e ai tempi di Gesù doveva avere una struttura con quattro momenti che corrispondevano all'uso rituale di quattro coppe:

- Si serve la prima coppa di vino, il padre di famiglia recita la prima benedizione e spezza il pane in due parti (*qiddush* = santificazione);
- Si serve la seconda coppa a cui segue la narrazione degli avvenimenti riguardanti l'uscita dall'Egitto e la liberazione del popolo; in questo momento veniva consumato il pasto (*haggadah* = racconto);
- Si serve la terza coppa e il padre recita un'altra benedizione, che è considerata la più importante, quella centrale, dell'intera cena pasquale (*birkat ha mazon* = benedizione o azione di grazie dopo la cena);
- Si serve la quarta coppa, si recitano alcuni salmi e si pronunciano lunghe benedizioni, con riferimento anche al futuro (*hallel* = salmi di lode).

Qui il rito della benedizione non costituisce solo un rimando all'evento salvifico (liberazione dall'Egitto), ma è esso stesso evento di salvezza, nel quale oggi, coloro che lo celebrano partecipano della liberazione avvenuta nell'esodo. La celebrazione della Pasqua è basata su Es 12,14 che stabilisce: "Questo giorno sarà per voi un memoriale; lo celebrerete come festa del Signore: di generazione in generazione lo celebrerete come un rito perenne".

Qui occorre soffermarsi sul **memoriale della Pasqua**. Il "memoriale" (*zikkaron* in ebraico) non è una semplice commemorazione di qualcosa avvenuto nel passato. È un pegno sacro dato da Dio al suo popolo e che il popolo conserva come il suo tesoro spirituale per eccellenza. Questo pegno instaura una relazione con l'evento accaduto nel passato: nel "memoriale" avviene una **permanenza misteriosa delle grandi azioni di Dio** in favore del suo popolo commemorati nelle feste ebraiche. Il "memoriale" si fonda sulla **fedeltà permanente di Dio che avendo portato a compimento la sua parola** di salvezza, **la porterà a compimento per sempre per tutto il suo popolo**. La fedeltà incrollabile di Dio è il fondamento della preghiera del popolo di Israele che facendo memoria di ciò che Dio ha compiuto confessa e rivive della potenza della Parola di Dio, nella certezza che ciò che Dio ha compiuto nel passato lo compie ora nel presente per lui e per tutte le generazioni che seguiranno. In questo senso la "memoria" del popolo si "appoggia" sulla memoria che Dio ha del popolo³.

Il rito della Pasqua ebraica è memoriale dell'evento fondatore del popolo di Israele, la liberazione dall'Egitto, e pegno della liberazione escatologica (messianica). La celebrazione annuale della Pasqua immette ogni israelita nella "memoria" di Dio di quell'evento, rendendolo presente e rinnovandone l'esperienza salvifica per ogni membro del popolo. Narrando e compiendo i gesti legati agli eventi dell'esodo l'israelita rivive quell'evento salvifico.

Anche l'**ultima cena di Gesù**, a somiglianza dell'ultima cena in Egitto, si presenta come **segno vigilare, profetico della Croce**, inseparabile da essa, anzi già realizza il Sacrificio del corpo dato e sangue versato, per poi divenirne il memoriale.

La natura pasquale del pasto che Gesù ha celebrato con i suoi discepoli, poco prima della sua passione, rafforza il legame fra il narrare e il compiere ciò che si narra, tra il dire della benedizione e il fare della cena. Riguardo a quest'ultima, occorre aggiungere che la dinamica principale che la sorregge è quella del "mangiare" e dell'"essere mangiati"; ora, Gesù non si presenta solo come uno dei commensali, ma anche come il cibo del banchetto, non solo come colui che mangia ma anche come colui che è mangiato. Questa peculiarità del rito pasquale cristiano, rispetto a quello ebraico, è in stretta coerenza con la nuova Pasqua, appunto quella di Cristo, rispetto a quella di Mosè⁴.

³ Cfr. Louis Boyer, *Eucarestia*, LDC, pp. 94-96.

⁴ Cfr. Giorgio Bonaccorso, *Celebrare la salvezza*, EMP, 2003, 134-136.

La cena di Gesù: il pane e il vino

Gli elementi simbolici scelti: **pane-vino**, calice: si tratta di novità, perché né il pane né il vino appartenevano al memoriale dell'esodo, che era essenzialmente costituito dall'agnello, erbe amare ed azzimi.

I nuovi simboli scelti dal Signore per il suo memoriale pasquale, avevano già assunto, nella storia di Israele, un significato religioso, talvolta collegati insieme:

- considerati beni di prima necessità per la vita: Sir 39,26;
- prodotto della terra promessa, segno di benedizione: Dt 33,28; 11,14;
- alimenti del banchetto messianico: Is 55,2; imbandito dalla Sapienza: Prv 9,5.

Come sacramento naturale (creazione) e storico (alleanza, terra promessa), segni espressivi della benedizione di Dio, già godevano significato religioso:

- Melchisedek: Gn 14,18;
- pani della presentazione: Es 25,30;
- memoriale di focacce di fior di farina: Lv 2,10;
- libagione di vino, sparso ai piedi dell'altare: Sir 50,15;
- alimenti del banchetto escatologico: Is 25,6.

Pane e vino hanno già assunto, nella vita del popolo dell'antica alleanza, oltre il senso quotidiano di **realtà concrete, necessarie per la vita dell'uomo** - il vino ha significato più festivo -, il significato religioso di **frutto dell'alleanza**, della terra promessa, **speranza** del suo compimento **escatologico**.

Il Pane in relazione a Cristo

Gesù non si è mai autoidentificato con l'agnello pasquale, pur accettando l'indicazione del Battista (Gv 1,29.36; vedi inoltre Gv 19,33; 1Cor 5,7; 1Pt 2,21-25 in relazione ad Is 53,6-7.10-12). Gesù si è invece appropriato personalmente del tema biblico del pane del cielo: Gv 6,35.41.48-51.

Inoltre, assumendo il tema del pane diviso con gli affamati (2Re 4,42-44; Lam 4,4; Is 58,7), egli moltiplicò e divise il pane per gli affamati della sua parola.

Gesù ha scelto solo pane e vino come simboli del suo memoriale, sacramento naturale e dono della terra promessa, che benedetti nella cena familiare, pongono in comunione con Jhwh della creazione ed alleanza, che sazia gli affamati della sua parola e dei suoi doni.

Il calice del vino in relazione a Cristo:

Come ha moltiplicato il pane, così ha offerto il vino in abbondanza a Cana (Gv 2,6-11), segno della gioia escatologica; non ha disprezzato i conviti umani, indicato come beone: Mt 11,19.

Oltre alla gioia, il calice viene anche ad indicare il calice amaro, amarezza per l'ostilità dei peccatori: Is 51,17.22, Lam 4,21; Ez 23,31-34; Sal 59(60),5. Gesù ha parlato della sua passione imminente come di un calice che dovrà bere: Mc 10,38s; Mt 20,22-23; Gv 18,11. Ricordiamo anche il calice del Getsemani: Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42. Questo calice dell'amarezza accettato dal Signore Gesù non porta con sé nessuna traccia di vendetta, risentimento; la sua passione è offerta di misericordia. Tono diverso acquistavano nella cena pasquale giudaica i versetti del calice di Elia.

Il calice dell'Eucaristia porta con sé questi significati di gioia escatologica, attraverso una sofferenza accettata dal Padre: portare il peso del peccato dell'uomo, per riaprire, in una carità più grande, l'accesso alla comunione di vita con Dio.

La conversione del vino nel sangue del Signore è un evento inaudito, proprio del memoriale eucaristico; ma già nell'AT si nota un certo accostamento tra vino e sangue.

- In Dt 32,14 il vino viene considerato «sangue di uva»; ma la nostra attenzione è attirata da due testi:
- Gn 49,8-12, la benedizione di Giacobbe su Giuda. Al v. 11 si legge: «Lava nel vino la veste, e nel sangue dell'uva il manto»;
- Is 63,2-3: «Perché rossa è la tua veste e i tuoi abiti come quelli di chi pigia nel tino? Nel tino ho pigiato da solo, e del mio popolo nessuno era con me. Li ho pigiati con sdegno, li ho calpestati con ira. Il loro sangue è sprizzato sulle mie vesti, e mi sono macchiato tutti gli abiti».

Nell'intreccio vendemmiatore-guerriero, vino-sangue, i *targumin* sviluppano un'interpretazione messianica. Il pieno compimento di queste figure in Gesù sarà secondo la misura dell'Unigenito-primogenito, che porta a compimento il cammino religioso dell'umanità (vendemmiatore), con una vittoria piena sul peccato (guerriero), ma a prezzo del dono del proprio sangue, versato sulla croce per la redenzione di tutti⁵.

Le prime eucarestie cristiane

Quando le prime comunità cristiane, obbedendo al comando di Gesù di “fare memoria” celebreranno l'eucarestia, compiranno qualcosa che accomuna il rimando all'evento pasquale (morte e resurrezione di Gesù) e il compimento rituale dell'evento pasquale (ultima cena).

Dal comando di Gesù è nato un modo di radunarsi, una celebrazione particolare in cui si “narra” e “si compie ciò che si narra”. La *Didachè* ci informa riguardo allo schema essenziale della benedizione sul pane e sul calice. Mentre la *prima Apologia* di Giustino fornisce una preziosa testimonianza sulla dinamica essenziale della celebrazione eucaristica.

La Didachè

Sembra che sia stata la *Didachè*⁶ a conservarci il più antico esempio di formulazioni dell'eucarestia in cui la Chiesa, come il Cristo nella cena, si serviva ancora di formulazioni giudaiche, dando semplicemente, con qualche inciso, un senso nuovo alle loro espressioni.

Un primo testo di benedizione può individuarsi in *Didachè* 9-10. Si può considerare vera preghiera eucaristica per una comunità giudaica, in uno stato anteriore alla stessa eucaristia descritta in 1Cor 11,23-26, eucaristia celebrata secondo lo schema riportato in Lc 22,17-20.

L'eucarestia descritta nella *Didachè* inizia con il rito sul calice accompagnato da una corta benedizione (*Didachè* 9,2) dove il primo calice corrisponde a quello escatologico di Luca 22,17; segue il rito del pane spezzato, anche questo accompagnato da una benedizione (*Didachè* 9,3) alla quale si aggiunge uno sviluppo, detto in termine tecnico *embolismo*, consistente in una preghiera per l'unità. Al termine c'è il pasto, al quale segue la *birkat ha-mazon cristiana* (*Didachè* 10). Questo rito inizia con la rubrica “dopo esservi saziati, così rendete grazie” (*Didachè* 10,1): tale rubrica dice la stessa cosa di Luca 22,20: “allo stesso modo, dopo aver cenato, prese il calice...”.

Meglio riflettere direttamente sul testo:

⁵ Cfr. Stefano M. Moschetti, *Sacramento dell'eucarestia*, tesi di laurea dottorato, 2008, pp. 62-64.

⁶ La *Didachè* è un documento in cui è descritto il più antico ordinamento della celebrazione eucaristica risalente al I secolo, che testimonia il modo di celebrare della prima generazione cristiana della Siria occidentale e della Palestina.

9,1. Riguardo all'Eucaristia farete il ringraziamento in questo modo.

2. Anzitutto sul calice:

Ti ringraziamo Padre nostro
per la santa vite di Davide tuo servo, *che ci hai fatto svelare
da Gesù Cristo tuo servo.*

A te sia gloria nei secoli . Amen

3. Poi sopra il pane spezzato:

Ti ringraziamo o Padre nostro
per la vita e la conoscenza
*che ci hai fatto svelare
da Gesù Cristo tuo servo.*

A te sia gloria nei secoli. Amen.

4. Come questo pane spezzato era sparso sui colli
e raccolto è divenuto una cosa sola
così si raccolga la tua Chiesa dai confini della terra
nel tuo regno:

perché tua è la gloria e la potenza
per mezzo di Gesù Cristo nei secoli. Amen.

5. Nessuno mangi o beva della vostra eucaristia se non solo i battezzati nel
nome del Signore, poiché egli ha detto: « Non date le cose sacre ai cani »

10,1. Dopo esservi saziati ringraziate così.

2. Ti ringraziamo, o Padre santo,
per il tuo santo nome,
che hai fatto abitare nei nostri cuori,
e per la sapienza, la fede, l'immortalità

che ci hai fatto svelare

da Gesù Cristo tuo servo.

A te sia gloria nei secoli. Amen.

3. Tu, Signore onnipotente,
Hai creato tutte le cose a gloria del tuo nome
e hai dato ai figli degli uomini
cibo e bevanda, perché ti lodino;
ma a noi hai fatto la grazia
di un cibo e di una bevanda spirituale
e della vita eterna,

per opera di Gesù Cristo il servo tuo.

4. Anzitutto Ti ringraziamo perché sei potente.

A te sia gloria nei secoli. Amen.

5. Ricordati , o Signore della tua Chiesa,
liberala da tutti i mali, rendila perfetta nel tuo amore,
riuniscila dai quattro venti santificata,
nel tuo regno che per lei hai preparato.

Perché tuo è il potere e la gloria nei secoli. Amen.

6. Venga la grazia e passi questo mondo!

Osanna al Dio di David !

Chi è santo si avvicini, chi non lo è si converta.

Maranathà Amen.

7. Lasciate che i profeti rendano grazie a loro piacimento.⁷

⁷ *La Doctrine des Douze Apotres (Didachè)*, par RODORF, W.- TUILIER, A. (=Sources Chrétiennes n 248) Cerf, Paris 1978, 175-182. Cfr MAZZA, E., *L'Anafora eucaristica, studi sulle origini* (= BEL «Subsidia» 62) CLV Roma, 20-50; BOUYER, L. , *Eucaristia*, cit. 124-128.

Nel capitolo 9 notiamo la «cristologizzazione» di una preghiera giudaica che presenta somiglianze di fondo con un Qiddùs⁸; come nel cap. 10 si può notare una simile rifusione cristologica di una preghiera di ringraziamento per il pasto, una *Birkat-ha-mazòn* cristianizzata. La divisione tra le benedizioni-ringraziamento è scandita, a differenza delle *berakòt* giudaiche da un più incisivo ed evangelico : «A Te sia gloria nei secoli».

Il rito di 1Cor 10,16-17

Il rito eucaristico della chiesa di Corinto è analogo a quelli visti fino ad ora (Vangeli, Luca in particolare, e *Didaché*). Paolo, nella prima lettera ai Corinti, ci fornisce due descrizioni dell'eucarestia. Nella prima (10,16-17) abbiamo il rito eucaristico della chiesa, mentre nella seconda (11,23-25) abbiamo il rito della cena di Gesù nel cenacolo, ossia il racconto dell'istituzione dell'eucarestia. Le differenze che ci sono tra i due testi, mostrano con chiarezza quanto sia stato rapido, e quale sia stato, lo sviluppo della tradizione liturgica tra il rito dell'ultima cena e quello della chiesa di Paolo.

La comunità cristiana di Paolo ha un rito eucaristico composto da due momenti:

- a) **Rito del calice con la sua benedizione;**
- b) **Rito del pane spezzato** al quale è legato il tema dell'**unità**.

Avavamo notato che anche nella *Didaché* c'è un rapporto stretto tra il rito del pane e il tema dell'unità. L'eucarestia di Corinto corrisponde a quella di *Didaché* 9: rito del calice, rito del pane, embolismo per l'unità. Tuttavia in 1Cor 10,16-17 c'è una certa differenza sia rispetto a Luca sia rispetto alla *Didaché*, a causa dell'**eliminazione della cena**. Se non c'è la cena **non può esserci l'azione di grazie dopo la cena** (*Birkat ha-mazon*) e, conseguentemente, non c'è alcun riferimento alla *birkat ha-mazon*, l'azione di grazie dopo aver cenato.

Nell'evoluzione della liturgia eucaristica c'è la chiara intenzione di riunire il rito del calice, comunione del sangue di Cristo, con il rito del pane, comunione del corpo di Cristo. A causa dell'eliminazione della cena (pasto), il **rito del calice** e quello del **pane sono accostati** e la successione normale che si imporrà sarà **pane-calice** e non più calice-pane. In seguito questo avvicinamento dei due riti (pane e calice) che non sono più separati dalla cena, produrrà la loro unione, cosicché le due preghiere di rendimento di grazie (una sul pane e una sul calice) si **fonderanno in un unico testo che varrà sia per il pane sia per il calice** considerati come un unico elemento. È da qui che è nata la preghiera eucaristica, concepita come un testo unico, che è arrivata fino ad oggi⁹.

L'Apologia di Giustino

L'*Apologia* di Giustino fornisce una preziosa testimonianza sulla dinamica essenziale della celebrazione eucaristica. Qui si possono individuare due momenti centrali presenti già nel rito ebraico della pasqua:

- a) momento dedicato alla **lettura degli scritti dei profeti** e delle memorie degli **apostoli** (come in occasione della seconda coppa del rito ebraico si narravano gli eventi dell'esodo);

⁸ Il Qiddush è la benedizione sul vino e sul pane che precede il pasto serale del sabato e delle feste e con cui si santifica (qiddush) il giorno festivo. Nei giorni feriali si dice solo la benedizione sul pane ma per il sabato e le feste di precetto anche il vino. Il Qiddush si svolge in casa, dopo che il padre di famiglia è rientrato dalla preghiera sinagogale. Nel frattempo la madre di casa ha disposto due pani sul tavolo e ha acceso le candele.

⁹ Cfr. *Segno di unità, le più antiche preghiere eucaristiche delle chiese*, a cura del monastero di Bose e E. Mazza, Qiqajon, 1996, pp. 31-36.

b) il momento dedicato alla benedizione e al **rendimento di grazie sul pane e sul vino** (come in occasione della terza coppa del rito ebraico).

Abbiamo così la narrazione che rimanda all'evento di salvezza e l'azione di grazie che compie ciò che narra, essendo evento di salvezza.

Nella lettura del testo possiamo cogliere già una struttura della liturgia eucaristica che **rimarrà tale nei secoli successivi della chiesa**. Fino al Concilio Vaticano II che ha sviluppato una riforma a partire da queste antiche testimonianze, mantendosi fedele a ciò che le prime comunità cristiane hanno celebrato:

Apologia I,66 1-4

[...]finite le preghiere ci diamo il bacio della pace. Poi si porta a colui che presiede l'assemblea dei fratelli, del pane e un calice i vino annacquato. Egli li prende e loda e glorifica il Padre dell'universo per il nome del Figlio e dello Spirito Santo, poi fa una lunga Eucaristia, per averci fatti degni di questi doni. Quando ha terminato le preghiere e l'Eucaristia, tutto il popolo presente lancia l'esclamazione Amen.[...]quando colui che presiede ha fatto l'Eucaristia e tutto il popolo ha risposto i ministri che chiamiamo diaconi distribuiscono a tutti gli astanti il pane, il vino e l'acqua consacrati, e ne portano agli assenti.

Questo alimento noi lo chiamiamo Eucaristia, e non è dato di partecipare se non a chi crede veri gli insegnamenti nostri, ha ricevuto il lavacro per la remissione dei peccati e la rigenerazione, e viva secondo le norme di Cristo. Poiché noi non lo prendiamo come un pane comune e una bevanda comune; ma come Gesù Cristo Salvatore nostro, incarnatosi in virtù del verbo di Dio, prese carne e sangue per la nostra salvezza, così il nutrimento, consacrato con la preghiera di ringraziamento formata dalle parole di Cristo e di cui si nutrono per la assimilazione il sangue e le carni nostre, è secondo la nostra dottrina, carne e sangue di Gesù incarnato.

Gli apostoli infatti nelle loro memorie dette Vangeli, tramandarono che Gesù Cristo lasciò loro questo comando: prese una pane e rese grazie Egli disse loro: Fate questo in memoria di me; questo è il mio corpo; e preso similmente il calice, rese grazie e disse: questo è il mio sangue; e a loro solo li offrì.

Apologia I,67

Il giorno che è chiamato giorno del sole, tutti, nelle città e in campagna, si riuniscono in uno stesso luogo: si leggono le memorie degli apostoli o gli scritti dei profeti, per quanto il tempo lo permette. Quando il lettore ha finito, colui che presiede fa un discorso per ammonire ed esortare all'imitazione di questi begli insegnamenti. Poi ci alziamo tutti e preghiamo insieme ad alta voce. Quindi come abbiamo già detto, quando la preghiera è terminata si porta del pane con del vino e dell'acqua. Colui che presiede fa salire al ciclo le preghiere e le eucaristie, con tutto il fervore di cui è capace, e tutto il popolo risponde all'acclamazione Amen. Poi si fa la divisione e la spartizione delle eucaristie a ciascuno, e si manda la loro parte agli assenti, per mezzo del ministero dei diaconi. Coloro che sono nell'abbondanza e vogliono donare, donano generosamente ciascuno quanto vuole, è ciò che è raccolto è affidato a colui che presiede, ed egli assiste gli orfani, le vedove, e coloro che sono nel bisogno, sia per malattia che per qualunque altra causa, i prigionieri, gli stranieri di passaggio, insomma porta soccorso a tutti i bisognosi. Ci aduniamo tutti nel giorno del sole, perché è il primo giorno, in cui Dio traendo la materia dalle tenebre, creò il mondo, e perché questo in stesso giorno Gesù Cristo, nostro salvatore, risuscitò da morte.

La struttura della celebrazione eucaristica

L'eucarestia domenicale, è scandita da diversi momenti che conducono sempre più in profondità nel mistero celebrato e si caratterizzano in base ai “luoghi” ai quali sono legati. Mettiamoci in viaggio per lasciarci introdurre nel mistero di quell'Amore che da la vita. In questo viaggio che è l'Eucarestia notiamo che ci sono **due “luoghi”** nei quali siamo chiamati a sostare e che costituiscono i due poli attorno ai quali **si sviluppa la celebrazione eucaristica**. È come se in quest'unico viaggio ci fossero due “soste” principali nelle quali il Signore ci chiama a Sé. *“Nella Messa, infatti, viene imbandita tanto **la mensa della parola di Dio** quanto **la mensa del Corpo di Cristo**, e i fedeli ne ricevono istruzione e ristoro”*¹⁰. Come è avvenuto sulla via che conduce verso Emmaus i discepoli sono guidati da Gesù a incontrare il **mistero della sua Pasqua** attraverso **l'ascolto della Parola** per poi **ricoscerlo nel segno del pane spezzato**.

Si tratta di “due mense” che sono introdotte e seguite da una preparazione al “viaggio” (riti di introduzione) e da un congedo del “viaggio” (riti finali) nel quale ci è consegnato il mandato di vivere secondo ciò che abbiamo vissuto in esso.

1) I riti di introduzione¹¹

I riti che precedono la Liturgia della Parola, cioè l'introito, il saluto, l'atto penitenziale, il Kyrie eleison, il Gloria e l'orazione (o colletta), hanno un carattere di inizio, di introduzione e di preparazione.

*Scopo di questi riti è che i fedeli, riuniti insieme, formino una comunità, e si dispongano ad ascoltare con fede la parola di Dio e a celebrare degnamente l'Eucaristia*¹².

I riti di introduzione **permettono alla comunità di raccogliersi** intorno all'intento comune di ascoltare la parola di Dio e di partecipare alla mensa del Signore. Sono il momento in cui, **convocati** dal Signore, i “viaggiatori” si radunano e si preparano per raggiungere lo scopo, la meta del loro viaggio. Si tratta di preparare quell’“attrezzatura del cuore” necessaria per addentrarsi nel viaggio. La comunità si prepara con:

- Il canto d'ingresso

*Quando il popolo è radunato, mentre il sacerdote fa il suo ingresso con il diacono e i ministri, **si inizia il canto d'ingresso**. La **funzione** propria di questo canto è quella di dare inizio alla celebrazione, **favorire l'unione dei fedeli riuniti**, introdurre il loro spirito nel mistero del tempo liturgico o della festività, e accompagnare la processione del sacerdote e dei ministri.*

Il canto viene eseguito alternativamente dalla schola e dal popolo, o dal cantore e dal popolo, oppure tutto quanto dal popolo o dalla sola schola. Si può utilizzare sia l'antifona con il suo salmo, quale si trova nel Graduale romanum o nel Graduale simplex, oppure un altro canto adatto all'azione sacra, al carattere del giorno o del tempo⁵⁵, e il cui testo sia stato approvato dalla Conferenza Episcopale.

*Se all'introito non ha luogo il canto, l'antifona proposta dal Messale Romano viene letta o dai fedeli, o da alcuni di essi, o dal lettore, o altrimenti dallo stesso sacerdote che può anche adattarla a modo di monizione iniziale (Cf. n. 31)*¹³.

Questo accompagna l'entrata del celebrante principale.

¹⁰ Praenotanda dei nuovi libri liturgici (da ora in poi PRNT), Ancora, 2000, n.28.

¹¹ Il capitolo è debitore di Goffredo Boselli, *Il senso spirituale della liturgia*, Qiqajon, 2011, pp.33-55.

¹² PRNT, n. 46.

¹³ PRNT, n. 47-48. Cfr. anche *Enchiridion Liturgico* n. 759-60.

- Il saluto di benedizione: La Presenza

Giunti in presbiterio, il sacerdote, il diacono e i ministri *salutano l'altare* con un profondo inchino. Quindi, in segno di venerazione, il sacerdote e il diacono lo *baciano* e il sacerdote, secondo l'opportunità, incensa la croce e l'altare.

Terminato il canto d'ingresso, il sacerdote, stando in piedi alla sede, con tutta l'assemblea si segna col segno di croce. Poi il sacerdote con il saluto annunzia alla comunità radunata la presenza del Signore. Il *saluto sacerdotale e la risposta del popolo manifestano il mistero della Chiesa radunata*. Salutato il popolo, il sacerdote, o il diacono o un ministro laico, può fare una brevissima introduzione alla Messa del giorno¹⁴.

Il saluto all'altare e al popolo radunato introduce i protagonisti della celebrazione. È la presentazione di coloro che faranno il viaggio: il Signore (nel segno dell'altare) e la chiesa radunata (nel segno dell'assemblea).

La funzione dei riti di introduzione è quella di introdurre l'assemblea alla presenza del Signore, così che il primo atto autenticamente liturgico che l'assemblea è chiamata a fare è di **accedere alla presenza di Dio**. Con il saluto di benedizione, anche il più semplice "il Signore sia con voi", il celebrante annuncia alla comunità radunata la presenza del Signore. La liturgia è un mistero di reciproca presenza: il Signore in mezzo al suo popolo e il popolo riunito davanti al suo volto per servirlo. Chi presiede lo dice a nome dell'intera assemblea sacerdotale.

- Atto penitenziale: La Misericordia

Quindi il sacerdote invita all'atto penitenziale, che, dopo una breve pausa di silenzio, viene compiuto da tutta la comunità mediante una formula di confessione generale, e si conclude con l'assoluzione del sacerdote, che tuttavia non ha lo stesso valore del sacramento della Penitenza.

La domenica, specialmente nel tempo pasquale, in circostanze particolari, si può sostituire il consueto atto penitenziale, con la benedizione e l'aspersione dell'acqua in memoria del Battesimo¹⁵.

Anche se tutta la celebrazione eucaristica è scandita da gesti e parole che attestano il perdono e la riconciliazione, l'atto penitenziale è una vera e propria **liturgia del perdono**, il momento più intenso ed espressivo nel quale il singolo fedele e l'assemblea nel suo insieme confessano il peccato e invocano il perdono del Signore. L'atto penitenziale all'inizio della celebrazione eucaristica è un atto costitutivo ed essenziale che appartiene alla celebrazione dell'eucarestia fin dalle sue origini. È attestato nella *Didaché*:

*Nel giorno del Signore, essendovi riuniti, spezzate il pane e rendete grazie dopo aver confessato i vostri peccati, affinché il vostro sacrificio sia puro*¹⁶.

Da questo passo della *Didaché* emergono due elementi fondamentali dell'atto penitenziale inteso come primo atto liturgico dell'assemblea: l'**avvicinarsi alla presenza del Signore** e la **purificazione dei peccati**. Questo atto deve necessariamente precedere la frazione del pane e l'azione di grazie.

Per l'uomo biblico, avvicinarsi alla presenza del Signore significa prima di tutto domandarsi se ne è degno: "Chi può salire sul monte del Signore? Chi può stare nel suo luogo santo?" (Sal 24,3). E il salmo offre la risposta: "Chi ha mani innocenti e cuore puro" (Sal 24,4).

¹⁴ PRNT, n. 49-50. Cfr. anche *Enchiridion Liturgico*, n. 761-62.

¹⁵ PRNT, n. 51. Cfr. *Enchiridion Liturgico* n. 763.

¹⁶ *Didaché* 14,1.

Può stare alla presenza del Santo solo chi ha le mani e il cuore (ossia le azioni e l'interiorità) purificati. Evocando la purificazione delle mani e del cuore siamo immediatamente rinviati alle parole del *Confiteor*: "*Ho molto peccato in pensieri, parole, opere e omissioni*". Tutto l'uomo è davanti a Dio confessando il suo peccato.

Per la Bibbia il puro, il giusto non è colui che è senza peccato, ma colui che riconosce il suo peccato, il peccatore cosciente del suo peccato.

Il senso spirituale dell'atto penitenziale

L'apostolo Paolo definisce i cristiani "*santi per vocazione*" (Rm 1,7), ossia santi per chiamata di Dio, e dunque anche l'assemblea liturgica è santa per vocazione, per la chiamata di Dio e per nient'altro. L'assemblea tuttavia è allo stesso tempo santa e sempre bisognosa di purificazione. In essa ogni cristiano sperimenta di essere **santo per vocazione** ma **peccatore per condizione**.

Per questo ogni volta che i cristiani sono convocati alla presenza del Signore, Egli li chiama anzitutto a **lasciare il proprio peccato e accedere alla Sua santità**. L'atto penitenziale è proprio il momento in cui avviene questo passaggio, esodo. Questo passaggio avviene attraverso la purificazione dal peccato, opera della misericordia di Dio. L'atto penitenziale all'inizio della celebrazione eucaristica attesta che ogni volta che nella liturgia si ha accesso alla santità di Dio i credenti sono chiamati a fare l'esperienza spirituale del profeta Isaia nel tempio di Gerusalemme (Is 6,1-8). Isaia è chiamato a rispondere a Dio e proclamare la gloria di Dio, la sua santità unendo la propria voce a quella dei serafini, ma non può farlo perché lui è "*uomo dalle labbra impure*". Dio lo purificherà con il fuoco preso dall'altare.

L'atto penitenziale quindi è proprio questo momento di purificazione per stare alla presenza di Dio e unire la propria voce a quella della liturgia del cielo ("*celebrare degnamente i santi misteri*" dirà la liturgia). Il perdono di Dio consuma ogni peccato, esso raggiunge e tocca ogni credente come l'angelo tocca la bocca del profeta con il fuoco di brace che purifica e conforma alla santità di Dio e dei suoi misteri. Dalla condizione di peccatori si è così reintegrati nella vocazione a essere santi.

La liturgia dell'atto penitenziale è dunque per noi credenti un momento decisivo nel quale ci è concesso di fare nella nostra vita l'esperienza spirituale della riconciliazione con Dio e dell'accedere alla sua presenza, realizzando fin d'ora il fine stesso dell'opera compiuta da Dio in Cristo: "*Dio vi ha riconciliati... per presentarvi santi, senza macchia e orreprensibili davanti a Lui*" (Col 1,22).

Struttura teologica dell'Atto penitenziale

La struttura dell'atto penitenziale riproduce esattamente la struttura delle principali liturgie penitenziali comunitarie narrate dalla Bibbia, composte da 4 elementi:

- **Invitatorio:** nella formula invitatoria il sacerdote aiuta l'assemblea a collocarsi nell'ambiente spirituale di un brano evangelico. Qui avviene l'incontro fra la propria miseria e la misericordia di Dio.
- **Silenzio:** si tratta di un silenzio intenso, austero, severo, che è appello al pentimento.
- **Confessione:** consiste nella confessione comunitaria del peccato che ha diverse formule fra cui anche il *Confiteor*.
- **Benedizione:** è una formula fissa denominata "assoluzione": "*Dio onnipotente abbia misericordia di noi, perdoni i nostri peccati e ci conduca alla vita eterna*". Questa è la formula nella quale biblicamente è dato il perdono dei peccati e corrisponde esattamente alla benedizione sacerdotale che concludeva le liturgie penitenziali bibliche. In questa benedizione era pronunciato sull'assemblea il nome del Signore nel quale è dato il perdono dei peccati. Infatti ogni benedizione è pronunciare sulla comunità il nome santo di Dio e

al tempo stesso far discendere gli attributi di Dio sul popolo: la misericordia, la compassione, l'onnipotenza, la santità.

L'assemblea perdonata dai suoi peccati è degna di innalzare il canto del Gloria.

- Gloria

Il Gloria è un inno antichissimo e venerabile con il quale la Chiesa, radunata nello Spirito Santo, glorifica e supplica Dio Padre e l'Agello¹⁷.

È molto significativa la sequenza dei riti di introduzione: **dopo l'invocazione della misericordia di Dio** è possibile **confessare la sua Gloria**. In questo modo viene espressa una verità biblica fondamentale circa il rapporto tra la misericordia e la gloria di Dio. Per la tradizione rabbinica la *Shekhinà*, la presenza sacramentale di Dio in mezzo al suo popolo, si manifesta soprattutto nella sua misericordia nei confronti dell'infedeltà del popolo.

Dopo l'esperienza del peccato del popolo in Es 33 e 34 l'alleanza infranta fra il popolo e il Signore viene rinnovata con la manifestazione della gloria di Dio come misericordia. Sul monte Sinai Mosé domanda al Signore: "Mostrami la tua gloria!" (Es 33,19), ossia mostra il tuo *kavod*, mostra tutto il tuo peso nella storia, la tua identità, mostraci chi sei.

"Allora il Signore scese nella nube, si fermò là presso di lui e proclamò il nome del Signore.

Il Signore passò davanti a lui, proclamando: "Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato" (Es 34,5-7a)

A Mosé che gli aveva chiesto "Mostrami la tua gloria!", il Signore proclama il Suo nome, ossia la sua identità che determina il suo agire nella storia. Lui è il "misericordioso e compassionevole... che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato".

Purificata dal perdono di Dio l'assemblea liturgica è fatta degna di celebrare il culto e con il canto del Gloria afferma anzitutto la volontà di servire Dio con tutto di sé. Infatti sono evocati i 4 verbi fondamentali per il culto nella Bibbia: "Noi ti lodiamo, ti benediciamo, ti adoriamo, ti rendiamo grazie per la tua gloria immensa". L'offerta di sé dell'assemblea è rivolta a Dio, nel suo mistero trinitario al quale è rivolto l'inno del Gloria: "Tu solo sei Santo, tu solo il Signore, tu solo l'Altissimo, Gesù Cristo, con lo Spirito santo nella gloria di Dio Padre".

Si completa così la triplice confessione dell'assemblea: *confessio presentiae* (confessione di una Presenza), *confessio peccatorum* (confessione del proprio peccato e della Misericordia di Dio), *confessio gloriae* (confessione e proclamazione della Gloria di Dio).

- Colletta

A questo punto l'orazione "colletta" rappresenta la sintesi orante di ciò che l'ha preceduta: l'assemblea, nella persona del celebrante, ora si rivolge al Signore e lo invoca.

Poi il sacerdote invita il popolo a pregare e tutti insieme con lui stanno per qualche momento in silenzio, per prendere coscienza di essere alla presenza di Dio e poter formulare nel cuore le proprie intenzioni di preghiera. Quindi il sacerdote dice l'orazione, chiamata comunemente «colletta», per mezzo della quale viene espresso il carattere della celebrazione. (...)

Il popolo, unendosi alla preghiera, fa propria l'orazione con l'acclamazione Amen.

Questa orazione si chiama "colletta" (dal latino "colligere" che significa raccogliere) perché il sacerdote **raccoglie le intenzioni dell'assemblea per presentarle a Dio**.

¹⁷ PRNT, n. 53. Cfr. anche *Enchiridion Liturgico* n. 765.

Il luogo dei riti di introduzione: La sede presidenziale

Il “luogo” dei riti di introduzione è la *sede*.

La sede di presidenza è il “luogo”, il polo liturgico dove il Signore all’inizio della celebrazione raduna il gregge disperso e senza pastore, facendo di tanti credenti il popolo di Dio, la chiesa di Dio, *ekklesia* (*ekklesia* deriva da *ek-kaleo*: chiamata da...) convocata dalla Sua presenza.

La liturgia eucaristica quindi prende avvio dalla sede di presidenza a cui il sacerdote giunge dalla processione d’ingresso e dopo aver baciato altare e (nelle celebrazioni più solenni, soprattutto la domenica) dopo l’incensazione della croce e dell’altare.

Fin dal II secolo la **sede di presidenza** (da *prae-esse*: essere posto davanti a) mostra il compito del sacerdote di **presiedere l’assemblea** eucaristica e di guidare la preghiera (cfr. OGMR¹⁸, n.310). Egli ha questo compito in virtù del sacerdozio ministeriale che lo abilita a **celebrare in persona Christi**, Capo e Pastore, e a pregare a nome della Chiesa e del popolo radunato¹⁹. Un compito che è chiamato a svolgere “*con dignità e umiltà e, nel modo di comportarsi e di pronunziare le parole divine, deve far percepire ai fedeli la presenza viva di Cristo*”²⁰, perché attraverso di lui è **Cristo il primo celebrante che presiede** in modo invisibile l’assemblea²¹.

Quindi la sede della presidenza è segno della regalità di Cristo e del suo insegnamento trasmesso dagli apostoli. Fin dai primi secoli della chiesa è fissa ed è al centro della chiesa. Le sedie degli apostoli sono sempre state oggetto di venerazione in quanto riferimento al Cristo Pastore che raduna e guida la sua chiesa. In particolare la sede del Vescovo è chiamata cattedra perché segno dell’insegnamento degli apostoli, e da cui prende significato ogni sede di presidenza nelle diverse chiese della Diocesi.

La sede deve essere unica e ben visibile per permettere al sacerdote di svolgere il suo ministero. Tuttavia la sede non deve avere nulla che la faccia assomigliare ad un seggio onorifico o a un trono perché colui che vi siede è un ministro, un servo, secondo le parole di Gesù “*chi governa è colui che serve*” (Lc 22,26). A questo proposito S. Agostino insegna che “è giusto che durante l’assemblea liturgica coloro che ne sono reposti alla guida siedano più in alto, affinché attraverso il segno stesso della sede si distinguano dagli altri e si manifesti chiaramente il loro ruolo di servizio e non certo perché dalla sede spadroneggino gonfiandosi di superbia”²².

Dalla sede **inizia e termina** l’Eucarestia, vengono pronunciate le “monizioni” e le “**orazioni presidenziali**” (OGMR 30-31), cioè le preghiere proprie del sacerdote rivolte a Dio a nome di tutto il popolo (colletta, sulle offerte, dopo la comunione); da essa il sacerdote **presiede la liturgia della Parola**, pronuncia l’**omelia**, guida il popolo nella **professione di fede** e nella **preghiera dei fedeli**; purifica le sue mani prima di pronunciare la preghiera eucaristica, **benedice** e congeda l’assemblea.

Luogo dove il viaggio si prepara e dove, al termine della celebrazione, si raccoglie il “frutto del viaggio, dove si è inviati a compiere un altro “viaggio”, quello della vita nella quale il Pastore ci manda a vivere secondo il “dono” che qui abbiamo ricevuto.

¹⁸ OGMR, *Ordine Generale Messale Romano*.

¹⁹ Cfr. SC 33.

²⁰ Cfr. OGMR, 93.

²¹ CCC 1348.

²² Cfr. S. Agostino, *Discorsi*, 91,5.

2) **La liturgia della Parola** ²³

Una sola volta **Gesù** nei vangeli **legge le Scritture** e quella sola lo fa in una liturgia. Nella **sinagoga di Nazareth** in mezzo ai suoi fratelli riuniti in preghiera in giorno di sabato, Gesù legge la profezia di Isaia e la commenta (Lc 4,16-21). Stando al testo biblico, le persone riunite in quell'assemblea sono le uniche ad aver visto e udito Gesù leggere a voce alta le Scritture all'interno di un'assemblea liturgica. Beata quell'assemblea perché è la sola ad aver ascoltato con i suoi orecchi **la Parola leggere le Scritture!** Nel vangelo di Luca Gesù dà inizio al suo ministero di predicazione con quella lettura: il suo primo gesto pubblico è un gesto liturgico. Apre la sua missione aprendo il rotolo della profezia che gli è stato messo nelle mani e vi legge: *“lo Spirito del Signore è sopra di me”* (Is 61,1). Lo Spirito, dal battesimo al Giordano, guida Gesù nel deserto, ma lo guida anche nella lettura del rotolo delle Scritture e ne ispira l'interpretazione. Gesù si presenta come la “visibilità” e la realizzazione di quella parola proclamata.

Ciò che accade nella **liturgia sinagogale di Nazareth** è l'**istituzione della liturgia cristiana della Parola**, così come ciò che accade nel **cenacolo** è l'**istituzione della celebrazione eucaristica cristiana**.

A Nazareth la Parola ha letto le Scritture e da quel giorno, da quell'“oggi” (Lc 4,21) la lettura fatta da Gesù è diventata la maniera con la quale i cristiani hanno letto le Scritture. Allo stesso modo con cui Cristo ha letto, compreso e interpretato il passo di Isaia nella sinagoga di Nazareth trovando in esso ciò che *“di me è scritto”*, i cristiani hanno letto, compreso e interpretato le Scritture di Israele nelle loro assemblee liturgiche, trovando ogni volta *“nella Legge di Mosé, nei Profeti e nei Salmi”* (Lc 24,44) *“ciò che si riferiva a lui”* (Lc 24,27). **La lettura cristiana delle scritture l'ha compiuta per primo Cristo.**

Solo facendo ciò che Cristo ha fatto nella sinagoga di Nazareth la chiesa può confessare (come ha fatto nel Concilio Vaticano II) che *“è lui (Cristo) che parla quando nella chiesa si legge la sacra Scrittura”* (SC 7) e *“nella liturgia Dio parla al suo popolo, Cristo annuncia ancora il vangelo”* (SC 33).

Per comprendere l'attuale liturgia della Parola occorre dunque fare riferimento all'episodio della lettura di Isaia nella sinagoga di Nazareth e anche ad un'altra pagina biblica in cui è descritta la solenne lettura del libro della Legge fatta dallo scriba Esdra a Gerusalemme (Ne 8,1-12). Entrambi questi racconti biblici presentano tre elementi fondamentali:

- a) La **comunità** radunata in assemblea,
- b) Il **libro** delle Scritture canoniche,
- c) Il **lettore** che proclama la lettura.

Questi elementi sono comuni sia della liturgia della Parola cristiana, sia di quella sinagogale che ne costituisce l'origine. Frutto della dinamica spirituale tra comunità, libro e lettore è l'ascolto della Parola di Dio, la quale è contenuta nelle Scritture, è proclamata dal lettore ed è ascoltata dall'assemblea. Nella **relazione fra comunità, Scrittura e voce del lettore, la Parola si fa evento**, accade in modo efficace.

a) La comunità radunata per l'ascolto

Gesù *“secondo il suo solito, di sabato, entrò nella sinagoga”* (Lc 4,16). Entrare nella sinagoga non significa solo entrare in un luogo di culto, ma **unirsi a una comunità** riunita in assemblea liturgica, significa convenire insieme ai credenti in uno stesso luogo per essere membro del *qahal Adonaj*, popolo convocato dal Signore in assemblea

²³ Questo paragrafo è debitore di G. Boselli, *Mistagogia della liturgia della parola*, in *Il senso della liturgia*, Edizioni Qiqajon, 2011, pp. 57-89.

santa. Quindi per un figlio di Israele, così come per un cristiano, **entrare nel luogo del culto** significa **entrare** a far parte di tutta la **storia di fede di un popolo**, appartenervi totalmente. Vuol dire scegliere di essere membro del corpo storico, presente e passato della comunità credente.

Inoltre entrare a far parte di questa assemblea significa confessare di quale padre si è scelto di essere figli (chi si vuole servire) e dire pubblicamente a chi si appartiene in verità: al Signore e alla comunità dei suoi figli da lui chiamati a sé.

Come per Gesù a Nazareth, anche nell'assemblea di Esdra narrata in Neemia 8,1-12 il primo elemento è la convocazione del popolo chiamato a formare la prima assemblea di Israele dopo il ritorno dall'esilio babilonese, convocata per l'ascolto del libro della Legge. Anche qui il soggetto dell'azione in Ne 8,1-2 è il popolo di Israele che forma l'assemblea santa del Signore. L'espressione "*come un solo uomo*" descrive il convenire in un medesimo luogo, ma anche l'unanimità di spirito dei presenti. Si tratta di "*uomini, donne e quanti erano capaci di intendere*", cioè di tutti i cittadini di Gerusalemme dai dieci anni in su, senza distinzione, che erano tornati dall'esilio.

Il luogo dove si riuniscono non è il tempio, ma la piazza davanti alla porta delle acque, la piazza principale di Gerusalemme, dove anticamente sorgeva la sinagoga.

Questa riunione sacra avviene "*il primo giorno del settimo mese*", cioè la settimana prima della festa delle capanne. Per comprendere la portata della lettura della Legge proprio in questo momento occorre ricordare che fu in occasione della festa delle capanne che il re Salomone aveva dedicato il primo tempio di Gerusalemme, trasferendo in esso l'arca dell'alleanza. Da quel giorno la nube della gloria del Signore, segno della presenza di Dio in mezzo al suo popolo, prese possesso del tempio per dimorarvi (cfr. 1Re 8).

Ora al ritorno dall'esilio di Babilonia, con la lettura pubblica e solenne del libro della Legge davanti a tutto il popolo, di nuovo **Dio prende dimora in mezzo al suo popolo che ascolta la sua Parola**, rinnovando così l'alleanza con i figli di Israele.

Questi brani testimoniano che l'**ascolto delle Scritture** avviene pienamente e autenticamente **solo all'interno della chiesa** (o della comunità di credenti). Non è sufficiente che vi sia il libro delle Scritture e il lettore che fa la lettura, ma è necessario che vi siano orecchi che ascoltano. Qui sta la differenza fra studio personale della Scrittura e lettura liturgica delle Scritture: non vi può essere rapporto diretto e individuale con le Scritture, ma tra il Libro e il singolo ascoltatore sta sempre la *ekklesia*, la comunità liturgica dei credenti. Il libro, colui che lo legge e colui che lo ascolta stanno sempre all'interno della *ekklesia*.

b) Il libro delle Scritture

Il secondo elemento della liturgia della Parola è il libro delle Scritture (Lc 4,16-17). **Gesù che tiene nella mano il rotolo delle Scritture** è un'immagine bellissima: "*Cristo è la Parola e rivela il libro. La Parola si fa carne nel libro. (...)Di qui la riverenza per il libro come oggetto*"²⁴.

Come prevede il rito sinagogale **il rotolo viene dato** al lettore Gesù perché lo legga davanti alla comunità. L'insergente glielo consegna nelle mani perché non è di sua proprietà; per questo, terminata la lettura, dice il testo "*Gesù riavvolse il rotolo, lo riconsegnò all'insergente*" (Lc 4,20). Il rotolo non è suo ma della **comunità, da lei lo riceve e a lei lo restituisce** perché la comunità ne è la sola custode autorizzata.

Anche nelle assemblee liturgiche cristiane il lettore riceve dalla chiesa il libro contenente i testi canonici da leggere. Non è suo ma della chiesa che, ponendolo sull'ambone, idealmente glielo consegna nelle mani. Terminata la lettura il lettore

²⁴ I. Illich, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Milano 1994, p. 129.

non si porta via con sé il libro ma lo lascia nell'assemblea. Perché il libro e della comunità che lo custodisce come ciò che insieme all'eucarestia ha di più caro.

Anche in Ne 8,1-3 è descritta una vera e propria liturgia del libro della legge di Mosé. Il libro sta davanti all'assemblea e l'assemblea sta davanti al libro della Legge, realizzandosi così la **reciproca presenza del Signore e del suo popolo**. I partner dell'alleanza stanno l'uno di fronte all'altro. Il Signore rivolge la sua Parola e il popolo è in ascolto.

Di qui si comprende come non può esserci il Libro prima e senza la comunità, il libro isolato.

L'assemblea sta davanti al Libro, così come Gesù tiene fra le mani il rotolo, perché in quei testi **la comunità vi trova la propria identità, e Gesù vi trova scritta la sua**.

È interessante notare ancora un elemento: come prevedeva la liturgia sinagogale ai tempi di Gesù, egli non solo riceve dalla comunità il rotolo del profeta Isaia e non di un altro profeta da lui scelto, ma **a Gesù non spetta neppure la scelta del brano** da proclamare, ma legge il brano che il lezionario della sinagoga prevedeva per quel sabato. Allo stesso modo il lettore che nella liturgia cristiana riceve dalla chiesa il libro dei brani biblici (lezionario) neppure lui sceglie il brano a suo piacimento, ma legge ciò che la chiesa nel lezionario ha stabilito per quel giorno.

Il gesto di **mostrare l'evangelario** (nella **processione iniziale ponendolo sull'altare** e poi **nella processione** che dall'altare **lo colloca sull'ambone**) dice tre realtà importantissime:

- La superiorità e l'**autorità della Parola di Dio** su ogni parola umana;
- Il libro è mostrato a tutti perché è **destinato a tutti** e dunque tutti possono accedere alla Parola di salvezza.
- In questo modo la Chiesa attesta che **quest'unica parola** di salvezza nella quale tutti possono riconoscersi **crea una relazione tra le persone** che non si sono scelte, ma sono chiamate da Dio a divenire suo popolo.

Tale gesto di mostrare il libro ora nelle nostre liturgie cristiane viene dalla liturgia ebraica (Ne 8) dove il rotolo della Legge viene portato dall'*aron* (arca dove è custodito) al luogo della proclamazione. Per la liturgia cristiana è interessante notare che il **primo luogo "naturale" dell'evangelario** è l'altare.

Evangelario e altare, "parola della croce" ed eucarestia

Mettendo all'inizio della liturgia l'evangelario al centro dell'altare, in quel momento libero da ogni altro oggetto, la chiesa riconosce al libro dei **vangeli** la **stessa dignità dei doni eucaristici**. La collocazione dell'evangelario sull'altare è il primo atto liturgico che proclama con forza ciò che il Concilio ha affermato: il cristiano si nutre *"del pane della vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo"*²⁵. Va ricordato che nelle liturgie orientali l'altare è il luogo dove il libro dei vangeli è collocato stabilmente anche al di fuori delle celebrazioni.

Nel gesto di collocare l'evangelario sull'altare è contenuto questo mistero della fede: come il **pane e il vino eucaristici** sono presi dall'altare perché i fedeli si nutrano del corpo di Cristo, così anche il **Vangelo è preso dall'altare** affinché **i fedeli si nutrano della parola di Cristo**. L'evangelario è preso dall'altare per attestare dunque l'ascolto e la manducazione eucaristica della parola di Dio.

Si riceve l'evangelario dall'altare (quasi fosse lui personificato a consegnarlo) perché la parola del Vangelo è prima di tutto annuncio della passione di Cristo (mistero che si celebra sull'altare). Infatti all'inizio della celebrazione eucaristica

²⁵ *Dei Verbum* 21, n. 904.

l'evangelario è posto sull'altare, il luogo del memoriale del sacrificio della croce, e poi di qui prelevato per la proclamazione del Vangelo dall'ambone al fine di significare che il **Vangelo di Cristo** è *“la parola della croce”* (1Cor 1,18) che è predicata.

Che il vangelo e la croce siano inseparabili lo attesta anche il **piccolo segno di croce** che colui che proclama il brano evangelico traccia sulla pagina dell'evangelario, gesto con il quale poi, insieme ai fedeli, si segna la fronte, le labbra e il petto a significare l'accesso della parola del vangelo nelle facoltà fondamentali della persona: l'intelletto, il linguaggio e la volontà. Memoria dello *sphraghis* battesimale (gesto con cui sono stati segnati i nostri sensi per aprirsi al Cristo), questo gesto è incisione cruciforme della Parola della croce sulla fronte, luogo della mente e dell'intelligenza; sulle labbra, spazio della voce e della parola; sul cuore, sede della volontà e degli affetti.

Il rapporto intimo fra libro dei vangeli e altare viene richiamato nella liturgia da un altro elemento: l'**antifona alla comunione**, quel breve versetto biblico che può essere letto ad alta voce dal lettore o dal celebrante prima di distribuire la comunione ai fedeli. Questo versetto ricorda l'**unicità della tavola del Cristo pane di vita** che si offre come nutrimento ai credenti nel suo **corpo delle Scritture** e nel suo **corpo dell'eucarestia**. Nutrendosi di quel pezzo di pane ci si nutre, al tempo stesso, di quella parola del Signore, così che comunicando al pane il fedele comunica alla Parola. Quel **frammento di pane prende**, per così dire, il **sapore di quel frammento di vangelo**. Nella celebrazione eucaristica non ci sono dunque due comunioni, una alla parola del Signore e una al corpo di Cristo, ma la comunione ai santi doni è in se stessa comunione al santo vangelo, affinché l'eucarestia sia il corpo della Parola. Nella liturgia, quindi, l'ascolto della parola di Dio contenuta nelle Scritture non ha fine con l'ultima lettura biblica proclamata, bensì la si continua ad ascoltare in modi diversi lungo tutta la celebrazione eucaristica.

L'antifona alla comunione è invito (come quello della Sapienza al suo banchetto in Pr 9,1-5) e appello ai fedeli come se dicesse: non nutritevi del corpo eucaristico del Signore se non avete ascoltato, accettato e fatto obbedienza alla sua Parola.

Il significato tuttavia più importante dell'antifona di comunione è quello di confermare che per il cristiano la **parola** di salvezza **ascoltata nel vangelo** proclamato in quella liturgia, **si realizza pienamente solo nella comunione al corpo e al sangue di Cristo**. La lettura delle Scritture nella liturgia ha dunque il vertice nella comunione al corpo e al sangue di Cristo. L'altare è il luogo dove l'evangelario è posto all'inizio della liturgia perché l'altare sul quale il pane è spezzato è il *télos*, il punto di arrivo del vangelo ascoltato, a dire che i credenti fanno pienamente obbedienza alla parola di Dio solo nella comunione al sacrificio dell'altare, cioè alla libera offerta che Cristo ha fatto della sua vita per la salvezza degli uomini. Per questo il gesto della **frazione del pane**, con il senso che esso racchiude, è **l'atto dove la Parola ascoltata si rivela** in pienezza per essere riconosciuta. Come accade ai due discepoli di Emmaus: *“riconoscono nel pane spezzato, il Signore, che non avevano riconosciuto nell'esposizione delle sante Scritture”*²⁶.

c) La voce del lettore

Tornando al brano di Lc 4,16-21, *“Gesù aprì il rotolo”*. **Prendere e aprire il rotolo** della profezia fu il primo gesto del suo ministero così come **prendere e “aprire” il pane** nell'ultima cena fu l'ultimo gesto del suo ministero. Dall'inizio alla fine del suo ministero **Gesù compie** in fondo lo **stesso atto**, la stessa liturgia: Gesù prende il rotolo

²⁶ Gregorio Magno, *Omellie sui vangeli* 23,1, a cura di G. Cremasoli, Città Nuova, Roma, 1994, pp. 294-295.

come il proprio corpo e, preso nelle proprie mani, il rotolo diventa il suo corpo di Scrittura, il suo corpo dato, consegnato, offerto. Nel **rotolo** del profeta vi trova scritto di lui, ma anche **nel pane spezzato vi trova iscritto il suo mistero: quello di essere dato**.

Prendere il libro e aprirlo: solo l'Agnello e nessun altro è degno di compiere questo atto perché è stato immolato (cfr. Ap. 5,9). A ben guardare l'Agnello immolato compie lo stesso gesto compiuto da Gesù nella sinagoga di Nazareth: riceve il libro e lo apre per rivelare il suo mistero. Scrive S. Bernardo: "*Degno è l'Agnello immolato, degno è il Leone risorto, degno infine il Libro stesso di aprire se stesso*"²⁷.

Ecco dunque il lettore Gesù, il **lettore che è sempre essenziale al libro**.

La lettura fa parte della scrittura, perché **la scrittura è fatta per essere letta**. Ma qui Gesù è in piedi e legge ad alta voce. La voce del lettore: non si dirà mai abbastanza l'importanza della sua voce, la sua necessità. Affinché si realizzi il processo con cui il libro che contiene la parola di Dio, consegna la Parola alla comunità, è **necessaria la voce del lettore**.

Se ogni libro ha inscritto in se stesso il proprio lettore, le Scritture portano iscritti non solo il lettore, ma anche e soprattutto la voce del lettore. In ebraico, il nome delle Scritture è *miqra'* che significa "*lettura ad alta voce*" e che lega in modo indissociabile la Scrittura e la sua necessaria lettura ad alta voce. Il verbo *miqra'* deriva dalla radice *qr'* e dal verbo *qara'* che significa "*leggere a voce alta, chiamare, gridare, nominare*": tutti verbi che evocano l'ascolto. Pertanto in ebraico dire "Scrittura" significa al tempo stesso dire "Proclamata", cioè fatta per essere letta ad alta voce e ascoltata.

La voce del lettore che risuona nella comunità che ascolta dice dunque la necessità del percorso di lettura, di ascolto, di interpretazione e di attualizzazione (omelia), senza il quale la Bibbia sarebbe solo lettera morta. Ecco cosa produce la celebrazione della parola, la liturgia della lettura: **la voce** sottomettendosi allo scritto **fa rivivere la parola scritta**, fa risuscitare la lettera altrimenti morta della Bibbia, la porta alla vita.

Dalla Scrittura si deve passare alla parola **rivolta**, proclamata, **creatrice di comunità**. Ecco perché nella liturgia della Parola, attraverso le Scritture, Dio parla e quindi forma, plasma, crea la comunità, e questo è un evento che solo la parola del Signore può realizzare. In questo senso "*nella liturgia Dio parla al suo popolo, annuncia ancora il suo vangelo*"²⁸; e ciò spiega la ragione per la quale al termine della proclamazione del vangelo l'assemblea proclama "**Lode a te, o Cristo**". La liturgia pone sulla bocca dell'assemblea un'alta professione di fede, in quanto questo "a te" permette all'assemblea di confessare la propria fede in colui che ci ha rivolto la Parola: Cristo in persona. Il Vangelo è "*la bocca di Cristo*", direbbe S. Agostino.

Questo ovviamente implica che il lettore compia il suo servizio con dignità e serietà, in virtù del rispetto dovuto alla parola di Dio. Nei testi rabbinici il lettore è esortato a **stare ritto**, a parlare **con voce alta e chiara**, a scandire in modo distinto le parole, a **indossare un vestito dignitoso** e, nella vigilia, a **preparare** con cura **la lettura** rileggendola più volte. Questo vale anche per il lettore di ogni liturgia cristiana.

²⁷ Bernardo di Clairvaux, *L'amore di Dio* 7,21. In *Opere, I trattati*, a cura di F. Gastaldelli e R. Amerio, Città nuova, pp.300-301.

²⁸ SC 33.

La risposta alla Parola

Il salmo responsoriale²⁹

Alla presenza di una Parola che gli parla, che non ha scelto, ma dalla quale è stato scelto, l'uomo si scopre come un essere "responsoriale". "Responsoriale" deriva dal latino "respondere", rispondere. Quindi **davanti alla Parola**, l'uomo scopre di avere una **struttura "responsoriale"**, di essere costitutivamente **risposta**. Costitutivamente vuol dire che il rispondere, per l'uomo, non si aggiunge al suo essere, come se egli prima fosse e poi rispondesse, ma che, per lui, il rispondere è il suo stesso essere e che mancare di rispondere sarebbe per lui come non essere.

La Parola con cui Dio parla non ha la forma di principi universali o di norme, ma ha la forma di un appello, di una chiamata. La Parola chiama, chiede e crea ciò che chiede. Irrompendo nella vita dell'uomo con la Sua Parola, Dio infrange il suo solipsismo e la sua solitudine per elevare l'uomo all'altezza della **relazione** dove, chiamato per nome, accede alla dimensione dell'**io uditore della Parola**. La vera identità dell'uomo è quella di essere un tu a cui un Altro/altro rivolge la sua parola. In questo modo Dio lo strappa dal buio della notte del proprio io rinchiuso su se stesso e lo istituisce uditore della sua Parola (cfr. La chiamata di Samuele in 1Sam 3,3-11).

Uditore della Parola vuol dire innanzitutto la priorità dell'ascolto su ogni sua attività o pretesa di protagonismo.

In secondo luogo uditore della Parola vuol dire, per l'io, l'impossibilità di sottrarsi alla risposta, per cui **egli non può non rispondere**, o con il **sì che l'accoglie** e con il **no che la rifiuta**. La ragione di questo paradosso per cui l'io non può non rispondere, va cercata nel fatto che non è l'io a scegliere la parola, ma la parola a scegliere l'io, prima e in modo indipendente dalla sua libertà. L'io incontrato dalla parola e risvegliato dalla sua potenza, si trova depresso nella sua libertà e "costretto" alla scelta, dicendo "eccomi", come Samuele, come Abramo, come i profeti, come la Vergine Maria, oppure dicendo "torno ad occuparmi di me e degli affari legati al mio io". Scelto dalla Parola l'io è l'io che dice sì o no: dove il sì o il no non sono **possibilità** identiche (come quando si sceglie fra andare in montagna o al mare) ma **irriducibili** (come quando si sceglie di rispettare la legge di gravità o di precipitarsi nel vuoto) dove il **sì istituisce la verità dell'io** (l'uomo è fatto per dire di sì alla Parola!), il suo essere dall'altro e per l'altro, mentre **il no segna la sua condanna**, il suo essere in sé e per sé (esisto solo io e basto a me stesso!). Il destino dell'io, la sua vocazione ultima, non è di essere chiuso in sé, ma di uscire da sé e andare all'altro. L'altro è la patria dell'io e fuori di questa patria l'angoscia del nulla consuma l'io.

Il **salmo responsoriale** è la reazione, la **risposta alla parola di Dio che ha parlato**. In questo modo il salmo esprime bene nel linguaggio del rito la struttura antropologica dell'uomo come uditore della Parola: parola da ascoltare, da accogliere, a cui rispondere.

²⁹ Cfr. Carmine di Sante, *Eucarestia, amore estremo*, Pazzini editore, 2005, pp.25-35.

Il luogo della liturgia della Parola: l'ambone

La mensa della Parola

Probabilmente derivato dall'*almemor* (luogo dove è proclamata la Parola) delle sinagoghe, nell'edificio ecclesiastico "ambone" designa un luogo elevato dove i lettori e i diaconi leggono i testi biblici e la preghiera dei fedeli, il diacono proclama l'*exultet* la notte di Pasqua; il salmista alterna con il popolo il salmo responsoriale; da esso infine vengono rese note le feste mobili nella solennità dell'Epifania e comunicati importanti avvenimenti (sull'ambone di Santa Sofia in Costantinopoli venivano incoronati gli imperatori).

L'ambone deriva il proprio nome dal greco "anabaino" (salire) perché si sale, oppure da "ambio" (cingere) perché cinge chi vi entra, oppure dal latino "ambo" (due) perché ha la scala da due lati. Fu chiamato anche "analogium" (*ana-logos*) perché vi si proclama la Parola che viene dall'alto, o *pyrgus* (*pyrgos*) perché elevato come torre, e *suggestus* con accentuazione variata di "luogo alto" della Parola.

Così infatti lo descrive l'Ordinamento delle Letture della messa del 1982 (OLM): "Nell'ambiente della chiesa deve esserci un luogo elevato, stabile, ben curato e opportunamente decoroso, che risponda insieme alla dignità della Parola di Dio, suggerisca chiaramente ai fedeli che nella messa viene preparata la mensa sia della Parola di Dio che del Corpo di Cristo". E l'Introduzione al Messale aggiunge: "L'importanza della Parola di Dio esige che vi sia nella chiesa un luogo adatto dal quale essa venga annunciata e verso il quale, durante la liturgia della Parola, spontaneamente si rivolga l'attenzione dei fedeli" (PNMR 272). Motivo di questa sottolineatura del luogo dell'annuncio della Parola di Dio è la convinzione che, quando viene annunciata la Parola della Scrittura, Cristo è presente veramente. Così nell'elaborazione di una teologia della Parola di Dio viene sottolineata l'intima relazione fra Parola di Dio e celebrazione dell'Eucarestia:

"Alla Parola di Dio e al mistero eucaristico la Chiesa ha tributato e sempre e dappertutto ha voluto e stabilito che si tributasse la stessa venerazione, anche se non lo stesso culto; mossa dall'esempio del suo fondatore, essa non ha mai cessato di celebrare il mistero pasquale, riunendosi insieme per leggere "in tutte le Scritture ciò che a lui si riferiva" (Lc 24, 27), e attualizzare, con il memoriale del Signore e i sacramenti, l'opera della salvezza. È infatti "necessaria la predicazione della parola per lo stesso ministero dei sacramenti, trattandosi di sacramenti della fede, la quale nasce e si alimenta con la parola". Nutrita spiritualmente all'una e all'altra mensa, la Chiesa da una parte si arricchisce nella dottrina e dall'altra si rafforza nella santità. Nella parola di Dio si annunzia la divina alleanza, mentre nell'Eucaristia si ripropone l'alleanza stessa, nuova ed eterna. Lì la storia della salvezza viene rievocata nel suono delle parole, qui la stessa storia viene ripresentata nei segni sacramentali della liturgia. Si deve quindi sempre tener presente che la parola di Dio, dalla Chiesa letta e annunciata nella liturgia, porta in qualche modo, come al suo stesso fine, al sacrificio dell'alleanza e al convito della grazia, cioè all'Eucaristia" (OLM 10).

La celebrazione della Messa ha dunque due punti di cristallizzazione: liturgia della Parola e Eucarestia, ai quali corrispondono anche due luoghi: mensa della Parola e mensa del banchetto; ambone e altare. Da ciò consegue propriamente e del tutto ovviamente che i due luoghi devono corrispondersi e che di fatto essi hanno pari importanza, che deve risultare anche dalla loro conformazione.

Teologia dell'ambone

Pur facendo risalire all'uso sinagogale funzione dell'ambone e riprendendone da Neemia 8,1-12 la iniziale struttura lignea, l'ambone ha vissuto una trasposizione culturale e transignificazione operata dalle comunità cristiane che lo hanno guardato come il sepolcro vuoto pasquale.

L'ambone è il luogo dal quale nella liturgia si annuncia la resurrezione del Signore, si annuncia che Lui è vivo. Simbolicamente richiama il giardino dove il mattino di Pasqua l'angelo ha dato l'annuncio alle donne: *“voi cercate il Crocifisso. Non è qui. E' risorto”*. Il Vangelo per eccellenza, che ogni Parola di Dio contiene ed annuncia, è questo: il Crocifisso è risorto.

Nella mistagogia classica il **diacono** è il *nuntius*, l'“evangelista”, l'“angelo” rituale della celebrazione liturgica. Egli va e viene dal santuario all'ambone, dalla navata all'ambone, per interventi che sono sempre degli “annunci”. Le sue “evangelizzazioni” sono tutte pasquali perché egli è il ministro della Parola che viene proclamata nella celebrazione pasquale che è l'eucarestia. Perciò l'ambone è il luogo per eccellenza del diacono.

L'ambone infatti è la metafora della tomba vuota, la cui pietra è stata rotolata via secondo Mc 16,1-4: *“Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e Salome ...vennero al sepolcro. E dicevano tra loro: “Chi ci rotolerà la pietra dall'ingresso del sepolcro?”. Ma guardando videro che la pietra era già stata rotolata. Infatti era molto grande”*.

Secondo Matteo 28,2 l'angelo della resurrezione si fermò lì, e si pose a sedere su di essa. Il diacono invece, che dell'annuncio è angelo e uditore, vi sta sempre in piedi. Stare è la postura di chi attualizza l'*anastasi*, la resurrezione. Perciò nessuno siede mai all'ambone: il leggio stesso è indice di tale *anastasi*. Il leggio, così come si è sviluppato nel secondo millennio, rispetta canonicamente il conformarsi ad aquila: in tal modo mostra il primato dell'evangelista Giovanni, che, ricevuto con Pietro l'annuncio pasquale da Maria Maddalena corre con lui al sepolcro e qui giunge per primo. I leggi quindi sono in una relazione strettissima con la triplice testimonianza pasquale di Maria Maddalena, Giovanni e Pietro. Gli annunci che il diacono proferisce dall'ambone non sono sempre presi dall'evangelario, ma sono tutti pasquali.

Ambone e evangelario

L'ambone raccoglie gli elementi principali del suo essere simbolico: l'**evangelario** e il **candelabro pasquale**.

Il cuore dell'ambone, il **Risorto nell'ambone**, è simbolicamente rappresentato dall'**evangelario**. L'evangelario che sta sull'altare, viene portato processionalmente dal diacono all'ambone con i segni della massima venerazione. Esso evoca l'ingresso del Verbo nella storia del mondo, nel mistero dell'incarnazione, e in Gerusalemme al canto dell'osanna nella festa delle palme. Ciò che accompagna questa processione (ceri accesi, incenso, l'acclamazione, l'alzarsi in piedi, il benedire con l'evangelario) richiama la presenza di Cristo nella Parola e il suo insegnamento al centro e al cuore della vita della chiesa. L'evangelario sotto il segno del libro e il suo annuncio rituale sono stati venerati da sempre nella chiesa. Il rivestimento prezioso e artistico dell'evangelario presenta nella parte anteriore l'icona della crocifissione, con agli angoli i simboli degli evangelisti; in quella posteriore l'icona del Kyrios nella sua discesa agli inferi.

Ambone e candelabro pasquale

Il candelabro che accoglie il cero pasquale è la “festa” dell'ambone. Porta la presenza del Cristo/luce che ha vinto le tenebre della morte e accompagna l'annuncio con il **segno della presenza del Risorto**. Nel corso dei secoli è stato curato artisticamente con varie forme simboliche che rimandano al Cristo: con forme a doppio torciglione (Cristo uomo/Dio), con emblemi posti su una colonna antropomorfa e avvolta a spirale dal serpente innalzato (Salvatore); con forma ad albero (croce); con forma a colonna di fuoco dell'esodo (con richiamo battesimale).

Omelia

La Parola ascoltata inoltre è da comprendere. Qui si inserisce l'**omelia** come **aiuto a superare la distanza culturale che separa il lettore dagli autori biblici**. Si tratta di **spezzare la Parola per renderla “assimilabile” per l’oggi**, aiutando i presenti a riconoscere i tratti del volto di Dio. Anche Gesù ha compiuto qualcosa di simile sulla via di Emmaus quando ha *“spiegato in tutte le Scritture ciò che si riferiva a Lui”*. L’omelia dovrebbe aiutare a **riconoscere nel pane spezzato dell’eucarestia la Parola proclamata**: un unico volto, un unico dono di sé del Signore Gesù Cristo.

“Omelia” viene da una parola greca che significa *“conversazione familiare”*. Per mezzo dell’omelia, la proclamazione della Parola di Dio diventa, insieme con la liturgia eucaristica, *«quasi un annunzio delle mirabili opere di Dio nella storia della salvezza, ossia nel mistero di Cristo»³⁰*. Nell’aiutare i fedeli ad assumere il pensiero di Cristo spiegando qualche aspetto delle letture della sacra Scrittura o di altri testi dell’ordinario o del proprio della messa del giorno, colui che pronuncia l’omelia tiene presente sia il mistero che si sta celebrando, sia le particolari necessità degli ascoltatori³¹.

L’omelia ha l’obiettivo di spiegare la Parola di Dio ed aiutare le persone a scoprire quell’*“arte di vivere”* in comunione con Cristo e con gli altri che nell’Eucaristia trova la sua fonte.

Credo

Il Credo, o *“professione di fede”*, recitato dall’assemblea nella celebrazione domenicale dell’Eucaristia raccoglie i grandi misteri della fede. Il Credo è come la nostra **carta di identità che esprime la comunione nella fede** attraverso il linguaggio della tradizione ecclesiale. Il Catechismo ricorda che *«recitare con fede il Credo, significa entrare in comunione con Dio, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ed anche con tutta la Chiesa che ci trasmette la fede e nel seno della quale noi crediamo»³²*.

Ogni volta che recitiamo il Credo noi **afferriamo la nostra fede nel Dio Uno e Trino, fonte e modello supremo della comunione ecclesiale**. La vocazione della Chiesa è quella di diventare *«un popolo che trae la sua unità dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»³³*.

Preghiera dei fedeli³⁴

La **preghiera dei fedeli** o preghiera universale è la preghiera che **scaturisce dall’ascolto della Parola**: qui coloro che hanno ascoltato la Parola e vi hanno aderito (con la professione di fede del *Credo*) **pregano non per sé ma per gli altri**. Il rito precisa anche chi siano questi altri: **le chiese, i responsabili delle istituzioni pubbliche, i poveri, gli uomini tutti e il mondo intero**. È per questa ragione che la preghiera è detta universale: perché nel formularla l’assemblea celebrante non parte da sé ma dall’altro e non pensa al proprio mondo ma al mondo, senza distinzione, neppure fra credenti e non credenti, come se del mondo fosse il cuore che palpita e pensa.

La preghiera è “provocata” dalla Parola di Dio che irrompe nella nostra vita. La preghiera non è movimento dell’uomo verso Dio (se fosse così sarebbe produzione del bisogno o desiderio dell’io che pregando si servirebbe di Dio piuttosto che servirlo), ma è

³⁰ SC, 35/2.

³¹ Cfr. *Inter oecumenici*, 54: AAS LVI (1964), p.890.

³² Cfr. CCC, 197.

³³ Cfr. Lumen Gentium, 4. Cfr. Cipriano, *De Domenica oratione*, XXIII; CSEL III/i, pp. 265 ss.

³⁴ Cfr. Carmine di Sante, *Eucarestia, amore estremo*, Pazzini editore, 2005, pp. 37-47.

discesa di Dio verso l'uomo. È il luogo dove l'io si apre all'altro da sé rinunciando ad essere il centro del mondo.

Secondo Lévinas nella bibbia la **preghiera è equivalente al sacrificio olocausto**: come infatti nel sacrificio olocausto l'offerta viene bruciata totalmente senza che ne rimanga nulla per l'io che offre, così nella preghiera non esiste più nulla per l'io essendo l'io veramente se stesso solo in quanto eletto dall'altro e fatto per l'altro. La preghiera come olocausto vuol dire quindi che Dio, irrompendo nella storia dell'uomo lo eleva a soggetto responsabile la cui identità non è più di essere per sé, ma di *essere per* l'altro. Per questo la vera preghiera non è mai per sé, mai per i propri bisogni, ma per il bisogno degli altri (chiesa, responsabili dei popoli, i bisognosi, gli abitanti della terra, il pianeta...). E se si dovesse pregare per sé (ma il rito non contempla questa possibilità!) il senso di questa preghiera dovrebbe essere quello di consegnare il proprio sé a Dio, nelle sue povertà, nelle sue ferite.

3) La liturgia eucaristica

Il luogo della liturgia eucaristica: l'altare La mensa del Corpo del Signore

In principio: una mensa

La parola "altare" deriva dal latino *adolere* che significa bruciare. Questo però è connesso con il culto sacrificale non cristiano, che prevede il bruciamento dell'offerta. Oggi tuttavia noi sappiamo che l'altare non è una pietra per gli olocausti, ma una *mensa domini*, la tavola del Signore³⁵. C'è una notevole differenza fra l'altare pagano e l'altare cristiano: il primo, a differenza del secondo, serve a bruciare la vittima. Il primo (almeno nel mondo classico) è solitamente un cippo con una forma particolare che serve sorreggere la catasta di legna sulla quale sarà posta la vittima che deve essere bruciata. Il secondo, invece, è sempre dotato di tovaglia che rimanda necessariamente alla tavola e al pasto. Non potrebbe esserci una differenza più netta. C'è inoltre un altro elemento da tenere presente a proposito dell'altare dei sacrifici cruenti: esso è il luogo della combustione della vittima, non dell'uccisione che viene fatta in altra sede altrimenti la catasta di legna sarebbe bagnata dal sangue e non potrebbe più garantire una buona combustione. La vittima inoltre non viene posta intera sull'altare, ma deve essere sezionata a collocata lì a pezzi in modo da poter essere bruciata interamente. Nel cristianesimo invece, si chiama altare il **luogo del pasto** in quanto indica il luogo della celebrazione eucaristica.

L'**eucarestia nasce nel cenacolo** dove non c'è un altare bensì una **tavola**. Infatti all'origine dell'eucarestia c'è l'ultima cena di Gesù di Nazareth nel cenacolo quando egli disse: "*fate questo in memoria di me*". E' sul rito del cenacolo che si sono modellati la genesi e lo sviluppo dell'eucarestia cristiana. Questo è avvenuto per tutti i gesti e per tutte le preghiere (prendere il pane, rendere grazie, spezzarlo e distribuirlo con le parole di Gesù). L'altare ha avuto origine alla stessa maniera. Se l'ultima cena è il modello che i discepoli devono imitare è stato necessario che essi facessero quella cena e che avessero una tavola per farla. Pane e vino necessitano di una tavola dove essere posati. In una parola: all'origine dell'altare della liturgia cristiana c'è la tavola del cenacolo. Tra i primi a parlare dell'altare dell'eucarestia c'è l'apostolo Paolo che lo definisce semplicemente "*tavola del*

³⁵ K. Richter, *Spazio sacro e immagini di chiesa*, EDB, 2002, p. 72.

Signore” (1 Cor 10,21). Qui Paolo non parla di altare, ma di ciò che è: una *tavola*, con una significativa precisazione: *del Signore*. Questa precisazione è importante perché crea un parallelismo con la celebrazione eucaristica che viene detta: “*la cena del Signore*” (1Cor 11,20). Si parla insomma di *tavola del Signore* perché **quello è il luogo dove celebrare la cena del Signore**, l’eucarestia.

Ma l’eucarestia cos’è? Fin dalla prima generazione cristiana l’eucarestia è stata chiamata *sacrificio*. da questo termine nasce una conseguenza: se *la cena del Signore* è un *sacrificio*, la *tavola del Signore* è l’*altare*. Questo nuovo modo di definire la tavola del Signore avrà grande successo e si imporrà come termine tecnico, mentre il modo primitivo di definirla (*tavola del Signore*) cadrà completamente in disuso. Quindi si tratta solo di questo: la **teologia che ha interpretato l’eucarestia come sacrificio** viene proiettata sulla tavola della celebrazione che, **da questo momento**, diventa *altare*.

Nonostante l’identità del nome, l’altare cristiano non è mai da comparare con l’altare pagano o guidaico; infatti questi ultimi godono di una sacralità propria, mentre l’altare cristiano non ha una sacralità propria o autosufficiente in quanto deriva **la sua sacralità solo dal rito eucaristico**. Infatti l’altare deve sempre essere pensato come l’altare dell’eucarestia. La sua sacralità **viene dal gesto memoriale** compiuto intorno all’altare.

Forma e sviluppo dell’altare cristiano

La mensa del Signore dell’ultima cena non era un vero e proprio tavolo nel senso odierno, ma piuttosto una mensa attorno alla quale i partecipanti erano adagiati su dei cuscini. In tal modo la persona era appoggiata sul gomito sinistro e mangiava con la mano destra insieme agli altri nel medesimo piatto (Mc 14,20). In questo senso questa comunione di mensa difficilmente poteva comprendere più di una dozzina di partecipanti. Se erano presenti in più occorreva formare gruppi distinti di mensa.

Le prime comunità cristiane avevano un altare? Tra le fonti liturgiche primitive, gli *Atti di Tommaso*, un documento siriano del II secolo, così descrive una celebrazione eucaristica quando si parla dell’altare: “*L’apostolo comandò al suo diacono di preparare una mensa; prepararono allora uno sgabello che avevano trovato lì vicino e, stesa una tovaglia, vi mise il pane...*”³⁶. Questo significa che per le prime comunità cristiane la forma dell’altare non ha nulla di specifico e di proprio (dato che si tratta solo di uno sgabello), ma è la sua **funzione nella liturgia eucaristica che lo rende “altare”**.

Fino al IV secolo l’“altare” era introdotto dopo la liturgia della Parola, e questo era compito dei diaconi. Soltanto sotto papa Gregorio I, attorno al Seicento, si provvide ad allestire in San Pietro a Roma un altare fisso. Ciò fu la premessa per utilizzare come materiale per il tavolo della Cena del Signore, pietra, supportata dal simbolismo di Cristo come pietra angolare o roccia (Rm 9,33; Ef 2,20ss; 1Pt 2,7ss). La forma dell’altare a tavolo venne però presto modificata in quella di altare a blocco o a scatola (uno sviluppo che stava in collegamento anche con il culto delle reliquie). La forte sottolineatura del carattere sacrificale della celebrazione della messa nel medioevo porta conseguentemente anche alla forma di vere e proprie pietre per il sacrificio.

Se all’inizio la mensa della Cena del Signore stava in mezzo alla comunità e più tardi nel presbiterio, cioè in uno spazio riservato all’altare e sempre più separato dalla comunità, la sua posizione si modificò sostanzialmente a motivo della direzione a oriente della preghiera nella liturgia. L’impostazione a oriente della preghiera distingue, a partire dal III secolo circa, i cristiani dagli ebrei, che già secondo la testimonianza di Dn 6,11 volgevano in direzione del Tempio di Gerusalemme la loro preghiera e perciò anche le loro sinagoghe. Per i cristiani rivolgersi nella preghiera verso oriente è una professione di fede nel ritorno del Cristo atteso di lì, Cristo sole di giustizia, luce splendente dall’alto

³⁶ *Atti di Tommaso*, 49.

(Mt 24,27; Ap 7,2). D'ora in poi gli edifici liturgici vengono direzionati sempre più verso oriente, anche se la preghiera non necessariamente era rivolta verso oriente. Accade così che ci siano importanti chiese disposte sull'asse est-ovest ma con l'ingresso a oriente e perciò direzionate a occidente. Tra esse a Roma la Basilica Lateranense e S. Maria Maggiore e, a Gerusalemme, la basilica del Santo Sepolcro. In questi casi il vescovo, che sta all'altare collocato a occidente, era rivolto a oriente e allo stesso tempo alla comunità, mentre la comunità che gli stava di fronte per pregare verso oriente si doveva girare di 180 gradi. In quelle chiese però dove l'altare era collocato a oriente, il presidente orientava la sua preghiera verso oriente e quindi girava le spalle all'altare e alla comunità (e guardava in direzione della sua cattedra che era solitamente collocata alla parete orientale dell'abside).

Di qui, con il crescente orientamento a oriente delle chiese, si modifica l'organizzazione dello spazio dell'altare. L'altare venne spostato sulla parete orientale dell'edificio, per permettere la preghiera di tutti verso oriente (il celebrante volgeva le spalle alla comunità e tutti guardavano a oriente)³⁷.

Così l'altare si allontana sensibilmente dalla comunità, cosa rafforzata ancora di più dal fatto che i numerosi chierici seggono in file di banchi poste una di fronte all'altra sui fianchi dello spazio dell'altare (come anche nelle chiese monastiche). Ciò ha come conseguenza che l'abside, al cui ingresso era collocato l'altare (originariamente di piccole dimensioni), si sviluppa a formare uno spazio allungato a cui la comunità non ha più accesso. Ciò che avviene all'altare non è quasi più visibile per la distanza posta fra abside e assemblea.

Parallelamente si modifica anche la devozione eucaristica. La messa recitata in latino (nella quale la parte più importante, la preghiera eucaristica, viene ormai pronunciata a bassa voce) non può quasi più essere udita. Soltanto si può ancora vedere l'elevazione delle specie eucaristiche. Questo appare come il momento più importante della liturgia che rende possibile l'adorazione di Gesù sotto i segni del pane e del vino. Un fortissimo rispetto per il Sacramento limita di fatto una volta all'anno la partecipazione alla comunione. In sostituzione si impone la comunione con gli occhi al momento dell'elevazione. Nella vita di fede del medioevo più importante della messa diventa l'adorazione eucaristica. E ciò ha a sua volta conseguenze sulla forma dell'altare.

Nel medioevo l'altare ormai addossato alla parete orientale della chiesa si trasforma via via in una mensola per sovrastrutture di ogni genere (reliquiari, figure di santi). In epoca barocca viene inserito su questa mensola d'altare il tabernacolo. Addirittura sembra che l'altare sia "solo" il basamento per imponenti tabernacoli e per troni per ostensori e l'adorazione eucaristica. Tutto questo si è protratto fino all'inizio del 900.

Nell'epoca tra le due guerre mondiali si volle, per impulso del movimento liturgico, restituire all'altare significato e dignità propri.

La dignità dell'altare risiede soprattutto nel fatto che esso è mensa del Signore e della Cena del Signore. In tal modo, al di là delle molteplicità delle forme, l'altare ritorna ad essere il luogo fisso attorno al quale si raduna la comunità dei discepoli del Signore che partecipano alla Cena.

Altare: centro della vita cristiana

Se la Chiesa edificio è segno del Mistero della Chiesa comunità, l'altare è segno del mistero di Cristo che della Chiesa è il fondamento, il capo e il centro. Come senza Cristo non esiste la Chiesa comunità, così senza altare non si può parlare di Chiesa. L'altare è il centro della Chiesa in quanto "luogo"/persona dove la comunità cristiana

³⁷ Ciò tuttavia non succede con gli altari papali a Roma cosicché lì rimase possibile la celebrazione versus populum, cosa che peraltro mai venne proibita, neppure dal Messale Romano del Concilio di Trento del 1570, che l'ha perfino permessa in linea di principio.

entra in comunione con il mistero che la definisce e la fa vivere: il mistero della Pasqua del Signore Gesù.

Senza relazione con l'altare siamo senza identità (il cristiano è un uomo pasquale), senza sorgente (viviamo in quanto persone in comunione con la Sua vita).

E' importante un parallelismo che ci permette di comprendere meglio questa centralità spaziale. Per quanto riguarda il tempo liturgico riconosciamo che la Domenica è centrale nell'anno liturgico come tempo tipico della celebrazione dell'eucarestia: è il tempo nella quale il mistero Pasquale alimenta la vita della Chiesa. La celebrazione eucaristica è una cena e un sacrificio, cioè implica un luogo dove si consuma la cena e si compie il sacrificio. Questo luogo è l'altare. L'altare dunque è per lo spazio liturgico ciò che la domenica è per il tempo liturgico; più precisamente l'altare è il centro del tempio (come la domenica è il centro dell'anno liturgico) e il principale simbolo spaziale del sacramento dell'eucarestia di Cristo (come la domenica è il principale simbolo temporale del sacramento dell'eucarestia di Cristo). Potremmo parafrasare quell'espressione dei primi martiri cristiani *"senza Domenica non possiamo vivere"* così: *"senza altare non possiamo vivere"*, cioè non possiamo ripetere il gesto di Gesù: *"fate questo in memoria di me"*.

L'introduzione del Messale Romano afferma la centralità dell'altare:

*"L'altare, sul quale si rende presente nei segni sacramentali il sacrificio della croce, è anche la mensa del Signore, alla quale il popolo di Dio è chiamato a partecipare quando è convocato per la messa; l'altare è il centro dell'azione di grazie che si compie con l'eucarestia"*³⁸.

Il testo parla di *mensa* e di *altare*; i due termini rimandano alle due dimensioni fondamentali della celebrazione eucaristica: la "cena" (*mensa*) e il "sacrificio" (*altare*). L'eucarestia infatti è cena e sacrificio, *mensa* e partecipazione al sacrificio cruento sulla Croce. Per questo motivo l'altare-mensa è anche il principale punto di riferimento della chiesa, ciò verso cui deve essere orientata l'attenzione dei fedeli e intorno al quale deve svolgersi l'azione comunitaria.

*"L'altare maggiore sia costruito staccato dalla parete, per potervi facilmente girare intorno e celebrare rivolti verso il popolo. Sia poi collocato in modo da costituire realmente il centro verso il quale spontaneamente converga l'attenzione di tutta l'assemblea"*³⁹.

Il luogo dove è collocato l'altare e la sua centralità all'interno della chiesa significa che l'altare è:

- il luogo della "convergenza", dato che il celebrante e l'assemblea sono radunati tutti intorno all'altare. Da un punto di vista spaziale la convergenza implica la circolarità (essere intorno). Dal punto di vista temporale la convergenza dice il "presente" della comunità celebrante, l'oggi della salvezza per la chiesa che celebra. Dal punto di vista esistenziale la convergenza rimanda alla "comunione" della comunità celebrante.

- il luogo di "orientamento" dato che l'assemblea è rivolta all'altare. Da un punto di vista spaziale l'orientamento implica la linearità (essere orientati verso). Dal punto di vista temporale l'orientamento dice il "futuro" escatologico verso cui tende la comunità celebrante. Dal punto di vista esistenziale l'orientamento rimanda alla "trascendenza", al Padre al quale è orientata la preghiera (al Padre per Cristo nello Spirito Santo).

L'altare orienta il radunarsi della chiesa attorno a un centro, mettendo in atto due movimenti della comunità celebrante:

- movimento INTORNO (il "convergere" significa ritrovarsi al centro), lasciarsi attrarre alla sorgente della nostra vita pasquale (Croce-Pasqua-Eucarestia); è il movimento della comunione che non è la somma di tante individualità, ma l'uscita da sé di tutti (esodo)

³⁸ Principi e norme per l'uso del Messale Romano, n. 259.

³⁹ Ivi, n. 262.

per entrare nello spazio dove Dio ci convoca: in Cristo. Questo movimento implica uno STARE, essere, rimanere IN Lui (dimorare).

- Movimento VERSO (“divergere”): è il movimento per cui i membri dell’assemblea tendono a superare i confini della comunità per volgersi verso Dio, l’Altro che è Oltre e verso il quale cammina la comunità. E’ il movimento dell’ANDARE (strada) dell’uscire continuamente da sé, dallo spazio dove noi siamo la misura del nostro radunarci per camminare incessantemente verso Colui che rompe le nostre misure e ci chiama nel suo spazio di eccedenza (il suo amore eccessivo manifestato dall’altare/sacrificio della croce), verso la meta ultima del nostro camminare nel tempo: il compimento del mistero pasquale in noi⁴⁰.

Un solo altare, un solo Corpo, una Chiesa che è il corpo di Cristo che vive nella storia. L’unico altare è quindi un fortissimo segno che ci chiama a fare della Pasqua di Cristo il centro di unificazione di tutta la nostra vita e di manifestarlo nella vita quotidiana attraverso la “santa unità”, nell’essere uno in Cristo.

L’eucarestia celebrata intorno all’unico altare è la fonte dalla quale riceviamo ogni giorno rinnovata la nostra vocazione cristiana: l’altare orienta, unifica e rende stabile la vita attorno ad un unico centro (Cristo) e ci pone in cammino nella storia per vivere in memoria di Lui nella chiesa e nel mondo.

L’altare dice che la nostra identità più vera è l’essere membra del corpo di Cristo e la nostra vocazione quella di manifestare l’unità del corpo di Cristo e di assumere la logica di quel corpo che è quella del dare la vita. In una parola l’unico altare ci restituisce alla dimensione eucaristica della nostra vocazione cristiana che è quella di diventare pane spezzato per la vita del mondo.

a) La presentazione dei doni

In questa direzione, il **gesto di portare all’altare di Dio i doni** è quel gesto culturale, prima ebraico e poi cristiano, **nel quale entrano in gioco**, stretti in alleanza, umanità, creazione e Dio: il **fedele** che presenta, **i doni frutti della terra e del lavoro dell’uomo**, il **Signore** al quale sono presentati e i **poveri** con i quali condividere i beni della creazione. Il rito della presentazione dei doni è dunque **appello alla responsabilità** etica per l’oggi della chiesa, della società e del mondo intero.

Gli esegeti hanno sufficientemente dimostrato come nell’antico testo di Deuteronomio 26, il gesto rituale dell’offerta delle primizie è al tempo stesso memoriale della storia di Israele, confessione di fede nell’azione di Dio e comando etico da vivere nel presente. Insediato nella terra di Canaan, Israele è ormai un popolo sedentario e ogni anno, terminata la mietitura, ogni figlio di Israele deve salire al santuario per portare l’offerta delle primizie del suo raccolto e ringraziare il Signore per i frutti della terra. Mosè così prescrive nella forma del futuro anteriore:

Quando sarai entrato nella terra che il Signore, tuo Dio ti dà in eredità e la possederai e là ti sarai stabilito, prenderai le primizie di tutti i frutti del suolo da te raccolti nella terra che il Signore, tuo Dio, ti dà, le metterai in una cesta e andrai al luogo che il Signore, tuo Dio, avrà scelto per stabilirvi il suo Nome. Ti presenterai al sacerdote in carica in quei giorni e gli dirai: “Io dichiaro oggi al Signore, tuo Dio, che sono entrato nella terra che il Signore ha giurato ai nostri padri di dare a noi”. Il sacerdote prenderà la cesta dalle tue mani e la deporrà davanti all’altare del Signore, tuo Dio, e tu pronuncerai queste parole davanti al Signore, tuo Dio: “Mio padre era un Arameo errante; scese in Egitto, vi stette come un immigrato con poca gente e vi diventò un popolo grande, forte e numeroso. Gli Egiziani ci maltrattarono, ci privarono dei nostri

⁴⁰ Cfr. Giorgio Bonaccorso, *Celebrare la salvezza*, EMP, 2003, pp. 205-6.

diritti e ci imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore, Dio dei nostri padri, e il Signore ascoltò il nostro grido, vide la privazione dei nostri diritti, la nostra miseria e la nostra oppressione; il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e con braccio teso, tra grande terrore, operando segni e prodigi. Ci condusse in questo luogo e ci diede questo paese, una terra dove scorrono latte e miele. Ed ecco, ora io presento le primizie dei frutti della terra che tu, Signore, mi hai dato". Le deporrai davanti al Signore, tuo Dio, e ti prostrerai davanti al Signore, tuo Dio. Gioirai con il levita e con l'immigrato che sarà in mezzo a te, di tutto il bene che il Signore, tuo Dio, avrà dato a te e alla tua famiglia. (Dt 26,1-11)

Israele fa memoria del passaggio dalla condizione di miseria a quella di abbondanza, ricordandosi che quando divenne schiavo in Egitto il Signore vide il suo essere senza diritti, la miseria e l'oppressione nelle quali si trovava e, liberatolo, lo ha condotto in "una terra dove scorrono latte e miele". Attraverso un memoriale che intreccia storia e natura, **Israele riconosce che la terra sulla quale si trova è dono di Dio** e per questo deve dichiarare un fatto storico preciso: "Io dichiaro oggi ... che sono entrato nella terra che il Signore ha giurato ai nostri padri di dare a noi". Il fatto storico è riconosciuto come azione di Dio: il Signore ha realizzato la promessa fatta ai padri. Questo riconoscimento è una vera e propria confessione di fede, "non è una rivendicazione 'io possiedo questa terra perché l'ho conquistata' - ma un riconoscimento: 'Io sono entrato nel paese perché Dio me l'ha donato'".

Ma il rito della presentazione delle primizie non è solo **memoria del passato** è anche **memoria del presente, appello alla responsabilità** che Israele ha nell'oggi. Il brano del Deuteronomio termina con il comando etico della condivisione: "Gioirai, con il levita e con l'immigrato che sarà in mezzo a te, di tutto il bene che il Signore, tuo Dio, avrà dato a te e alla tua famiglia". Ciò che hanno in comune il levita e l'immigrato è il non aver diritto a possedere la terra e dunque vivere della generosità degli altri. Comandare di condividere con il levita e l'immigrato significa chiedere a Israele di essere con quelli che non possiedono ciò che Dio è stato con lui quando in Egitto era senza diritti e nella miseria. Il ringraziamento nel presentare i frutti della terra all'altare del Signore "non è quindi la gioia meschina ed egoistica del singolo che si 'gode' il suo pezzo di terra, ma gratitudine di tutti e di ciascuno per un dono da condividere ... con i poveri che non hanno il diritto di appropriarsi dei frutti della terra"⁴¹.

La **riconoscenza manifestata verso il Signore, attraverso l'offerta simbolica dei frutti della terra**, è dunque vera solo se verificata, nel senso di "fatta vera" nel **riconoscimento del povero**. Questo significa che "è nella pratica etica della condivisione che si compie la liturgia d'Israele. Il rito è la figura simbolica della congiunzione tra l'amore per Dio e l'amore per il prossimo in cui Israele riconoscerà presto ... non solo il duplice comandamento principale, ma il principio stesso di tutta la legge"⁴², il principio che nel vangelo di Marco Gesù porterà all'estremo: "Amare Dio e amare il prossimo vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici" (cf. Mc 12,33). Nella Bibbia, come nella storia delle religioni, portare i doni all'altare significa compiere l'atto culturale per antonomasia, e per questo Gesù nei vangeli vi si riferisce radicalizzando il comando etico del culto di cui già i profeti di Israele si erano fatti voce:

⁴¹ A. Bonora, "Dalla storia e dalla natura alla professione di fede e alla celebrazione (Dt 26,1-15)", Parola Spirito e Vita

25 (1992/1), pp. 27-39, p. 29.

⁴² L.M. Chauvet, Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1990, p. 165.

Se tu presenti la tua offerta all'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare, va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono. (Mt 5,23-24).

Ecco come l'esegeta Jaques Dupont si è immaginato la scena: "Tra l'arrivare al tempio con un'offerta ... e il gesto del sacerdote di deporre l'offerta sull'altare, si è infilato il ricordo del fratello, e il dovere che si ha nei suoi confronti ha interrotto il processo sacrificale"⁴³. Si passa così dal presentare il dono all'altare al lasciarlo davanti all'altare. L'atto cultuale è interrotto, la riconciliazione con il fratello viene prima perché né è la condizione sine qua non. Giovanni Crisostomo coglie il significato dell'attimo esatto in cui il sacrificio deve essere interrotto e mette sulla bocca di Dio queste parole:

Interrompi il mio culto, affinché la tua carità rimanga, perché anche questa è offerta e sacrificio: la riconciliazione con il fratello. Perciò non dice di andare a riconciliarsi dopo aver portato l'offerta e prima ancora di presentarla; ma, nel momento stesso in cui il dono è già portato davanti all'altare e il sacrificio è già iniziato, egli manda a far pace con il fratello. Non dice, ripeto, che dobbiamo fare questo dopo aver compiuto il sacrificio o prima di aver portato l'offerta, ma comanda di lasciarla davanti all'altare e di correre subito via⁴⁴.

Sconvolge e forse anche turba l'immagine di un'offerta abbandonata davanti all'altare e l'offerente che se ne va a riconciliarsi con il fratello. Ma il pensiero di Gesù è chiaro: se l'atto cultuale è il momento nel quale il credente fa memoria del primato di Dio nella sua vita, allora **questo atto cultuale è autentico** e giusto solo **se è anche memoria del fratello** e di ciò che egli nutre contro di lui. In caso contrario, il far memoria di Dio si accompagnerebbe al dimenticarsi dei fratelli, del male che si è fatto loro, e si diverrebbe complici dell'ingiustizia. L'atto rituale non è abolito ma sospeso perché ne va della verità di ciò che si celebra, ne va della giustizia sovrabbondante. La Mishnà attribuisce al rabbi Eleazzaro ben Azaria questo insegnamento:

Dei peccati commessi dall'uomo verso Dio, il giorno della espiazione apporta il perdono; ma dei peccati commessi verso il prossimo, il giorno dell'espiazione non apporta il perdono, se non si è prima tentato di ottenere il perdono dal prossimo.

La radicalizzazione fatta da Gesù del comando etico contenuto nella presentazione dell'offerta all'altare può essere espressa in questi termini: **meglio non partecipare** all'atto rituale, **all'eucaristia**, che **parteciparvi smentendo nella prassi ciò che si celebra nel rito**. Anche Agostino, commentando il passo di Matteo, insiste sulla necessità di interrompere e di rimandare l'atto cultuale pur di affermare il primato della carità. Predica Agostino:

Dio non va in collera perché tu rimandi di porre sull'altare il tuo dono. Dio cerca te molto più del tuo dono. Se infatti ti presentassi davanti al tuo Dio con un dono, ma covando odio contro un tuo fratello, ti potrebbe rispondere: "Cosa porti a me tu che ti sei perduto? Offri il tuo dono, ma tu non sei un dono a Dio (offers munus tuum et tu non es munus Dei). Cristo va in ricerca di chi è stato redento con il suo sangue e non di ciò che hai trovato nel tuo granaio"⁴⁵.

Con queste parole Agostino ricorda la verità più genuinamente cristiana dell'eucaristia, ossia che in ciò che si offre si è offerti, a dire che **nei doni che sono presentati è il credente a essere posto sull'altare**. Ricorda ancora Agostino "Noi stessi siamo il suo più grande e nobile sacrificio che gli possa venire offerto: questo è il mistero che celebriamo nelle nostre offerte"⁴⁶. Se sull'altare è posto il nostro mistero, ciò che siamo in

⁴³ J. Dupont, « "Laisse là ton offrande, devant l'autel ..." (Mt 5,23-24) », in *Traditio et Progressio*, Studi liturgici in onore del prof. Adrien Nocent, a cura di G. Farnedi, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1988, pp. 205 - 214, pp. 207-208.

⁴⁴ Giovanni Crisostomo, *Commento al vangelo di Matteo* 16,9, PG 57,250.

⁴⁵ Agostino, *Discorso* 82,3,5, PL 38,508.

⁴⁶ Agostino, *De Civitate Dei* 19,23, CCSL 48,694-695.

verità davanti a Dio lo rivela la qualità della nostra relazione con il fratello. Questo significa che non si può essere al tempo stesso offerente o offensore: offerente verso Dio e offensore verso il fratello. Non si può, in definitiva, pensare di poter **presentare come dono all'altare tutta la nostra vita a Dio se questa vita noi la viviamo senza i fratelli** o contro i fratelli. Non c'è altare del Signore che non sia al tempo stesso memoria dell'altare che è il fratello. Per questo, la Didascalia comanda ai cristiani: *“Le vedove e gli orfani saranno per voi come un altare”*⁴⁷, mentre Giovanni Crisostomo, con sorprendente realismo, ammonisce: *“Ogni volta che vedete un povero che crede ricordatevi che sotto i vostri occhi avete un altare, non da disprezzare ma da rispettare”*⁴⁸.

Questa consapevolezza cristiana del rapporto essenziale tra altare e povero trova la sua più alta epifania nella liturgia. È noto, infatti, che fin verso il IX secolo i fedeli portavano in chiesa doni in natura destinati ai poveri, da questi doni si prelevavano il pane e il vino da porre sull'altare per l'eucaristia, a significare che offerta a Dio e offerta ai poveri formavano un unico atto di offerta, attribuendo così il medesimo valore sacrificale a entrambe le offerte. Come non ricordare che l'apostolo Paolo comprende la colletta per i poveri di Gerusalemme come una liturgia e nella Lettera ai Romani scrive: *«L'adempimento di questo servizio liturgico (diakonía tês leitourgías) non provvede solo alle necessità dei santi, ma deve anche suscitare molte azioni di grazie a Dio» (Rm 9,12)*. Questa visione della colletta la troviamo attestata nel primo racconto di una riunione eucaristica (verso il 150), quello di Giustino nella prima Apologia:

*Coloro che vivono nell'abbondanza e vogliono donare, danno liberamente, ciascuno quel che vuole. Quello che si raccoglie è messo nelle mani di chi presiede, ed è lui che assiste gli orfani, le vedove, coloro che sono afflitti dalla malattia o da qualche altra cosa, coloro che sono prigionieri o gli stranieri di passaggio. In una parola, egli soccorre tutti quelli che sono nel bisogno*⁴⁹.

Benché non si parli di un rito di presentazione dei doni, è essenziale constatare che la colletta per i poveri è un atto liturgico e colui che presiede l'offerta eucaristica della comunità, vescovo o presbitero, presiede anche l'offerta di carità in favore dei poveri. Il legame tra eucaristia e condivisione con i poveri è dunque costitutivo della liturgia cristiana, per questo fin dall'inizio il senso dell'eucaristia è esposto al rischio di essere smentito dalla stessa prassi liturgica. Questo è lo scandalo eucaristico denunciato da Paolo ai cristiani di Corinto (cf. 1Cor 11,17-34), perché attorno alla *“tavola del Signore”* (1Cor 10,21) si compie un'ingiustizia verso i poveri della comunità con i quali i ricchi si rifiutano di condividere lo stesso cibo. Non attendere il fratello povero per celebrare con lui *“la cena del Signore”* (1Cor 11,20) non è una semplice mancanza di cortesia, ma è segno di disprezzo nei suoi confronti, che Paolo definisce *“umiliare chi non ha niente”* (1Cor 11,22)⁵⁰.

Riflettere sul comando etico della presentazione dei doni significa prendere coscienza che l'eucaristia è la fonte dell'etica cristiana perché rende coloro che la celebrano partecipi dell'ethos di colui che in essa opera: il Cristo che *«da ricco che era si è fatto povero per voi»* (2Cor 8,9). Per questo la liturgia dei cristiani è la liturgia del Povero, ossia la liturgia che manifesta un'etica di condivisione e di carità (la presentazione dei doni e la colletta per i bisognosi) un'etica di donazione (un corpo dato), un'etica di comunione (la frazione del pane).

⁴⁷ Didascalia IX,26,8; in *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, a cura di F. X. Funk, Paderbornae 1905 (rist. anast. Torino 1979), p.104; così anche Policarpo di Smirne: *“[Le vedove] siano consapevoli di essere altare di Dio”*, Lettera ai Filippesi 4,3, in *Lettera ai Filippesi Martirio*, a cura di C. Burini, EDB, Bologna 1998, p. 73.

⁴⁸ Giovanni Crisostomo, *Commento alla seconda lettera ai Corinti*, Omelia 20,3, PG 61,540.

⁴⁹ Justin, *Apologie pour les chrétiens* I,67,6-7, a cura di Ch. Munier, SC 507, Cerf, Paris 2006, p. 130.

⁵⁰ Cf. G. Boselli, *Liturgia e amore per i poveri*, Qiqajon, Magnano 2009.

Alla luce della riflessione fin qui fatta, commentiamo ora più da vicino il rito della presentazione dei doni così come vissuto nella oggi liturgia romana. Con giusto realismo, l'Ordinamento generale del messale romano – che è, in certa misura, l'autocoscienza che la Chiesa ha del significato della sua liturgia – osserva: “*Quantunque i fedeli non portino più, come un tempo, il loro proprio pane destinati alla Liturgia, tuttavia il rito della presentazione di questi doni conserva il suo valore e il suo significato spirituale (vim et significatione spiritale servat)*”⁵¹. Se l'atto materiale di portarsi da casa i doni è venuto meno, il senso spirituale del portare il pane e il vino all'altare rimane intatto. Nostro intento sarà dunque quello di far emergere la forza e la significatione spiritale, l'efficacia, la forza e il significato spirituale di questo rito. Nell'Ordinamento si legge inoltre:

Nella presentazione dei doni, vengono portati all'altare pane e vino con acqua, cioè gli stessi elementi che Cristo prese tra le mani (n. 72) ... All'inizio della Liturgia eucaristica si portano all'altare i doni, che diventeranno il Corpo e il Sangue di Cristo ... È bene che i fedeli presentino il pane e il vino; il sacerdote, o il diacono, li riceve in un luogo opportuno e adatto e li depone sull'altare ... (n. 73) ... È bene che la partecipazione dei fedeli [alla presentazione dei doni] si manifesti con l'offerta del pane e del vino per la celebrazione dell'Eucaristia, sia di altri doni, per la necessità della chiesa e dei poveri (n. 140).

All'Ordinamento poniamo tre domande: Chi presenta? Cosa è presentato? A chi si presenta? Tre domande circa il soggetto, l'oggetto e i destinatari del rito della preparazione dei doni.

Chi presenta i doni?

Chi presenta i doni? L'Ordinamento è chiaro: “*È bene che i fedeli presentino il pane e il vino*”. Il soggetto della presentazione dei doni sono dunque **i fedeli** e sebbene questo rito è materialmente compiuto da due o tre fedeli soltanto, lo è **in modo simbolico**, perché in realtà è **ciascun membro dell'assemblea chiamato a portare i doni all'altare**, in obbedienza al comando di Mosè: “*Nessuno si presenterà davanti al Signore a mani vuote*” (Dt 16,16). Nessun credente può presentarsi davanti all'altare con le mani vuote, perché la **vocazione dell'uomo** è di **far passare il mondo tra le sue mani per offrirlo a Dio**. Il soggetto della presentazione dei doni è ogni fedele perché con questo gesto egli compie quell'atto sacerdotale al quale ogni uomo è chiamato. La teologia ortodossa, più di ogni altra, ha meditato questa verità. Scrive il vescovo e teologo greco Ioannis Zizioulas: “[*Nelle mani dell'uomo*] il mondo viene elevato a possibilità infinite, essendo riferito a Dio e offerto a lui come ‘sua proprietà’. Questo costituisce la base di ciò che chiamiamo il sacerdozio dell'uomo; prendendo in mano il mondo, integrandolo creativamente e riferendolo a Dio, l'uomo libera la creazione dai suoi limiti e fa sì che essa sia in pienezza”⁵². Un altro teologo ortodosso, Alexander Schmemmann, ha scritto: “*Homo sapiens, homo faber sì, ma prima di tutto homo adorans. La prima, la fondamentale definizione dell'uomo è che egli è il sacerdote. Egli sta al centro del mondo e lo unifica nel suo atto di benedire Dio, di ricevere il mondo da Dio e insieme di offrirlo a Dio, e riempiendo il mondo di questa eucaristia, egli trasforma la propria vita, quella vita che egli riceve dal mondo, in vita in Dio, in comunione. Il mondo fu creato come la materia, il materiale di una eucaristia che tutto abbraccia, e l'uomo fu creato come il sacerdote di questo sacramento cosmico*”⁵³.

Il sacerdozio dell'uomo è pertanto un'attitudine anzitutto esistenziale che trova nella liturgia la sua piena epifania sacramentale. **Ogni membro dell'assemblea** che prende parte simbolicamente alla processione compie quel cammino con il quale egli **depone**

⁵¹ Conferenza Episcopale Italiana, *Ordinamento Generale del Messale Romano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 73.

⁵² I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia*, Qiqajon, Magnano 1994, p. 67.

⁵³ A. Schmemmann, *Il mondo come sacramento*, Queriniana, Brescia 1969, p. 12.

l'intera sua vita sull'altare, perché porta davanti al Signore il frutto dell'incontro tra lui e la creazione, perché anche lui, come quei doni, è parte della creazione di Dio, è frutto della natura, della storia, della cultura e di quell'ininterrotto lavoro di umanizzazione che da quando è venuto al mondo altri hanno compiuto su di lui e che lui stesso ha continuato. Nel pane e nel vino portati all'altare perché diventino, attraverso l'epiclesi dello Spirito, corpo e sangue del Signore, vi è tutta la vita dell'uomo anch'essa da trasformare, per l'opera della santificazione, in un'offerta a Dio e ai fratelli, in un atto di comunione, in un gesto di condivisione.

Che cosa è presentato?

Cos'è presentato? Oggetto della presentazione sono **il pane e il vino**, e la ragione di questi doni, e non di altri, la indica l'Ordinamento stesso: "Nella presentazione dei doni vengono portati all'altare pane e vino con acqua, cioè gli stessi elementi che Cristo prese tra le mani" (n. 72). Cristo prese pane e vino tra le mani e dunque all'altare si portano il pane e il vino. Un criterio di senso questo, che se fosse osservato risparmierebbe molti significati improvvisati, solitamente più attigui all'allegoria che all'autentico simbolo liturgico! Perché Gesù scelse il pane e il vino come le due **realtà che meglio** di altre **potevano narrare il senso del dono della sua vita fino alla morte**, così da essere da quel momento il suo corpo e il suo sangue?

Cerchiamo di rispondere a questa domanda attraverso le *berakot*, le benedizioni pronunciate sul pane e sul vino. Due formule di ispirazione giudaica che sono una delle novità certamente più innovative ed espressive dell'Ordo Missae del messale di Paolo VI.

Benedetto sei tu, Signore, Dio dell'universo: dalla tua bontà abbiamo ricevuto questo pane, frutto della terra e del lavoro dell'uomo; lo presentiamo a te, perché diventi per noi cibo di vita eterna.

Benedetto sei tu, Signore, Dio dell'universo: dalla tua bontà abbiamo ricevuto questo vino, frutto della vite e del lavoro dell'uomo; lo presentiamo a te, perché diventi per noi bevanda di salvezza.

"Benedetto sei tu Signore", nella liturgia non si benedicono il pane e il vino ma **si benedice il Signore per questi doni**. È significativo che si benedica il Signore con l'appellativo "Dio dell'universo" (*Deus universi*), Dio di tutto ciò che esiste, Dio di tutto il creato, il creatore del mondo.

Se tutti i cibi, infatti, sono non solo sostanza ma anche **simbolo dell'intero**, il pane lo è in modo unico, al punto che Pitagora poteva affermare: "L'universo comincia col pane"⁵⁴. Nel **pane** l'uomo vi **ricosce gli elementi fondamentali del mondo**: la **terra** che riceve il seme e fa crescere il grano, l'**acqua** nell'impasto con la farina, e il **fuoco** e dunque l'**aria** per la cottura. Invocando il Dio dell'universo si riconosce nel pane l'inizio nel senso del principio di sussistenza dell'uomo. Il **pane** è da sempre, in tutti i linguaggi e le culture, **metafora del cibo**, così che per l'uomo non avere pane significa non avere cibo, ciò da cui dipende il poter vivere o il dover morire per mancanza di nutrimento.

Il **vino**, a differenza del pane, non è principio di sussistenza per l'uomo, non è dell'ordine della necessità, perché **senza vino si può di certo vivere**. Il **vino** è invece **simbolo della gratuità**, narra l'**eccesso della vita umana**, è sinonimo di **festa** e pienezza di vita. Perché destinato alla gioia, **il vino richiede la comunità**, la condivisione, il legame sociale. Sia il pane sia il vino sono sinonimi di condivisione, perché umanizzandosi l'uomo non mangia e non beve solo come fanno gli animali, ma condivide con gli altri ciò che lo fa vivere e gioire.

Mai l'uno senza l'altro, **il pane e il vino** sono portati insieme all'altare perché **uniti sono il segno che la vita dell'uomo** quando è pienamente umanizzata è sempre

⁵⁴ Citato in P. Matvejević, *Pane nostro*, Garzanti, Milano 2010, p. 17.

quotidianità e festa, necessità e gratuità, fatica e gioia, bisogno ed eccesso, moderazione ed ebbrezza, temperanza ed euforia, obbedienza e libertà. Per questo nella benedizione si riconosce “*dalla tua bontà abbiamo ricevuto questo pane ... questo vino*”, confessando che è “*de tua largitate*”, dalla generosità di Dio che l’uomo riceve il pane e il vino che sono dunque suoi doni. La grande litania del salmo 136 termina riconoscendo: “*Ad ogni vivente dona il pane, perché il suo amore è per sempre*”.

Ma il pane, dono di Dio, “*è frutto della terra e del lavoro dell’uomo*” e il vino “*frutto della vite e del lavoro dell’uomo*”. Se nel testo liturgico italiano si parla di “*lavoro dell’uomo*”, l’originale latino utilizza l’immagine assai più concreta di “*operis manuum hominum*”, opera delle mani dell’uomo, facendo delle **mani** dell’uomo lo strumento primo e insostituibile del suo lavoro. Nel caso specifico del pane, poi, le mani svolgono un compito fondamentale nella sua preparazione. Le mani non solo impastano la farina e l’acqua, ma plasmano la forma del pane. Ancora oggi molti, prima della cottura, tracciano sulla forma una croce che è al tempo stesso segno cristiano e impronta delle mani di chi lo ha fatto, mentre “*in alcuni paesi islamici s’infilava il pollice nella pasta prima di metterla sul fuoco o nel forno, per confermare che a farlo è stata la mano dell’uomo*”⁵⁵.

Il pane e il vino sono frutti della terra anzitutto, e la Bibbia ricorda in continuazione che il pane viene dalla creazione, dalla terra, così nel salmo 104 si ricorda: “*Dalla terra trae l’uomo il suo cibo il vino che rallegra il suo cuore ... il pane che al cuore umano dà forza*”. Tuttavia il pane e il vino non si trovano in natura, si dovrebbe dire che il grano e l’uva vengono dalla terra, per questo nella benedizione si dice “*frutto della terra e del lavoro dell’uomo*” e “*frutto della vite e del lavoro dell’uomo*”. Il rapporto tra pane e lavoro ricorda anzitutto che il pane è il risultato della fatica dell’uomo nel coltivare la terra, fatica che è l’esito della maledizione del suolo provocata disobbedienza di Adamo: “*Con il sudore del tuo volto mangerai il pane*” (Gen 3,20). Anche il salmista ne fa memoria: “*Mangerai un pane di fatica*” (Sal 127,2).

Frutti “*della terra e del lavoro dell’uomo*” il **pane e il vino** non sono solo **natura** ma anche **cultura**. Nel linguaggio biblico il verbo *’avad* significa “*lavorare*”, “*coltivare*”, e anche “*servire*” nel duplice significato di lavoro duro dello schiavo e di servire Dio, nel senso del servizio liturgico. All’ebraico *’avad* corrisponde il verbo latino *colere* che esprime anch’esso un primo significato, quello di “*coltivare*” e dunque di lavoro di coltivazione, di coltura, e un secondo significato, quello di culto, di *atto culturale*⁵⁶. Da *colere* deriva anche “*cultura*”, che è sempre al contempo opera di civilizzazione e opera di umanizzazione. Tanto il lessico ebraico come quello latino esprimono dunque la relazione che unisce la coltivazione della terra, il culto e la cultura, mostrando così che nell’atto di obbedienza al comando ricevuto da Dio di coltivare la terra **l’uomo fa del suo lavoro un atto al tempo stesso culturale e culturale**, ossia di **glorificazione di Dio** e di **umanizzazione dell’uomo**. L’uomo collabora così, come scrive Olivier Clément, alla salvezza del mondo:

*Grazie al lavoro che ingloba sapere scientifico e potere tecnico l’uomo è chiamato a collaborare con Dio per la salvezza dell’universo. È soprattutto qui che il cristiano deve essere un uomo liturgico. Non vi sono frontiere nell’irradiazione della liturgia. Noi siamo dei sacerdoti e dei re, e nella conoscenza della natura come nella sua trasformazione, ci è proprio di vivere la grande eucaristia cosmica: “I doni tuoi da te ricevuti, a te offriamo in tutto e per tutto”*⁵⁷.

Nella storia dell’umanità, infatti, non c’è mai stata natura senza cultura. Da quando esiste, l’uomo non è mai stato pura animalità, anche nei confronti della terra. Per gli uomini, la terra non è mai stata terra vergine c’è sempre stata la cultura anche nelle sue

⁵⁵ Citato in P. Matvejević, *Pane nostro*, Garzanti, Milano 2010, p. 22.

⁵⁶ Cf. C. Westermann, “Lavoro e attività culturale nelle Bibbia”, *Concilium* 16 (1/1980), pp. 118-133, p.120.

⁵⁷ O. Clément, *Il senso della terra*, Lipa, Roma 2007, p. 68.

forme più rozze e primitive. Per fare il pane l'uomo deve arare la terra, deve seminare il grano, deve mieterlo, deve batterlo, farne farina, impastarlo con acqua e poi passarlo al fuoco. Allo stesso modo, per fare il vino l'uomo deve piantare una vigna, attenderne per anni che faccia frutto, cogliere l'uva, pigiarla e quale arte e sapienza sono necessarie. Ecco perché il pane e il vino sono "frutto della terra ... della vite e del lavoro dell'uomo", perché non sono materia statica ma **frutto del dinamismo** e della creatività **del lavoro dell'uomo** che è sempre al tempo stesso necessità e fatica, civiltà e cultura, dovere e celebrazione. Per il credente **il lavoro raggiunge la sua pienezza** nell'atto cultuale, **il deporre il pane e il vino sull'altare e pronunciare su di essi la benedizione** che è celebrazione dell'alleanza stipulata tra Dio, uomo e natura.

A chi si presenta?

A chi si presenta? "Lo presentiamo a te, perché diventi per noi cibo di vita eterna" e del vino "perché diventi per noi bevanda di salvezza" recita la benedizione. Il testo è chiaro, il pane e il vino sono **presentati al Signore**, posti alla sua presenza o, nel linguaggio biblico, l'Ordinamento del messale afferma: "È bene che la partecipazione dei fedeli [alla presentazione dei doni] si manifesti con l'offerta del pane e del vino per la celebrazione dell'Eucaristia, sia di altri doni, per la necessità della chiesa e dei poveri" (n. 140). Dunque, la partecipazione dei fedeli alla presentazione dei doni non si esaurisce con il portare all'altare il pane e il vino per l'eucaristia, ma insieme con il portare "altri doni per la necessità della chiesa e dei poveri". Pertanto anche l'intera comunità cristiana, e tra essa in particolare i poveri, sono i destinatari della presentazione dei frutti della terra e del lavoro che restano incompiuti finché, grazie all'epiclesi, non raggiungono il loro pléroma, la loro pienezza di senso e di significato. Jean Corbon, con la profondità spirituale che sempre caratterizza la sua riflessione, ha scritto:

All'inizio dell'anafora noi arriviamo con doni, ma con un'incompletezza, un appello – l'epiclesi è un gemito – l'attesa ansiosa della creazione che reca l'impronta delle nostre mani ma non ancora quella della luce. Perché la luce che trasfigura il lavoro, e la creazione da esso modellata, è quella della comunione. L'eucaristia vissuta culmina nella comunione ... Spinge anche alla condivisione, perché se tutta la terra appartiene a Dio, il frutto del lavoro degli uomini è per tutti i figli di Dio. La condivisione è il giubileo del lavoro e la domenica è il giorno del digiuno dell'azione nel quale ogni lavoro è restituito alla sua gratuità; se il lavoro faticoso è in vista del pane, il pane della domenica invece, "il pane di questo giorno (cf. Mt 6,11), in vista del lavoro trasfigurato"⁵⁸.

Ecco, dunque, in che senso la presentazione dei doni è figura e paradigma di un'etica eucaristica. Per questo, come il gesto rituale di presentare le primizie della terra era per ogni figlio di Israele memoria del passato e appello alla responsabilità nel presente, allo stesso modo il rito della presentazione dei doni è per ogni cristiano memoria dell'offerta di Cristo sulla croce e responsabilità etica per l'odie della chiesa, della società e del mondo intero.

b) La preghiera eucaristica

La preghiera eucaristica, che può essere tradotta anche con *preghiera di ringraziamento (gratiarum actio)*, è una preghiera composita e complessa, che si è ampliata progressivamente nel corso dei secoli ed è fatta di tanti fili, a volte distinguibili, che si intrecciano, si richiamano, si rincorrono e si confondono in una pluralità di sfumature e di colori dove l'armonia resta sempre prevalente. Il "colore" prevalente è quello della **lode**.

⁵⁸ J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Qiqajon, Magnano 2003, p. 244.

La preghiera eucaristica è la preghiera di benedizione con la quale si dice bene di Dio perché Dio vuole bene all'uomo colmandolo dei suoi beni. Nella preghiera di benedizione quindi si fa riferimento a tre "tipi" di bene: **l'uomo che dice bene, il mondo per il quale si dice bene e Dio che è il Bene che dona i beni e per il quale si dice bene**⁵⁹.

La preghiera eucaristica o di benedizione è la formula più alta e codificata con la quale le chiese cristiane (anche se con delle varianti) formulano la loro benedizione a Dio e la tramandano nella storia.

Gli elementi principali della Preghiera Eucaristica⁶⁰

Il n. 79 del OGMR⁶¹ elenca "gli elementi principali di cui consta la Preghiera eucaristica".

L'OGMR elenca 8 elementi che non possono mancare in una preghiera eucaristica di rito romano:

- 1) l'azione di grazie o prefazio,
- 2) l'acclamazione *Sanctus*,
- 3) l'epiclesi,
- 4) il racconto dell'istituzione,
- 5) l'anamnesi,
- 6) l'offerta,
- 7) le intercessioni,
- 8) la dossologia finale.

1) L'azione di grazie o Prefazio

Il termine *prefazio* (che rimanda al latino *praefari* che significa "pronunciare davanti a") significa "preghiera solenne proclamata davanti alla comunità" e quindi mette in luce l'**aspetto pubblico e solenne della lode** che il **presidente** dell'assemblea formula ufficialmente a **nome di tutta l'assemblea celebrante**.

Infatti riguardo al rendimento di grazie, cioè il *Prefazio*,⁶² l'OGMR si limita a dire che

«il sacerdote, a nome di tutto il popolo santo, glorifica Dio Padre e gli rende grazie per tutta l'opera della salvezza o per qualche suo aspetto particolare, a seconda della diversità del giorno, della festa o del Tempo»
(OGMR 79a).

Nella descrizione che l'OGMR fa del rendimento di grazie vengono evidenziati gli elementi principali. Innanzitutto si afferma che si tratta di una **preghiera presidenziale**. Cioè di un testo di preghiera che viene pronunciata unicamente dal vescovo o dal presbitero nella sua funzione di presiedere la celebrazione. Già Giustino nella sua *Prima Apologia* sottolineava questo aspetto, affermando che il *proestos*, cioè colui che presiede, «fa un rendimento di grazie».⁶³ Il testo mette in evidenza la funzione di chi presiede non come isolata, ma come parte dell'intera assemblea.

La seconda caratteristica del rendimento di grazie che l'OGMR richiama riguarda il suo contenuto. Si afferma che il rendimento di grazie che il presidente innalza a Dio Padre «gli rende grazie per tutta l'opera di salvezza o per qualche suo aspetto». Emerge un aspetto fondamentale: l'**oggetto del rendimento di grazie** riguarda l'opera di salvezza. Il Prefazio ha quindi un carattere principalmente narrativo e in esso si rende grazie al Padre per la

⁵⁹ Cfr. Carmine di Sante, *L'eucarestia, amore estermo*, Pazzini 2005, pp. 54-56.

⁶⁰ Cfr. articolo di Matteo Ferrari, *La preghiera eucaristica, pro manuscripto*.

⁶¹ OGMR: *Ordine Generale Messale Romano*.

⁶² Per quanto riguarda il significato del termine Prefazio cf. E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, EDB, Bologna 1991, 113-120; ID, *La celebrazione eucaristica*, 267-270.

⁶³ GIUSTINO, *Prima Apologia* LXV,3.

creazione (**creazione**) e per la sua presenza operante nella storia della salvezza (**rivelazione**) e in particolare nella Pasqua di Cristo (**redenzione**).⁶⁴ A questo riguardo l'OGMR precisa che l'opera della salvezza può essere richiamata dal rendimento di grazie nel suo insieme oppure in un suo aspetto particolare in riferimento alla festa o al tempo liturgico.

Dialogo iniziale del Prefazio⁶⁵

Sostiamo anzitutto sul dialogo che da inizio al prefazio, nel quale non solo si è invitati a rendere grazie a Dio, ma è detto anche cosa qualifica questo tempo dell'azione di grazie e come deve essere vissuto.

“Il Signore sia con voi. E con il tuo Spirito”. Chi presiede e l'assemblea per prima cosa si riconoscono l'un l'altra oggetti della benedizione del Signore, e lo fanno dichiarando che il Signore è in mezzo a loro. *Dominus vobiscum*, infatti, non è un generico augurio ma, insieme a *Shalom*, è il saluto biblico per eccellenza che porta in sé tutta l'intensità dell'annuncio benedicente.

Chi presiede è l'angelo degli annunci divini che rivela O *Kýrios metà sou*, il “Signore è con te” (Lc 1,28) e **l'assemblea santa** è la *kecharitoméne*, la “piena di grazia” (id.), è **l'eletta** perché **il Signore l'ha scelta come sua dimora**. Il Signore è in mezzo a noi, questo è ciò che fa la qualità del **tempo dell'azione di grazie**, tempo nel quale l'assemblea è chiamata a **discernere la presenza del Signore in mezzo a lei**. Non riconoscere la sua presenza significa mettere alla prova il Signore, come fecero i figli di Israele a Massa e Meriba quando si domandarono: “*Il Signore è in mezzo a noi sì o no?*” (Es 17,7). Dubitare della presenza del Signore è per la Bibbia una delle colpe più gravi commesse da Israele. La presenza del Signore è dunque il primo dono da riconoscere e di cui rendere grazie.

Dopo aver reciprocamente confessato la presenza del Signore, chi presiede chiede, quasi ingiunge a sé stesso e all'assemblea le **disposizioni interiori necessarie all'azione di grazie**: **“In alto i nostri cuori”**. Questa è una citazione biblica tratta dal libro delle Lamentazioni (3,41), in ebraico è la *kawwanat ha-lev*, la tensione del cuore che è una nozione centrale della preghiera ebraica. La *kawwanà*, l'innalzamento dei cuori, è il risveglio della coscienza spirituale. Un detto ebraico medioevale dice: “*La preghiera senza kawwanà è come un corpo senz'anima*”⁶⁶. All'invito *kawwanat ha-lev*, “*in alto i nostri cuori*”, l'assemblea risponde: “*Sono rivolti al Signore*”. Il senso di questa risposta è contenuto nella stessa nozione di *kawwanà*, che Abram Heschel, uno dei più grandi pensatori ebrei del XX secolo, così descrive: “*Secondo una formulazione cassidica, avere kavanà significa indirizzare il cuore verso il Padre che è nel cielo... Kavanà è dunque qualcosa di più che rivolgere la propria attenzione al testo della liturgia... Kavanà è attenzione verso Dio e serve a guidare il nostro cuore più che la nostra lingua o le nostre braccia*”⁶⁷.

Lo **scopo della preghiera eucaristica**, come del resto di ogni preghiera, è la **comunione con Dio** significata dall'immagine dell'**avere i cuori presso di lui**. Qui si fa necessaria un'ultima annotazione sull'espressione “*in alto i nostri cuori*”. In almeno tre anafore della tradizione, tra le quali quella di San Giacomo, nel dialogo del prefazio si

⁶⁴ “La prima ragione del rendimento di grazie è legata alla *creazione*. Dio viene lodato perché ha posto in essere il mondo e per l'uomo che ha chiamato all'esistenza. La seconda serie di ragioni è legata alla *rivelazione*: Dio viene lodato perché, oltre ad avere creato il mondo, con la sua parola ne ha disvelato il senso che è di essere dono dell'Amore all'uomo che è “sua immagine e somiglianza”, l'amato, il prescelto, l'eletto come suo alleato, come suo tu e suo partner con il quale con-creare la creazione nella responsabilità. La terza serie di ragioni è legata alla *redenzione*. Dio viene lodato perché, oltre ad avere creato il mondo e averne svelato il senso nell'affidamento alla responsabilità umana, ne promette e realizza anche la redenzione con il dono del Figlio”. (cfr. Carmine di Sante, *Eucarestia, amore estremo*, Pazzini 2005, pp. 58-60).

⁶⁵ Cfr. G. Boselli, *Il tempo luogo della salvezza*, intervento alla 63° settimana liturgica nazionale 2012, p. 4.

⁶⁶ Attribuito a Bachja ibd Paquda in D. COHN-SCHERBOK, *Ebraismo*, a cura di E. LOEWENTHAL, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, p. 143.

⁶⁷ A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Leumann, 1969, p.339.

trova l'espressione "in alto la mente e i cuori"⁶⁸, dunque non solo i cuori ma anche la mente, la facoltà razionale e intellettiva dell'uomo deve essere rivolta al Signore. Inoltre, nel dialogo invitatorio che apre la *laus lucernae*, la benedizione della lampada presente nel Messale ispano-mozarabico, nel dialogo iniziale il primo diacono si rivolge all'assemblea dicendo: *Aures ad Dominum*, "gli orecchi al Signore", e l'assemblea risponde: "Sono rivolti al Signore". In questi diversi dialoghi all'inizio dell'azione di grazie che la tradizione anaforica antica attesta, i fedeli sono invitati a rivolgere al Signore non solo le labbra, ma i cuori, la mente, gli orecchi a significare che il movimento anaforico **coinvolge e trascina tutto il corpo** ossia la **totalità della persona**.

Ecco cosa fa la liturgia: chiama il **credente a diventare lui stesso preghiera eucaristica**, anafora. Ecco la potenza "anaforica" ("portare in alto") del rendimento di grazie che **porta l'uomo fuori da sé stesso**, porta il suo cuore verso l'alto per dire che lo porta verso l'Altro divino, il **"tu" della preghiera**.

Il dialogo iniziale del prefazio si conclude con l'ultimo invito: **"Rendiamo grazie al Signore nostro Dio"** e la risposta **"È cosa buona e giusta"**. Confessata la presenza del Signore e fatte proprie le giuste disposizioni del cuore, i fedeli sono immediatamente chiamati a rendere grazie al Signore Dio. **L'attitudine esistenziale del cristiano è rendere grazie**: "Vivete nell'azione di grazie" esorta l'autore della lettera ai Colossesi (Col 3,15). Per questo rendere grazie è l'atto che racchiude in sé l'essenza del culto cristiano.

2) L'acclamazione: Sanctus

Un secondo elemento della Preghiera eucaristica che l'OGMR elenca è l'acclamazione *Sanctus*.⁶⁹ Il testo del documento afferma:

«tutta l'assemblea, unendosi alle creature celesti, canta il Santo. Questa acclamazione, che fa parte della Preghiera eucaristica, è proclamata da tutto il popolo col sacerdote» (OGMR 79b).

Anche in questo caso troviamo una semplice descrizione che sottolinea l'**allargamento dell'azione di rendimento di grazie dell'assemblea alle creature celesti**, normalmente già menzionate in conclusione del Prefazio. L'azione di grazie dell'assemblea estesa agli angeli e ai santi rende tangibile la dimensione sacramentale dell'assemblea liturgica che rappresenta la **Chiesa universale**. Si tratta di un dato importante che dice il valore dell'assemblea liturgica e afferma un dato tradizionale, che consiste nella partecipazione alla liturgia celeste di coloro che celebrano quella terrena, come afferma anche il Vaticano II:

«Nella liturgia terrena noi partecipiamo per anticipazione alla liturgia celeste che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme, verso la quale tendiamo come pellegrini, dove il Cristo siede alla destra di Dio quale ministro del santuario e del vero tabernacolo; insieme con tutte le schiere delle milizie celesti cantiamo al Signore l'inno di gloria; ricordando con venerazione i santi, speriamo di aver parte con essi; aspettiamo come Salvatore il Signore nostro Gesù Cristo, fino a quando egli comparirà, egli che è la nostra vita, e noi saremo manifestati con lui nella gloria» (SC 8).

⁶⁸ "Anafora di san Giacomo fratello del Signore", in *Segno di unità, Le più antiche eucaristie delle chiese*, a cura dei monaci e delle monache di Bose sotto la direzione di E. Mazza, Qiqajon, Magnano 1996, p. 277-290; cf. anche "in alto la mente" dell'Anafora della "Costituzioni apostoliche" (Libro VIII), *ibid.*, pp. 166-177; "in altro siano le vostre menti", Anafora di mar Teodoro di Mopsuestia, *ibid.*, pp. 306-317.

⁶⁹ Per la storia dell'inserimento del *Sanctus* nella Preghiera eucaristica cf. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 128-130; ID, *La celebrazione eucaristica*, 270-272; B. D. SPINKS, *The sanctus in the eucharistic prayer*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1991; R. TAFT, *Il Sanctus nell'anafora : un riesame della questione*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 1999.

Anche dal punto di vista storico-liturgico, «attraverso il Sanctus, entra nel canone romano, l'idea che noi, con il canto dell'inno angelico, partecipiamo alla liturgia celeste». ⁷⁰ Questa affermazione in riferimento al *Canone romano* si può estendere alla Preghiera eucaristica in generale.

L'OGMR inoltre sottolinea chi sono nel rito i soggetti che recitano o cantano il *Sanctus*: **l'intera assemblea con colui che presiede**. Anche questo aspetto non è secondario. Infatti se il Prefazio è un testo che viene recitato unicamente da chi presiede a nome dell'intera assemblea, il *Sanctus* manifesta la partecipazione di tutti all'unico atto di culto che in questo momento consiste nel compiere l'azione di grazie al Padre.

Il prefazio si conclude sempre evocando "gli angeli e i santi" a cui noi uniamo la nostra voce per il canto del *sanctus* ⁷¹. Qui il prefazio afferma che l'assemblea liturgica della chiesa non è completa se non con gli angeli che entrano anch'essi in questa sinfonia eucaristica. Gli angeli sono, per così dire, gli inventori e i titolari delle parole chiave dalla liturgia: in Isaia come nell'Apocalisse di Giovanni cantano il *qados* "santo, santo, santo" (Is 6,3; Ap 4,8); ancora nell'Apocalisse cantano l'Alleluja (19,4). Come non ricordare che la Lettera agli ebrei definisce gli angeli *leitourgikà pnéumata* (1,14) alla lettera "spiriti liturgici". "Insieme con loro – prosegue il prefazio della preghiera eucaristica IV – anche noi, fatti voce di ogni creatura esultanti cantiamo". Con gli angeli anche l'assemblea dei fedeli confessa il Nome santo e tuttavia vi è una differenza tra gli angeli e gli uomini. Noi uomini non siamo voce solo di noi stessi ma siamo "fatti voce di ogni creatura", cioè anche di ogni creatura animata e inanimata.

Nel *Sanctus* si uniscono **liturgia visibile** e quella **invisibile**, la **liturgia della terra** e quella **del cielo**, la **liturgia nel tempo** e la **liturgia eterna**. Il tempo della liturgia è luogo di salvezza perché è il tempo che trascende se stesso. Per questo, il canto angelico del *Sanctus* "ha una vera funzione 'apocalittica', in quanto rivela che la liturgia della chiesa è chiamata a trascendere se stessa come liturgia terrena, trovando compimento nella liturgia celeste" ⁷².

3) L'epiclesi

Il terzo elemento della Preghiera eucaristica che l'OGMR descrive è l'**epiclesi**, ⁷³ nella quale

«la Chiesa implora con speciali invocazioni la potenza dello Spirito Santo, perché i doni offerti dagli uomini siano consacrati, cioè diventino il Corpo e il Sangue di Cristo, e perché la vittima immacolata, che si riceve nella Comunione, giovi per la salvezza di coloro che vi parteciperanno» (OGMR 78c).

Nel testo vengono presentati i due significati fondamentali che sono presenti nelle preghiere eucaristiche oggi in uso nella Chiesa di rito romano. Nei testi attualmente proposti dal *Messale Romano* l'epiclesi si comprende **in riferimento ai doni del pane e del calice** e **in riferimento all'assemblea**.

Nell'OGMR si sottolineano opportunamente le funzioni che ha nell'eucaristia l'invocazione dello Spirito Santo, tema che il Vaticano II e la Riforma liturgica hanno voluto mettere particolarmente in evidenza. ⁷⁴ Innanzitutto **lo Spirito viene invocato sulle**

⁷⁰ MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 130.

⁷¹ Ad esempio nella preghiera eucaristica IV il prefazio proprio afferma: "schiere innumerevoli di angeli stanno davanti a te per servirti, contemplan la gloria del tuo volto, e giorno e notte cantano la tua lode".

⁷² L. D'AYALA VALVA, "Santo, santo, santo", in *Entrare nei misteri di Cristo. Mistagogia della liturgia eucaristica attraverso i testi dei padri greci e bizantini*, a cura di Id., Qiqajon, Magnano 2012, pp. 257-261, pp. 257-258.

⁷³ MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 276-277; ID, *Liturgia e metodo storico. Un esempio significativo: il caso dell'epiclesi eucaristica*, «Rivista Liturgica», 88/3 (2001), 419-438; C. GIRAUDO, *Il mistero eucaristico della lex orandi. Per una soluzione della controversia sull'epiclesi*, «Rivista Liturgica», 88/3 (2001), 439-458.

⁷⁴ Cf. B. BOTTE, *Il Movimento liturgico. Testimonianza e ricordi*, Effatà, Cantalupa (TO) 2009, 206-215.

offerte perché diventino il corpo e il sangue di Cristo. In secondo luogo lo Spirito è invocato sull'assemblea che partecipa dei doni, in particolare per invocare il dono dell'unità, che è il frutto della partecipazione all'eucaristica e che nel linguaggio biblico ha un significato ben più profondo e ampio di quello che noi siamo portati a pensare. Il tema dell'unità o del raduno nel Regno è antichissimo e lo troviamo già nella *Didaché*. Pregare per il raduno e l'unità significa in fondo pregare per la salvezza.⁷⁵

Il testo dell'OGMR parla semplicemente di epiclesi, ma se andiamo a vedere nel *Messale Romano* i testi delle nuove preghiere eucaristiche, scopriamo che le due dimensioni dell'epiclesi che abbiamo ora ricordato si trova in punti differenti della Preghiera eucaristica. Infatti prima del racconto dell'istituzione troviamo l'invocazione dello Spirito per la trasformazione dei doni, dopo la sezione anamnesi-offerta invece si trova l'epiclesi per l'assemblea. Questo fatto ci può portare a vedere nella Preghiera eucaristica due epiclesi, rischiando di interpretarle una separatamente dall'altra. E' necessario allora spendere qualche parola in più su questo fatto.

A partire dalla tradizione liturgica, l'epiclesi nasce prima di tutto in riferimento all'assemblea. Ad esempio l'*Anafora*⁷⁶ che troviamo nella *Tradizione apostolica*⁷⁷ recita:

«E ti chiediamo di mandare il tuo Spirito santo sull'offerta della santa chiesa, riunendo in unità, da' a tutti coloro che ricevono le [cose] sante...».⁷⁸

Lo Spirito viene invocato sull'offerta della Chiesa, ma ciò che si chiede non è la trasformazione dei doni ma il raduno in unità. Più chiaro è lo sviluppo riguardo all'epiclesi che risulta dal confronto tra le preghiere di tradizione basiliana.⁷⁹ In un primo tempo, nella tradizione più antica, si chiede il dono dello Spirito per l'assemblea che partecipa dei doni. Solo successivamente si inserisce la richiesta che lo Spirito trasformi i doni stessi.⁸⁰ In ogni caso nei testi liturgici antichi, da quando si sono sviluppate le due richieste, l'invocazione dello Spirito sui doni e sull'assemblea sono sempre state unite tra di loro.

Nel *Messale Romano* assistiamo ad una situazione differente per motivi legati alle vicende che hanno accompagnato la formazione delle nuove preghiere eucaristiche. Infatti da una parte si è voluto assumere dalla tradizione orientale la centralità dell'invocazione dello Spirito nella Preghiera eucaristica, si è voluto evitare di avere una richiesta di trasformazione dei doni dopo il racconto istitutivo, che per la tradizione occidentale più recente è il momento consacratore per eccellenza.⁸¹ Per questo motivo si scelse di sdoppiare l'epiclesi e di proporre una per la trasformazione dei doni prima del

⁷⁵ Dal punto di vista biblico cf. ad esempio D. MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel Vangelo di Giovanni*, (= Supplementi alla Rivista biblica 9), Paideia, Brescia 1977.

⁷⁶ Il termine *anafora* si è imposto soprattutto nelle chiese d'oriente e proviene dalla radice greca che vuol dire *elevamento* o *innalzamento*. Con esso si mette in luce il movimento ascensionale della preghiera di lode con cui l'orante esce dal mondo del suo io, dove vige la legge dell'eterno ritorno e dove l'unica alterità è il riflesso del suo io, e si eleva in l'alto, a quell'altezza vertiginosa che è il luogo dell'alterità divina di fronte alla quale l'orante sosta nella riconoscenza e nella lode. (cfr. Carmine di Sante, *Eucarestia, amore estremo*, Pazzini 2005, pp. 53-54).

⁷⁷ B. BOTTE (ed.), *La tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster Westfalen 1963.

⁷⁸ E. MAZZA (a cura di), *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, Qiqajon, Magnano (BI) 1996, 163.

⁷⁹ Cf. MAZZA, *Liturgia e metodo storico*.

⁸⁰ MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 277 n. 33.

⁸¹ Cf. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, (= Bibliotheca Ephemerides liturgicae Subsidia 30), C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1997, 446-447.451-455.463.466.471.477; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica. Nuova edizione ampiamente riveduta e aggiornata secondo l'editio typica tertia del Messale Romano*, (= Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia 100), C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 2003, 642-643.

racconto istitutivo e una sull'assemblea immediatamente dopo la sezione anamnesi offerta.

È importante tener conto di questo fatto per comprendere che l'attuale divisione in due momenti dell'epiclesi è dovuta a scelte "pastorali" della riforma liturgica⁸², ma che in realtà, come d'altra parte testimonia il testo dell'OGMR, **esse non possano essere comprese separatamente**. Infatti anche nella storia della formazione dei testi l'invocazione dello Spirito per la trasformazione dei doni è uno sviluppo di quella che riguarda l'assemblea. **La trasformazione dei doni nel corpo e sangue del Signore è invocata per la trasformazione in unità, in un solo corpo, di coloro che vi parteciperanno**. Non è quindi possibile interpretare correttamente la prima epiclesi, quella sui doni, senza partire da quella sull'assemblea che dal punto di vista storico-liturgico è la più antica:

*«Nell'epiclesi il Padre viene supplicato perché invii lo Spirito Santo e perché, in tal modo, l'eucaristia sia fruttuosa per tutti coloro che vi partecipano, ossia per l'assemblea che mangia **il pane santo** e beve **il calice della salvezza**».*⁸³

Così compreso nella sua unità, il terzo elemento della Preghiera eucaristica emerge in tutta la sua importanza per il senso dell'intera celebrazione dell'eucaristia. Infatti ciò che le due parti dell'epiclesi, separate nel testo ma unite nel loro senso, indicano è il **legame esistente tra la "consacrazione" dei doni**, che l'OGMR tratta successivamente in riferimento al racconto istitutivo, e **la trasformazione dell'assemblea celebrante**. Lo Spirito viene invocato sia sui doni che sull'assemblea, ma in realtà non si tratta di due invocazioni separate o separabili. La trasformazione dei doni infatti non è fine a se stessa, ma è in vista della trasformazione dell'assemblea, di coloro che parteciperanno del pane e del calice, nel corpo di Cristo. In questo modo le due parti dell'epiclesi concorrono a far emergere come il punto **culminante dell'intera celebrazione** non si esaurisca con la "consacrazione" del pane e del calice, ma nella **comunione dei presenti**, che **partecipando all'unico pane e all'unico calice siano riuniti in unità e diventino** essi stessi **offerta a Dio gradita**. Così infatti recita la seconda epiclesi della Preghiera eucaristica IV:

*«Guarda con amore, o Dio, la vittima che tu stesso hai preparato per la tua Chiesa; e a tutti coloro che mangeranno di quest'unico pane e berranno di quest'unico calice, concedi che, riuniti in un solo corpo dallo Spirito Santo, diventi offerta viva in Cristo, a lode della tua gloria».*⁸⁴

Nel testo della Preghiera eucaristica IV emerge molto chiaramente il legame tra la trasformazione dei doni e quella dell'assemblea e, di conseguenza, quello tra le due epiclesi attualmente presenti nelle preghiere eucaristiche del *Messale Romano*.

Dal punto di vista celebrativo il rischio è proprio quello di interpretare separatamente le due epiclesi, vista la loro separazione nel testo delle attuali preghiere eucaristiche. Infatti tra la prima epiclesi, quella sui doni, e la seconda sull'assemblea, nelle preghiere eucaristiche del *Messale Romano* troviamo sia il racconto istitutivo, sia la sezione anamnesi-offerta. Inoltre, mentre la prima epiclesi è accompagnata dall'imposizione delle mani da parte di chi presiede e dei concelebranti sul pane e sul calice posti sull'altare, invece la seconda epiclesi sull'assemblea non è accompagnata da nessun gesto.

⁸² Dom Botte racconta come Dom Vagaggini esprime la sua contrarietà a mantenere l'epiclesi dopo il racconto istitutivo per non generare confusione nei fedeli, che non avrebbero compreso una ulteriore invocazione consacratrice dopo la consacrazione (Cf. BOTTE, *Il Movimento liturgico*, 213).

⁸³ MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 277.

⁸⁴ *Messale Romano*, 415. Anche nella Preghiera eucaristica III si recita: «a noi, che ci nutriamo del corpo e sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito» (*Messale Romano*, 404).

4 e 5) Racconto dell'Istituzione e Anamnesi⁸⁵

La parola “*anamnesi*” significa “*memoriale*”, “memoria” o “ricordo”: non di ciò che è passato e che possiamo raggiungere solo con la forza della nostalgia uscendo dal nostro presente, ma **di ciò che è presente in ogni presente e grazie al quale il presente per noi è davvero presenza di vita** e di senso, presenza cioè redenta e non fuga nel passato o proiezione nel futuro. Questo “*presente sempre presente*” di cui si fa anamnesi è **ciò che Gesù ha fatto nella sua vita** e soprattutto **nella sua morte** sulla croce. È in forza di questo “qualcosa” che ha fatto sulla croce che egli è il “presente sempre presente”, o come dice Apocalisse: “*l'Alfa e l'Omega, Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente*”.

Qui giunge al suo **apice l'azione di grazie** (la prima parte della preghiera eucaristica). Infatti Dio viene lodato per la creazione, per la rivelazione e per la **redenzione**, ma soprattutto per quest'ultima. Dio è benedetto soprattutto per Gesù: perché in lui si concentra e giunge a compimento il mistero della creazione, della rivelazione e della redenzione; perché lui ci ha detto definitivamente chi è Dio, facendocene l'esegesi con la sua vita; perché lui è stato voluto da Dio per redimere il mondo sfigurato dal peccato; perché lui infine ha riportato la creazione al suo splendore originario (Cristo l'uomo nuovo, nuovo Adamo). In lui sono ricapitolate tutte le cose (cfr. Ef 1,3-10), nel senso che in lui giunge a pienezza l'umanità così come Dio l'aveva pensata. Il “luogo” dove avviene tutto questo è la Pasqua di Gesù. Per questo il **momento centrale dell'anamnesi** è il **racconto dell'offerta di sé di Gesù**:

*Egli, offrendosi liberamente alla sua passione,
prese il pane e rese grazie,
lo spezzò, lo diede ai suoi discepoli, e disse:
Prendete, e mangiatene tutti:
questo è il mio Corpo
offerto in sacrificio per voi.
Dopo la cena, allo stesso modo,
prese il calice e rese grazie,
lo diede ai suoi discepoli, e disse:
Prendete, e bevetene tutti:
questo è il calice del mio Sangue
per la nuova ed eterna alleanza,
versato per voi e per tutti
in remissione dei peccati.*

Fate questo in memoria di me. (cfr. Preghiera eucaristica II)

Queste parole del memoriale cristiano pronunciate da Gesù nella sua ultima cena in cui anticipa e annuncia quello che avrebbe fatto sulla croce, assumendo quella morte iniqua in obbedienza al Padre e per amore dei fratelli, sono il *sancta sanctorum* della preghiera eucaristica. Il senso dell'anamnesi è nel ricordare ciò che Gesù ha fatto nella sua ultima cena: il suo essersi offerto liberamente alla passione e l'aver detto ai discepoli, nell'atto di condividere il pane e il vino, come faceva abitualmente il padre o il capo di famiglia nella tradizione ebraica:

*Prendete, e mangiate tutti:
questo è il mio Corpo
offerto in sacrificio per voi.
Prendete, e bevetene tutti:
questo è il calice del mio Sangue
per la nuova ed eterna alleanza,
versato per voi e per tutti*

⁸⁵ Cfr. Carmine di Sante, *Eucarestia, amore estremo*, Pazzini 2005, pp. 61-68.

in remissione dei peccati.

Fate questo in memoria di me. (cfr. Preghiera eucaristica III)

Nella versione del vangelo di **Giovanni** sono parole ancora più forti (Gv 6,53-56), ma che occorre penetrare per non andare subito al loro significato simbolico. Si tratta infatti di parole che rivelano che **vivere è mangiare** e che **mangiare è nutrirsi dell'alterità dell'altro**: non solo di quell'altro che è il **mondo** (cibo) ma anche di quell'altro singolare che è **l'uomo**, come sa ogni padre e ogni madre che **nel pane dato al figlio c'è** (e non metaforicamente ma realmente) **il loro stesso "corpo" e il loro stesso "sangue"**, la loro soggettività "sacrificale", il loro amore, di cui quel pane è il linguaggio materiale e quotidiano. **Dividendo il pane con i suoi discepoli**, nei quali vede i rappresentanti del mondo intero, **Gesù fa dono** della sua soggettività sacrificale, **del suo amore**: ma il suo amore non è l'amore dato a chi lo ama e contraccambia, come il padre al figlio o l'amico all'amico, bensì l'amore dato a chi lo rifiuta e gli sottrae la stessa vita con la violenza. Fare memoria di Gesù è fare memoria della sua soggettività sacrificale che, nella storia, è il vertice della storia, anche per quanti la ritengono irraggiungibile o impossibile.

6) Offerza del sacrificio

L'**offerta** del sacrificio è strettamente **collegata con l'Anamnesi**. Essa si riferisce innanzitutto all'**unico sacrificio di Cristo**, nel quale egli è nello stesso tempo sacrificio e sacerdote, e che viene reso presente sacramentalmente nella celebrazione eucaristica. La **Chiesa** come corpo mistico di Cristo **si unisce intimamente all'offerta che Cristo fa di se stesso**, mentre associa l'offerta di se stessa a Dio al sacrificio di Cristo. Il tema dell'**offerta** di sé da parte della Chiesa è già risuonato nella preparazione dei doni, ma **qui prende "corpo"**, si compie in modo concreto.

"La Chiesa desidera che i fedeli non solo offrano la vittima immacolata, ma imparino anche ad offrire se stessi e così portino a compimento ogni giorno di più, per mezzo di Cristo Mediatore, la loro unione con Dio e con i fratelli, perché finalmente Dio sia tutto in tutti" (OGMR 79f).

7) Intercessioni

Le **intercessioni** sono **per tutta la Chiesa**, per **i suoi capi**, per **l'assemblea riunita**, ma anche per **"tutti i tuoi figli ovunque dispersi"** (Preghiera eucaristica III). Queste intercessioni riguardano anche tutti **"i defunti, dei quali tu solo hai conosciuto la fede"** (Preghiera eucaristica IV). Così si manifesta che **l'offerta che il Cristo ha fatto di sé** sulla croce **raggiunge tutti gli uomini**, ha valore universale. Si tratta di una universalità che non solo si espande nello **spazio**, nel mondo, comprendendo tutti gli uomini, ma anche nel **tempo**, raccogliendo anche coloro che ci hanno preceduto nel cammino della fede e che sono già stati associati totalmente all'offerta del Cristo, sono già assimilati a Lui. Infatti in tutte le quattro Preghiere eucaristiche si trova anche una commemorazione dei Martiri e dei Santi e in particolare della Madre di Dio e degli Apostoli.

8) Dossologia finale

Poiché al termine delle intercessioni abbiamo la memoria e la contemplazione dei santi che già vivono al cospetto di Dio e contemplano la luce del suo volto, la sua Gloria, ora **l'assemblea risponde** e **proclama la Gloria divina nella dossologia finale** che è un inno e un annuncio del suo santo Nome, Padre, Figlio, Spirito Santo.

La Preghiera eucaristica si conclude con la grande dossologia al termine della quale tutti insieme acclamiamo dicendo **«Amen»**, un solenne «sì» a Dio. Nel «grande Amen» proclamiamo di **credere** in ciò che è stato detto, uniamo noi stessi alla preghiera, **ci impegniamo a realizzare ciò che essa significa**. La nostra personale professione di fede

viene ripresa nel «Amen» della comunità ecclesiale radunata per il culto intorno al Cristo crocifisso e risorto⁸⁶.

La preghiera eucaristica... una sintesi

Ancora i Principi e norme (n.56) enumerano le parti nelle quali si articola l'intera preghiera eucaristica:

- 1 Azione di grazie (o prefazio)
- 2 Acclamazione (o sanctus)
- 3 (Post- sanctus)
- 4 Epiclesi (epiclesi sulle offerte, o prima epiclesi, per distinguerla dalla epiclesi sui comunicanti o seconda epiclesi che segue la consacrazione)
- 5 Racconto dell'istituzione e consacrazione
- 6 Anamnesi
- 7 Offerta (o epiclesi sui comunicanti o seconda epiclesi)
- 8 Intercessioni
- 9 Dossologia

Ho messo tra parentesi la terza parte perché non è citata in Principi e norme, ma viene indicata da molti, come sufficientemente diversa comunque dalla epiclesi che segue per godere di una sua autonomia rispetto ad essa. Dunque si può parlare di nove parti. Ma non sono nove per caso e soprattutto il loro articolarsi è molto ricco e, per chi ne recepisce il senso, arricchente.

Un'articolazione ampia della preghiera eucaristica che riassume le nove parti in cui è articolata viene proposta da alcuni autori e consiste in due movimenti che determinano due parti della preghiera stessa (per la verità la divisione in due parti è discussa da altri studiosi, ma ovviamente il dibattito resta al di fuori dei nostri interessi per cui prendiamo la divisione in due parti come interessate comunque per noi). Le due parti sono chiamate "anamnetico-celebrativa", la prima, e "pericletica", la seconda. Lo schema deriverebbe da un tipo di preghiera penitenziale ebraica che si chiama la *todah*. Un esempio quasi perfetto è ritenuto quello di Neemia 9,6-37. La struttura di questa preghiera è, come sempre nella *todah*, in due tempi. Nei versetti 6-31 l'orante racconta a lungo la storia del rapporto tra Dio e il suo popolo: da una parte sta la straordinaria fedeltà di Dio e, dall'altra, stanno le continue infedeltà di Israele. Al v. 32 la formula "e ora" introduce la seconda parte che è una preghiera a Dio perché torni a perdonare il suo popolo. Il primo movimento, dunque, è rivolto al passato di cui fa memoria ("anamnesi"). Il secondo, introdotto dall'espressione "e ora" o simili, è rivolto al presente e chiede, invoca ("periclesi", invocazione) Dio perché continui a fare oggi ciò che ha già fatto nel passato. In un certo senso, Dio stesso diventa la prova definitivamente convincente per essere esauditi. Nella liturgia eucaristica i due movimenti si delineano nettamente. L'anamnesi si esprime sia nel prefazio, sia nel cosiddetto post-sanctus. Particolarmente importante il post-sanctus della preghiera eucaristica IV che è una straordinaria sintesi di storia della salvezza: di quello che Dio, appunto, ha già fatto per gli uomini.

Alla fine del post-sanctus la preghiera prende una nuova andatura: "Ora ti preghiamo umilmente: manda il tuo Spirito a santificare i doni che ti offriamo" (preghiera

⁸⁶ Cfr. PONTIFICIO COMITATO PER I CONGRESSI EUCARISTICI INTERNAZIONALI, L'Eucaristia: comunione con Cristo e tra noi, Riflessioni teologiche e pastorali in preparazione al 50° Congresso Eucaristico Internazionale a Dublino, Irlanda 10 - 17 giugno 2012, n. 87.

eucaristica II); *“Ora ti preghiamo, Padre: lo Spirito Santo santifichi questi doni perché diventino il corpo e il sangue di Gesù Cristo, nostro Signore...”* (preghiera eucaristica IV). “Ora”, appunto: è l’epiclesi. La seconda parte della preghiera eucaristica è in effetti dominata dalle due epiclesi. La prima è quella sui “doni”: è l’invocazione al Padre perché mandi lo Spirito a trasformare il pane e il vino nel corpo e sangue del Signore. A conferma di questa richiesta si cita la volontà stessa del Signore, con il racconto e le parole dell’istituzione. Si ritorna a fare memoria, in qualche modo, ma all’interno dell’epiclesi. È una inserzione, dice sempre Cesare Girando, di tipo “embolistico”. “*Embolon*” significa “*innesto*”: una preghiera inizia con una parola che concludeva la preghiera precedente sulla quale, quindi, si innesta. L’“innesto” può avvenire anche con meccanismi diversi come in questo caso: si cita il Signore e del Signore si citano le parole con le quali egli ha ordinato ai suoi di fare “questo in memoria di me”.

L’epiclesi dunque rimanda costantemente al Signore e alla memoria di lui, all’anamnesi, che si ritrova anche nella sesta parte, dove si evoca il mistero pasquale. Ma l’invocazione riprende direttamente il sopravvento con la seconda epiclesi, nella quale si chiede di trasformare i presenti alla liturgia eucaristica in un unico corpo.

La seconda epiclesi, dunque, richiama direttamente la prima perché ambedue domandano una trasformazione profonda: il pane e il vino nel corpo e sangue del Signore, i presenti dispersi in un unico corpo grazie allo Spirito. Con la seconda epiclesi si chiede, dunque, che sia la Chiesa stessa a essere eucaristizzata.

La Chiesa infatti è *“il corpo mistico di Cristo, nel quale attraverso la recezione del battesimo e della sacra eucarestia vengono transustanziate i singoli cristiani”* (Thomas Waldensis, + 1430).

Dalla intercessione perché la Chiesa sia un solo corpo, fioriscono le intercessioni, la parte ottava della preghiera eucaristica: per la Chiesa stessa, per il mondo, per i defunti. E la preghiera si conclude con il solenne colpo d’ala della dossologia. Così la preghiera, che è iniziata invocando il Padre, si conclude rendendogli solennemente onore e gloria (“dossologia” significa “parola di gloria”). Da notare un progressivo, forte spostamento di accento di tutta la preghiera, a mano a mano che procede verso la conclusione.

Dopo il passaggio dal passato e dall’anamnesi al presente e all’epiclesi, le ultime fasi si aprono progressivamente al futuro degli escata, gli “ultimi avvenimenti”. All’inizio delle intercessioni infatti la preghiera eucaristica II chiede: *“Egli faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito, perché possiamo ottenere il regno promesso insieme con i tuoi eletti”*; la Chiesa appare la Chiesa dell’attesa, “pellegrina sulla terra”; poi si citano i defunti e si parla del regno in cui essi si trovano e nel quale tutti noi speriamo di arrivare: *“Concedi anche a noi di ritrovarci insieme e godere per sempre della tua gloria”*. L’apertura sul grande futuro di Dio si amplia, con perfetta logica, nella dossologia stessa, nella quale l’onore e la gloria di Dio sono *“per tutti i secoli dei secoli”*.

Attualità della preghiera eucaristica

Moltissime considerazioni si potrebbero fare sulla preghiera eucaristica. Una soltanto, a conclusione. Dopo quello che si è detto, la preghiera eucaristica non è solo il cuore della messa, ma è anche un eccellente modello di preghiera cristiana, in tutte le sue articolazioni, quelle “verticali” con l’interlocutore divino, e quelle orizzontali con gli interlocutori umani. Il punto di riferimento della preghiera eucaristica non è un generico “Dio” ma il Padre il quale invia il suo Spirito perché ci sia donato il Figlio. L’uomo entrando in relazione con Dio entra nelle sue relazioni divine e vi viene profondamente coinvolto.

Ma, mentre il rapporto verticale mostra la sua ricca articolazione, viene accentuata anche tutta la complessità dei rapporti orizzontali. L'uomo che "entra" nelle relazioni divine non viene sottratto al mondo ma, anzi, vi viene ancora più profondamente coinvolto: le intercessioni si aprono a tutti gli uomini e alla società (semmai si deve lamentare una certa povertà delle intercessioni nelle preghiere eucaristiche moderne, ancora più evidente se paragonata con la sontuosa ricchezza delle anafore antiche. Esempio, in questo senso, la cosiddetta anafora di S. Basilio).

Così la preghiera eucaristica dimostra in maniera eccellente la "logica" che regge tutto il sentire cristiano: più ci si apre a Dio e più ci si apre all'uomo. Per i discepoli del Dio diventato uomo come noi, i due amori vanno sempre - devono andare sempre - di pari passo.

c) I riti di comunione: dire "Amen" a ciò che siamo⁸⁷

«Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero»(Lc 24,31)

All'interno dell'azione liturgica che si sta compiendo, vengono ora i **riti di comunione**. La comunità si è riunita nello stesso luogo. Il progetto di Dio ci è stato presentato attraverso la proclamazione della Scrittura ed ha fatto nascere la nostra risposta sotto forma di offerta. Il rendimento di grazie è stato innalzato. Il pane e il vino sono stati mutati nel corpo e nel sangue di Cristo ed anche noi siamo stati trasformati in un solo corpo, un solo spirito in Cristo.

Ora è giunto il momento di ricevere la santa Comunione.

Padre nostro e scambio della pace

I riti di comunione hanno inizio con il Padre Nostro. Inserita tra la Preghiera eucaristica e la liturgia della comunione, la **Preghiera del Signore** «da un lato ricapitola tutte le domande e le intercessioni espresse lungo lo sviluppo dell'epiclesi, e, dall'altro, bussa alla porta del Banchetto del Regno di cui la Comunione sacramentale è un anticipo»⁸⁸.

La Preghiera del Signore è la **preghiera per eccellenza della Chiesa**. Ci spinge a riconoscere i nostri bisogni e ci rivela, nello stesso tempo, il volto del Padre. Comunicando con Cristo abbiamo la fiducia di poter attraversare la soglia della santità divina rendendoci conto che **abbiamo un solo Padre e noi tutti siamo fratelli e sorelle**. Ciò viene di nuovo riconosciuto nello scambio di un segno di pace.

Lo spezzare del pane o "fractio panis"

L'Ordinamento generale del Messale Romano ricorda: «Poiché la celebrazione eucaristica è un convito pasquale, conviene che, secondo il comando del Signore, i fedeli ben disposti ricevano il suo Corpo e il suo Sangue come cibo spirituale. A questo mirano la frazione del pane e gli altri riti preparatori, che dispongono immediatamente i fedeli alla Comunione» (n. 80). Lo **spezzare il pane**, o "fractio panis" è un gesto simbolico che **ricorda che tutti noi condividiamo l'unico pane del cielo che stiamo per ricevere**.

Allo spezzare del pane, una **particella dell'ostia viene aggiunta al calice**. Questo gesto è memoria di un'antica pratica della liturgia romana che esprimeva l'unità delle comunità locali con il vescovo di Roma. Il Papa, nei primi secoli, inviava una particella del pane consacrato nel corso della sua celebrazione della messa a ciascun sacerdote che presiedeva una celebrazione locale, così che questi non fosse separato dalla comunione con lui. Questa particella (chiamata *fermentum*) era aggiunta al calice prima della

⁸⁷ Cfr. PONTIFICIO COMITATO PER I CONGRESSI EUCARISTICI INTERNAZIONALI, L'Eucaristia: comunione con Cristo e tra noi, Riflessioni teologiche e pastorali in preparazione al 50° Congresso Eucaristico Internazionale a Dublino, Irlanda 10 - 17 giugno 2012, n. 112-116.

⁸⁸ CCC, 2770.

distribuzione della comunione per esprimere il fatto che l'**Eucaristia è il sacramento dell'unità della Chiesa**. La parola *fermentum* era forse anche un riferimento all'Eucaristia come lievito della vita cristiana e strumento mediante il quale i battezzati in tutto il mondo sono uniti nell'unico corpo di Cristo come lievito nel mondo.

Poiché noi ci accostiamo al «pane del cielo» e al «calice della salvezza», san Giustino ammonisce che *«a nessuno è lecito parteciparne, se non a chi crede che i nostri insegnamenti sono veri, si è purificato con il lavacro per la remissione dei peccati e la rigenerazione, e vive così come Cristo ha insegnato»*⁸⁹.

Quando il celebrante o il ministro straordinario dell'Eucaristia solleva l'ostia di fronte a noi e dice *«Il Corpo di Cristo»*, ci sta implicitamente chiedendo: «Sei tu il Corpo di Cristo?», cioè, «Sei in comunione con Cristo, con i suoi fratelli e sorelle?». Se possiamo rispondere: «Amen», allora possiamo anche nutrirci del Corpo di Cristo.

Noi **riceviamo il corpo di Cristo** che è l'Eucaristia **perché insieme possiamo costruire pienamente nel mondo il corpo di Cristo** che è la **Chiesa**. Come ci ricorda sant'Agostino di Ippona: *«Se voi dunque siete il corpo e le membra di Cristo, sulla mensa del Signore è deposto il mistero di voi: ricevete il mistero di voi. A ciò che siete rispondete: “Amen” e rispondendo lo sottoscrivete. Ti si dice infatti: “Il Corpo di Cristo”, e tu rispondi: “Amen”. Sii membro del corpo di Cristo, perché sia veritiero il tuo “Amen”»*⁹⁰.

L'«Amen» detto quando riceviamo la Comunione sacramentale è una continuazione del grande «Amen» che esprime la nostra decisione di entrare nella vita di comunione che Cristo ha realizzato per noi con la sua morte e risurrezione.

La comunione al Corpo di Cristo⁹¹

Lo straordinario effetto dell'Eucaristia, come hanno sostenuto Tommaso d'Aquino e molti altri teologi della tradizione cattolica, è la nostra reale e spirituale assimilazione a Cristo. Sant'Agostino, per esempio, esprime questa convinzione interpretando così il gesto di Gesù che si dona a noi in comunione: *«Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e **mi mangerai**, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma **tu ti trasformerai in me»***⁹².

Il grande teologo medioevale Alberto Magno insegna che *«questo sacramento ci trasforma nel corpo di Cristo in maniera tale che noi diveniamo ossa del suo ossa, carne della sua carne, membra delle sue membra»*⁹³. E da buon maestro prosegue spiegando: *«Ogni volta che due cose si uniscono così che una viene trasformata completamente nell'altra, quella che è più forte trasforma la più debole in sé stessa. Perciò, poiché questo cibo ha una forza che è più potente di coloro che lo assumono, questo cibo trasforma in sé stesso quanti lo mangiano»*⁹⁴. E ancora esclama: *«Quale grande ringraziamento noi dobbiamo a Cristo che con il suo corpo vivificante ci trasforma in lui, così che noi diventiamo il suo corpo santo, divino e immacolato»*⁹⁵.

Teresa di Lisieux, ha scritto: *«Ogni mattina Gesù trasforma un'ostia bianca in se stesso per comunicarvi la sua vita. E, con un amore che è ancora più grande, egli vi vuole trasformare in se stesso»*⁹⁶.

⁸⁹ Giustino, *Apologia I*, 66,1-2; SCh 507, pp. 304-306.

⁹⁰ Agostino, *Discorsi*, 272; NBA XXXII/2.

⁹¹ Cfr. PONTIFICIO COMITATO PER I CONGRESSI EUCHARISTICI INTERNAZIONALI, *L'Eucaristia: comunione con Cristo e tra noi, Riflessioni teologiche e pastorali in preparazione al 50° Congresso Eucaristico Internazionale a Dublino, Irlanda 10 - 17 giugno 2012*, n. 117-120.

⁹² Agostino, *Le Confessioni*, VII, 10; NBA I.

⁹³ Alberto Magno, *De Eucharistia*, Dist III, Tract. 1,5,5; BORNET XXXVIII, p. 257.

⁹⁴ Alberto Magno, *In IV Sent.*, Dist. IX, A, 2; BORNET XXIX, p. 217.

⁹⁵ Alberto Magno, *De Eucharistia*, Dist III, Tract. 1,8,2; BORNET XXXVIII, p. 272.

⁹⁶ Cfr *Poesies de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jesus*, Office central de Lisieux, 1951, p. 31.

Infine ecco la famosa frase di Leone Magno citata anche dal Concilio Vaticano II: «La partecipazione del corpo e del sangue di Cristo altro non fa, se non che ci mutiamo in ciò che riceviamo»⁹⁷.

Grazie a questo straordinario effetto dell'Eucaristia, cioè la nostra trasformazione in Cristo, possiamo comprendere come l'Eucaristia ci riunisca in un corpo ed un'anima sola in maniera speciale.

Benedetto XVI commenta questa realtà rilevando come il processo della nostra trasformazione, già iniziato quando pane e vino sono stati cambiati nel Corpo e nel Sangue di Cristo, acquista slancio provocando anche altri cambiamenti: «Il Corpo e il Sangue di Cristo sono dati a noi affinché noi stessi veniamo trasformati a nostra volta. Noi stessi dobbiamo diventare Corpo di Cristo, consanguinei di Lui. Tutti mangiamo l'unico pane, ma questo significa che tra di noi diventiamo una cosa sola. L'adorazione, abbiamo detto, diventa unione. Dio non è più soltanto di fronte a noi, come il Totalmente Altro. È dentro di noi, e noi siamo in Lui. La sua dinamica ci penetra e da noi vuole propagarsi agli altri e estendersi a tutto il mondo, perché il suo amore diventi realmente la misura dominante del mondo»⁹⁸.

Si verifica **una nuova comunione di vita** che supera ogni nostra esperienza di condivisione, **creando una vera comunità umana**. Tutti i semi di discordia che sono nella nostra vita e intorno a noi possono essere vinti dalla forza unificante del corpo di Cristo. Benedetto XVI accosta questo intero processo alla «fissione nucleare portata nel più intimo dell'essere... Soltanto questa intima esplosione del bene che vince il male può suscitare poi la catena di trasformazioni che poco a poco cambieranno il mondo»⁹⁹.

Ricevendo l'Eucaristia siamo chiamati ad anticipare un nuovo futuro attraverso gesti e parole in modo che il futuro possa già essere innestato sul presente e possiamo gustare fin da ora ciò che siamo destinati a diventare.

La custodia dell'Eucarestia

L'idea che Dio abiti nell'edificio sacro e che si tratti di una casa di Dio è stata fino a tempi recentissimi fortemente contrassegnata dalla presenza del tabernacolo al centro dello spazio liturgico. Data un'organizzazione dello spazio nella quale il tabernacolo era collocato sull'altare della celebrazione, la devozione rivolta al Santissimo Sacramento nel tabernacolo era ovvia. Proprio lo sviluppo in occidente di una pietà eucaristica ampiamente autonoma dalla celebrazione liturgica è un chiaro esempio di come un atteggiamento devozionale nuovo plasmi la forma dello spazio e a sua volta questa forma aiuti la diffusione di questa nuova devozione. Già nella Basilica della tarda antichità il carattere familiare della Cena del Signore del cristianesimo antico viene sostituito dalla celebrazione dei divini misteri, che alla fine vengono sempre di più sottratti alla vista del popolo. L'unico mediatore Gesù Cristo viene via via risucchiato nella luce inaccessibile della divinità, cosicché i fedeli, ora ridotti a sudditi, devono rivolgersi a nuovi mediatori: la Madre di Dio e i santi. Con ciò ebbe inizio uno sviluppo che contrassegna tutta la liturgia e la pietà del medioevo cristiano e dei secoli successivi. L'uomo peccatore può avvicinarsi al Cristo Dio ora lontano - venerato in maniera crescente nella forma eucaristica del pane - solo attraverso lo sguardo, motivo per cui di fatto la comunione viene limitata a una sola volta all'anno, a Pasqua. Il desiderio dello sguardo salvifico rivolto all'Ostia e il favore medievale per processioni pubbliche porta alla festa del Corpus Domini. Da ciò consegue quasi autonomamente l'esposizione del Santissimo; si dovette collocare l'ostensorio sull'altare già prima e anche dopo la processione e si cominciò a

⁹⁷ LG, 26. Cfr Leone Magno, Serm. LXIII,7; Sch 74/bis p. 83.

⁹⁸ Benedetto XVI, *Omelia alla XX Giornata Mondiale della Gioventù*, Marienfeld 21 Agosto 2005.

⁹⁹ Benedetto XVI, *Omelia alla XX Giornata Mondiale della Gioventù*, Marienfeld 21 Agosto 2005.

farlo oggetto di venerazione in quella posa. Da qui l'ostensione dell'Ostia anche durante la celebrazione della messa il passo era breve.

In modo analogo cambiò anche il luogo della conservazione del pane eucaristico. Mentre nei primi tempi spesso veniva portato a casa dai fedeli avvolto in semplici fazzoletti di tela, la conservazione al di fuori della chiesa venne, a partire al più tardi dal V secolo, via via limitata. Tuttavia ancora fino all'epoca carolingia, il sacerdote portava spesso con sé l'eucarestia nella propria abitazione. Parallelamente la sacristia, un annesso della chiesa, diventò il luogo di custodia dell'Eucarestia e trasse da ciò anche il nome di *sacrarium*: il luogo per il sacro. Il contenitore poteva essere molto vario, ad esempio una cassetta di legno o di avorio. Col crescere della venerazione, a partire dal XI secolo, la conservazione avveniva nella chiesa stessa; in un primo tempo in una nicchia nella parete dietro una grata su un lato del vano dell'altare, dopo però anche nel tabernacolo, alle volte architettonicamente molto curato. Piuttosto diffusi erano anche contenitori sospesi, ad esempio in forma di colomba eucaristica. Tuttavia è nell'epoca barocca che il culto dell'Eucarestia sperimenta il suo splendido culmine. L'intero ambiente della chiesa diventa sala del trono, la cui parete frontale viene completamente riempita dal potente alzato dell'altare. La mensa della Cena del Signore – secondo il concetto originario il centro della celebrazione dei cristiani – gioca ormai, dal punto di vista ottico, un ruolo minore e viene degradata a dettaglio insignificante dal soprastante tabernacolo e trono dell'esposizione.

Questo atteggiamento devozionale, che vede il senso dello spazio liturgico quasi esclusivamente nella venerazione del Santissimo da parte di tutta la comunità, determina una nuova concezione dello spazio. Il carattere di sala del trono dello spazio sacro barocco esclude, perlomeno in linea di principio, le navate laterali care allo stile gotico. Infatti da ogni posto della chiesa deve poter essere visto il Pane posto nell'ostensorio, come viceversa ognuno dei visitatori deve risultare visibile per il Cristo presente. Così lo spazio ecclesiale barocco stringe fortemente insieme la comunità, ma il motivo di questa disposizione non è la celebrazione liturgica vera e propria, ma il culto del Sacramento. Questa situazione dura perlomeno fino al Concilio Vaticano II, incentivata principalmente dalla collocazione del tabernacolo sull'altare, ovvia in tutte le chiese parrocchiali a partire dal XVII secolo.

Poiché il rinnovamento liturgico ha portato le comunità alla partecipazione alla Cena del Signore e alla comunione sacramentale come scopo di ogni partecipazione della Messa, anche la forma dello spazio deve cambiare a sua volta. Il tabernacolo non deve appunto più stare sulla mensa della Cena del Signore, ma *“si raccomanda vivamente che il luogo in cui si conserva la santissima Eucarestia sia situato in una cappella adatta alla preghiera privata e all'adorazione dei fedeli”* (PNMR, 276).

Il luogo quindi della custodia dell'eucarestia dovrebbe essere in una cappella laterale, non troppo lontano dall'ambito dell'altare. Inoltre *“si custodisca la Santissima Eucarestia in un tabernacolo inamovibile e solido, non trasparente”* (PNMR 277). Oltre alla presenza di una lampada che indichi e onori la presenza di Cristo, presente nell'Eucarestia¹⁰⁰.

4) Riti di conclusione:

«Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma egli sparì dalla loro vista. ...Partirono senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme, dove trovarono riuniti gli Undici e gli altri che erano con loro, i quali dicevano: "Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone!". Ed essi narravano ciò che era accaduto lungo la via e come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane». (Lc 24,31-35).

¹⁰⁰ Cfr. K. Richter, *Spazio sacro e immagini di chiesa*, EDB, 2002, p. 19-21 e 104.

«I Riti di Conclusione comprendono:

a) Brevi avvisi, se necessari;

b) Il saluto e la benedizione del sacerdote, che in alcuni giorni e in certe circostanze si può arricchire e sviluppare con l'orazione sul popolo o con un'altra formula più solenne.

c) Il congedo del popolo da parte del diacono o del sacerdote, perché ognuno ritorni alle sue opere di bene lodando e benedicendo Dio;

d) Il bacio dell'altare da parte del sacerdote e del diacono e poi l'inchino profondo all'altare da parte del sacerdote, del diacono e degli altri ministri», come all'inizio della Messa.

Da quanto detto, risulta che le due colonne portanti dei Riti di Conclusione della Messa sono la benedizione ed il congedo.

La benedizione

Nell'Antico Testamento, la benedizione, al pari della maledizione, ha una forza che realizza quanto le parole esprimono. Ad esempio, «benedizione» è una forza che si trasmette a qualcuno mediante l'imposizione delle mani (cf. Gen 48,14-17) o pronunciando una parola su qualcuno (cf. Gen 27,27-29; 49,1-28). Una volta ricevuta mediante la benedizione, la forza non può essere tolta da un uomo (cf. Gen 27,33-35; Nm 22,6). Anche quando Dio non viene esplicitamente menzionato, è sempre sottinteso che la forza della benedizione viene da lui. Oltre che sul popolo eletto e sui singoli, l'Antico Testamento conosce una benedizione divina anche su oggetti (cf. Es 23,25; Dt 7,13; 28,4-5; Ger 31,23; Pro 3,33), sebbene non venga presentato un rito liturgico corrispondente.

Tra i vari personaggi che nell'Antico Testamento benedicono, vi sono anche i sacerdoti che benedicono le singole persone che si recano al tempio (cf. 1Sam 2,20), i pellegrini (cf. Sal 118,26) nonché il popolo radunato (cf. Lev 9,22). Anzi si dice che, strettamente parlando, JHWH ha designato solo i sacerdoti e i leviti per benedire nel suo nome (cf. Dt 21,5; 10,8).

Al tempo di Gesù, nel tempio di Gerusalemme i sacerdoti, nel compiere la liturgia mattutina, pronunciavano la «benedizione di Aronne», ossia il già citato Nm 6,23-26. Il Nuovo Testamento fa propri gli usi e le concezioni della benedizione anticostamentaria e giudaica. La Lettera agli Ebrei ricorda la benedizione di Melchisedec ad Abramo e quella di Isacco a Giacobbe (cf. Eb 7,1; 11,20). Secondo san Paolo, la benedizione divina ad Abramo giunge anche a coloro che non sono sua discendenza per via carnale: necessaria, però, è la fede (cf. Gal 3,8-9).

Gesù stesso benedice mediante imposizione delle mani: i bambini (cf. Mc 10,16) e i discepoli (cf. Lc 24,50). Rileggendo la vita di Gesù dopo la risurrezione, san Pietro dirà che Dio ha mandato il Figlio a benedirci (cf. At 3,26) e san Paolo preciserà che si tratta di una *eulogia pneumatiké*, una benedizione spirituale (Ef 1,3). Il cristiano è chiamato a imitare Cristo e a benedire sempre: «*Benedite (anche) coloro che vi maledicono*» (Lc 6,28; cf. Rm 12,14).

Da questi elementi biblici discende l'uso liturgico cristiano di benedire, che ha il significato di «chiedere a Dio i suoi doni sulle sue creature, e rendergli grazie per i doni già ricevuti». Prosper Guéranger ha sostenuto che la benedizione deve risalire in qualche modo alle istituzioni liturgiche dettate dagli stessi apostoli¹⁰¹. A livello rituale, essa si

¹⁰¹ «La Liturgia stabilita dagli Apostoli deve aver contenuto necessariamente tutto ciò che era essenziale alla celebrazione del Sacrificio cristiano, all'amministrazione dei Sacramenti (sia dal punto di vista delle forme essenziali, che da quello dei riti richiesti per la dignità dei misteri), all'esercizio del potere di Santificazione e di Benedizione che la Chiesa ottiene da Cristo per mezzo degli stessi Apostoli...»: P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, Société Générale de Librairie Catholique, Paris 18782, I, 38.

compie con l'imposizione delle mani sui singoli oppure, per le assemblee, **allargando le braccia e rivolgendo le palme delle mani sui presenti**. Il segno cristiano di benedizione per eccellenza è però il segno della croce e perciò giustamente il Rito Romano fa iniziare e concludere l'Eucaristia con questo segno.

«*Diventerai una benedizione*», aveva detto Dio ad Abramo al principio della storia della salvezza (Gen 12,2). In Cristo, figlio di Abramo, questa parola è pienamente compiuta. Egli è benedizione per l'intera creazione e per tutti gli uomini. **La croce**, che è il suo segno nel cielo e sulla terra, doveva dunque **diventare il vero gesto di benedizione dei cristiani**¹⁰².

Al termine della Messa, la benedizione può svolgersi in diversi modi: come benedizione semplice, come tripla benedizione solenne, o come preghiera di benedizione sul popolo.

Il congedo

Dalla natura teologica della benedizione conclusiva, deriva anche il carattere proprio del congedo.

La formula che conclude la celebrazione dell'eucarestia *“Ite, missa est”*, **“andate, la messa è finita”**, anche se a un primo livello significa che **la messa è terminata** per cui si può tornare a casa, ad un secondo livello più profondo, vuol dire che a questo punto **l'assemblea è pronta per la missione** (la radice di “messa” è *missa* che rimanda al verbo *mittere*, mandare) che consiste nel **testimoniare fuori, nel mondo, ciò che si è contemplato e ascoltato e vissuto nello spazio del rito**. La celebrazione dell'eucarestia quindi non è fine a se stessa, ma rimanda al mondo quotidiano, il mondo dove ci si incontra con gli altri e con le cose, per cambiarlo e trasfigurarlo, secondo ciò che si è vissuto nel rito. A ragione afferma Benedetto XVI a questo proposito: *“nel saluto «Ite, missa est», «ci è dato di cogliere il rapporto tra la Messa celebrata e la missione cristiana nel mondo. Nell'antichità "missa" significava semplicemente "dimissione". Tuttavia essa ha trovato nell'uso cristiano un significato sempre più profondo. L'espressione "dimissione", in realtà, si trasforma in "missione". Questo saluto esprime sinteticamente la natura missionaria della Chiesa»*¹⁰³.

In questo senso **l'eucarestia ci manda al mondo, ai fratelli, immette nelle nostre vite il principio trasformante del mondo**. Quindi l'*“ite, missa est”* significa: **“ora che il rito è finito, andate in missione per il mondo. Terminata la messa come rito, iniziate la messa come vita. Tornate nel mondo per trasformarlo conforme all'ordine di Dio, l'ordine dell'amore incondizionato e senza ritorno rivelatosi sulla croce”**. L'eucarestia così esige e istituisce la missione e la testimonianza: andare nel mondo ed evangelizzarlo, annunciandovi la buona notizia dell'amore del Padre che, in Cristo, ci ama e chiama ad amare dello stesso Suo amore¹⁰⁴.

Il congedo da parte del sacerdote costituisce, pertanto, un ultimo ammonimento a **vivere ciò che si è celebrato**. Si tratta di custodire la grazia ricevuta nel sacramento, affinché porti frutti nella vita cristiana di ogni giorno. Perciò con il tema del congedo è collegato il grande tema del rapporto tra liturgia ed etica, intendendo quest'ultima nel senso più ampio possibile (vita morale nella carità, testimonianza, annuncio, missione, martirio).

Il fatto che il congedo non sia a sé stante, ma che sia collegato e derivi dalla benedizione, ci dice che in questo impegno non siamo soli: il Signore ci accompagna ed *«opera con noi»* (cf. Mc 16,20) e perciò la nostra vita può essere **“trasparenza” del Suo amore**.

¹⁰² J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, p. 180.

¹⁰³ Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, n. 51.

¹⁰⁴ Cfr. Carmine di Sante, *L'Eucarestia, amore estremo*, Pazzini 2005, pp. 101-112.

«Il congedo, atto presidenziale, dichiara sciolta l'assemblea. Come ci si raduna su convocazione divina (Rm 8,30), così il presidente, che agisce "in persona Christi", invia i fedeli alle azioni usuali della vita, per compierle in modo nuovo, trasformandole in materiale di salvezza; perciò l'assemblea risponde: "Rendiamo grazie a Dio"»¹⁰⁵.

È interessante, nell'ambito dell'otodossia, quanto afferma lo ieromonaco Gregorio del Monte Athos, che in un libro in cui commenta la divina liturgia di san Giovanni Crisostomo, così interpreta il congedo:

«La divina liturgia è un cammino. Un cammino il cui scopo, il cui fine è l'incontro con Dio, l'unione dell'uomo con lui. Tale meta è già stata attinta. Siamo giunti al termine del nostro percorso. Abbiamo visto la luce vera. Abbiamo visto il Signore trasfigurato sul Tabor. Ci siamo accostati al suo santo corpo e al suo sangue immacolato. E mentre osiamo balbettare al nostro illustre visitatore: "È bello per noi restare qui" (Mt 17,4), la madre Chiesa ci ricorda che il termine del nostro cammino liturgico deve diventare l'inizio del nostro cammino di testimonianza: Procediamo in pace! Dobbiamo lasciare il monte della trasfigurazione per ritornare nel mondo e percorrere la via del martirio della nostra vita. Questo cammino diviene la testimonianza del credente in ordine alla Via e alla Vita che egli ospita in sé. Nella divina liturgia abbiamo ricevuto in noi Cristo. Ora siamo chiamati a portarlo al mondo. A diventare i testimoni della vita di lui nel mondo: i testimoni della nuova vita. [...] Dopo esserci accostati all'Eucaristia dobbiamo uscire nel mondo quali "cristofori" - portatori di Cristo - e "pneumatofori" - portatori dello Spirito -. In seguito dobbiamo lottare per far sì che non si estingua la luce ricevuta»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ A. Sorrentino, *L'Eucaristia: rito e vita*, Dottrinari, Pellicano (SA) 2008, p. 138.

¹⁰⁶ G. Chatziemmanouil, *La Divina Liturgia. "Ecco, io sono con voi... sino alla fine del mondo"* (A. Ranzolin, ed.), LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 247-248.