

La teologia della liturgia

di Joseph Ratzinger

Con il consenso del cardinale Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, pubblichiamo il testo della conferenza che egli ha tenuto nel monastero di Fontogombault, nel luglio 2001. Il cardinale Ratzinger affronta argomenti di esegesi e di teologia, analizza l'eclissi nel sentire comune della nozione di sacrificio eucaristico e mostra che il concetto di sacrificio, se bene inteso, apre l'accesso alla comprensione globale del culto cristiano della liturgia e ci immette in quella realtà immensa che è nel cuore del messaggio della croce e della Risurrezione.

Il Concilio Vaticano II definisce la liturgia come *"l'opera del Cristo sacerdote e del suo corpo che è la Chiesa"* (*Sacrosanctum Concilium*, n. 7). L'opera di Gesù Cristo è designata nello stesso testo come l'opera della redenzione che il Cristo ha compiuto in modo particolare attraverso il mistero pasquale della Sua passione, della Sua Resurrezione dai morti e della Sua gloriosa ascensione. *"Con questo mistero, morendo, ha distrutto la nostra morte e, risorgendo, ha restaurato la vita"* (*Sacrosanctum Concilium*, n. 5).

A prima vista, in queste due frasi la parola "opera del Cristo" sembra utilizzata in due distinti significati. L'opera del Cristo designa in primo luogo le azioni redentrici storiche di Gesù, la Sua morte e la Sua Resurrezione; d'altra parte si definisce "opera del Cristo" la celebrazione della liturgia. In realtà, i due significati sono inseparabilmente legati: la morte e la Resurrezione, il mistero pasquale non sono soltanto avvenimenti storici esteriori. Per la Resurrezione, questo appare molto chiaramente.

Raggiunge e penetra la storia, ma la trascende in un doppio senso; non è l'azione di un uomo bensì una azione di Dio, e conduce in tal modo Gesù risuscitato oltre la storia, là dove siede alla destra del Padre. Neanche la croce è una semplice azione umana.

L'aspetto puramente umano è presente nelle persone che condussero Gesù alla croce. Per Gesù, la croce non è un'azione, ma una passione, e una passione che significa che Egli è un tutt'uno con la volontà divina, un'unione della quale l'episodio dell'Orto degli Ulivi ci fa vedere l'aspetto drammatico.

Così la dimensione passiva della Sua messa a morte si trasforma nella dimensione attiva dell'amore: la morte diventa abbandono di se stesso al Padre per gli uomini. In questo modo l'orizzonte si estende, qui come nella Resurrezione, ben al di là del puro aspetto umano e ben al di là del puro fatto di essere stato crocifisso e di essere morto.

Il linguaggio della fede ha chiamato *mistero* questa eccedenza riguardo al mero istante storico e ha condensato nel termine *mistero pasquale* il nocciolo più intimo dell'avvenimento redentore. Se possiamo dire da allora in poi che il mistero pasquale costituì il nocciolo dell'opera di Gesù, il rapporto con la liturgia è già patente; è precisamente questa *opera di Gesù* che è il vero contenuto della liturgia.

Tramite questa, con la fede e la preghiera della Chiesa, l'opera di Gesù raggiunge continuamente la storia per penetrarla.

Nella liturgia il puro istante storico è così trasceso di nuovo ed entra nell'azione divino-umana permanente della redenzione. In questa Cristo è il vero soggetto: e l'opera del Cristo, ma in essa Egli attira a sé la storia, precisamente in questa azione che è il luogo della nostra salvezza.

Il sacrificio rimosso in questione

Tornando al Vaticano II, vi troviamo la seguente descrizione di questi rapporti: *"La liturgia, mediante la quale, soprattutto nel divino sacrificio dell'Eucaristia, si attua l'opera della nostra redenzione, contribuisce in sommo grado a*

che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e l'autentica natura della vera Chiesa" (ibid. n. 2).

Tutto ciò è diventato estraneo al pensiero moderno e nemmeno trent'anni dopo il concilio, persino tra i liturgisti cattolici, è oggetto di punti interrogativi. Oggi chi parla ancora del sacrificio divino dell'Eucaristia?

Certo le discussioni intorno alla nozione di sacrificio sono tornate ad essere sorprendentemente vive, sia da parte cattolica che protestante. Si avverte che in un'idea che ha sempre occupato, sotto molte forme, non soltanto la storia della Chiesa, ma la storia intera dell'umanità, vi deve esserci l'espressione di qualche cosa di essenziale che riguarda anche noi. Ma nello stesso tempo restano ancora vive ovunque le vecchie posizioni dell'illuminismo: accusa a priori di magia e di paganesimo, sistematiche opposizioni tra rito ed ethos, concezione di un cristianesimo che si libera dal culto ed entra nel mondo profano; teologi cattolici che non hanno per nulla voglia, per l'appunto, di vedersi tacciare di anti-modernità.

Anche se si ha in un modo o nell'altro il desiderio di ritrovare il concetto di sacrificio, ciò che alla fine resta è l'imbarazzo e la critica.

Così recentemente Stephan Orth, in un vasto panorama della bibliografia recente consacrata al tema del sacrificio, ha creduto di riassumere tutta la sua inchiesta con le constatazioni seguenti: oggi, persino molti cattolici ratificano il verdetto e le conclusioni di Martin Lutero, per il quale parlare di sacrificio è il più grande e spaventoso errore, è una maledetta empietà.

Per questo motivo vogliamo astenerci da tutto ciò che sa di sacrificio, compreso tutto il canone e considerare solo tutto ciò che è santo e puro.

Poi Orth aggiunge: dopo il Concilio Vaticano II questa massima fu seguita anche nella Chiesa cattolica, per lo meno come tendenza, e condusse a pensare anzitutto il culto divino a partire dalla festa della Pasqua, citata nel racconto della Cena. Facendo riferimento ad un'opera sul sacrificio edita da due liturgisti cattolici di avanguardia, dice in seguito, in termini un po' più moderati, che appare chiaramente che la nozione di sacrificio della Messa, più ancora di quella del sacrificio della Croce, è nel migliore dei casi una nozione che si presta molto facilmente a malintesi.

Non è necessario che dica che io non faccio parte dei "numerosi" cattolici che considerano con Lutero come il più spaventoso errore e una maledetta empietà il fatto di parlare di sacrificio della Messa. Si comprende parimenti che il redattore abbia rinunciato a menzionare il mio libro sullo **Spirito della liturgia** che analizza nel dettaglio la nozione di sacrificio.

La sua diagnosi risulta costernante. È anche vera? Io non conosco questi numerosi cattolici che considerano come una maledetta empietà il fatto di comprendere l'Eucaristia come un sacrificio. La seconda diagnosi, più cauta, secondo la quale si considera la nozione di sacrificio della Messa come concetto altamente esposto a malintesi, si presta invece a facile verifica. Ma, se si lascia da parte la prima affermazione del redattore, non trovandoci che una esagerazione retorica, resta un problema sconvolgente che occorre risolvere. Una parte non trascurabile di liturgisti cattolici sembra essere praticamente arrivata alla conclusione che occorre dare sostanzialmente ragione a Lutero contro Trento nel dibattito del XVI secolo; si può del pari ampiamente constatare la medesima posizione nelle discussioni post-conciliari sul sacerdozio.

Il grande storico del Concilio di Trento, Hubert Jedin, indicava questo fatto nel 1975, nella prefazione all'ultimo volume della sua Storia del Concilio di Trento: *"il lettore attento... non sarà, leggendo ciò, meno costernato dell'autore, quando si renderà conto del numero di cose, a dire il vero quasi tutte, che, avendo una volta agitato gli uomini, sono di nuovo proposte oggi"*.

Solo a partire da qui, dalla squalifica pratica di Trento, si può comprendere l'exasperazione che accompagna la lotta contro la possibilità di celebrare ancora, dopo la riforma liturgica, la Messa secondo il messale del 1962. Questa possibilità è la contraddizione più forte e quindi la meno tollerabile in rapporto all'opinione di colui che ritiene che la fede nell'Eucaristia formulata a Trento abbia perso il suo valore. Sarebbe facile raccogliere prove a sostegno di questa situazione.

Faccio astrazione dalla teologia liturgica estrema di Harald Schutzeichel, che si stacca completamente dal dogma cattolico ed espone, per esempio, l'affermazione avventurosa che soltanto nel Medioevo l'idea di presenza reale sarebbe stata inventata. Un liturgista di punta, come David N. Power, ci insegna che nel corso della storia non solo la maniera con la quale una verità viene espressa, ma lo stesso contenuto di ciò che vi è espresso può perdere il suo significato. Mette concretamente questa teoria in rapporto con gli enunciati di Trento

Th. Schnitker ci dice che una liturgia rinnovata include egualmente una espressione differente della fede e dei cambiamenti teologici. Del resto, secondo lui ci sarebbero teologi, per lo meno nel cerchio della Chiesa romana e della sua liturgia, che non avrebbero ancora colto la portata di queste trasformazioni promosse dalla riforma liturgica nel campo della dottrina della fede. L'opera senza dubbio seria di R. Messner sulla riforma della Messa in Martin Lutero e l'Eucaristia della Chiesa antica, che contiene molte interessanti riflessioni, giunge tuttavia alla conclusione che Lutero comprese la Chiesa antica meglio di Trento. La gravità di queste teorie consiste nel fatto che frequentemente passano subito nella pratica. La tesi secondo la quale è la comunità in quanto tale il soggetto della liturgia passa per una autorizzazione a manipolare la liturgia secondo la comprensione di ciascuno. Pretese nuove scoperte e le forme che ne conseguono si diffondono con una stupefacente rapidità e con una obbedienza riguardo a tali mode che da tempo non esiste più riguardo alle norme dell'autorità ecclesiastica. Delle teorie nel campo della liturgia si trasformano oggi molto rapidamente in pratica e la pratica, a sua volta, crea o distrugge comportamenti e forme di comprensione

La problematica del resto si è nel frattempo aggravata per il motivo che il movimento più recente dell'illuminismo supera di gran lunga Lutero.

Mentre Lutero prendeva ancora alla lettera i racconti della Istituzione e li poneva come *norma normans*, come fondamento dei suoi tentativi di riforma, le ipotesi della critica storica stanno da tempo provocando un'ampia erosione dei testi.

I racconti della Cena appaiono come un prodotto della costruzione liturgica della comunità; dietro ad essi si cerca un Gesù storico che "naturalmente" non poteva aver pensato al dono del Suo corpo e del Suo sangue, né aver compreso la Sua croce come sacrificio di espiatione; bisognerebbe piuttosto pensare a un pasto d'addio contenente una prospettiva escatologica. Non solo l'autorità del Magistero ecclesiale è declassata agli occhi di molti, ma anche la Scrittura, al posto della quale entrano delle ipotesi pseudo-storiche mutevoli, che in fondo daranno spazio a qual si voglia arbitrio ed espongono la liturgia alla mercé della moda. Laddove sulla base di tali idee si manipola sempre più liberamente la liturgia, i credenti sentono che in realtà nulla vi è celebrato ed è comprensibile che abbandonino la liturgia e con questa la Chiesa.

I principi della ricerca teologica

Torniamo dunque alla questione fondamentale: è giusto qualificare l'Eucaristia di sacrificio divino, oppure è una maledetta empietà?

In questo dibattito occorre per prima cosa stabilire i principali presupposti che determinano in ogni caso la lettura della Scrittura e conseguentemente le conclusioni che se ne traggono.

Per il cristiano cattolico qui si impongono due linee ermeneutiche essenziali di orientamento.

La prima: noi diamo fiducia alla Scrittura e ci basiamo sulla Scrittura, non su ricostruzioni ipotetiche che si collocano al di qua di essa e ricostruiscono a modo loro una storia nella quale svolge un ruolo fondamentale la domanda presuntuosa di sapere ciò che si può o ciò che non si può attribuire a Gesù; il che significa "naturalmente" solo ciò che un erudito moderno vuole attribuire a un uomo di un tempo che lui stesso ha ricostruito.

La seconda è che noi leggiamo la scrittura nella comunità vivente della Chiesa e dunque sulla base di decisioni fondamentali, grazie alle quali è divenuta storicamente efficace e ha precedentemente gettato le basi della Chiesa. Non bisogna separare il testo da questo contesto vivente. In questo senso la Scrittura e la Tradizione formano un tutto inseparabile e questo è il punto che Lutero, all'alba del risveglio dalla coscienza storica, non è riuscito a vedere. Egli credeva alla univocità della lettera, univocità che non esiste e alla quale ha da lungo tempo rinunciato la storiografia moderna.

Che nella Chiesa nascente, l'Eucarestia sia stata sin dall'inizio compresa come sacrificio, persino in un testo come la Didachè, difficile e piuttosto marginale in rapporto alla grande tradizione, è un elemento di interpretazione di prim'ordine.

Ma c'è ancora un oltre aspetto ermeneutico fondamentale nella lettura e nella interpretazione della testimonianza biblica.

Il fatto che io possa o no riconoscere un sacrificio nell'Eucaristia, così come il Signore l'ha istituita, si collega essenzialmente alla questione di sapere ciò che io intendo per sacrificio, dunque a ciò che si chiama pre-comprensione. La pre-comprensione di Lutero, per esempio, in particolare la sua concezione dell'avvenimento e della presenza storica della Chiesa, era tale che la categoria di sacrificio, così come egli la vedeva, non poteva nella sua applicazione all'Eucaristia della Chiesa apparire che come un'empietà.

I dibattiti ai quali si riferisce Stephan Orth mostrano quanto confusa e ingarbugliata è la nozione di sacrificio in quasi tutti gli autori e mettono in condizione di vedere tutto il lavoro da farsi sull'argomento.

Per il teologo credente risulta evidente che è la stessa Scrittura che deve fargli da guida verso la definizione essenziale di sacrificio e ciò a partire da una lettura "canonica" della Bibbia nella quale la Scrittura è letta nella sua unità e nel suo movimento dinamico, le cui diverse tappe ricevono il loro significato ultimo da Cristo, al quale questo movimento nella sua interezza conduce. In questa stessa misura, l'ermeneutica qui presupposta è una ermeneutica della fede, fondata sulla sua logica interna. Non dovrebbe essere, in fondo, una evidenza? Poiché senza la fede, la stessa Scrittura non è la Scrittura, ma un insieme piuttosto disparato di brani letterari, il che non potrebbe rivendicare oggi alcun significato normativo.

Il sacrificio e la Pasqua

Il compito al quale si fa qui allusione supera di molto, beninteso, i limiti di una conferenza; mi sia allora permesso di rimandare al mio libro su *Lo spirito della liturgia*, nel quale ho cercato di tracciare le grandi linee di questa questione. Ciò che se ne deduce è che, nel suo percorso attraverso la storia delle religioni e la storia biblica, la nozione di sacrificio assume delle connotazioni che vanno ben oltre la problematica che noi leggiamo abitualmente alla nozione di sacrificio. Di fatto, apre l'accesso alla comprensione globale del culto e della liturgia: sono queste grandi prospettive che vorrei tentare di indicare qui. In questo modo devo necessariamente rinunciare a questioni speciali d'esegesi, in particolare al problema fondamentale dell'interpretazione dei racconti dell'istituzione, riguardo alla quale, oltre al mio libro sulla liturgia, ho cercato di fornire alcuni elementi nel mio contributo su Eucaristia e Missione.

C'è tuttavia una indicazione che non posso impedirmi di dare, Nella menzionata rassegna bibliografica Stephan Orth dice che il fatto di avere evitato, dopo il Vaticano II, la nozione di sacrificio, ha condotto a "pensare il culto divino soprattutto a partire dal rito della Pasqua, rapportata nei racconti della Cena".

Questa formulazione appare a prima vista ambigua: si pensa il culto divino a partire dalla Cena, oppure dalla festa di Pasqua che vengono indicate come quadro temporale, ma non vengono descritte ulteriormente? Sarebbe giusto dire che la Pasqua ebraica, la cui istituzione è riportata in *Es 12*, acquista nel Nuovo Testamento un nuovo senso. Proprio in essa si manifesta un grande movimento storico che va dalle origini fino alla Cena, alla Croce e alla Resurrezione di Gesù. Ma ciò che stupisce, soprattutto nella formulazione di Orth, è l'opposizione costruita tra l'idea di sacrificio e la Pasqua.

I dati veterotestamentari giudaici privano tutto ciò di senso, poiché dalla legislazione deuteronomistica l'uccisione degli agnelli è legata al tempo; ma persino nel periodo primitivo, in cui la Pasqua era ancora una festa familiare, l'uccisione degli agnelli aveva già un carattere sacrificale.

Così, per l'appunto attraverso la tradizione della Pasqua, l'idea di sacrificio arriva fino alle parole e ai gesti della Cena, dove è presente, del resto, sulla base di un secondo passaggio veterotestamentario, *Es 24*, che riporta la conclusione dell'Alleanza del Sinai. Là è riferito che il popolo fu asperso col sangue delle vittime condotte in precedenza e che Mosè disse in quella occasione: *"Questo è il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole"* (*Es 24,8*).

La nuova Pasqua cristiana è così espressamente interpretata nei racconti della Cena come un avvenimento sacrificale e, sulla base delle parole della Cena, la Chiesa nascente sapeva che la croce era un sacrificio, poiché la Cena sarebbe stata un gesto vuoto senza la realtà della croce e della Resurrezione, che vi è anticipata e resa accessibile per tutti i tempi nel suo contenuto interno.

Menziono questa strana opposizione tra la Pasqua e il sacrificio, perché rappresenta il principio architettonico di un libro recentemente pubblicato dalla Fraternità San Pio X, che pretende esista una rottura dogmatica tra la nuova liturgia di Paolo VI e la precedente tradizione liturgica cattolica. Questa rottura è vista precisamente nel fatto che tutto ormai si interpreta a partire "mistero pasquale" al posto del sacrificio redentore d'espiazione del Cristo; la categoria del mistero pasquale sarebbe l'anima della riforma liturgica ed è proprio questo che care la prova della rottura verso la dottrina classica della Chiesa. È chiaro che vi sono autori che prestano il fianco a un simile malinteso. Ma che si tratti di un malinteso è assolutamente evidente per chi osserva il fatto da vicino. In realtà, il termine di mistero pasquale rinvia chiaramente agli avvenimenti che hanno avuto luogo nei giorni che vanno dal Giovedì Santo al mattino di Pasqua: la Cena come anticipazione della Croce, il dramma del Golgota e la Resurrezione del Signore. Nel termine di mistero pasquale, questi episodi sono visti sinteticamente come un unico avvenimento, unitario, come *"l'opera del Cristo"*, così come l'abbiamo inizialmente sentito dire dal Concilio, come una realtà che è storicamente avvenuta e allo stesso tempo trascende questo preciso istante. Poiché questo avvenimento è, interiormente, un culto reso a Dio, ha potuto diventare un culto divino e in questo modo essere presente in ogni istante. La teologia pasquale del Nuovo Testamento, alla quale abbiamo dato un rapido sguardo, dà precisamente a intendere questo: l'episodio apparentemente profano della crocifissione del Cristo è un sacrificio d'espiazione, un atto salvatore dell'amore riconciliatore del Dio fatto uomo. La teologia della Pasqua è una teologia della redenzione, una liturgia di un sacrificio espiatorio. Il pastore è diventato agnello. La visione dell'agnello, che appare nella storia di Isacco, dell'agnello che rimane impigliato negli sterpi e riscatta il figlio, è diventata una realtà: il Signore si fa agnello, si lascia legare e sacrificare, per liberarci.

Tutto ciò è divenuto estremamente estraneo al pensiero contemporaneo. *Riparazione, "espiazione"*, può forse evocare qualche cosa nel quadro dei conflitti umani e nella liquidazione della colpeabilità che regna tra gli esseri umani, ma la sua trasposizione al rapporto tra Dio e l'uomo non può sortire buon esito. Ciò si collega sicuramente al fatto che la nostra immagine di Dio è impallidita, si è avvicinata al deismo.

Non ci si può più immaginare che l'errore umano possa ferire Dio e ancor meno che debba avere bisogno di una espiazione, simile a quella che costituisce la croce del Cristo. Stessa cosa per la sostituzione vicaria: non possiamo affatto rappresentarci qualche cosa a questo riguardo. La nostra immagine dell'uomo è diventata troppo individualista per questo.

Così la crisi della liturgia ha per base delle concezioni centrali sull'uomo. Per superarla, non è sufficiente banalizzare la liturgia e trasformarla in una semplice riunione o in un pasto fraterno, Ma come uscire da questi disorientamenti? Come ritrovare il senso di questa realtà immensa che è nel cuore del messaggio della Croce e della Resurrezione? In ultima istanza, certamente non attraverso delle teorie e delle riflessioni erudite, ma solo per mezzo della conversione, per mezzo di un radicale cambiamento di vita, al quale possono certamente aprire la strada taluni elementi di discernimento, e vorrei proporre delle indicazioni in questo senso e ciò in tre tappe.

L'amore, cuore del sacrificio

La prima tappa deve essere una questione preliminare alla comprensione essenziale del termine sacrificio.

Si considera comunemente il sacrificio come la distruzione di una realtà preziosa agli occhi dell'uomo; distruggendola, egli vuole consacrare questa realtà a Dio, riconoscere la sua sovranità. Tuttavia, una distruzione non onora Dio. Ecatombi di animali o di qualsiasi cosa non possono onorare Dio. *"Se avessi fame, a te non lo direi, mio è il mondo e quanto contiene. Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri? Offri a Dio un sacrificio di lode e sciogli nell'Altissimo i tuoi voti"* — dice Dio a Israele nel salmo 50 (49), 12-14.

In che cosa consiste allora il sacrificio? Non nella distruzione, ma nella trasformazione dell'uomo. Nel fatto che diventa lui stesso conforme a Dio, e diventa conforme a Dio quando diventa amore. *"È per questo che il vero sacrificio è qualsiasi opera che ci permette di unirci a Dio in una santa comunità"*, dice a proposito Agostino. A partire da questa chiave neotestamentaria, Agostino interpreta i sacrifici veterotestamentari come simboli che significano questo sacrificio propriamente detto, ed per questo, dice, che il culto doveva essere trasformato, il segno doveva scomparire in favore della realtà: *"Tutte le prescrizioni divine della Scrittura concernenti i sacrifici del tabernacolo o del tempio, sono delle figure che si riferiscono all'amore di Dio e del prossimo"* (*La Città di Dio*, X, 5).

Ma Agostino sa anche che l'amore diventa vero solo quando conduce l'uomo a Dio e così lo indirizza verso il suo vero fine; solo qui si può verificare l'unità degli uomini tra loro. Così il concetto di sacrificio rinvia alla comunità e la prima definizione tentata da Agostino si trova, a partire da questo momento, ampliata dal seguente enunciato: *"Tutta la comunità umana riscattata, cioè l'unione e la comunità dei santi è offerta a Dio in sacrificio dal Gran Sacerdote che si è offerto lui stesso"* (*ibid.* X, 6). E più semplicemente ancora: *"Tale è il sacrificio dei cristiani: la moltitudine, un solo corpo nel Cristo"* (*ibid.* X, 6).

Il "sacrificio" consiste dunque — diciamolo ancora una volta — nella conformazione dell'uomo a Dio nella sua *theiosis*, direbbero i Padri. Consiste, per esprimersi in termini moderni, nell'abolizione delle differenze, nell'unione tra Dio e l'uomo, tra Dio e la creazione: *"Dio tutto in tutti"* (1 Cor 15, 28). Ma come ha luogo questo processo che fa sì che diventiamo amore e un solo corpo con il Cristo, che noi diventiamo una sola cosa con Dio, come avviene questa abolizione della differenza? Prima di tutto esiste a questo proposito una netta frontiera tra le religioni fondate sulla fede di Abramo da una parte e dall'altra parte le altre forme di religione come le troviamo in particolare in Asia, ma anche — probabilmente sulla base di tradizioni asiatiche - nel neo-platonismo di impronta plotiniana. Là l'unione significa liberazione dalla finitezza che si svela infine come apparenza, abolizione dell'io nell'oceano del tutto che, di fronte al nostro mondo di apparenze, e il nulla, tuttavia in verità è il solo vero essere. Nella fede cristiana, che dà compimento alla fede di Abramo, l'unità è vista in modo completamente diverso: è l'unità dell'amore, nella quale le differenze non sono abolite, ma si trasformano nell'unità superiore degli amanti, quale si trova, come in archetipo, nell'unità trinitaria di Dio. Mentre, per esempio, presso Plotino, il finito è decadenza in rapporto all'unità ed è per così dire il livello del peccato e in quanto tale e al tempo stesso il livello di ogni male, la fede cristiana non vede il finito come una negazione, ma come una creazione, come il frutto di un volere divino, che crea un partner libero, una creatura che non deve essere abolita, ma deve essere compiuta e inserirsi nell'atto libero dell'amore. La differenza non è abolita, ma diventa la modalità di una superiore unità. Questa filosofia della libertà, che è alla base della fede cristiana e la differenzia dalle religioni asiatiche, include la possibilità

della negazione. Il male non è una semplice decadenza dell'essere, ma la conseguenza di una libertà male utilizzata. Il cammino dell'unità, il cammino dell'amore, è perciò un cammino di conversione, un cammino di purificazione, prende la figura della croce, passa attraverso il mistero pasquale, attraverso la morte e la Resurrezione. Ha bisogno di un Mediatore che nella Sua morte e nella Sua Resurrezione diventa per noi la via, ci attira tutti a lui (Gv 12, 32) e ci esaudisce.

Gettiamo un colpo d'occhio addietro. Nella sua definizione: sacrificio eguale amore, Agostino si appoggia con ragione sul termine presente sotto diverse varianti nell'Antico e nel Nuovo Testamento che egli cita secondo Osea: *"Voglio l'amore e non il sacrificio"* (6, 6; 5. Agostino, *La città di Dio*, X, 5). Ma questa affermazione non mette semplicemente una opposizione tra ethos e culto — in questo caso il cristianesimo si ridurrebbe a un moralismo —, rinvia a un processo che è più che la morale, a un processo di cui Dio prende l'iniziativa. Lui solo può avviare nell'uomo il cammino verso l'amore. È solo l'amore con cui Dio ama che fa crescere l'amore verso di Lui. Questo fatto di essere amato avvia un processo di purificazione e di trasformazione, nel quale noi non siamo solo aperti a Dio, ma uniti gli uni agli altri. L'iniziativa di Dio ha un nome: Gesù Cristo — il Dio che si è fatto Lui stesso uomo e si dona a noi. Ecco perché Agostino può sintetizzare tutto questo dicendo *"Tale è il sacrificio dei cristiani: la moltitudine è un solo corpo nel Cristo. La Chiesa celebra questo mistero con il sacrificio dell'altare, ben conosciuto dai credenti, perché in questo le è mostrato che nelle cose che essa offre, essa stessa è offerta"* (ibid. X, 6). Chi ha compreso questo non sarà del parere che parlare del sacrificio della Messa è perlomeno altamente ambiguo e anche uno spaventoso errore. Al contrario: se non ritroviamo questa verità, perdiamo di vista la grandezza di ciò che Dio ci dona nell'Eucaristia.

Il nuovo tempio

Vorrei ora richiamare ancora, in modo molto breve, altre due linee di avvicinamento all'aspetto centrale della questione.

A mio avviso, una indicazione importante è data nella scena della purificazione del tempio, in particolare nella forma trasmessa da Giovanni. In realtà Giovanni riferisce una parola di Gesù che nei Sinottici è presente soltanto durante il processo a Gesù sulle labbra di falsi testimoni e in modo deformato. La reazione di Gesù riguardo ai mercanti e ai cambiavalute del tempio era nella pratica un attacco contro le immolazioni di animali che vi erano presentati, dunque un attacco contro la forma esistente del culto del sacrificio in generale. È questo il motivo per cui le competenti autorità ebraiche gli domandano, con pieno diritto, con quale segno Egli giustifichi una tale azione che equivaleva a un attacco contro la legge di Mosè e le sacre prescrizioni dell'Alleanza. In proposito Gesù risponde: *"Distrugete (dissolvete) questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere"* (Gv 2,19).

Questa sottile formula evoca una visione di cui Giovanni stesso dice che i discepoli non la compresero, se non dopo la Resurrezione, ricordandosi gli eventi, e che ricondusse a credere alle Scritture e alla Parola detta da Gesù (Gv 2, 22). Ora infatti comprendono che al momento della crocifissione di Gesù il tempio è stato abolito: secondo Giovanni, Gesù fu crocifisso esattamente nel momento in cui gli agnelli pasquali venivano immolati nel santuario.

Nel momento in cui il Figlio si consegna in persona come agnello, vale a dire si dona liberamente al Padre e così (pure) a noi, giungono alla fine le antiche prescrizioni del culto, che non potevano essere altro che un segno delle realtà autentiche. Il tempio è distrutto. E ormai il Suo corpo risuscitato — Lui stesso — diventa il vero tempio dell'umanità, nel quale si svolge l'adorazione in Spirito e verità (Gv 4, 23). Ma Spirito e verità non sono concetti filosofici astratti — Lui stesso è la verità, e lo Spirito è lo Spirito Santo che da Lui procede.

In tal modo, anche qui appare con chiarezza che il culto non è sostituito dalla morale, ma che il culto antico giunge alla fine, con le sue sostituzioni e i suoi malintesi, spesso tragici, perché la realtà stessa, il nuovo tempio, si manifesta: il Cristo risuscitato che ci attiva, ci trasforma e ci unisce a Lui. Ed è di nuovo chiaro che

l'Eucaristia della Chiesa — per parlare con Agostino — è *sacramentum* del *vero sacrificium* — segno sacro nel quale si produce ciò che è significato.

Il sacrificio spirituale

Infine vorrei segnalare molto brevemente una terza via secondo la quale è progressivamente diventato più chiaro il passaggio dal culto di sostituzione, quello della immolazione di animali, al vero sacrificio — alla comunione, alla offerta del Cristo.

Presso i profeti pre-esilici c'era stata contro il culto del tempio una critica estremamente dura, che Stefano, con stupito terrore dei dottori e dei sacerdoti del tempio, riprese nel suo grande discorso. segnatamente questo versetto di Amos: *"Mi avete forse offerto vittime e sacrifici per quarant'anni ne! deserto, o casa di Israele? Avete preso con voi la tenda di Moloc e la stella del dio Refan, simulacri che vi siete fabbricati per adorarli"* (5,25, At 7,42). La critica dei profeti fu il presupposto interno che per mise ad Israele di attraversare la prova della distruzione del tempio, dell'epoca senza culto. Allora ci si trovò nella necessità di mettere in luce in modo più profondo e nuovo che cosa è il culto, l'espiazione, il sacrificio. Al tempo della dittatura ellenistica, in cui Israele fu di nuovo senza tempio e senza sacrificio, il libro di Daniele ci ha trasmesso questa preghiera: *"Ora, Signore, noi siamo diventati più piccoli dl qualunque altra nazione., ora non abbiamo più né principe, né capo, né profeta, né olocausto, né oblazione, né incenso, né luogo per presentarti le primizie e trovare misericordia. Potessimo essere accolti con il cuore contrito e con lo spirito umiliato, come olocausti dl montoni e di tori, come migliaia di grassi agnelli. Tale sia oggi il nostro sacrificio davanti a Te e ti sia gradito, perché non c'è delusione per coloro che confidano in te. Ora ti seguiamo con tutto il cuore, ti temiamo e cerchiamo il Tuo volto"* (Dn, 37-41). Così lentamente maturò la scoperta che la preghiera, la parola, l'uomo che prega e diviene lui stesso parola è il vero sacrificio. A questo proposito la lotta di Israele poté entrare in fecondo contatto con la ricerca del mondo ellenistico: anche esso cercava il ripiego per uscire dal culto di sostituzione delle immolazioni di animali, per arrivare a un culto propriamente detto, alla vera adorazione. In questa prospettiva è maturata l'idea della *loghikè tysia* — del sacrificio consistente nella parola che noi incontriamo nel Nuovo Testamento in Romani 12,1, dove l'apostolo esorta i credenti ad offrire se stessi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio.

Questo è indicato come *loghikè latreia*, come servizio divino secondo la parola, ragionevole. Sotto un'altra forma, troviamo la stessa affermazione in Eb 13, 15: *"Per mezzo di Lui — il Cristo — offriamo a Dio continuamente un sacrificio di fede, cioè il frutto di labbra che confessano il Suo nome"*.

Numerosi esempi, provenienti dai Padri della Chiesa, mostrano come queste idee furono sviluppate e divennero il punto di congiunzione tra la cristologia, la fede eucaristica e la traduzione pratico-esistenziale del mistero pasquale.

Vorrei solo citare, a titolo di esempio, alcune frasi di Pietro Crisologo, di cui si dovrebbe in verità leggere l'intero Sermone in questione per poter seguire questa sintesi da capo a fondo: *"Singolare sacrificio, dove il corpo si offre senza il corpo, il sangue senza il sangue! Vi scongiuro, dice l'Apostolo, per la misericordia di Dio, di offrire i vostri corpi come sacrificio vivente. Fratelli questo sacrificio prende ispirazione dall'esempio di Cristo che immolò il Suo corpo, perché gli uomini abbiano la vita. Diventa, uomo, diventa il sacrificio di Dio e il suo sacerdote. Dio cerca la fede, non la morte. Ha sete della tua promessa, non del tuo sangue. Il fervore lo placa, non l'uccisione"*.

Anche qui si tratta di tutt'altra cosa che di un puro moralismo, tanto l'uomo vi è impegnato nel suo essere totale: sacrificio consistente nella parola. I pensatori greci avevano già messo questo aspetto in relazione al *logos*, alla parola stessa, indicando che il sacrificio della preghiera non deve essere un puro discorso, bensì la trasformazione del nostro essere ne *logos*, l'unione con Lui.

Il culto divino implica che noi stessi diventiamo degli esseri della Parola, che ci conformiamo alla Ragione creatrice. Ma è nuovamente chiaro che non possiamo ottenere tutto questo da noi stessi e così tutto sembra di

nuovo finire nel nulla, fino al giorno in cui viene il Logos, il vero, il Figlio, fino al giorno in cui si fa carne e ci attira a se stesso nell'esodo della croce.

Questo vero sacrificio, che ci trasforma tutti in sacrificio, vale a dire ci unisce a Dio, fa di noi degli esseri conformi a Dio, è certamente fissato e fondato in un avvenimento storico, ma non si trova come una cosa del passato dietro di noi; anzi diventa contemporaneo e accessibile a noi nella comunità della Chiesa, che crede e prega, nel suo sacramento: ecco che cosa significa il sacrificio della Messa. L'errore di Lutero si fondava - ne sono convinto — su un falso concetto di storicità, in una errata comprensione dell'unicità (*ephapax*). Il sacrificio di Cristo non si trova dietro di noi come una cosa del passato. Raggiunge tutti i tempi ed è presente in noi.

L'Eucaristia non è semplicemente la distribuzione di ciò che viene dal passato, ma più a fondo è la presenza del mistero pasquale del Cristo che trascende ed unisce i tempi. se Il Canone romano cita Abele, Abramo, Melchisedec, annoverandoli tra coloro che celebrano l'Eucaristia, lo fa nella convinzione che anche in essi, i grandi offerenti, il Cristo attraversava i tempi, oppure meglio che nella loro ricerca essi camminavano incontro al Cristo.

La teologia dei Padri, così come la troviamo nel Canone, non nega l'insufficienza dei sacrifici precristiani; però il Canone include, con le figure di Abele e Melchisedec, gli stessi "santi pagani" nel mistero di Cristo.

La conclusione è precisamente che tutto ciò che precedeva è visto nella sua insufficienza come ombra, ma pure dice il Cristo attira tutta a sé, che vi è anche nel mondo pagano una preparazione al Vangelo, che anche elementi imperfetti possono condurre al Cristo, qualunque siano le purificazioni di cui hanno bisogno.

Il Cristo soggetto della liturgia

Vengo alla conclusione. Teologia della liturgia — questo significa che Dio agisce per mezzo del Cristo nella liturgia e che noi non possiamo agire che per mezzo Suo e con Lui. Da noi stessi non possiamo costruire la nostra via verso Dio. Questa via non è percorribile, eccetto il caso che Dio stesso si faccia la via. E una volta per sempre: le vie dell'uomo che non pervengono accanto a Dio sono delle non-vie.

Teologia della liturgia significa inoltre che nella liturgia il Logos stesso ci parla e non solo parla: viene con il Suo corpo, la Sua anima, la Sua carne, il Suo sangue, la Sua divinità, la Sua umanità per unirci a Lui, per fare di noi "un solo corpo". Nella liturgia cristiana tutta la storia della salvezza, anzi tutta la storia della ricerca umana di Dio, è presente, viene assunta e portata al suo compimento. La liturgia cristiana è una liturgia cosmica —abbraccia la creazione intera che attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio (*Rm 8, 19*).

Trento non si ingannò, si appoggiò sul solido fondamento della Tradizione della Chiesa. Rimane un criterio affidabile. Ma noi possiamo e dobbiamo comprenderlo in un modo più profondo, attingendo alle ricchezze della testimonianza biblica e della fede della Chiesa di tutti i tempi.

Vi sono autentici segni di speranza che questa comprensione rinnovata e approfondita di Trento possa, in particolare tramite la mediazione delle Chiese di Oriente, essere resa accessibile ai cristiani protestanti.

Una cosa dovrebbe essere chiara. La liturgia non deve essere il terreno di sperimentazione per ipotesi teologiche. In questi ultimi decenni, congetture di esperti sono entrate troppo rapidamente nella pratica liturgica. spesso anche passando a lato dell'autorità ecclesiastica, tramite il canale di commissioni che seppero divulgare a livello internazionale il loro consenso del momento e nella pratica seppero trasformarlo in legge liturgica. La liturgia trae la sua grandezza da ciò che essa è e non da ciò che noi ne facciamo.

La nostra partecipazione è certamente necessaria, ma come un mezzo per inserirci umilmente nello spirito della liturgia a per servire Colui che è il vero soggetto della liturgia: Gesù Cristo.

La liturgia non è l'espressione della coscienza di una comunità, che del resto è varia e cangiante. Essa è la Rivelazione accolta nella fede e nella preghiera e di conseguenza la sua norma è la fede della Chiesa, nella quale la Rivelazione è accolta. Le forme che si danno alla liturgia possono variare in relazione ai luoghi e ai tempi, così come i riti sono diversi. Essenziale è il legame con la Chiesa che, a sua volta, è vincolata dalla fede nel Signore. L'obbedienza della fede garantisce l'unità della liturgia, oltre la frontiera dei luoghi e dei tempi e così ci lascia sperimentare l'unità della Chiesa, della Chiesa come patria del cuore.

Infine, l'essenza della liturgia è riassunta nella preghiera trasmessa da S. Paolo (1 Cor 16, 22) e dalla Didaché (10, 6) *Maranà tha — il Signore viene — vieni o Signore!*

Nella liturgia si compie già ora la parusia, ma questo avviene pretendendoci verso il Signore che viene e precisamente insegnandoci ad invocare "*Vieni Signore Gesù*". Ed essa ci fa sempre percepire ancora oggi la sua risposta e ce ne fa provare la verità: *sì, vengo presto (Ap 22, 1 7-20)*.