CATECHESI

• ATTUALITÀ

La catechesi ha sbagliato tutto (o quasi)?
(G. Biancardi)

Parabole mediatiche e parabole evangeliche
(A. Martelli)

• APPROFONDIMENTI

IL SACRIFICIO

Il perché di un argomento tanto "fuori moda"
(La Redazione)

L'uso del termine "sacrificio" nel Catechismo degli Adulti
(G. Ciravegna)

La pratica del sacrificio nell'Antico Testamento
(M. Cimosa)

La svolta del Nuovo Testamento: il sacrificio di Cristo
(G. Perini)

Il sacrificio compimento della libertà
(P. Lia)

Il sacrificio nella logica della grazia di Cristo
(A. Bozzolo)

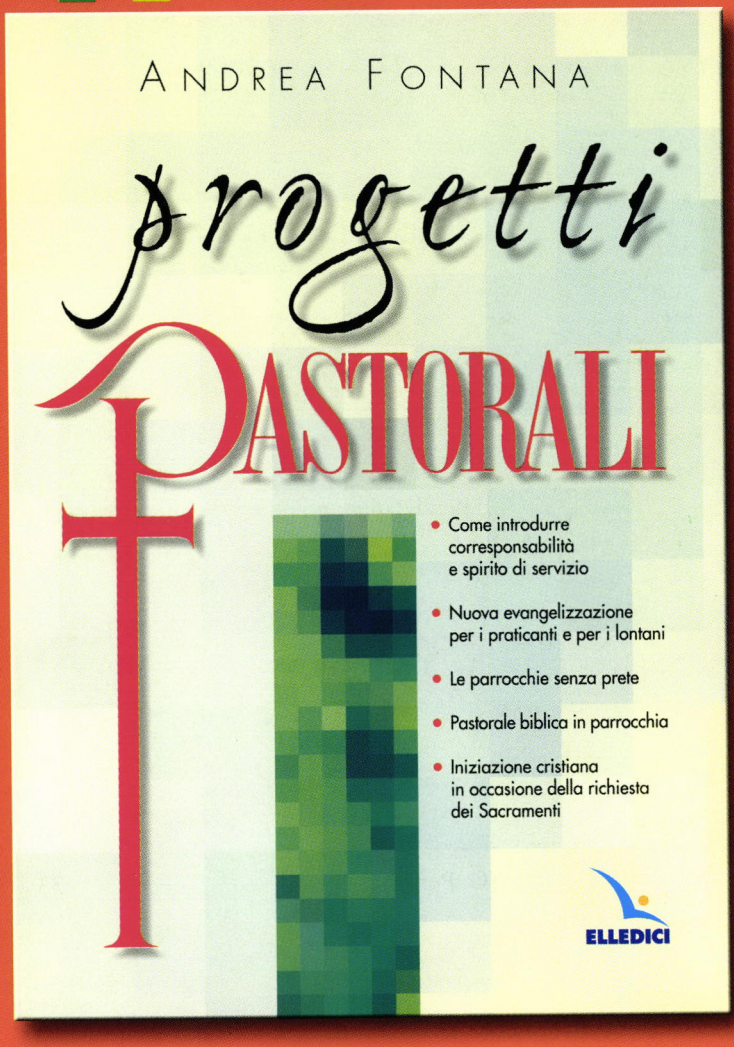
Per una corretta presentazione catechistica del sacrificio di Cristo
(La Redazione)

CEC

A CURA DEL
CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI DON BOSCO

2 MARZO
APRILE 2003

ELLEDICI



Il volume offre una riflessione a partire da due realtà promettenti della Chiesa italiana: da una parte le valide esperienze attuate in molte parrocchie; e dall'altra le indicazioni dei documenti ecclesiali di questi anni, ricchi di spunti ancora da mettere in pratica.

Pagine 224
€ 10,00

ELLEDICI

Corso Francia 214
10090 Cascine Vica – Rivoli (To)
Tel. 011.95.52.111
Fax 011.95.74.048
E-mail: vendite@elledici.org

MARZO-APRILE
2003/2
ANNO 72°

A cura del Centro Evangelizzazione e Catechesi «Don Bosco» (CEC)

Condirettori:
Giuseppe Biancardi, Alberto Martelli.
(E-mail: catechesi@elledici.org)

Redazione:
G.B. Bosco, A. Bozzolo, G. Ciravegna, U. De Vanna, M. Durando, A. Fontana.

A servizio della catechesi il CEC, con la Elledici, edita anche **«Dossier Catechista»**: mensile per i catechisti dei fanciulli.

■ **Abbonamento 2003 ai 6 numeri di «Catechesi» (64 pp.):**
Per l'Italia: € 20,00;
Numero singolo: € 5,50
Per l'Estero: € 29,00
Spedizione prioritaria: Italia, Europa e Bacino Mediterraneo: € 40,16; Africa, Asia e Americhe € 53,78; Oceania € 55,34.

■ **Amministrazione:**
versare su CCP n. 32691107
intestato a Catechesi Elledici
10096 LEUMANN TO;
Ufficio Abbonamenti:
tel. 011.95.52.164/165;
e-mail: vendite@elledici.org;
telefax: redazionale 011.95.72.900;
commerciale 011.95.74.048.
Per il cambio di indirizzo inviare la targhetta con il vecchio indirizzo e € 0,50 in francobolli.

Responsabile: Pietro Damu

Registrazione Tribunale di Torino
(14-2-1949) n. 390
Stampa: S.G.S. Torino
Associato all'USPI
(Unione Stampa Periodica Italiana)

CATECHESI

SOMMARIO

Redazionale 2

Attualità

La catechesi ha sbagliato tutto (o quasi)? (G. Biancardi) 3

Parabole mediatiche e parabole evangeliche (A. Martelli) 12

Approfondimenti:

Il perché di un argomento tanto «fuori moda» (La Redazione) 20

L'uso del termine «sacrificio» nel Catechismo degli Adulti (G. Ciravegna) 22

La pratica del sacrificio nell'Antico Testamento (M. Cimosa) 25

La svolta del Nuovo Testamento: il sacrificio di Cristo (G. Perini) 33

Il sacrificio compimento della libertà (P. Lia) 37

Il sacrificio nella logica della grazia di Cristo (A. Bozzolo) 47

Per una corretta presentazione catechistica del sacrificio di Cristo (La Redazione) 57

Rubriche

Segnalazioni 62

redazionale

CATECHESI 2003/2 UNA MAPPA

Con il primo numero del 2003 *Catechesi* si è presentata ai suoi lettori con impostazione e contenuti rinnovati. Alla base del nuovo tratto di strada che intende compiere, il periodico ha posto una sorta di *check-up* della catechesi, per fissare sia gli elementi definitivamente acquisiti, sia gli aspetti problematici della riflessione e della prassi catechistica. L'analisi ha confermato che accanto a «punti di non ritorno», non pochi interrogativi permangono ancora.

È fin troppo evidente, tuttavia, che non si può sostare troppo a lungo nelle disquisizioni teoriche. Lo vieta l'urgenza di annunciare il Vangelo in tutti i modi possibili, *opportune et importune.*

Pertanto la rivista, pur tenendo sempre presente il dibattito teoretico e gli interrogativi che accompagnano il concreto lavoro catechistico, continua il suo cammino ponendosi, già con il n. 2/2003, in un'ottica di più immediato servizio agli operatori della catechesi.

Ad essi, nello spazio iniziale riservato all'*attualità*, intende offrire qualche informazione critica su due importanti convegni ecclesiali celebrati sul finire del 2002. Il primo, svoltosi in Vaticano tra 8 e 11 ottobre, ha avuto come occasione immediata il decennale della promulgazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) e i cinque anni del *Direttorio Generale per la Catechesi* (1997). L'assise, però, al di là dell'aspetto meramente celebrativo, ha visto alcuni autorevoli pronunciamenti e giudizi in merito alla natura della catechesi e alla sua attuazione che meritano una qualche riflessione critica. Mentre questo primo convegno riguardava la Chiesa universale, il secondo incontro ha interessato primariamente la sola Chiesa italiana. La CEI, infatti, nel contesto del *progetto culturale*, ha organizzato in Roma, tra 7 e 9 novembre, un affollato simposio per trattare di *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione.* Nel corso dell'assise non si è trattato specificamente di catechesi; tuttavia, le indicazioni emerse offrono indubbie suggestioni applicabili al campo del ministero catechistico; e a noi è sembrato opportuno porle in evidenza.

Ancor più orientate al servizio della catechesi abituale risultano le pagine dedicate agli *approfondimenti*. Esse mettono a tema un argomento fondamentale dell'annuncio cristiano: il *sacrificio*. La «logica» che lega i vari interventi sarà illustrata più avanti. Qui non resta che accennare all'ovvia ragione che ha suggerito la scelta del tema. La catechesi riguardante il sacrificio si sviluppa particolarmente nel periodo quaresimale. Pertanto, è sembrato logico alla Redazione aiutare i catechisti in questo annuncio, attraverso un fascicolo che giunge nelle loro mani proprio in Quaresima. L'augurio, molto semplice, è che possa risultare di una qualche utilità.

attualità

LA CATECHESI HA SBAGLIATO TUTTO (O QUASI)?

Note in margine al Congresso Catechistico Internazionale (8-11 ottobre 2002)

Giuseppe Biancardi

1. Il Congresso per i dieci anni del Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC) e i cinque del Direttorio Generale per la Catechesi (DGC)

È passato quasi totalmente in sordina presso l'opinione pubblica, anche quella ecclesiale, il Congresso Catechistico Internazionale svoltosi in Vaticano dall'8 all'11 ottobre scorsi.[1]

Quarto della serie dei Congressi Catechistici organizzati a livello internazionale da organismi della Santa Sede,[2] è stato preparato congiuntamente dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e dalla Congregazione per il Clero, deputata – quest'ultima – alla guida e all'animazione della catechesi a livello di Chiesa universale.

Sotto il motto programmatico «Nutrirci della Parola, per essere "servi della Parola" nell'impegno dell'evangelizzazione: *euntes in mundum universum*»,[3] il Congresso in questione ha voluto celebrare il decimo anniversario della pubblicazione del CCC e il quinto anniversario della promulgazione del DGC. A tal fine, si sono radunati a Roma, su invito, «Cardinali, Vescovi, Sacerdoti, Religiosi/e, Fedeli laici e laiche provenienti da molti paesi: 21 Nazioni dell'Africa, 10 Nazioni del Centro e Nord America, 10 Nazioni dell'America del Sud, 14 Nazioni dell'Asia, 2 Nazioni dell'Oceania, 27 Nazioni dell'Europa».[4]

[1] Lo stesso *Osservatore Romano (OR)* ha dedicato scarsa attenzione all'evento, limitandosi a riportare: il saluto inaugurale del card. Castrillón Hoyos e poche note di cronaca (*OR* del 10.10.2002, p. 7); l'omaggio del card. Ratzinger al papa e il discorso di quest'ultimo, pronunciati nell'udienza concessa ai convegnisti a conclusione dei lavori (*OR* del 12.10.2002, pp. 1 e 5); il testo del messaggio finale prodotto dal Convegno (*OR* del 14-15.10.2002, p. 4). Quanto al quotidiano *Avvenire*, ha informato dell'assise dedicandovi la p. 15 del 9.10.2002 e un articolo, ancora a p. 15, il 10.10.2002. Gli interventi più significativi sono stati pubblicati da *Il Regno-Documenti* 47 (2002) 600-611, sotto il titolo generale *Il Catechismo dieci anni dopo.* Gli stessi interventi, insieme a varie altre relazioni, sono stati divulgati anche tramite il sito della Congregazione per il Clero (www.clerus.org). Mentre stendiamo queste note, gli atti dell'incontro non risultano ancora pubblicati. Citeremo pertanto dall'*OR*, da *Il Regno-Documenti* e dai testi tratti da Internet. Scarsa è pure risultata l'eco del Congresso sulle riviste di pastorale e catechetica. Al momento abbiamo sott'occhio solo i commenti di: PL. CABRI, *Un bilancio interno. Dieci anni dopo il Catechismo della Chiesa cattolica*, in *Il Regno-Attualità* 47 (2002) 587-588; F. MASTROFINI, *Il CCC compie dieci anni*, in *Settimana* 56 (2002) 37, p. 5, e L. MEDDI, *A confronto sul Catechismo*, in *Settimana* 56 (2002) 38, pp. 1 e 16.

[2] I precedenti Congressi, celebrati sempre a Roma, si sono svolti rispettivamente: nel 1950, in occasione dell'Anno Santo; nel 1971, in concomitanza con la promulgazione del *Direttorio Catechistico Generale*; nel 1997, per presentare ufficialmente l'*editio typica* latina del CCC e il testo del nuovo DGC.

[3] *OR* del 12.10.2002, p. 5.

[4] Dati elencati dal messaggio finale del Congresso, in *OR* del 14-15.10.2002, p. 4; anche in *Il Regno-Documenti* 47 (2002) 602-603.

Punto di forza dei lavori congressuali sono state anzitutto le relazioni di diversi cardinali: J. Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede: *Attualità dottrinale del CCC dopo dieci anni dalla sua pubblicazione*; C. Schönborn, arcivescovo di Vienna: *Il concetto teologico del CCC*; D. Castrillón Hoyos, prefetto della Congregazione per il Clero: *Il DGC e i Direttorii locali: quale relazione e quale responsabilità delle Chiese locali*; C. Sepe, prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli: *Catechesi ed evangelizzazione: prospettive future e linee guida per la missione "ad gentes"*. La serie delle relazioni è stata completata dagli interventi del gesuita C. Pozo, studioso del CCC (*L'uso del CCC nella formazione teologica*), della signora brasiliana M.C. Sa, consultore del Pontificio Consiglio per la Famiglia (*Il ruolo della famiglia nella catechesi e la catechesi degli adulti per una più piena accoglienza del CCC*), e di suor A. Raday, esperta di catechetica, che ha riferito su: *La metodologia catechistica nell'applicazione del CCC e del DGC.*

Le relazioni sono state intervallate da diverse comunicazioni inerenti alla ricezione di CCC e DGC nelle varie aree geografiche ed ecclesiali. Affidate a vescovi e ad esperti del Consiglio Internazionale per la Catechesi (il cosiddetto COINCAT, istituito da Paolo VI come organo consultivo presso la Congregazione per il Clero), queste comunicazioni hanno offerto un ampio panorama dell'impegno espresso dalla Chiesa universale nelle sue diverse articolazioni per diffondere i due documenti.

Frequenti raduni di gruppo per aree linguistiche, infine, hanno permesso ai convegnisti di approfondire i termini dei problemi messi sul tappeto.

Non vogliamo presentare qui una informazione di tipo cronachistico sul Congresso, e neppure stilare un sunto delle diverse relazioni presentate nell'occasione, quanto piuttosto sottolineare la visione di catechesi che sembra emergere dai lavori congressuali: quella, cioè, *di un ministero ecclesiale che deve preoccuparsi di annunciare il più possibile in termini uniformi il messaggio cristiano, nella sua integrità ed ortodossia, senza eccessiva preoccupazione per il referente considerato nei suoi diversi aspetti (cultura, strutturazione psicologica, ecc.).*

Si tratta di una concezione che – in tutta evidenza – risulta ben diversa dalle convinzioni maturate ormai da anni (anzi, da decenni), nella riflessione catechetica più avvertita. Il che non può non provocare almeno qualche perplessità in chi è oggi impegnato nel campo del ministero catechistico, già problematico per mille altri aspetti.

Eppure, l'accentuazione di una catechesi segnata da *uniformità, integrità ed ortodossia*, a scapito di una catechesi attenta al soggetto ricevente pare abbia costituito il *Leitmotiv* dell'assise in questione. Lo si evince molto facilmente da un'analisi anche sommaria delle stesse relazioni principali. In questo contesto ci limitiamo a focalizzare la nostra attenzione sugli interventi dei cardinali Ratzinger e Schönborn, sen-

L'accentuazione di una catechesi segnata da *uniformità, integrità ed ortodossia*, a scapito di una catechesi attenta al soggetto ricevente pare abbia costituito il *Leitmotiv* dell'assise in questione.

za dimenticare qualche altra comunicazione, indubbiamente di minor peso ma indicativa della *mens* di cui andiamo discorrendo.[5]

2. Una catechesi nel segno della uniformità?

Tra le relazioni più importanti del Congresso è da registrare anzitutto quella del card. Ratzinger che, com'è noto, in tutta la vicenda del CCC ha svolto un ruolo direttivo di primo piano. Il suo intervento è sostanzialmente mirato ad illustrare la struttura teologica che regge l'intero edificio del CCC, nel suo complesso e nelle singole parti, giustificando le scelte compiute nel caso di una pluralità di opzioni possibili. E il cardinale prefetto, da esperto teologo qual è, assolve al suo compito con acutezza e competenza.

Della relazione ci interessano le battute introduttive, là dove il card. Ratzinger risponde alle obiezioni di indole generale di quanti hanno giudicato il CCC «come statico, dogmatista, "preconciliare"», asserendo che «non avrebbe avuto consapevolezza dello sviluppo teologico, in particolare esegetico, dell'ultimo secolo» e, inoltre, che «non sarebbe ecumenico; non sarebbe dialogico, ma apodittico-affermativo».

Ora, nel rispondere a tali osservazioni, il cardinale delinea la natura del catechismo e il suo specifico genere letterario: esso è «un testo della fede ovvero della dottrina della fede»; un sussidio, cioè, che presenta in via preliminare il dato della fede che può essere successivamente ripreso e studiato dalla teologia. Il catechismo, in altri termini, «è un annuncio della fede e non una teologia [...]. La sua forma letteraria fondamentalmente non è la discussione – la "*quaestio disputata*" – come espressione classica del lavoro teologico. La sua forma letteraria è piuttosto la testimonianza, l'annuncio che nasce dall'interna certezza della fede».[6] E fin qui le affermazioni del porporato potrebbero essere condivisibili. Ma poi egli, facendo riferimento allo specifico testo del CCC, completa la propria visione del catechismo riproponendo di fatto quanto aveva già esposto sull'argomento nella sua celebre conferenza tenuta a Lione e Parigi nel gennaio del 1983, che è da considerare giustificazione non ultima di tutto il lavoro che ha prodotto il CCC.[7] Torna cioè a sostenere la distinzione tra *il* catechismo in senso pieno e i catechismi-mediazione, classificati – questi ultimi – come «una letteratura di secondo grado».[8] *Il* catechismo vero e autentico sarebbe quel sussi-

[5] Possiamo aggiungere che anche la testimonianza diretta di alcuni tra gli esperti invitati al Congresso corrobora il nostro assunto.

[6] J. RATZINGER, *Attualità dottrinale*, in *Il Regno-Documenti* 47 (2002) 600-606; qui p. 600.

[7] Tr. it. della conferenza, in: J. RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, Casale Monf., Piemme 1985, e anche in *Sacra Doctrina* 28 (1983) 130-153. Per una rapida informazione, anche bibliografica, sull'ampia discussione che all'epoca venne suscitata dalla conferenza, cf G. BIANCARDI, *Il Catechismo della Chiesa Cattolica nel dibattito pastorale-catechetico*, in A. AMATO - E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA (a cura), *La catechesi al traguardo. Studi sul Catechismo della Chiesa Cattolica*, Roma, LAS 1997, pp. 119-153; qui pp. 121-122; già in *Salesianum* 56 (1994) 43-80. Pure il card. Schönborn, proprio nel corso del Congresso che stiamo esaminando, ha riconosciuto che tale «famosa conferenza [...] ha contribuito fortemente a riabilitare l'idea del catechismo e ad aprire la strada alla proposta di un *Catechismo* universale durante il Sinodo del 1985»: C. SCHÖNBORN, *Il concetto teologico*, in *Il Regno-Documenti* 47 (2002) 607-610; qui p. 609.

[8] J. RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, p. 31.

dio che dice la dottrina della fede senza pretendere di inculturare il proprio contenuto; e produrre un tale testo non inculturato è possibile: «Che debba essere possibile esprimere verbalmente, anche in un modo a tutti comune, ciò che noi crediamo, e quindi redigere un tale libro, non dovrebbe essere oggetto di discussione».[9] Di fatto, un tale strumento – a giudizio del card. Ratzinger – lo si è realizzato precisamente attraverso la redazione del CCC, il cui stile si collocherebbe «al di sopra di contesti culturali concreti [...] lasciando tuttavia le ulteriori mediazioni culturali alle rispettive Chiese locali»,[10] chiamate ad elaborare precisamente i catechismi «commentario»[11] o di secondo livello.

Come si può ben notare, il cardinale prefetto non nega affatto la possibilità – anzi, la necessità – della mediazione "inculturatrice" nel processo catechistico, ma l'enfasi è indubbiamente sulla basilare e previa uniformità di espressione della fede. Al che si potrebbe sommessamente obiettare che già la primigenia formulazione della fede (in questo caso: quella del catechismo che precede l'argomentazione e formulazione teologica) è radicalmente segnata da una cultura ed è pertanto comprensibile da tutti gli uomini solo a patto di una preliminare *explicatio terminorum*, o, se si vuole, di una previa e sommaria inculturazione.

Ma va preso atto che il card. Ratzinger non si sofferma sull'argomento, almeno nel contesto del Congresso in questione, perché altro è il suo intento.

Chi invece si dilunga con insistenza sulla necessità di una espressione uniforme del messaggio catechistico è il card. Schönborn. Anch'egli ha avuto *magna pars* nella redazione del CCC, soprattutto nella sua qualità di segretario del comitato di redazione del catechismo "universale", costituito – come si ricorderà – da sette vescovi in cura d'anime. Ora, rievocando il lavoro compiuto, l'attuale cardinale di Vienna, riprende anzitutto quanto già affermato dal card. Ratzinger circa la natura del CCC: come ogni catechismo, esso «si colloca a un livello che precede i concetti teologici e li fonda. [...] Il *Catechismo* non si colloca sul piano delle teologie, necessariamente plurali, ma sul piano della regola della fede (*regula fidei*) che è necessariamente una sola, se esiste una sola fede».[12] E dopo aver ulteriormente articolato il discorso concernente questo primo punto,[13] la relazione del cardinale arcivescovo si dilunga sulla *unità* ed *unicità* della fede, da cui viene fatta

«La pubblicazione del CCC ha significato senza esitazione [...] che è possibile avere delle formulazioni della verità rivelata che non dipendono da questa o da quella cultura».
(Mons. Mario Oliveri)

[9] J. RATZINGER, *Attualità dottrinale*, p. 601.

[10] *Ivi.*

[11] Cf J. RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, pp. 31-32. L'opinabilità di questa concezione del sussidio catechistico veniva evidenziata già all'indomani della promulgazione del CCC dall'allora prefetto della Congregazione per il Clero, card. Sanchez. Cf J.T. SANCHEZ, *Il Catechismo della Chiesa Cattolica e la sua inculturazione nei Catechismi locali*, in *OR* del 20.1.93, pp. 1 e 5; qui p. 5; anche in AA.VV., *Il Catechismo della Chiesa Cattolica. Dimensioni, caratteristiche, contenuti*, Città del Vaticano, LEV 1993, pp. 42-47.

[12] C. SCHÖNBORN, *Il concetto teologico*, p. 607.

[13] Cf, ad es., ancora *ivi*, queste ulteriori riflessioni: «Il genere letterario del *Catechismo* presuppone una distinzione chiara tra dottrina della fede e lavoro teologico. [...] Gli articoli di fede han-

derivare la necessità di una espressione *uniforme* della stessa fede: «in un mondo che diventa "villaggio globale" [...] perché non fidarsi dell'unicità della fede e della possibilità di esprimerla in comune, con una sola voce, con un sol cuore? In effetti, se c'è una sola fede questa unicità deve essere rispecchiata nell'espressione della fede. Se c'è una sola fede, questa unità non può essere separata da un linguaggio comune, sostegno e mezzo di una comprensione comune della fede».[14] Il CCC – attesta il card. Schönborn – è stato redatto sulla base di questa convinzione, che può trovare autorevolissima conferma in Ireneo di Lione. Secondo un'espressione del santo martire, riportata in CCC 173: «La Chiesa [...] conserva questa predicazione e questa fede con cura e, come se abitasse un'unica casa, vi crede in uno stesso identico modo, come se avesse una sola anima ed un cuore solo, e predica le verità della fede, le insegna e le trasmette con voce unanime, come se avesse una sola bocca». «Infatti – continua ancora Ireneo, e con lui il CCC 174 – se le lingue del mondo sono varie, il contenuto della Tradizione è però unico e identico».[15] Ribadendo: «Il messaggio della salvezza è dunque veridico e solido, poiché essa addita a tutto il mondo una sola via di salvezza».[16]

Ma anche a riguardo di queste reiterate espressioni a favore dell'uniformità di espressione della fede sia consentita una sommessa osservazione. È indubitabile che la Chiesa trasmette e deve trasmettere «con voce unanime» la fede cui aderisce con un cuor solo e un'anima sola. Ma questa voce unanime, al dire dello stesso Ireneo, era modulata ai suoi tempi (e può esserlo anche oggi) attraverso lingue «*varie*», ove è fin troppo evidente che per «lingue» si devono intendere le culture in senso ampio, come del resto attesta lo stesso CCC, citato ugualmente dal cardinale: «Da secoli, attraverso *molte lingue, culture, popoli e nazioni*, la Chiesa non cessa di confessare la sua unica fede, ricevuta da un solo Signore, trasmessa mediante un solo Battesimo, radicata nella convinzione che tutti gli uomini non hanno che un solo Dio e Padre».[17] È dunque possibile e legittimo esprimere in *molte* lingue (ovvero, culture) l'unico messaggio della salvezza, per la buona ragione che sempre, all'epoca dei Padri come oggi, nella Chiesa è in azione lo Spirito, pronto a rinnovare l'in-

«Il *Catechismo* non vuole essere e non deve essere il frutto di un dato concetto teologico, bensì si colloca ad un livello che precede i concetti teologici e li fonda [...] non si colloca sul piano delle teologie, necessariamente plurali, ma sul piano della regola della fede *(regula fidei)* che è necessariamente una sola, se esiste una sola fede».
(Card. Schönborn)

no lo stesso ruolo che hanno gli assiomi nelle scienze naturali. Sono i presupposti di ogni riflessione teologica, la quale non li formula, ma ha il compito di esplicitarli, di spiegare la loro portata, i mutui legami, il significato dell'agire umano, ecc.».

[14] *Ivi*, p. 608.

[15] Le cit. di CCC 173-174 sono tratte dall'*Adversus heareses* di Ireneo, I, 10, 2; i passi sono riportati anche da C. SCHÖNBORN, *Il concetto teologico*, p. 609.

[16] CCC 174, che cita l'*Adversus heareses* V, 20, 1; il testo è ripreso da C. SCHÖNBORN, *Il concetto teologico*, p. 609.

[17] CCC 172, con corsivo nostro; riportato ancora da C. SCHÖNBORN, *Il concetto teologico*, p. 609.

culturazione avvenuta nella prima Pentecoste cristiana,[18] purché – ovviamente – il lavoro ecclesiale di evangelizzazione e catechesi si sviluppi nella docilità a Lui.

Allora, di fronte a questo principio di fede riconosciuto dallo stesso CCC, risulta francamente difficile da comprendere l'insistenza espressa dal Congresso sulla *uniformità* dell'espressione della fede; un'enfasi che sembra annullare la distinzione ormai acquisita dalla riflessione teologico-pastorale tra *unità* ed *uniformità*.[19]

Che questa distinzione sia stata a volte dimenticata nel corso dei lavori congressuali ben lo attestano anche altri interventi congressuali, tra cui spicca per il suo peso quello del card. Castrillón Hoyos, prefetto della Congregazione per il Clero, che fin dalle prime battute della sua relazione si premura di sottolineare «il rischio di attribuire all'inculturazione e al linguaggio una importanza superiore alla stessa indicazione di fondo del Direttorio stesso [il DGC, *ndr*]».[20] Emblematiche anche le categoriche espressioni iniziali dell'intervento di mons. Oliveri che, unico vescovo italiano presente all'incontro, ha preso la parola come membro del COINCAT: «è possibile avere delle formulazioni della verità rivelata che non dipendono da questa o da quella cultura, ma che sono tali da poter illuminare ogni vera cultura, cioè ogni vera tensione verso la verità, ogni vera ricerca della verità».[21] Affermazione tanto apodittica quanto facilmente chiosabile, solo facendo notare che il presule stesso, per manifestare la propria idea, ha dovuto ricorrere necessariamente ad un preciso elemento culturale quale è una determinata lingua nazionale...

3. Una catechesi che trascura il referente?

Ma è il momento di proseguire e sottolineare come, nel Congresso, l'enfasi posta intorno a uniformità, integrità e ortodossia dell'annuncio, sembra comportare una scarsa considerazione per il referente del ministero catechistico.

Anche questo aspetto dei lavori congressuali emerge chiaramente da una relazione autorevole come quella del card. Schönborn. Questi, volendo cogliere la causa per cui tanta catechesi di oggi sarebbe contraria all'auspicata uniformità e sistematicità, la individua – come già il card. Ratzinger nel 1983 – «nel predominio dell'esperienza [del destinatario, *ndr*] sulla trasmissione della fede».[22]

[18] Cf COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, in *La Civiltà Cattolica* 140 (1989) I, 158-177; qui pp. 167-168. Il documento è anche in *Il Regno-Documenti* 34 (1989) 275-282.

[19] Per inciso, la preoccupazione per l'uniformità, la completezza e l'ortodossia dottrinale induce il card. Schönborn a suggerire il CCC quale testo-base *obbligatorio* agli inizi degli stessi studi teologici (mentre l'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* 62 si limitava ad un *auspicio* in tal senso). E, analogamente, dallo stesso porporato viene la proposta di considerare il CCC come opera di riferimento per la sintesi finale dei diversi corsi teologici. Cf C. SCHÖNBORN, *Il concetto teologico*, p. 608. Sulla stessa lunghezza d'onda si colloca la relazione di C. POZO, *L'uso del CCC nella formazione teologica*, leggibile in www.clerus.org.

[20] D. CASTRILLÓN HOYOS, *Il DGC e i Direttorii locali: quale relazione e quale responsabilità delle Chiese locali*, in www.clerus.org.

[21] Cit. da www.clerus.org: *Comunicazione di Mons. Mario Oliveri.*

[22] C. SCHÖNBORN, *Il concetto teologico*, p. 609.

Nello sviluppare questa linea interpretativa, il cardinale è particolarmente chiaro: «la catechesi è attualmente dominata dal metodo cosiddetto "di correlazione", che cerca di effettuare un andirivieni tra fede e vita, tra esperienza di vita e contributi della fede. Contro questo metodo non ci sono obiezioni di principio. È ovvio che la fede e la vita si illuminano reciprocamente, ma di fatto si riscontra una preponderanza fortemente unilaterale del "vissuto" dei giovani d'oggi. L'illuminazione che porta la fede a tali esperienze spesso rimane nel vago e soprattutto non consente un'esposizione organica della fede. [...] Partendo dall'esperienza vissuta oggi dai nostri giovani, è quasi automatico che non si arrivi alla fede rivelata. Ammettiamolo: l'esperienza dei giovani nella nostra società contemporanea è spesso così lontana dai presupposti e dai valori del Vangelo che è difficile partire dalla loro esperienza per giungere al messaggio evangelico».[23]

La conseguenza viene da sé: dal momento che «scopo primordiale» della catechesi è «di superare tale vissuto per andare verso ciò che, di per sé, non ricade nell'esperienza quotidiana»,[24] occorre mutare radicalmente l'impostazione dell'annuncio catechistico. È necessario, cioè, privilegiare una metodologia di tipo kerygmatico, in modo da curare anzitutto l'annuncio di una fede che è «risposta a una rivelazione inaudita».[25] Annunciata e stimolata questa fede, allora e solo allora si potrà far riferimento alle esperienze umane: «È vero che la catechesi deve sempre impegnarsi a fare collegamento tra fede ed esperienza, ma la fede mostra che bisogna prima entrare in una realtà nuova per poter accedere a certe esperienze. Ed è grazie alla fede che le esperienze si illuminano, si correggono e si arricchiscono tra loro».[26] La conclusione, anche se non detta in termini espliciti dal relatore, è evidente: basta con gli sforzi catechistici di questi ultimi decenni, tesi a far leva sulla dimensione esperienziale della catechesi, e ritorno alla catechesi chiaramente kerygmatica che considera il riferimento alla vita del referente solo come momento conclusivo del processo catechistico.

Sulla falsariga dell'arcivescovo di Vienna si pone mons. Oliveri, che utilizza un argomentare molto più spiccio. A suo dire, dalla attenzione alla vita del referente dell'annuncio, «deriva l'idea che la catechesi, anziché essere anzitutto (anche se ovviamente non esclusivamente) trasmissione di una conoscenza di fede della verità rivelata, [...] sia invece essenzialmente comunicazione di una esperienza di vita, legata più che alla conoscenza del vero ad un buon "sentire", a delle buone disposizioni, al trovarsi bene in un determinato modo di rapportarsi agli altri». Ma allora «*tutto* il discorso su Dio,

Nonostante l'autorevolezza di queste espressioni, alcuni interrogativi sorgono spontanei. È necessario – si afferma – tornare ad una catechesi maggiormente kerygmatica. Ma come superare l'*indifferenza* dell'uomo contemporaneo nei confronti di ogni annuncio di fede?

[23] *Ivi.*
[24] *Ivi.*
[25] *Ivi.*
[26] *Ivi*, pp. 609-610.

sulla verità rivelata, sulla Parola di Dio, diventa *funzionale rispetto all'uomo*: la realtà e la esistenza dell'uomo diventa centrale, tanto da piegare ad essa tutto il resto». Stando così le cose, è lecito contestare anche alcune scelte di un testo pur autorevole come il *Documento base* (DB), che è giunto (n. 52) «ad affermazioni come questa: "La parola di Dio deve apparire ad ognuno come apertura ai propri problemi, una risposta alle proprie domande, un allargamento ai propri valori ed insieme una soddisfazione alle proprie aspirazioni"[...]. In una simile visione delle cose si fa naturalmente strada il funzionalismo e l'esistenzialismo, e soprattutto si perde la nozione stessa della *gratuità della Divina Rivelazione e della chiamata dell'uomo ad una realtà assolutamente nuova, per nulla dovuta all'uomo*, la chiamata cioè totalmente gratuita alla partecipazione alla vita divina, alla figliolanza divina, all'adozione a figli, alla "visio Dei". L'attenzione preminente e suprema a Dio [...] si focalizza sulle "domande" dell'uomo, sui suoi "problemi", sulle sue "aspirazioni". [...]. In una tale visione si arriva a mettere sullo stesso piano "fedeltà a Dio" e "fedeltà all'uomo", mentre la seconda si realizza soltanto se e nella misura in cui all'uomo viene comunicata la verità di Dio, la grazia della giustificazione, della vita nuova, della rigenerazione che viene dall'alto, della salvezza e della redenzione». [27]

Nonostante l'autorevolezza di queste espressioni, alcuni interrogativi sorgono spontanei. È necessario – si afferma – tornare ad una catechesi maggiormente kerygmatica. Ma come superare l'*indifferenza* generale che risulta oggi l'atteggiamento più diffuso dell'uomo contemporaneo (almeno di quello dell'Occidente secolarizzato) nei confronti di ogni annuncio di fede? Non è certo il caso di dimostrare l'esistenza di questo tratto fisionomico dell'uomo odierno. A riprova, basterà citare, tra le tante testimonianze possibili, quella ponderata de *La Civiltà Cattolica*, quando attribuisce all'uomo d'oggi come carattere distintivo il *secolarismo* «che assume la forma, non dell'avversione e della lotta contro Dio, ma dell'ignoranza di Dio e della sua assenza dalla propria vita. L'uomo "nuovo" è senza religione e senza Dio, nel senso che non si pone il problema di Dio, non ha interessi religiosi vitali [...]. Egli non sente nessun bisogno di Dio». [28] Il puro e semplice annuncio che pone in secondo piano la vita del destinatario, considerandola unicamente campo di applicazione della verità comunicata, è in grado

Un'azione catechistica che mentre assume con profonda simpatia l'umano come elemento essenziale dell'annuncio, nel contempo, non dimentica Dio e la sua azione da protagonista, sembra in realtà essere un orientamento più realistico ed efficace.

[27] Tutte le cit. sono tratte dalla relazione di mons. Oliveri, reperibile in www.clerus.org.

[28] Dall'editoriale *Un nuovo modello di uomo interpella la Chiesa. Fede cristiana e realtà italiana*, in *La Civiltà Cattolica* 153 (2002) II, 523-533; qui pp. 527-528. Per espressioni simili, ma più datate, cf tutto il n. 5/1983 della rivista *Concilium*, dedicato all'*indifferenza religiosa*; W. KASPER nella sua *Introduzione* a: CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Catechismo cattolico degli adulti. La confessione di fede della Chiesa*, Cinisello Balsamo, Paoline 1989, pp. 3-9; *Sui fiumi di Babilonia. Intervista al card. Godfried Danneels* a cura di F. Stazzari, in *Il Regno-Attualità* 43 (1998) 721-723; qui p. 721.

di frantumare il muro dell'indifferenza? Il maggiore impegno non dovrà invece essere rivolto a mostrare il *significato per la vita* dell'uomo di quanto si annuncia?

Analogamente, e con riferimento specifico alla proposta catechistica italiana: si sono fatte le meraviglie perché il DB propone l'annuncio di una Parola di Dio attenta alle domande dell'uomo, ai suoi problemi, alle sue aspirazioni. Ma la parola di Cristo che cos'era? Non era forse risposta ai problemi, alle domande, alle aspirazioni dei concreti esseri umani a Lui contemporanei? Se la catechesi italiana pecca di «funzionalismo», occorre riconoscere che non fa che ripetere... l'errore di Cristo! Il quale, inoltre, ha fuso in armonia perfetta la fedeltà al Padre e la fedeltà agli uomini suoi fratelli, giustificando così pienamente l'indicazione del DB che propone fedeltà a Dio e all'uomo come «un unico atteggiamento spirituale» (n. 160).

4. Conclusione: una sintesi difficile?

Pochi giorni prima del Congresso internazionale preso in considerazione, si è svolto l'annuale raduno dell'Associazione Italiana dei Catecheti (AICa, Viterbo 26-28 settembre 2002) che ha voluto riflettere sulla catechesi *a partire dall'altro,* cioè su una catechesi che si fa effettivamente carico del referente, considerato nel suo concreto contesto esistenziale (sociale, culturale, economico, religioso, ecclesiale, ecc.). Occorre riconoscere che le conclusioni dei lavori hanno suggerito una prassi per vari aspetti divergente da quella auspicata dal Congresso tenutosi in Vaticano. Sembra però una prassi più realistica: un'azione catechistica che mentre assume con profonda simpatia l'umano come elemento essenziale dell'annuncio, nel contempo, non dimentica Dio e la sua azione da protagonista. Tanto è vero che uno degli ultimi, forti richiami echeggiati a Vitorchiano, è stato proprio l'invito a riconoscere il primato di Dio. Insomma: rinnovata fedeltà a Dio, ma anche all'uomo. A noi sembra questa la strada che le nostre comunità sono chiamate a percorrere nel loro ministero catechistico. E forse una indicazione univoca da parte delle competenti autorità sarebbe di incoraggiamento e illuminazione.[29]

[29] Mentre questo numero di *Catechesi* va in stampa siamo in grado di segnalare l'abbondante documentazione concernente il Convegno apparsa sul periodico della Congregazione per il Clero *Sacrum Ministerium* 8 (2002) 1, 73-172. Oltre agli interventi del papa e del card. Ratzinger, è possibile leggervi quelli del card. Castrillón Hoyos, di p. Pozo SJ, di mons. Oliveri e vari altri.

attualità

PARABOLE MEDIATICHE E PARABOLE EVANGELICHE

Riflessioni a margine di un convegno

Alberto Martelli

Nello scorso mese di novembre, si è svolto a Roma quello che da molte parti è stato definito l'evento ecclesiale principale dello scorso anno: il convegno *Parabole mediatiche*, promosso dall'Ufficio delle comunicazioni sociali della CEI, in collaborazione con il Servizio Nazionale per il Progetto culturale.

Il convegno, che ha visto una folta partecipazione di uditori e relatori, nonché vasta eco all'interno delle Chiese locali e delle istituzioni ecclesiali, è stato un momento forte per fare il punto sulla situazione in Italia a proposito dell'intreccio tra evangelizzazione, cultura e comunicazione.

Dal 1994, anno in cui il Card. Camillo Ruini propose la formulazione di un progetto culturale orientato in senso cristiano, passando per la sua assunzione ufficiale da parte della Chiesa italiana nel 1995 nel Convegno di Palermo, fino alla programmazione pastorale proposta dalla CEI per questo decennio, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, l'idea di strutturare l'azione pastorale ecclesiale globale in un progetto culturale, ha ormai avuto largo sviluppo.

Le Chiese locali hanno ormai interiorizzato la consapevolezza che una evangelizzazione efficace non può essere affidata ad azioni e manifestazioni slegate tra loro, ma deve strutturarsi fino a diventare lievito per poter incidere nella purificazione e nello sviluppo di questa nostra cultura italiana, che, pur segnata ancora dalla radice cattolica, mostra sempre maggiori segni di secolarizzazione e di complessità post-moderna.

Se questo è ormai bagaglio assodato dell'azione ecclesiale, da qualche anno si sta sempre più sviluppando in Italia l'attenzione al fatto che luogo e strumento di cultura sono ormai diventati in modo privilegiato e sempre più incisivo i nuovi areopaghi di questo millennio: i mass-media e le comunicazioni multimediali.

La Chiesa è sempre stata presente in questo campo così vasto di apostolato, con l'ambizioso progetto di legare tra loro le nuove forme di comunicazione, le necessità di una efficace pastorale ecclesiale e l'ambizione di creare, anche attraverso queste nuove forme comunicative, una vera e propria cultura cristiana.

Occorre insomma che, come richiamava il titolo del Convegno, la pastorale ecclesiale attraverso le nuove parabole, ossia gli strumenti della comunicazione multimediale abbia lo stesso effetto che le parabole evangeliche hanno avuto nella predicazione di Cristo, quello di incidere profondamente nella cultura in cui Gesù viveva, purificandola e elevandola ai nuovi valori del cristianesimo.

A qualche mese di distanza, non vogliamo in questa sede ripercorrere puntualmente lo svolgimento del Convegno, per altro estremamente fitto di spunti, ma semplicemente riprendere alcune idee e riflessioni che esso ci ha lasciato, ve-

rificandone la pertinenza e lo sviluppo anche in riferimento all'azione catechistica specifica.

1. Catechesi e cultura

Innanzitutto una presa di coscienza da cui non ci si può più esimere: anche la catechesi deve essere sviluppata come un progetto e, in modo particolare, come un progetto culturale.

Nel contesto pastorale italiano, la catechesi sembra soffrire di due malattie in modo particolare: l'ipertrofia e la denutrizione.

Mentre infatti da un lato la catechesi dei fanciulli e dei ragazzi rischia di diventare l'unica attività pastorale loro dedicata, dall'altro lato la catechesi dei giovani e degli adulti fatica a diventare prassi comune diffusa in tutte le realtà locali.

Una buona parte dei materiali del convegno sono stati messi a disposizione su internet per tutti coloro che volessero approfondire la conoscenza. È possibile trovarli al sito: www.chiesacattolica.it/parabole

La radice comune di mali così diversi, a prescindere dal portato della storia, può essere ricercata in una stessa causa, ossia nella difficoltà della pastorale ecclesiale di svilupparsi in un vero e proprio progetto che sappia valorizzare specificità e identità delle varie azioni ecclesiali.

Con un progetto alle spalle, la catechesi dell'iniziazione non sarebbe infatti costretta ad essere l'unica attività onnicomprensiva della pastorale delle giovani generazioni, così come la catechesi dei giovani e degli adulti non rischierebbe più di essere dimenticata, facendo in questo modo la parte dell'eterna cenerentola.

Il progetto culturale orientato in senso cristiano, proprio perché non è in contrasto con le singole azioni pastorali già esistenti nelle Chiese locali, ma anzi vuol essere aiuto ed integrazione al loro sviluppo organico e armonico, deve dunque diventare oggetto di riflessione e strumento di azione anche per coloro che si occupano di catechesi.

Una catechesi progettuale, che sappia dunque ricavarsi un proprio luogo ed un proprio compito specifico ed integrato con il resto dell'azione ecclesiale, avrà, oltre alla possibilità di svilupparsi secondo la propria identità particolare, valorizzando appieno le proprie potenzialità di educazione alla fede, anche la possibilità di uscire dalla marginalizzazione che spesso l'attanaglia, per concorrere a formare una vera e propria mentalità cristiana, una cultura cristiana.

Quello che più colpisce infatti dell'azione ecclesiale ed in modo particolare della catechesi degli adulti e dei giovani, è la difficoltà di incontrare la mentalità e la cultura sociale dominante, valorizzandola e operando affinché i cristiani possano sviluppare una propria cultura, in modo tale da essere presenti come lievito nella pasta della società in cui vivono. La catechesi oggi purtroppo rischia di essere azione separata dalla vita quotidiana, che difficilmente riesce ad integrarsi in una mentalità. Per questa ragione anche la catechesi deve diventare "progetto culturale", per mezzo di operatori preparati e di azioni programmate e spe-

cifiche orientate al raggiungimento di obiettivi definiti con la massima precisione possibile.

2. Strumenti multimediali e catechismo

Proprio per evitare di sclerotizzarsi in modi di pensare e di agire «fuori del tempo» e dunque fuori della cultura contemporanea, anche la catechesi deve fare i conti con i fenomeni culturali emergenti, per non trovarsi spiazzata nella sua azione e per favorire una formazione sempre puntuale e incisiva.

Il convegno dello scorso novembre ha messo in luce come ormai cultura e multimedialità siano un binomio inseparabile nella nostra società. Sono i mass-media multimediali il nuovo areopago in cui la cultura viene a formarsi e viene comunicata all'interno della società.

Essere tagliati fuori da questi luoghi virtuali e da questi strumenti, vuol dire non riuscire più ad intercettare la mentalità dei nostri destinatari e dunque fallire l'obiettivo della nostra azione pastorale.

Dato significativo che il convegno ha fatto emergere a questo proposito è la definitiva uscita della Chiesa dalla tentazione di identificare i mezzi di comunicazione come semplici strumenti «alla moda» da utilizzare, ma tutto sommato quasi come mezzi pubblicitari e veicoli di un oggetto, di un prodotto, definito a prescindere da essi.

I mezzi di comunicazione, così accattivanti e affascinanti nel loro utilizzo e nelle loro possibilità, sono spesso identificati nella catechesi come strumenti per catturare l'attenzione, mezzi per esprimere in modo nuovo e «simpatico», specie per le giovani generazioni, concetti che in realtà potremmo benissimo dire in modo più tradizionale.

Per questo, mentre ci si accorgeva che l'attenzione, specialmente di ragazzi e giovani, veniva meno, ci si affannava a rincorrere le ultime trovate della tecnica per fare in modo di avere ancora ascoltatori, ma senza cambiare l'oggetto loro trasmesso.

Questa rincorsa della Chiesa, con il Convegno sulle parabole mediatiche, ha avuto finalmente fine.

Non abbiamo a che fare con semplici, magari accattivanti, strumenti di comunicazione, ma con veri e propri luoghi e produttori di cultura e con essi occorre che misuriamo non soltanto le nostre strategie comunicative, ma l'intero nostro messaggio.

Quale formazione cristiana diamo all'utilizzo di queste nuove tecniche? Come possiamo tradurre il nostro messaggio all'interno della comunicazione di massa, come ad esempio nella televisione, nella radio, nei giornali, o nella comunicazione elettronica, come in internet? Come formiamo futuri operatori di questa cultura? Quali sono gli strumenti tecnici e formativi di cui la nostra comunità deve dotarsi per poter essere presente in modo culturalmente efficace e non sprovveduto o semplicistico, all'interno di questi areopaghi? Ed inoltre quali contraccolpi subisce il nostro messaggio per il fatto di essere comunicato con questi mezzi così particolari?

3. Tra parabole e parabole: ci può essere differenza

A proposito di strumenti non indifferenti al messaggio che veicolano e a luoghi mediatici intrinsecamente dotati di capacità di fare cultura, torniamo al titolo del Convegno. Esso recitava: «Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione», e, nell'introduzione al Convegno, Mons. Giuliodori si esprimeva in questi termini: «La duplice referenza del termine parabole, che richiama sia l'innovazione tecnologica sia uno dei linguaggi usati da Gesù nel suo insegnamento, vuole indicare, in primo luogo, che la comunicazione del Vangelo, oggi, non può essere pensata e non può avvenire senza tener conto dei nuovi linguaggi e della nuova cultura generata dai media. Ma l'accostamento, volutamente intrigante, non è solo estrinseco e occasionale. [...] Questo genere letterario, infatti, evidenzia l'eccedenza del messaggio che va oltre le parole e le immagini usate. La parabola esalta la forza evocativa del linguaggio ma nello stesso tempo ne palesa i limiti. [...] Annunciare la presenza e nello stesso tempo la trascendenza del regno di Dio è compito, da sempre, di quanti abbracciano la sequela di Cristo e intendono comunicare la fede nel contesto in cui si trovano a vivere. Le parabole di Gesù ci testimoniano che è possibile dire l'eterno nella caducità del vissuto quotidiano, che è possibile raccontare la verità assoluta nella precarietà della cultura che muta, che il tutto può risplendere nel frammento della vita. Ancora oggi, seguendo la sapienza del Verbo fatto carne siamo chiamati a comunicare il Vangelo, come suggeriscono gli orientamenti pastorali per il decennio, innestando la nostra testimonianza nelle pieghe della storia contemporanea, il cui codice interpretativo è da ricercare nella cultura mediale che ci avvolge. La moltiplicazione dei mezzi di comunicazione e la loro accresciuta potenza possono favorire la conoscenza della verità e del bene dell'uomo, ma il più delle volte rischiano di essere usati in modo indiscriminato contro l'uomo e la verità: invece di unire dividono, invece di illuminare oscurano e confondono, invece di far risplendere e comunicare la bellezza delle cose indugiano sul male e ne amplificano gli effetti. [...] È questa una delle principali componenti della sfida culturale che siamo chiamati ad affrontare e a cui

«Molte delle problematiche che toccano più da vicino l'evangelizzazione, la pastorale tutta e i rapporti tra fede, vita e cultura, ruotano oggi intorno alla cosiddetta *questione antropologica*, cioè alla domanda su chi sia, realmente, l'uomo, con tutte le conseguenze che la risposta, o meglio le diverse risposte a questa domanda portano con sé. [...] Lo sviluppo concreto del progetto culturale, nella pluralità delle sue dimensioni – dalla pastorale ordinaria alla vita familiare, professionale, politica ed economica, alla ricerca scientifica, filosofica e teologica, alla produzione artistica e letteraria e alla comunicazione sociale – sembra pertanto una via efficace per farsi carico responsabilmente delle domande e delle sfide che provengono dall'attuale "questione antropologica", nella molteplicità delle sue valenze».
(Card. Ruini)

la Chiesa italiana ha messo mano da qualche anno con determinazione e con senso profetico».

La comunicazione della Chiesa deve essere sempre ed in ogni caso comunicazione della fede e comunicazione che susciti la fede di chi ascolta. Questo significa in particolare che non basta semplicemente dire e ascoltare, ma occorre fare in modo che il detto sia immediatamente sentito come stimolo alla libertà personale dell'ascoltatore, che si trova così ad essere coinvolto egli stesso nella narrazione e ad essere richiesto di una presa di posizione che coinvolge tutta la sua esistenza.

Proprio questo risultato veniva raggiunto dalle parabole di Gesù. Esse non sono semplicemente narrazioni didascaliche per spiegare un concetto che, pur essendo possibile esprimere in altri termini, viene raccontato per renderlo più facile da capire, ma appunto sono narrazioni che tendono a coinvolgere direttamente la libertà dell'ascoltatore; comunicano una forma di verità che non può essere ridotta a concetto e che non può essere espressa in altro modo.

La domanda da farsi è come potere sfruttare i nuovi mezzi di comunicazione mantenendo questa particolare caratteristica comunicativa che dovrebbe contraddistinguere ogni azione pastorale ecclesiale.

4. Da spettatori a protagonisti anche nella catechesi

Uno dei problemi, infatti, della televisione o di altri mass-media è il rischio che la comunicazione sia semplicemente unidirezionale, ossia che lo spettatore o ascoltatore percepisca il messaggio, ma appunto come cosa da vedere e sentire semplicemente, come spettacolo di cui fruire, non come interpellanza alla propria libertà di una testimonianza che in tanto può essere capita in quanto lo spettatore gioca la sua vita sulla base di essa.

Se la nostra comunicazione sarà accattivante e avvincente, ma subirà lo scacco di non implicare la libertà del destinatario, dunque di non essere comunicazione di e all'interno della fede, allora sarà vano anche il nostro migliore programma televisivo o radiofonico o il nostro miglior sito internet.

Questa scommessa sulla bidirezionalità della comunicazione è anche la scommessa che stanno portando avanti i nuovi mezzi di comunicazione: fare in modo che non esista più lo spettatore passivo, ma che ognuno possa influire positivamente e attivamente sulla comunicazione. È la scommessa dell'interattività.

Come giustamente faceva notare il prof. Bauman nel suo intervento al convegno, intitolato «Parlare insieme o morire insie-

La comunicazione della Chiesa deve essere sempre ed in ogni caso comunicazione della fede e comunicazione che susciti la fede di chi ascolta.
Non basta semplicemente dire e ascoltare, ma occorre fare in modo che il detto sia immediatamente sentito come stimolo alla libertà personale dell'ascoltatore, coinvolto egli stesso nella narrazione e richiesto di una presa di posizione che coinvolge tutta la sua esistenza.

me: dilemma di tutto il pianeta», il progetto fondamentale della comunicazione oggi è di trasformare gli spettatori in attori.

Anche nella nostra catechesi, il volume di contenuti comunicati è spesso molto più abbondante di quanto i singoli destinatari riescano a gestire. Questo crea una sorta di frustrazione e di stress che impedisce al singolo di far sì che la comunicazione ricevuta sia integrata nella propria vita. L'analisi dei processi comunicativi delle odierne forme mediatiche e dei loro sforzi per giungere ad una comunicazione veramente efficace ed attiva, ci deve insegnare che non occorre soltanto comunicare, ma permettere all'ascoltatore di diventare protagonista della comunicazione stessa e soprattutto di diventare protagonista di quel cambio di cultura e di mentalità a cui la comunicazione tende per sua stessa natura.

5. Riflessioni da portare avanti: che tipo di uomo sarà il nostro destinatario?

Abbiamo finora cercato di evidenziare come la nostra comunicazione catechistica abbia in realtà molto da imparare dalle odierne forme e teorie della comunicazione, non solo perché possono essere strumenti utili e accattivanti al servizio di una azione comunque definita a prescindere da essi, ma proprio per il fatto che si comprende meglio la catechesi stessa, ed in genere la nostra comunicazione pastorale, se si studia meglio la comunicazione multimediale.

Al termine di questo percorso può sorgere la domanda se per caso, allora, la comunicazione catechistica non debba in larga misura essere sostituita dalla comunicazione multimediale.

Scherzando con un gruppo di giovani si ipotizzava un futuro in cui i preti e gli agenti pastorali non sarebbero stati più necessari per la predicazione, per il colloquio, per la confessione, per la direzione spirituale. Una vasta serie di siti internet e di strumenti virtuali, ben programmati e controllati periodicamente, avrebbero sostituito benissimo le persone rendendo più efficiente e più a disposizione del singolo tutta la comunicazione ecclesiale. SMS, internet, computer intelligenti, programmi *fai da te* per la religione, possono fare sicuramente meglio di un parroco o di un operatore pastorale sempre impegnato e con poco tempo per l'ascolto dei suoi destinatari.

Il problema più profondo che occorre affrontare è quale sia il rapporto tra la forma di comunicazione utilizzata e l'identità antropologica del comunicatore e del destinatario della comunicazione. Il modo in cui comunichiamo è indifferente alla nostra identità? E se, come si può facilmente capire, non lo è, le forme multimediali di comunicazione quale tipo di uomo concorrono a formare e quale azione pastorale richiederanno?

Abbiamo detto all'inizio che il progetto culturale orientato in senso cristiano è certo stimolato e di stimolo alla cultura contemporanea, eppure ne è anche fattore di crisi e di verifica. Questo deve valere anche per le forme comunicative della cultura contemporanea. La fede cristiana, l'antropologia cristiana, la catechesi cristiana, cosa hanno da dire sull'uomo multimediale?

Sarà ancora possibile il cristiano se la comunicazione si svilupperà per la maggior parte in forma virtuale? E quale tipo di cristiano sarà?

Liberi e FORTI

Una nuova collana per trasmettere ai giovani la conoscenza dei valori umani firmata da ***Teresio Bosco****. Agili biografie di personaggi attuali che hanno incarnato l'ideale dell'amore disinteressato.*



Sette rose per Lucille Corti

Una dottoressa canadese per ventidue anni missionaria in Uganda.



I novanta giorni di Giorgio Perlasca

Lo «Schindler italiano» che salvò migliaia di ebrei ungheresi dallo sterminio nazista.



Una strana cattedrale per Francesco Saverio Van Thuan

La testimonianza dell'arcivescovo di Saigon, per 13 anni prigioniero dei comunisti vietnamiti.



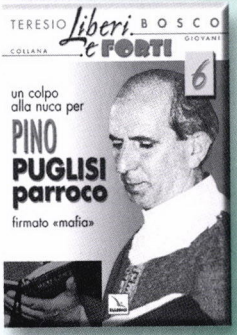
Le trenta missioni di Sally Trench

La vicenda di una donna straordinaria, da sempre presente dove i bambini soffrono per la miseria e la guerra.



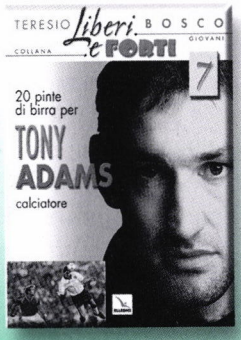
Il chirurgo di guerra Gino Strada

La storia del medico fondatore di «Emergency», l'organizzatore di medici e infermieri che operano nelle zone di guerra.



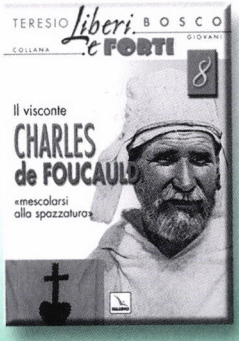
Un colpo alla nuca per Pino Puglisi parroco

La vita del prete che lottò contro la mafia palermitana, che lo assassinò nel 1992.



20 pinte di birra per Tony Adams

Il calciatore inglese che vinse l'ardua battaglia contro l'alcolismo che minacciava di distruggerlo.



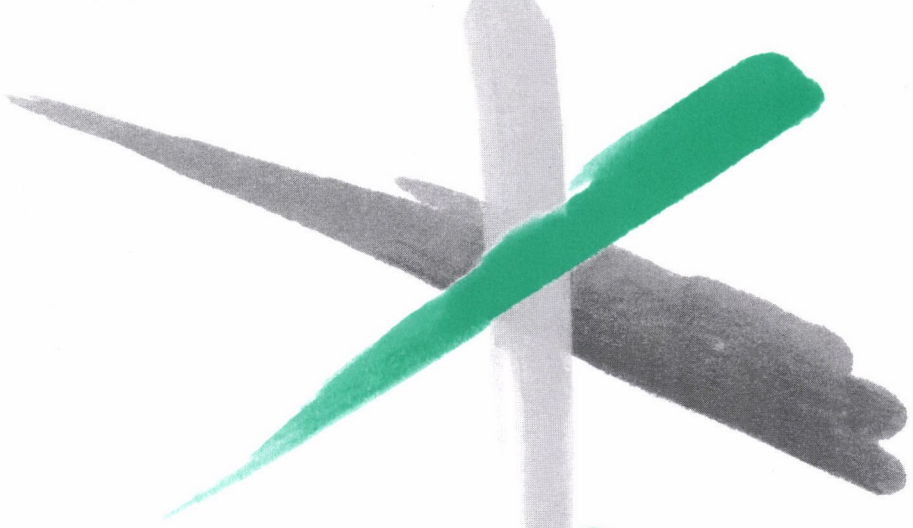
Il visconte Charles de Foucauld

La vita di un nobile e ricco francese, che a 30 anni scoprì Gesù di Nazaret e dedicò la sua vita ai più poveri.

Ogni libretto di 20 pagine, € 1,50

ELLEDICI

Corso Francia, 214 - 10090 Cascine Vica (To)
Tel. 011.9552111 - Fax 011.9574048
E-mail: vendite@elledici.org - Internet: www.elledici.org



approfondimenti

IL SACRIFICIO

IL PERCHÉ DI UN ARGOMENTO TANTO «FUORI MODA»

La Redazione

Esistono alcune parole ed espressioni tipiche del cristianesimo, che la cultura a noi contemporanea rischia di non capire più. Sono parole talvolta essenziali nel loro significato per mantenere la specificità e le caratteristiche portanti della nostra religione, eppure, allo stesso tempo, sono termini che ormai la nostra gente non capisce più in tutta la loro pregnanza. Pensiamo a termini come *transustanziazione* nel linguaggio teologico, ma anche a parole in apparenza più semplici come *sostanza*, che ogni domenica usiamo nel Credo, ma che fa parte di un mondo filosofico spesso estraneo ai nostri fedeli. Pensiamo al termine *simbolo*, che tanto travaglio ha avuto nel corso dei secoli anche per le dispute sacramentarie e che ormai ha indebolito la sua pregnanza, oppure a varie espressioni molto belle che, specie durante alcune solennità, vengono pregate all'interno del prefazio, ma che lasciano il celebrante con la sensazione di aver pregato da solo, perché probabilmente i fedeli non sono riusciti a seguire il filo logico e le varie espressioni usate.

Uno dei termini più ricorrenti, specialmente in questo periodo quaresimale, ma anche in ogni celebrazione eucaristica, che più rischiano il fraintendimento da parte degli ascoltatori e che mettono in difficoltà i predicatori, è il termine *sacrificio*.

Lo usiamo spesso, lo raccomandiamo magari ai fedeli, ricordando loro come non possa esserci felicità senza sacrificio da parte di ciascuno; ne parliamo come l'opera di Dio per eccellenza, che appunto ha sacrificato il proprio Figlio per la nostra salvezza; preghiamo in ogni eucaristia perché il Signore accetti dalle nostre mani quel sacrificio che stiamo celebrando; eppure esso resta un termine «cenerentola», quasi imbarazzante da utilizzare.

Nel recente dizionario di omiletica, il termine sacrificio non è citato, così come non lo è nel dizionario di catechetica e di pastorale giovanile, ma anche in alcuni dizionari teologici possiamo fare l'amara scoperta che, una parola tanto importante e tanto presente nel nostro parlare, non è riportata.

Così ci troviamo costretti a ripetere che Cristo si è sacrificato per noi, che l'eucaristia è memoriale del suo sacrificio, che la passione è il sacrificio per eccellenza, che in quaresima occorre che ogni cristiano faccia sacrificio e si unisca a quello del suo Signore, ma con la sensazione che le nostre parole siano certo ascoltate, ma non sempre comprese.

Le scelte a questo punto potrebbero essere due: eliminare la parola e cercare di sostituirla, oppure verificare se non sia possibile un approfondimento antropologico, biblico e teologico del termine in questione, che possa fare da sfondo ad una sua migliore e rinnovata comprensione da parte dei pastori e dei fedeli.

La prima scelta è sicuramente la più facile; a prima vista essa è anche la più

fruttuosa, ma la domanda che dobbiamo porci sempre di fronte a decisioni di questo tipo è se noi siamo effettivamente in grado di portarle a buon fine.

Come membri della Chiesa e come operatori pastorali ci rendiamo conto di essere sottoposti ad una obbedienza, l'obbedienza di dire cose che non sono nostre, che certo condividiamo, che tentiamo di mettere in pratica per primi, ma che anche noi abbiamo ricevuto e contribuiamo a trasmettere e che ci superano, che vanno oltre la nostra persona e la nostra testimonianza. Siamo consapevoli del fatto di essere noi stessi latori di un messaggio che, pur impastato delle nostre parole e della nostra stessa vita, non appartiene in definitiva a noi, ma al contrario, siamo noi ad appartenere a esso. Tutte le volte dunque che decidiamo come trasmettere questo messaggio e quali termini utilizzare o scartare e quali parti privilegiare, la domanda fondamentale è sempre: «Ce lo possiamo permettere? Abbiamo il potere di farlo o stiamo tradendo il messaggio?». Sacrificio è uno di questi «termini limite»: così legato all'oggetto, o meglio alla persona che vogliamo/dobbiamo testimoniare, da diventare quasi un'obbedienza per noi mantenerlo e conservarlo, anche nelle difficoltà di comprensione in cui ci dibattiamo.

«"Sacrificio" è la morte di Gesù in quanto porta a compimento "una volta per tutte" (*Eb* 7,27) il senso dei riti sacrificali dell'Antico Testamento: i sacrifici di alleanza, l'olocausto, l'oblazione, il sacrificio pacifico, quello di riparazione e quello di espiazione, soprattutto il sacrificio dell'agnello pasquale. Tali sacrifici convergono in definitiva verso un unico obiettivo: attuare la comunione dell'uomo con Dio, rendendolo partecipe della sua santità». (CdA 255)

La seconda scelta, quella della verifica e dell'approfondimento, pur di difficile applicazione e pur richiedendo la fatica di uno studio spesso non agevole, è dunque la scelta da privilegiare. Se la Chiesa, da duemila anni utilizza questo termine in contesti così significativi, per noi oggi cosa vuole significare, come possiamo utilizzarlo; quale operazione di aggiornamento è possibile condurre senza tradire il messaggio che come testimoni siamo stati mandati a portare alle nuove generazioni di cristiani?

Ecco dunque il compito che nelle pagine seguenti siamo chiamati a fare.

Attraverso un percorso catechistico, biblico e teologico, tutto orientato ad una efficace programmazione pastorale che ridia vigore al nostro messaggio, vogliamo approfondire il tema ed il significato del sacrificio cristiano, con due attenzioni particolari. Innanzitutto vogliamo far sì che tale approfondimento sia a vantaggio nostro, di noi operatori pastorali, perché sia la nostra stessa formazione il primo strumento pastorale da utilizzare con i nostri destinatari. In secondo luogo, lavoreremo in riferimento esplicito al nostro compito pastorale, avendo sempre di fronte i membri concreti delle nostre comunità cristiane e sviluppando cammini catechistici in grado di aiutarli nel loro cammino di fede.

L'USO DEL TERMINE «SACRIFICIO» NEL CATECHISMO DEGLI ADULTI

Giovanni Ciravegna

Il Catechismo degli Adulti (CdA) della Chiesa italiana è corredato da un indice ove vengono segnalati temi e argomenti di particolare rilevanza catechistica: di questi vengono annotati solamente alcuni passaggi più significativi, con eventuali rimandi e richiami che ad un attento esame possono offrire, all'interno del Catechismo stesso, originali percorsi di ricerca e di riflessione.

Così è per il tema «sacrificio». Tre sono i richiami specifici: la morte di Gesù come «sacrificio»; l'Eucaristia ripresentazione del «sacrificio» della Croce; «sacrificio» nel compiere il bene. Ad un primo sguardo potrebbe apparire un'indicazione un po' povera, soprattutto quando si constata che gli specifici rimandi sono quasi tutte appendici di altrettanti capitoli. Ad una visione più attenta e complessiva, risulta abbastanza facile poter fare, con l'ausilio dei tre richiami così come sono enunciati, un vero itinerario catechistico, una cammino ricco di riflessioni, un'interessante proposta di vita spirituale. Il tutto trova poi la sua giustificazione nella finalità stessa di questo catechismo, dal significativo titolo *La verità vi farà liberi*, nella cui struttura cristologico-trinitaria ed insieme storico-salvifica – come si legge nella presentazione – «le molteplici verità vengono ricondotte all'unico inesauribile mistero di Dio, rivelato in Cristo per la salvezza dell'uomo: la creazione e la storia della salvezza sono opera del Padre, per mezzo di Cristo e nello Spirito, e l'uomo è in cammino con il suo mondo per tornare al Padre, per mezzo di Cristo e nello Spirito».

L'uomo, da sempre alla ricerca della verità e della libertà, è chiamato a farsi discepolo di Gesù, Parola di Dio, Verità assoluta, in un cammino di adesione alla sua persona, di accoglienza dei suoi doni, di apertura alla comunione totale con lui.

1. Cammino di preghiera, di purificazione, di esercizio delle virtù

È esattamente nel capitolo 24, «Dal peccato alla santità», nella proposta di un cammino perseverante di conversione, di deciso distacco dal male e dal peccato, per poter camminare con passo spedito verso la meta, che il CdA richiama alla necessità di compiere il bene «anche con sacrificio»; sacrificio che trova la sua giustificazione ed il suo valore nel cammino spirituale di purificazione. «Ogni cristiano ha un suo proprio cammino spirituale, ma alcune linee generali sono comuni a tutti. Secondo il Concilio Vaticano II, la via che conduce alla perfezione della carità, cioè alla santità, comprende esperienze di preghiera, di purificazione e dominio di sé, di esercizio delle virtù e servizio del prossimo» (CdA 937). Tutto questo comporta impegno di preghiera, disciplina interiore, esercizio delle virtù: un cammino che non può fare a meno del sacrificio. «La purificazione della mente consiste nel coltivare una conoscenza oggettiva e una riflessione rigo-

rosa, nel maturare salde convinzioni e idee guida capaci di risvegliare l'amore di Dio, nel rafforzare la volontà compiendo il bene anche con sacrificio» (CdA 945).

Le rinunce, che Gesù chiede, sono in realtà una liberazione per crescere, per essere di più. Il sacrificio è via alla vera libertà, nella comunione con Dio e e con gli altri. Chi riconosce Dio come Padre e fa la sua volontà, sperimenta subito il suo regno e riceve energie per una più alta moralità, per una storia diversa, personale e comunitaria, che ha come meta la vita eterna. (CdA 255)

2. Sacrificio come prezzo della libertà

Nell'enunciare la «morte di Gesù come sacrificio», il CdA subito rimanda alla voce «Redenzione», presentata innanzitutto come forte chiamata alla liberazione. Il Vangelo di Gesù, nell'annunciare la presenza del Regno di Dio, invita ed infonde coraggio per scelte radicali: libera innanzitutto dalla bramosia di possedere, dalla tentazione di dominare sugli altri, da ogni forma di legalismo; libera dalla paura della solitudine, perché «chi ha Dio come Padre non si sente mai solo».

Si tratta di mettersi sulla strada e sull'esempio di Gesù che accoglie liberamente l'iniziativa del Padre. «Condivide l'atteggiamento misericordioso del Padre, la sua volontà e il suo progetto... Si è donato agli uomini senza riserve, si è consegnato nelle loro mani, senza tirarsi indietro di fronte alla loro ostilità, prendendo su di sé il peso del loro peccato: "Uno è morto per tutti" (*2 Cor* 5,14). Così ha vissuto e testimoniato nella sua carne la fedeltà incondizionata di Dio all'umanità peccatrice. Questa è la sua obbedienza e la sua offerta sacrificale a Dio: "Ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore" (*Ef* 5,2)» (CdA 248).

A questo punto il CdA sente quasi il bisogno di precisare bene che «Sacrificio è la morte di Gesù in quanto porta a compimento, una volta per tutte (*Eb* 7,27) il senso dei riti sacrificali dell'Antico Testamento: i sacrifici di alleanza, l'olocausto, l'oblazione, il sacrificio pacifico, quello di riparazione e quello di espiazione, soprattutto il sacrificio dell'agnello pasquale. Tali sacrifici convergono in definitiva verso un unico obiettivo: attuare la comunione dell'uomo con Dio, rendendolo partecipe della sua santità» (CdA 255).

3. Il santo sacrificio

È con la denominazione di «santo sacrificio» che il CdA mette in evidenza l'Eucaristia come ripresentazione del sacrificio della Croce, precisando che «l'Eucaristia non compromette l'unicità della croce, perché non è una ripetizione né un'aggiunta, ma la ripresentazione, qui e ora, sotto i segni sacramentali, di quello stesso atto di donazione con cui Gesù è morto ed è stato glorificato» (CdA 690). Riportando poi un esemplare passo di san Giovanni Crisostomo, il nostro catechismo intende aiutare quanti partecipano alla celebrazione del sacrificio eucaristico a cogliere l'attualizzazione della sua valenza salvifica: «Anche noi oggi offriamo quel sacrificio, quello offerto una volta, quello inesauribile. Noi non

compiamo un altro sacrificio, bensì sempre lo stesso; meglio, noi facciamo il memoriale di quel sacrificio».

Il CdA sta sviluppando i capitoli sui sacramenti dell'iniziazione cristiana e proprio in questa prospettiva, «alla luce dell'esperienza di Pasqua e di Pentecoste, nello stupore e nella gioia per le opere mirabili della creazione, della redenzione e della santificazione, la Chiesa riprende la preghiera di lode e di ringraziamento di Gesù al Padre e la prolunga nei secoli... Nella forma di un convito sacrificale la Chiesa rivive l'evento totale della Pasqua: fa memoria della morte e risurrezione del Signore, una memoria che non è semplice ricordo, ma ripresentazione reale dell'evento stesso nel Cristo. Il Crocifisso risorto si fa presente come Agnello immolato e vivente» (CdA 688-689).

La liturgia eucaristica ripresenta, nel contesto di una preghiera di lode e di ringraziamento e nella forma di un convito sacrificale, il sacrificio pasquale di Cristo, perché diventi il nostro sacrificio e ci coinvolga nel suo dinamismo di carità.
(CdA 688)

Il sacrificio pasquale diventa comunione e «far comunione con colui che è passato da questo mondo al Padre significa ricevere un anticipo della vita eterna. Cristo conforma a sé la nostra personalità, preparando la completa trasformazione della gloriosa risurrezione... Il convito pasquale prelude al banchetto delle nozze dell'Agnello (Ap 19,9) e accende il desiderio del suo ritorno: *Marana tha*: vieni o Signore!» (CdA 696).

È in questa prospettiva che trova validità ogni proposta di cammino spirituale di purificazione, di ascesi, di sacrificio, come autentica liberazione, piena realizzazione di sé, incontro con la «Verità che libera», piena donazione e offerta all'autore della Vita. «L'originalità del cristianesimo è proprio questa – conclude il CdA –: Dio si è fatto uomo e ci chiama a vivere eternamente con sé; si è donato nella storia, perché vuole donarsi nell'eternità».

Autori Vari
ANDATE E INSEGNATE
Manuale di catechetica
Uno strumento prezioso di promozione pastorale generale e di abilitazione di operatori. In quest'opera vibra la passione intellettuale che unisce l'alta ispirazione dei catecheti e la concretezza della prassi dei catechisti.
Pagine 400. € 24,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10090 CASCINE VICA – RIVOLI (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

LA PRATICA DEL SACRIFICIO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Mario Cimosa

Oggi, il più delle volte, quando si parla di sacrifici si intende questo termine in senso profano: rinunciare a qualcosa di buono, di utile, di piacevole; oppure sopportare qualcosa di penoso o spiacevole. In origine la parola *sacrificio* era un termine caratteristico e specifico del linguaggio religioso. Si chiamavano *sacrifici* alcuni riti, compiuti dai sacerdoti, nei santuari, come atti di culto a qualche divinità. Oggi però anche nell'ambito religioso si usa il termine sacrificio come una parola che può indicare o l'uccisione di buoi e di agnelli nei templi dell'antica Roma, oppure la messa nelle nostre chiese, anche se in tutti e due i casi si parla di *sacrificio*. L'idea di fondo, quando si parla di sacrifici in senso religioso, è sempre quella di un'offerta alla divinità. Questo gesto comporta sempre la privazione da parte dell'uomo di un bene che egli intende offrire alla divinità: si tratti di animali, di primizie del raccolto, di pane o altro. Al di là del modo concreto con cui si compie esteriormente un determinato rito, la cosa più importante è il *significato* che quel gesto assume agli occhi di chi lo compie.

Un libro dell'Antico Testamento, il Levitico, descrive nei suoi primi sette capitoli la legge sui sacrifici. L'offrire animali in sacrificio è una pratica antichissima che è nota anche alle altre religioni e nel mondo israelitico risale ai primordi della Bibbia. Il libro della Genesi al c. 4 ci fa sapere che Abele offriva a Dio le parti migliori dei suoi agnelli.

Anche Noè dopo il diluvio offrì a Dio per lo scampato pericolo un sacrificio di animali e di uccelli (*Gn* 8). L'alleanza tra Dio e Abramo venne sigillata inoltre con un sacrificio (*Gn* 15). I dettagli di questi sacrifici li troviamo descritti nel libro del Levitico. Possiamo anche conoscere da questo libro alcuni fatti basilari sul loro significato.

1. Significato dei sacrifici

La parola ebraica più comune con cui vengono indicati i sacrifici è il termine *qorban*, che deriva dalla radice ebraica «*qarab*», che di per sé significa avvicinarsi, ma in una forma verbale caratteristica della lingua ebraica significa: «offrire». Quindi «*qorban* = dono, offerta» che poi diventa anche un termine tecnico per sacrificio.

Descrivo brevemente alcune caratteristiche del sacrificio nell'AT:

a) Il sacrificio è sempre offerto a Dio

Esprime infatti il modo di mettere da parte qualcosa che appartiene all'uomo e di cui ci si priva per offrirla a Dio.

b) Il sacrificio è un modo di avvicinarsi a Dio

È Dio stesso che dà le norme per il sacrificio. Offrire un sacrificio non è perciò semplicemente un'iniziativa umana per potersi guadagnare il favore di Dio ma è una via che Dio stesso concede all'uomo per rimettersi in pace con lui. L'uomo offre liberamente a Dio quelle cose che questi gli ha messo a disposizione.

c) Il sacrificio appartiene a tutti

In molte religioni antiche fare dei sacrifici era un segreto e un privilegio dei sacerdoti. Solo essi sapevano come accostarsi agli idoli e questo concedeva loro una posizione di privilegio nella comunità. Ma in Israele la legge dei sacrifici (il libro del Levitico) fa parte della Bibbia, un libro che appartiene a tutti. Non per nulla in questo libro viene continuamente ripetuto che «Mosè parlava a tutti gli Israeliti». Addirittura molti sacrifici in Israele venivano offerti da chi prestava il culto e non dai sacerdoti.

d) L'efficacia dei sacrifici ha dei limiti

In alcuni casi i sacrifici venivano fatti anche per i peccati accidentali. Per le colpe volontarie il sacrificio doveva esprimere il pentimento. Se un colpevole voleva essere perdonato doveva chiedere il perdono a Dio. Ma il NT dice chiaramente che non è il sangue degli agnelli o di altri animali che cancella il peccato.

e) Il sacrificio come sostituzione

Talvolta la morte dell'animale sacrificato veniva vista come se l'animale prendesse il posto della persona che l'offriva. Una colpa grave non poteva essere espiata dalla sola offerta della vittima, ma una persona esprimeva il pentimento del suo peccato offrendo a Dio un sacrificio come segno del suo dolore. Nel NT la morte di Cristo è vista come espiazione per i peccati.

Ecco alcuni testi biblici dell'AT in cui appaiono questi diversi significati del sacrificio nella Bibbia: *Gn* 4; 8,20; 15; *Lv* 1-7; 16-17; *Eb* 10,4; 9,11-12; 10,12.

«Il Signore chiamò Mosè e dalla tenda del convegno gli disse: "Parla agli Israeliti e riferisci loro: Quando uno di voi vorrà fare un'offerta al Signore, offrirete bestiame grosso o minuto. Se l'offerta è un olocausto di grosso bestiame, egli offrirà un maschio senza difetto; l'offrirà all'ingresso della tenda del convegno, per ottenere il favore del Signore"».
(*Lv* 1,1-3)

2. I principali tipi di sacrificio nell'AT

a) Il primo è quello chiamato *sacrificio-olah*, quello che, con parola che deriva dal greco, chia-

miamo in italiano *olocausto*. In questo sacrificio tutta la vittima veniva completamente bruciata, eccetto la pelle che era riservata al sacerdote. L'offerente poneva le mani sull'animale per indicare che era un sacrificio per le sue personali colpevolezze. L'animale doveva essere perfetto (solo il meglio va offerto a Dio). Il sangue dell'animale veniva asperso sopra l'altare come segno che la vita dell'animale ucciso era dedicata a Dio. La descrizione dettagliata di questo sacrificio quando veniva offerto da un singolo fedele la troviamo nel c. 1 del Levitico. Inteso come culto giornaliero di tutti ce ne parla anche il c. 6.

b) Viene poi descritto il *sacrificio-minhah*, quello che ora chiamiamo sacrificio di *oblazione*. Consisteva in un'offerta di prodotti del suolo: cereali, farina insieme con olio. Una parte di questa offerta, chiamata "memoriale", veniva bruciata sull'altare. Era riservata a Dio. Dio doveva ricordarsi e quindi, nel senso pregnante che questo termine ha in ebraico, doveva rinnovare la sua alleanza. Era anche un contributo per il mantenimento dei sacerdoti. Consisteva in un sacrificio del meglio che si possedeva da offrire a Dio. Ce ne parla in modo particolare il c. 2 ma anche nel c. 6, i vv. 7-11, ci dicono che spesso questa offerta accompagnava anche l'olocausto e il sacrificio di comunione di cui ora parleremo.

«Ora invece una volta sola, alla pienezza dei tempi, è apparso per annullare il peccato mediante il sacrificio di se stesso. E come è stabilito per gli uomini che muoiano una sola volta, dopo di che viene il giudizio, così Cristo, dopo essersi offerto una volta per tutte allo scopo di togliere i peccati di molti, apparirà una seconda volta, senza alcuna relazione col peccato, a coloro che l'aspettano per la loro salvezza».
(Eb 9,26-27)

c) *Il sacrificio-shelamim* è il sacrificio di *pace* (come dice la stessa parola ebraica *shalom*) o di *comunione*. Il rituale di questo sacrificio rassomiglia moltissimo a quello di olocausto. Si differenzia per il fatto che in questo sacrificio solo le parti grasse della vittima, che gli ebrei consideravano la parte migliore, era offerta a Dio sull'altare. Il resto veniva consumato dai sacerdoti, dagli offerenti e dalla loro famiglia. Questo sacrificio era seguito da un banchetto che doveva essere celebrato in stato di assoluta purità: quindi doveva trattarsi di un banchetto sacro. Poiché in questo sacrificio Dio diveniva commensale dell'uomo, esso era segno dell'amicizia di Dio con l'uomo. Ce ne parla ampiamente il c. 3 del Levitico.

d) *Il sacrificio-hattah* è il sacrificio di espiazione. *II sacrificio-'asham* è il sacrificio di riparazione. Li consideriamo assieme perché sono tutti e due sacrifici per il peccato. Questi sacrifici venivano offerti quando una persona aveva commesso una colpa contro qualcuno o contro Dio. Mentre il primo sacrificio è piuttosto di tipo sacrale e quindi esige che sia offerto perché il luogo sacro della tenda o del tempio profanato dalla colpa venga purificato, il sacrificio di riparazione,

come dice la stessa parola, ha anche una preoccupazione di carattere etico e sociale. Il perdono si ottiene non solo con il rito ma anche con la riparazione verso chi è stato defraudato. È interessante il testo di *Lv* 5,21: «Se qualcuno pecca e commette una frode contro il Signore ingannando un suo compatriota in materia di depositi, pegni o refurtiva, o se sfrutta il suo compatriota...». *Interessante* perché ci dice che commettere una mancanza contro il prossimo significa commetterla contro Dio.

Di questi due sacrifici per il peccato si parla ampiamente nei cc. 4, 5 e 7 del Levitico.

Una parola a parte merita il rituale del sacrificio nel *Giorno dell'Espiazione o Yom Kippur* (*Lv* 16) che è un po' diverso. Anche in questo, come negli altri sacrifici, venivano usati due capri. Uno però veniva ucciso come nel normale sacrificio per il peccato, ma l'altro veniva portato nel deserto e lì sgozzato come simbolo che tutti i peccati del popolo erano stati cancellati.

3. Il sangue del sacrificio

Il sangue entrerà nelle parole dell'istituzione dell'Eucaristia come un termine sacrificale: presenta la morte di Cristo non solo come un sacrificio in genere ma come sacrificio di alleanza e sacrificio di espiazione: è «sparso per la moltitudine in remissione dei peccati» (*Mt* 26,28). È importante capire il significato che ha il sangue nell'AT. La traduzione greca di alcuni brani dell'AT modificando un po' il testo ebraico ci offre delle scelte interpretative interessanti per la comprensione del significato del sangue.

La traduzione greca di *Gn* 9,4-6 identifica il sangue con la vita e dice con chiarezza che non si deve spargere il sangue dell'uomo perché sarebbe un attentare alla vita dell'uomo che appartiene soltanto a Dio, idea che appare più chiara nel greco con l'uso della prima persona riferita a Dio.

«Lungo il viaggio, durante una sosta notturna, il Signore affrontò Mosè e voleva farlo morire. Allora Zippora tagliò con una pietra affilata il prepuzio del figlio, e con quello toccò il sesso di Mosè dicendo: "Tu per me sei uno sposo di sangue!". Aveva detto "sposo di sangue" perché aveva circonciso il figlio. Allora il Signore risparmiò la vita di Mosè» (*Es* 4,24-26).

Le varianti della traduzione greca di questo testo ci aiutano a capire meglio il messaggio di un testo in ebraico assolutamente oscuro. Che cosa significa infatti: *«sposo di sangue»*? La lotta con l'angelo, la preghiera di Zippora, la circoncisione del bambino ottengono la salvezza a Mosè. Il sangue ha quel valore sacrificale e espiatorio che gli daranno in seguito i testi del NT i quali useranno lo stesso linguaggio della traduzione greca dei LXX.

«Mosè versò metà del sangue degli animali uccisi in alcuni catini. Spruzzò l'altra metà sull'altare, quindi prese il libro dell'alleanza e lo lesse ad alta voce davanti al popolo. Gli Israeliti dissero: "Noi ubbidiremo al Signore ed eseguiremo i suoi ordini!". Allora Mosè prese il sangue dai catini, lo spruzzò sul popolo e disse: "Questo sangue segna l'alleanza che il Signore conclude con voi mentre vi dà tutti questi comandamenti!"» (*Es* 24,6-8).

La traduzione greca di questo secondo testo, uno dei più importanti dell'AT,

mostra meglio dell'ebraico la funzione consacratoria del sangue sparso sull'altare e sul popolo da Mosè che mette il sigillo all'alleanza «conclusa» tra Dio e il popolo. Il testo greco di questi versetti verrà ripreso nel NT nelle formule eucaristiche e nella rielaborazione della Lettera agli Ebrei.

Il brano famoso poi di *Lv* 17,11.14: «La vita di una creatura risiede nel sangue. Il Signore vi concede di versare il sangue sull'altare come sacrificio per il perdono dei peccati, *a vostro favore*: il sangue infatti permette di ricevere il perdono perché è portatore di vita (...) Infatti, poiché è una creatura viva, la sua vita è nel suo sangue; per questo il Signore ha dichiarato agli Israeliti: Voi non mangerete il sangue di nessuna creatura, perché la vita di ogni creatura risiede nel suo sangue. Se qualcuno ne mangia, sarà escluso dal popolo d'Israele», mostra con quella strana formula *a vostro favore* il significato espiatorio e di una espiazione vicaria del sangue versato della vita che espia al posto di colui che sacrifica la vittima. Il Signore vuole che il sangue della vittima versato sull'altare prenda il posto dell'offerente la cui colpa venga così espiata.

«Il sangue è considerato come l'anima, la vita della carne, la sede della vita in quanto essa appartiene a Dio; di qui il divieto di mangiarne e l'obbligo di togliere il sangue ad un animale prima di mangiarlo; di qui anche il suo uso cultuale nei sacrifici; a motivo della sua origine divina, il sangue è in qualche modo sigillo di Dio, la sua firma; così nell'alleanza: questo è il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi (*Es* 24,8), nell'aspersione sugli stipiti delle porte come segno protettore, nel rito di espiazione dove il sangue espia perché è Dio stesso che assolve, nella consacrazione dei sacerdoti e dell'altare come segno di appartenza a Dio».
(B. Gillièron, *Lessico dei termini biblici*, Elledici, p. 238).

Il sangue appare poi nei tre principali sacrifici dell'Antico Testamento che sembrano connessi con il sacrificio di Cristo.

a) Il sacrificio dell'agnello pasquale

Lo si può ricavare facilmente dalla descrizione della prima pasqua come appare in *Es* 12,7.12-14.21-27, ma soprattutto in 12,21-27.

«Mosè convocò tutti gli anziani d'Israele e disse loro: "Andate a procurarvi un capo di bestiame minuto per ogni vostra famiglia e immolate la pasqua. Prenderete un fascio di issòpo, lo intingerete nel sangue che sarà nel catino e spruzzerete l'architrave e gli stipiti con il sangue del catino. Nessuno di voi uscirà dalla porta della sua casa fino al mattino. Il Signore passerà per colpire l'Egitto, vedrà il sangue sull'architrave e sugli stipiti: allora il Signore passerà oltre la porta e non permetterà allo sterminatore di entrare nella vostra casa per colpire. Voi osserverete questo comando come un rito fissato per te e per i tuoi figli per sempre. Quando poi sarete entrati nel paese che il Signore vi darà, come ha promesso, osserverete questo rito. Allora i vostri figli vi chiederanno: Che significa questo atto di culto? Voi direte loro: È il sacrificio della pasqua per il Signore, il quale è passato oltre le case degli Israeliti in Egitto, quando colpì l'Egitto e salvò le nostre case". Il popolo si inginocchiò e si prostrò».

Il sangue dell'agnello serve a indicare gli eletti di Dio (come altrove il *tau*);

il rito viene celebrato in connessione con la liberazione dalla schiavitù egiziana intesa come liberazione dalla terra del peccato; del carattere sacrificale si discute, ma sembra emergere dal vocabolo ebraico *zebah*/«sacrificio» che poi il greco ha tradotto decisamente con *thusia*/«sacrificio».

b) Il sacrificio dell'alleanza

Nel sacrificio dell'alleanza (*Es* 24,3-8) il significato del rito del sangue è più chiaro. Il sangue congiunge le due parti che ratificano il patto come si era soliti fare nei patti di amicizia: il sangue mescolato con quello dell'altro produceva quasi un'unica vita. Il sangue unisce le due parti contraenti; il popolo che promette fedeltà e lo stesso Dio indicato dall'altare (Esodo) o dal libro della Legge (Lettera agli Ebrei).

c) Il sacrificio di espiazione

Nel sacrificio di espiazione il rito essenziale compiuto dal solo sommo sacerdote era l'aspersione, o direttamente sopra il propiziatorio, era così chiamata una parte dell'altare (nel giorno del *Kippur*) o soltanto indirettamente verso il propiziatorio. Non è così evidente il nesso tra il significato di questo rito e la remissione dei peccati secondo l'espressione di *Eb* 9,22: «Senza l'effusione del sangue non c'è remissione».

a) Forse lo si può derivare dal rituale del Levitico dove si adopera il sangue per purificare i luoghi sacri. Per es. in Es 29,11s.16.20s.36s si descrive la consacrazione dei sacerdoti e dell'altare degli olocausti mediante lo stesso rito del sangue, e anche in Lv 8,15 dove l'effusione del sangue per consacrare l'altare viene assimilato all'unzione dell'olio.

b) Ma la ragione per cui il sangue realizza la remissione dei peccati è esplicitamente indicata in *Lv* 17,11:

«Poiché la vita della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita». La Bibbia TOB riassume molto bene in una nota all'inizio del c. 17 del Levitico una serie di considerazioni teologiche di notevoli conseguenze pratiche per Israele, che mi piace riportare sinteticamente.

Il sangue è riservato solo a Dio che è il padrone della vita, contenuta nel sangue. Perciò: (a) il sangue non può essere preso come cibo (vv. 10-12.14; cf. 3,17); significherebbe appropriarsi della vita di un altro essere che appartiene soltanto a Dio; (b) ogni macellazione di animale è un atto religioso, un sacrificio offerto al Signore (vv. 5-7), e quindi non bisogna versarlo in un modo qualunque; (c) il sacrificio può essere compiuto solo nelle vicinanze del santuario (vv. 3-4.8-9); (d) il sangue di un animale ucciso in caccia, non può essere offerto in sacrificio e quindi deve essere versato al suolo e ricoperto di terra (v. 13).

4. I profeti e la contestazione dei sacrifici

Mi piace concludere questa breve trattazione sui sacrifici nell'AT ricordando che nella Bibbia troviamo anche la contestazione dei sacrifici, o meglio di un

certo modo di intenderli e di compierli, sia in alcuni profeti che nei salmi. I profeti sono alcune volte molto duri contro il formalismo religioso di chi si preoccupa di offrire sacrifici a Dio, ma non si dà pensiero di obbedire ai suoi comandamenti e di osservare la sua parola.

Samuele si rivolge a Saul, che intende offrire sacrifici, dopo aver disobbedito agli ordini di Dio con queste parole:

«Il Signore forse gradisce gli olocausti e i sacrifici come obbedire alla voce del Signore? Ecco, obbedire è meglio del sacrificio, essere docili è più del grasso degli arieti» (*1 Sam* 15,22).

Il profeta Amos si rivolge con forza contro quelli che pensano di essere a posto con Dio perché praticano il culto delle feste e dei sacrifici, ma trascurano le esigenze più elementari della giustizia verso il prossimo:

«Io detesto, respingo le vostre feste e non gradisco le vostre riunioni; anche se mi offrite olocausti, io non gradisco i vostri doni e le vittime grasse come pacificazione io non le guardo. Lontano da me il frastuono dei tuoi canti: il suono delle tue arpe non posso sentirlo! Piuttosto scorra come acqua il diritto e la giustizia come un torrente perenne» (*Am* 5,21-24).

La stessa cosa la troviamo nel profeta Osea:

«Il vostro amore è come una nube del mattino, come la rugiada che all'alba svanisce. Per questo li ho colpiti per mezzo dei profeti... poiché voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti» (*Os* 6,4-6).

Isaia ha le parole più dure e più esplicite:

«"Che m'importa dei vostri sacrifici senza numero?" dice il Signore. "Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri io non lo gradisco... Smettete di presentare offerte inutili... Quando stendete le mani, io allontano gli occhi da voi. Anche se moltiplicate le preghiere, io non ascolto. Le vostre mani grondano sangue. Lavatevi, purificatevi, togliete il male delle vostre azioni dalla mia vista. Cessate di fare il male, imparate a fare il bene, ricercate la giustizia, soccorrete l'oppresso..."» (*Is* 1,11-17).

Anche Geremia ritorna sullo stesso tema:

«Ecco, io mando contro questo popolo la sventura... perché non hanno prestato attenzione alle mie parole e hanno rigettato la mia legge... I vostri olocausti non mi sono graditi e non mi piacciono i vostri sacrifici» (*Ger* 6,19-20).

Parecchi salmi mostrano l'idea di sacrificio spiritualizzata e insistono sull'atteggiamento interiore del fedele, e a livello di tutta l'esistenza, vissuta osservando i comandamenti di Dio. Sacrificio veramente gradito a

> I profeti hanno spesso avuto un atteggiamento critico nei confronti dei sacrifici, [ma soltanto] nella misura in cui questi incoraggiavano una pietà legalista che non impegnava veramente l'uomo nei confronti di Dio e dei suoi fratelli.
> (B. GILLIÈRON, *Lessico dei termini biblici*, Elledici, p. 231).

Dio è la lode e il ringraziamento in cui si esprime la fede viva, riconoscente e fiduciosa; sacrificio autentico è il compimento della volontà del Signore, è il pentimento sincero del proprio peccato.

«Sacrificio e offerta non gradisci, gli orecchi mi hai aperto. Non hai chiesto olocausto e vittima per la colpa. Allora ho detto: "Ecco, io vengo. Sul rotolo del libro di me è scritto, che io faccia il tuo volere. Mio Dio, questo io desidero, la tua legge è nel profondo del mio cuore"» (*Sal* 40,7-9).

«Ascolta, popolo mio, voglio parlare, testimonierò contro di te, Israele: Io sono Dio, il tuo Dio. Non ti rimprovero per i tuoi sacrifici; i tuoi olocausti mi stanno sempre davanti... Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri? Offri a Dio un sacrificio di lode e sciogli all'Altissimo i tuoi voti... Perché vai ripetendo i miei decreti e hai sempre in bocca la mia alleanza, tu che detesti la disciplina e le mie parole te le getti alle spalle?...» (*Sal* 50).

«Signore, apri le mie labbra e la mia bocca canterà la tua lode. Se ti offro un sacrificio, tu non lo gradisci; se ti presento un'offerta, tu non l'accogli. Vero sacrificio è lo spirito pentito: tu non respingi, o Dio, un cuore abbattuto e umiliato (...). Allora gradirai i sacrifici prescritti, le offerte interamente consumate: tori saranno immolati sul tuo altare» (*Sal* 51,17-19.21).

UN PERIODICO DI PRESTIGIO

IL MONDO DELLA BIBBIA

Rivista di aggiornamento su storia, geografia, archeologia, arte, società, religione nella Terra Santa.

Ogni numero, un dossier che approfondisce temi significativi, e rubriche di attualità, reportages dai siti archeologici, notizie, recensioni.

Per i catechisti un arricchimento di cultura, un contributo per dare maggiore consistenza all'insegnamento.

Abbonamento 2003 (cinque numeri): € 28,50
Abbonamento 2003-2004 (dieci numeri a prezzo bloccato): € 57,00
Numero singolo: € 8,78

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10090 CASCINE VICA – RIVOLI (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

LA SVOLTA DEL NUOVO TESTAMENTO: IL SACRIFICIO DI CRISTO

Giovanni Perini

L'abitudine a usare termini e concetti desunti dalle interpretazioni teologiche o dalla predicazione rischia il più delle volte di farci fare una lettura superficiale e talmente scontata del testo biblico da farci perdere la possibilità di una comprensione adeguata che non indugi nei luoghi comuni della ripetizione.

Non è quindi inutile riflettere sulla tematica del *sacrificio* come lo presenta il NT, per cercare non tanto di esaurire l'indagine, ma piuttosto di porre degli interrogativi e di aprire delle piste o anche solo delle ipotesi diverse di lettura.

1. Le ricorrenze

Il termine sacrificio (*thusia*) ricorre nel NT 29 volte (un numero basso rispetto ad esempio a termini come *amore*, *santità*, *ascolto*, *fede*, che hanno centinaia di ricorrenze) e con la seguente distribuzione: 2 volte in Matteo (9,13; 12,7), in Marco (9,49; 12,33), in Luca (2,24; 13,1), in Atti (7,41.42) e in Filippesi (2,17; 4,18); 1 in Romani (12,1), in 1 Corinzi (10,18), in Efesini (5,2) e in 1 Pietro (2,5) e ben 15 nella lettera agli Ebrei (5,1; 7,27; 8,3; 9,9.23.26; 10,1.5.8.11.12.26; 11,4; 13,5.16)

A livello di contenuto si possono suddividere le ricorrenze in tre gruppi:

a) riferimenti all'AT;
b) riferimenti a Gesù;
c) riferimenti alla vita cristiana.

2. Alla luce della tradizione profetica

Il problema consiste nel cercare di capire perché e in che senso il NT usa questa categoria. Intanto per quanto riguarda i riferimenti all'AT si può notare che là dove non si vuole solo riferire un uso rituale del tempio, il sacrificio è letto e interpretato nella linea profetica che contesta la centralità dell'atto sacrificale a favore, ad esempio, della misericordia o dell'amore fraterno. C'è quindi una presa di distanza, o se si vuole una reinterpretazione esistenziale, vale a dire una lettura del sacrificio che concerne non atti rituali, ma atteggiamenti interiori e i relativi comportamenti. Valga per tutti la citazione di Osea riportata due volte da Matteo: «Misericordia voglio e non sacrifici».

3. La morte di Gesù come sacrificio

Normalmente la categoria di sacrificio viene applicata alla morte di Gesù in croce. Le affermazioni più frequenti mettono in relazione la morte con il perdono dei peccati, il versamento del sangue come appunto sacrificio, fino ad arrivare

ad affermazioni molto più spinte di alcune teologie e predicazioni che vedono nel Padre colui che ha chiesto, voluto, o permesso la morte di Gesù per un non meglio precisato bisogno di espiazione. Queste affermazioni, se intese in forma non argomentata, possono produrre gravi conseguenze sulla concezione stessa del rapporto tra il Padre e il Figlio, sulla immagine che su di noi proiettano del Padre e sulla stessa opera redentrice di Gesù.

Ma come si può essere arrivati ad applicare alla morte di Gesù la categoria di sacrificio?

L'espressione la troviamo in Paolo nella lettera agli Efesini: «Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore» (*Ef* 5,1).

Credo che per chiarire la portata dell'espressione, si debba distinguere tra il fatto storico della morte di Gesù e l'interpretazione teologica che di essa viene data, ovvero il suo significato, la sua verità profonda per il credente.

La morte di Gesù storicamente è imputabile esclusivamente agli uomini, a coloro cioè, che per motivi vari, interessi religiosi o politici vedevano nell'eliminazione fisica di Gesù la soluzione dei loro problemi. A tale proposito c'è da ricordare l'avvertimento di Caifa sulla pericolosità di Gesù: «è meglio che muoia un solo uomo e non tutto il popolo» (*Gv* 18,14), mentre poco prima aveva paventato l'intervento dei romani; come anche la paura di Pilato quando i Giudei lo minacciarono: «Se liberi costui non sei amico di Cesare. Chiunque si fa re si mette contro Cesare» (*Gv* 19,12). Che la fine violenta di Gesù, a mano a mano che egli procedeva nella franchezza della sua parola, nella contestazione della religiosità giudaica contemporanea, nella accoglienza dei lontani, dei pagani e degli impuri, fosse nell'aria e diventasse sempre più una certezza, ce lo ricorda a più riprese Marco che fin dal capitolo terzo ci avvisa che «i farisei e gli erodiani tennero consiglio contro di lui per farlo morire» (*Mc* 3,6), e poi per tre volte mostra Gesù che fa ricordare l'ormai imminente, tragico epilogo del suo destino, mentre si avvicina a Gerusalemme.

In sintesi si potrebbe dire che la morte di Gesù è provocata dalle sue parole, dalle sue azioni,

«Paolo pone l'accento sul sacrificio perfetto di Cristo, che toglie i peccati dell'umanità. Talvolta parla di questo sacrificio in termini generali, come quando dice che Cristo ci ha amati e "ha dato se stesso per noi in offerta e sacrificio a Dio" (*Ef* 5,2). O può scegliere un sacrificio specifico – per esempio, Cristo come "primizia" (*1 Cor* 15,20. 23), un'espressione che fa riferimento al primo covone del raccolto, che veniva portato al tempio e offerto in sacrificio a Dio (*Lv* 23; *Dt* 16). È chiaro che, per Paolo, Cristo aveva offerto il sacrificio perfetto che toglieva i peccati una volta e per sempre, e perciò non c'era più posto per le offerte abituali. Questo rende il sacrificio di Cristo estremamente importante. È il sacrificio da cui dipende il perdono di tutti i peccati di tutti i credenti».

(*Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. San Paolo, 1999, «*Sacrificio, offerta*»).

«Questa è la perfezione del sacrificio. Morendo sulla Croce, Cristo merita per se stesso e per noi l'accesso al tempio non costruito da mani d'uomo (cf *Eb* 9,11-12.24). Con la sua morte liberamente accetta, Gesù merita alla sua umanità l'ingresso nella Gloria. La Pasqua di Cristo ha ottenuto effettivamente per la sua umanità e, nella speranza, per tutti noi ciò che ricercavano gli olocausti e gli altri riti».
(Le Gall D. R., *Dizionario di liturgia*, Elledici 1994, p. 194).

cioè dalla sua stessa persona per come si presentava e si proponeva. Egli era per tutti un uomo con un destino straordinario e inspiegabile, tanto che Pietro nel suo primo discorso non trova altro modo che esprimerlo con l'espressione: «Non era possibile che la morte tenesse in suo potere l'uomo Gesù di Nazaret, che Dio ha accreditato presso di voi» (*At* 2,24). L'inspiegabilità di questo uomo toccava esattamente la forte e potente manifestazione di Dio che in Lui aveva preso corpo e storia. E che Dio fosse dalla parte di Gesù e confermasse ogni sua parola e ogni suo gesto, cioè l'intera sua vita, ce lo dice ancora Pietro: «Voi lo avete ucciso appendendolo alla croce, ma Dio lo ha fatto risorgere» (*At* 2,24). Così non solo Dio non ha voluto o permesso la morte di Gesù, ma ve lo ha tratto fuori, l'ha sconfitta e debellata. Gesù muore a causa degli uomini per la sua fedeltà al Padre, ossia perché non ha rinunciato nemmeno davanti alla minaccia della morte a compiere l'opera ricevuta di rivelare con la sua parola e la sua opera il vero volto benevolo del Padre, ma proprio questa fedeltà è per lui e per noi garanzia di risurrezione e vita eterna.

Ma qui siamo già sulla strada della interpretazione teologica, del senso quindi della morte di Gesù. Infatti sembra che in un primo momento la morte di Gesù abbia fatto problema, certamente ai discepoli, la cui reiterata incomprensione ne è il segno più evidente, ma forse anche allo stesso uomo Gesù, che secondo Marco e Matteo, grida sulla croce. «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mt* 27,46; *Mc* 15,34).

L'estrema serietà della morte di Gesù, che a volte rischia di essere sminuita dalla ambigua nostra consapevolezza che «tanto sapeva che sarebbe risorto!», ci dice, sotto altre parole al limite della contraddizione, che Dio non ne è responsabile. Il grido è insieme dolore, invocazione e sofferta esperienza che non ci può essere rapporto e tanto meno complicità tra Dio e la morte, tanto da far pensare che in presenza della morte Dio si sia ritirato, che la morte cioè abbia avuto il sopravvento e abbia troncato la relazione fiduciale e filiale di Gesù con il Padre. Per indirizzarci nella giusta lettura del grido di Gesù gli stessi Marco e Matteo mettono in bocca al centurione (un pagano!) la prima professione di fede: «Costui era veramente il Figlio di Dio». Dio è dalla parte di Gesù, non contro di lui.

Per arrivare poi al legame tra la morte di Gesù e il peccato dell'uomo forse ci può fare da guida la tradizione di Luca. A differenza degli altri due sinottici, Luca mette in bocca a Gesù sulla croce ben altre parole. Dalla croce Gesù perdona sia ai suoi crocifissori sia al ladrone. La morte in croce di Gesù è il momento del perdono, ne è la scaturigine, la fonte e la manifestazione.

Allora comprendiamo lo sforzo e l'insistenza con cui l'autore della lettera agli Ebrei ci dice che la morte di Gesù sulla croce non può essere compresa a partire

dai sacrifici rituali dell'AT. Non è una morte rituale, ma è il dono (curioso che lo stesso autore parli sempre di *dono e sacrificio*) cioè la messa a disposizione, senza esitazione o rimpianti, di tutta l'esistenza, che proprio perché offerta è per analogia assimilabile alla categoria di sacrificio, vale a dire qualcosa che non si tiene più per sé, ma che è totalmente e definitivamente messo nelle mani e a servizio di un Altro. È con il corpo ossia con la vita che Gesù serve Dio. Il sacrificio è sottratto all'ambito rituale, viene desacralizzato e posto nell'ambito del quotidiano e dell'esistenziale. La forma poi della morte di Gesù sulla croce, con il suo evidente spargimento di sangue contribuirà a far applicare la categoria del sacrificio.

4. La vita cristiana come sacrificio

E, brevemente, una conferma l'abbiamo dall'uso del termine sacrificio applicato alla vita cristiana, dove la confessione della fede, che può giungere fino al martirio, o la qualità cristiana dell'esistenza vengono interpretate con la categoria del sacrificio. Nel caso del martirio è evidente la imitazione dell'esistenza di Gesù da parte del credente che può quindi pensare alla sua vita come a una esistenza offerta (sacrificata), ma questo vale anche nella quotidianità della sequela che non richiede sacrifici suppletori di tipo ascetico e volontaristico (sempre più facili e ambigui nella misura in cui si scelgono), quanto piuttosto il sacrificio che consiste nel prendere la propria vita e nel metterla a disposizione di Dio, della sua volontà, dell'Evangelo di Gesù, accettando e affrontando tutte quelle difficoltà, incomprensioni, lotte che si trovano sul cammino di tutti i giorni per una fedeltà che vede in quella di Gesù al Padre la fonte e il modello di quella del cristiano.

La morte di Gesù sulla croce non può essere compresa a partire dai sacrifici rituali dell'AT. Non è una morte rituale, ma è il dono (curioso che lo stesso autore parli sempre di *dono* e *sacrificio*) cioè la messa a disposizione, senza esitazione o rimpianti, di tutta l'esistenza, che proprio perché offerta è per analogia assimilabile alla categoria di sacrificio, vale a dire qualcosa che non si tiene più per sé, ma che è totalmente e definitivamente messo nelle mani e a servizio di un Altro.

5. Conclusione

La confessione della qualità divina di Gesù passa, mi sembra, attraverso questo processo, che dà al cristianesimo una originalità del tutto particolare che non va perduta: si arriva a riconoscere che Gesù è il Figlio proprio constatando e leggendo l'intera sua esistenza come amorosa obbedienza al compito di rivelare definitivamente e a costo di morire il volto del Padre. Tale è la forma sacrificale dell'esistenza anche per il discepolo.

IL SACRIFICIO COMPIMENTO DELLA LIBERTÀ

Pierluigi Lia

1. Il senso del «proprio» come senso dell'identità soggettiva

Cominciamo la nostra riflessione provando a raccogliere in sintesi ciò che spontaneamente la parola *sacrificio* evoca: il nesso immediato tra le parole e le immagini è infatti una spia rilevante della comune coscienza degli uomini che può essere utilmente interpretata.

Sacrificio è parola che evoca la rinuncia a ciò che è «proprio», rinuncia sempre gravosa, ma che può giungere ad essere dolorosa fin anche alla morte. In queste nostre poche pagine il termine «proprio» assolverà un ruolo determinante; preciso dunque subito il significato che gli attribuisco. Con «proprio» intendo indicare ciò che la coscienza riconosce legato in modo qualificante alla sua identità. Il *senso* di «proprietà» è la *percezione sensibile* che qualcosa appartiene all'uomo e che, in quanto tale, concorre a definire la sua identità personale: così è della propria famiglia, della propria casa, dei propri beni e soprattutto della propria vita, dei propri affetti, delle proprie idee. Quando la coscienza sente che una cosa le è «propria» sente in qualche misura di riconoscersi in essa. Di conseguenza, quando se ne *espropria* o non è *espropriata* sente di avere perso un pezzo di sé. Il massimo a questo riguardo è la perdita della propria vita. Il senso di proprietà è dunque *senso di sé*; questo senso dà un valore tendenzialmente incalcolabile ad ogni cosa che viene giudicata «propria».[1]

Se il senso di proprietà è senso di un legame profondo con qualcosa, al punto che in essa la coscienza si identifica, allora la rinuncia al «proprio» – l'«espropriazione» – esige di essere giustificata da un fine proporzionato. Fine proporzionato al carattere di incalcolabilità, diremo di *eccedenza*, che la coscienza attribuisce al «proprio»[2] può essere solo qualcosa cui la coscienza medesima riconosce un senso di eccedenza rispetto al suo valore oggettivo o al valore degli atti in cui esso si presenta: l'amore, l'odio, l'onore, la fama, il successo, il potere, la trasgressione dei limiti conclamati.[3] Ma più ancora proporzionato al sa-

[1] Un'idea può essere più o meno interessante, ma la *propria* idea è realizzazione singolare della *propria* identità; nell'attaccamento che si ha ad essa c'è un alto valore aggiunto che non dipende dalla qualità dell'idea medesima, ma dal senso dell'identità che la fascia: dal senso del «proprio» che la connota.

[2] Il fatto che la coscienza si riconosca in qualcosa, la fasci cioè del senso del «proprio», la sottrae necessariamente alle «regole del mercato». Il valore aggiunto, il senso di eccedenza, è determinato dal fatto che nel «proprio» la coscienza sente che, in qualche misura, ne va di sé. Si noti: sugli affetti si possono scrivere libri, ma i *propri* affetti eccedono qualitativamente ogni valutazione in quanto in essi ci identifichiamo.

[3] Come è facile constatare tutto questo non corrisponde mai ai contenuti pratico-oggettivi in cui si esprime o si realizza. È evidente che l'amore non è tenersi per mano così come l'odio non s'identifica in nessuno degli atti, a volte banalissimi, in cui si traduce.

crificio è guadagnare i favori del destino o della divinità, l'assoluzione di un debito straordinario, l'espiazione di una colpa incommensurabile.

In relazione a quello che stiamo osservando il termine stesso *sacrificio* pare particolarmente eloquente: evoca infatti il *sacro*. In relazione al sacro, infatti, la rinuncia al «proprio» realizza il suo profilo più alto da cui discendono anche gli usi più quotidiani. Sacrificio non riguarda infatti uno scambio alla pari, una transizione «commerciale», *profana*, realizzata a partire dall'analisi degli elementi oggettivi, dal confronto dei valori, ma riguarda la consegna di qualcosa di cui l'uomo dispone *in proprio* e che dal «proprio» trae superiore valore, alla sfera del sacro che, in quanto tale, eccede ogni oggettività ed ogni valore.[4] Perché, ci domandiamo, la relazione con il sacro chiede che l'uomo vi investa qualcosa il cui prezzo trasgredisce l'equilibrio delle leggi del mercato? Proviamo a richiamare che cosa individua la sfera del sacro. Il senso del sacro si accende nell'uomo allorché questi percepisce che in un evento, in un oggetto, in un luogo, qualcosa eccede, sfugge alla sua capacità di presa, di comprensione, di controllo. Tutto ciò che sfugge alla presa dell'uomo, alla signoria della sua libertà e che, per questo, incombe incontrollabile sull'orizzonte della coscienza, può caricarsi del senso del sacro. Per la coscienza religiosa il sacro è l'ambito del divino nella sua incoordinabilità al mondo degli uomini; per la coscienza atea può essere quello del destino, per entrambe custodisce il senso dell'eccedenza della vita rispetto al suo biologico accadere, l'eccedenza degli eventi rispetto alla loro decifrabilità fattuale. Come fare per renderselo vicino, amico, non ostile almeno? Il prezzo deve essere proporzionato, deve onorare il senso del sacro. Ma se il sacro è caratterizzato dal senso di sproporzione rispetto alle proporzioni degli uomini ecco che il valore che gli si offre deve essere a sua volta strutturalmente sproporzionato. Ora, l'unica cosa che l'uomo ha a disposizione e che, pur a sua disposizione è, tuttavia, per lui carica di un senso di sproporzione rispetto ad ogni valore oggettivamente quantificabile, è quanto è raccolto sotto il segno del «proprio».

Se il senso di proprietà è senso di un legame profondo con qualcosa, al punto che in essa la coscienza si identifica, allora la rinuncia al «proprio» – l'«espropriazione» – esige di essere giustificata da un fine proporzionato. Per questo soltanto in relazione al sacro, infatti, la rinuncia al «proprio» realizza il suo profilo più alto.

Il «proprio» in quanto identifica la coscienza, ne custodisce la memoria e ne interpreta la tensione ad una destinazione singolare ancorché indeterminata, ridonda dell'eccedenza che la coscienza *si* attribuisce rispetto a tutto ciò che le è estraneo.

[4] I caratteri di questa relazione con il sacro vengono investiti anche in ambiti diversi da quello religioso grazie all'analogia che viene suggerita dal senso di sproporzione del conseguimento sperato rispetto alle comuni regole dello scambio: si pensi alla vita spesa per la patria, ma anche a tutto quanto si è disposti a sacrificare per ottenere successo, prestigio, fama, potere.

Ci domandiamo ora: che cosa costituisce il «proprio» così che in esso la coscienza vi s'identifichi? Il «proprio» è costituito dall'opera incessante della libertà che qualifica la coscienza. Grazie alla libertà la coscienza si appropria del mondo; grazie alla sua opera le cose mute, anonime, indifferenti vengono assoggettate alla signoria della coscienza che nomina, che interpella, che fa la differenza. In questo modo la coscienza costituisce *il proprio mondo*, che vale la vita perché identifica la sua stessa vita. Per questo la coscienza esiste. Il senso di proprietà è esattamente il senso del fatto che ci sono cose che trascendono[5] il loro valore oggettivo, la loro catalogabilità fenomenica, in quanto ridondano dell'identità personale, dell'eccedenza dell'*essere al mondo della coscienza* rispetto ad ogni *essere del mondo*. Lì, in qualche modo, la coscienza sente che ne va di sé, che quando le mette in gioco si mette in gioco essa stessa. È a motivo di questo eccesso di valore che la coscienza riconosce loro che possono essere messe in gioco proprio con il sacro il quale, di sua natura trasgredisce, trascende, tutte le normali regole del gioco che gli uomini si sono date e che si garantiscono a vicenda.

2. Trascendenza di prima battuta e libertà propria

La coscienza ha dunque una duplice percezione della trascendenza della realtà: da un lato quella che costituisce il senso del «proprio», il senso di ciò su cui la libertà *riesce* ad esercitare una signoria nella forma dell'appropriazione ed in cui la coscienza si riconosce; dall'altro la trascendenza di ciò su cui la libertà *non riesce* ad esercitare nessuna signoria ed in cui la coscienza non riesce a riconoscersi e che abbiamo individuato emblematicamente nel sacro. Nel primo caso possiamo parlare di *trascendenza del senso* della realtà, nel secondo del *senso della trascendenza* rispetto alla realtà. Il primo caso sussiste in ordine alla realtà di cui la coscienza riesce ad «appropriarsi», il secondo in ordine a ciò che si sottrae alla coscienza. La prima è trascendenza del mistero di sé, la seconda è trascendenza d'altro in quanto mistero. Al primo ambito appartiene il senso di sé, della propria dignità, della propria unicità, dell'assolutezza dei propri diritti di affermazione e realizzazione. Al secondo ambito appartiene il sacro, il numinoso, il tremendo, tutto ciò che si sottrae al controllo della coscienza.

Il ponte possibile tra due mondi viene efficacemente individuato nella forma del *sacrificio*, della consegna del «proprio». Espropriandosi del «proprio» in direzione e a favore dell'eccedenza incontrollabile, la coscienza getta un ponte *non inadeguato* a propiziarsi la trascendenza incoordinabile, l'alterità sacrale: nella espropriazione della «proprietà», nel sacrificio di ciò in cui «propriamente» la coscienza si riconosce, ecco che qualcosa che la identifica passa dalla parte del sacro, dell'eccedenza pura, come caparra, come rappresentanza di sé, come coordinata nota, come legame. *Legame* è forse la parola più adatta per decifrare questa operazione di espropriazione: è infatti la radice stessa di *religio*, di religione; le religioni sono forme variamente elaborate con cui la coscienza stringe le-

[5] Con *trascendenza* indichiamo il profilo secondo cui qualcosa eccede rispetto alla dimensione fenomenica, alla catalogabilità oggettiva, all'analizzabilità fisica.

gami con ciò che la eccede, attraverso cui rinsalda una relazione con ciò che la trascende e che si presenta ad essa altrimenti incontrollabile, indecifrabile, potenzialmente temibile. Il *sacrificio* è forma prioritaria di religione.

Un elemento risulta evidente da quanto stiamo dicendo: il protagonista unico di tutta questa vicenda, il parametro, il punto di riferimento unico per la definizione di questo quadro è la coscienza con la libertà che la connota. La libertà appropria il mondo alla coscienza dando forma alla sua identità; la libertà costituisce il senso della trascendenza di questa identità rispetto al proprio stesso mondo determinandone l'inesauribile dinamica di sviluppo e di affermazione. Ma ancora, è in ordine al potere della propria libertà che la coscienza percepisce ciò che le si sottrae, ciò che è incontrollabile, ciò che non può essere esplorato, *ap-propriato*, ma che può solo essere spiato, propiziato, sedotto, placato. È rispetto all'opera incessante della libertà che la coscienza sperimenta il senso del mistero dell'origine che la precede e la fonda, dell'indeterminabilità del compimento, dell'accadere degli eventi che sfugge alla sua signoria, alla sua capacità di comprendere. La libera coscienza si spinge insistentemente oltre se stessa in direzione di questa provocante trascendenza per doversi poi arrestare esausta, impotente, frustrata nell'esercizio della sua insaziabile aspirazione ad ordinare il proprio mondo.

In entrambi i casi però, sia che si tratti del senso sempre eccedente del proprio valore o del senso di ciò che è inarrivabile, la trascendenza ha come punto di riferimento la coscienza medesima. È in riferimento a lei sola che il senso della trascendenza viene associato di volta in volta al fuoco, al temporale..., per dileguare non appena il fuoco o il temporale rientrino nell'orizzonte della sua capacità di conoscere e decifrare. Ben lo rilevava Feuerbach quando affermava che gli dèi delle religioni altro non sono che modi diversi con cui gli uomini danno volto e nome alle aspirazioni il cui compimento è loro indisponibile. In questo senso ritengo di poter parlare di *trascendenza di prima battuta.*[6] A questa trascendenza commisurata solo alla libertà individuale corrispondono dunque le figure del sacro e del sacrificio cui abbiamo fatto fin qui riferimento e che, non a caso, proprio in prima battuta si affacciano alla mente evocate dalle parole corrispondenti.

Espropriandosi di sé, la coscienza si rende capace di instaurare veri legami.
Legame è forse la parola più adatta per decifrare questa operazione di espropriazione: è infatti la radice stessa di *religio*, di religione; le religioni sono forme variamente elaborate con cui la coscienza stringe legami con ciò che la eccede, attraverso cui rinsalda una relazione con ciò che la trascende e che si presenta ad essa altrimenti incontrollabile, indecifrabile, potenzialmente temibile. Il *sacrificio* è forma prioritaria di religione.

[34] È importante avere il coraggio di usare senza timore o reticenze questa parola: *trascendenza*. È infatti parola che indica, che significa, tutto ciò per cui l'uomo è un uomo, la coscienza è co-

3. Trascendenza di seconda battuta e libertà d'altri

Ora proverò a suggerire che esiste una forma di *trascendenza di seconda battuta* e quindi un sacrificio ad essa relativo. La struttura sarà necessariamente la stessa che abbiamo individuato,[7] ma l'orizzonte si rivelerà significativamente più ampio. Mentre la prima forma di sacrificio ha i caratteri della salvaguardia, della tutela di sé dall'incombere di ciò che trascende le forze e la possibilità stessa di comprensione, la seconda forma che si verrà a delineare è forma autentica di realizzazione di sé ben oltre le proprie possibilità.

Si tratta della trascendenza che viene scorta da parte della coscienza nella presenza di un'altra libera coscienza e a cui essa può in certo modo partecipare nella forma della *relazione personale.* La relazione personale si realizza a sua volta necessariamente solo grazie ad una forma di sacrificio, di consegna di sé, di *disappropriazione*[8] che contraddice la spontanea propensione alla difesa e alla salvaguardia, ma consente alla coscienza di accedere ad una forma di realizzazione di sé che risponde pienamente alle più alte esigenze e possibilità della libertà. Vediamo.

Quando un *altro* uomo fa la sua comparsa nel mio mondo,[9] nell'orizzonte della mia percezione, del mio sguardo, diviene dapprima oggetto dell'opera di appropriazione della mia libertà. Ma è da subito evidente che questi rappresenta una provocazione a tale opera di appropriazione in quanto si sottrae immediatamente al mio controllo. L'altro non si lascia ridurre a mio possesso, a mia proprietà. A questo primo livello l'altro entra in rapporto con la mia libertà, consegnandosi e sottraendosi, come un'infinità di altre presenze con cui sono costretto a misurarmi. La vera novità si affaccia quando nell'incontro con lo sguardo dell'altro[10] io posso intuire la presenza di una libera coscienza che organizza il *proprio mondo*, che custodisce una memoria e si protende verso un futuro che non sono in alcun modo riconducibili a me, al mio mondo, alle mie attese per il futuro e alla memoria radicata nel mio passato. Lì posso riconoscere all'opera una libertà che determina un orizzonte della trascendenza del tutto indipendente da

scienza, tutto ciò per cui esiste la memoria e il desiderio. Trascendenza è infatti, almeno in prima battuta, quel profilo che la coscienza riconosce ad ogni cosa al di là della semplice apparenza. Trascendenza indica ciò che permette all'uomo, di fronte ad un oggetto, di veder affiorare e risuonare ricordi, di dargli un alto valore personale o di guardare al futuro attendendosi qualcosa. L'incapacità di disporre di un termine come trascendenza è come l'incapacità di chiamare per nome una persona cara: a lungo anch'essa precipita nell'indistinzione.

[7] La struttura della coscienza qualificata dalla libertà è necessariamente inalterabile.

[8] Uso *disappropriazione* in alternativa a *espropriazione* per cercare di evidenziare due forme differenti di sacrificio del «proprio»: riservo *espropriazione* ad una rinuncia al «proprio» in cui si disperdono i tratti della singolarità individuale e *disappropriazione* alla scelta intenzionale che consegna il «proprio» nelle mani d'altri esattamente per realizzare la consegna di sé nella propria assoluta singolarità personale, rinunciando a far valere su questa diritti insindacabili di proprietà.

[9] Scelgo qui questa forma descrittiva per snellire la riflessione. In realtà, come è noto, l'altro è da sempre presente alla coscienza, la quale si sviluppa all'interno della relazione intersoggettiva, a partire da quella assolutamente singolare che lega il bimbo alla madre.

[10] Faccio riferimento allo scambio degli sguardi per semplificare il discorso approfittando dell'immediatezza dell'immagine. Inoltre il tema è stato ampiamente esplorato da molteplici punti di vista. Celebri sono le considerazioni che fa a riguardo J.P. SARTRE in *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore 1991, in p.c. alle pp. 444-522.

quello imperniato sulla mia soggettività. Il *passato* che la sua memoria custodisce mi sta di fronte, indeducibile da ciò che io sono e che io sono stato. Posto di fronte alla mia attenzione il suo *passato* si presenta come *futuro* della mia conoscenza. Il mio «proprio», in cui mi identifico e che costituisce tutto il mio mondo, sta di fronte a lui come un altro mondo, una trascendenza indecifrabile ed incoordinabile. La mia presenza, intensamente sentita da me come il «proprio più proprio», seppure indisponibile al presente del mio sguardo, appare invece perfettamente presente al suo sguardo, ma come proprietà d'altri, inappropriabile.

Dire che i legami si realizzano solo espropriandosi di sé, è dire che soltanto chi è capace di donare se stesso, non semplicemente qualcosa, ma tutto se stesso, è anche capace di stabilire delle vere relazioni di amore con gli altri e con Dio.

Più ancora, lo sguardo dell'altro mi restituisce a me stesso, alla mia vista, non solo «nel riflesso della pupilla» come nel riflesso di uno specchio, ma in un riflesso fatto carico della sua attenzione, dell'opera della sua libertà, della sua intenzione, un riflesso plasmato dal senso delle sue attese, della sua immaginazione, della sua memoria, in una parola: della sua trascendenza. L'immagine di me che trascende la mia semplice presenza non mi sta dinnanzi carica del solo senso della mia trascendenza, della mia memoria e delle mie attese, ma mi viene incontro nella forma di un futuro ove la mia e l'altrui trascendenza si incontrano e si coniugano non appena io mi renda disponibile allo scambio degli sguardi, non appena nello scambio degli sguardi si componga la relazione.[11] La trascendenza che si determina è la trascendenza *propria* della relazione, che ha per soggetto esattamente la relazione interpersonale che coniuga le due libertà non appena due persone accettino di essere non alternative ma *con-correnti*, non appena i due soggetti accettino di consegnarsi alla relazione medesima come ci si consegna allo scambio riconoscente degli sguardi. Allorché il singolo rinuncia a far valere il «proprio» a fronte della presenza d'altri, difendendosi o cercando di appropriarsi dell'altro, ma si consegna allo sguardo altrui; allorché il singolo accoglie la consegna dell'altro al proprio sguardo senza pretendere di requisire il suo «proprio»; allorché si determina un'attenzione ri-conoscente nei confronti della libertà dell'altro, ecco che si genera una relazione in cui il concorso delle libertà ri-conoscenti determina una *trascendenza di seconda battuta* che costituisce qualcosa di totalmente inedito per entrambi, irriducibile all'uno o all'altro soggetto come pure alla semplice somma delle rispettive trascendenze.

Questa trascendenza disegna una destinazione del desiderio di entrambi che premia la coscienza. I due soggetti, infatti, non devono più accontentarsi di desiderare ciò che dipende solo dalla loro personale capacità di immaginazione e dalle loro attese, dalla tensione della loro personale libertà, ma possono lascia-

[11] È l'esperienza fondamentale della composizione di quello che io penso di me con quello che pensa e vede l'altro. Solo uno sciocco può ritenerlo superfluo o marginale.

re che sia lo scambio con la fantasia, il desiderio, l'immaginazione, la libertà altrui, a plasmare le figure del desiderio. In questo modo, «desiderabile» non è semplicemente ciò che la coscienza prefigura a partire da ciò che conosce, da ciò che possiede e che, una volta raggiunto, lascia il posto a nuovi desideri..., indefinitamente. È piuttosto il mistero dell'altro che si promette e si consegna «allo sguardo», regalando tutta la sua trascendenza alla relazione, disappropriandosi del possesso geloso di ciò che egli è «proprio» a favore della relazione. In questo modo la relazione costituisce l'identità di un presente di cui la coscienza può vivere paga, pur rimanendo protesa al futuro non più *indefinito* ma potenzialmente *infinito* che è *proprio* della trascendenza della relazione medesima. Questa infatti ha nella *propria* trascendenza un'irriducibile riserva di senso che garantisce una destinazione sempre inedita del desiderio, un'inesauribile possibilità di stupore e di fecondità, così come ha tutto quello che serve per corrispondere nel presente al senso di trascendenza che anima il desiderio.

Il sacrificio del mio «proprio» costituisce il più alto compimento della libertà che prefigura il buon compimento dell'esistere. In questo contesto il sacrificio non ha immediatamente i caratteri della dolorosità né dell'eroicità, seppure presenta tutte le valenze necessarie perché la rinuncia al «proprio» possa giungere a realizzarsi anche come «dare la vita» per l'altro.

In questa forma il futuro cui la coscienza può aspirare non si configura banalmente come liberazione *dal* desiderio grazie alla sua definitiva soddisfazione,[12] al raggiungimento di un'impossibile quanto avvilente condizione di equilibrio e sazietà,[13] ma si configura come liberazione *del* desiderio di cui la coscienza vive (quindi del suo senso della trascendenza) dall'univocità del vincolo alla propria libertà, alla propria trascendenza, alle misure del proprio orizzonte. Consegnata alla relazione con l'altro uomo, la coscienza può godere della libertà con cui la relazione soddisfa e incessantemente rinnova il desiderio. Libertà commisurata all'*infinita* fecondità della trascendenza della relazione, a dispetto dell'*indefinita* reiterazione della trascendenza della libertà.

4. Lo sguardo, il bacio e il nome come figure del sacrificio

Come certamente s'intuisce la forma della relazione che così stiamo tratteggiando è quella dell'*amore*. La relazione d'amore infatti si tesse come attenzione e cura per l'altro, onora l'altrui libertà nell'atto della reciproca consegna grata. L'intensità dello scambio degli sguardi è forse l'immagine più eloquente di questa relazione ove ci si consegna perfettamente all'altro nell'atto stesso in cui lo si accoglie, ove si rinuncia a far valere diritti di proprietà e di appropriazione mentre ci si riconosce impressi nello sguardo altrui, conservati e restituiti a noi stessi dalla sua cura. Un'immagine non meno significativa è quel-

[12] È sciocco auspicare infatti un momento in cui, soddisfatti aspettative e bisogni, non ci sia a nulla da desiderare. Il desiderio è la vita della coscienza, senza desiderio la vita non ha motivo di essere vissuta.

[13] Che non avendo più nulla da attendersi non necessiterebbe più di un domani.

la che gli antichi maestri avevano frequentato sulla scorta del *Cantico dei Cantici*: l'immagine del bacio sulla bocca. Il bacio che affiora alle labbra è come una parola: la più sintetica ed eloquente tra quelle che dichiarano e manifestano l'amore. Quando il bacio è scambiato sulla bocca, ecco una sorta di dialogo di assoluta concisione e intensità, nel quale l'amore si dichiara nell'atto stesso in cui accoglie la dichiarazione altrui, nel quale si consegna la pienezza del proprio desiderio nell'atto stesso in cui si accoglie quello altrui, nel quale ci si abbevera all'altro nell'atto stesso in cui ci si consegna alla sua sete: comunicazione insaziabile che pure costituisce un presente di cui si è perfettamente paghi.

Quanto più s'intuisce il profilo della trascendenza di seconda battuta costituita dalla libertà dell'altro nella relazione interpersonale tanto più la coscienza percepisce di potere frequentare questa trascendenza senza bisogno di ridurla a sé, ma anche senza doverla temere, sedurre, propiziare perché non rechi oltraggio al «proprio». La trascendenza che si profila nella presenza dell'altro è l'esatto contrario della trascendenza anonima e misteriosa che il sacro custodisce: è infatti nominabile col *nome proprio* dell'altro. Non richiede di essere propiziata con un sacrificio dall'esito ambiguo e incerto che tessa legami misteriosi; può essere chiamata appresso semplicemente accogliendo la responsabilità di fare risuonare la *propria* voce in uno col nome *proprio* dell'altro. Così chiamata appresso nella responsabilità della relazione, la trascendenza assoluta che è l'altro per me può rispondere per nome nell'atto stesso in cui io rispondo del mio nome consegnandomi alla prossimità della relazione. La relazione in cui si risponde personalmente è luogo dove il nome «proprio», esattamente in quanto disappropriato, risuona sulla bocca d'altri cosicché io rispondo del mio stesso nome come di qualcosa che non mi appartiene più «in proprio» ma che ho liberamente consegnato ad altri perché lo faccia risuonare, tessendo la trama della relazione. Come si vede è l'esatto contrario del nome inconoscibile e impronunciabile del Dio della cui tutela il sacro si fa garante. Qui, nella relazione interpersonale, il desiderio che anima la coscienza e di cui questa necessariamente vive, non è più sentimento anonimo di protensione indefinita verso un oltre sempre indecifrabile, ma ottiene nominabilità nel nome dell'altro che mi è stato gratuitamente consegnato nella sua disappropriazione. Pronunciando il suo nome il mio desiderio stesso diviene nominabile, viene sottratto all'indifferenza e all'indistinzione in quanto risuona e si specifica nell'appello della nominazione.

Potremmo continuare a lungo e il teologo può immediatamente inserirsi in questa scia approfondendo il senso della specificità della relazione personale cui il Dio cristiano si è consegnato nella persona del Figlio Gesù, sottraendo il senso di Dio all'anonimato e al numinoso temibile, a favore di una trascendenza che libera e compie il desiderio dell'uomo. Limitiamoci invece ad esplicitare queste nostre brevi riflessioni in ordine al sacrificio, raccogliendo gli elementi che sono a nostra disposizione.

Abbiamo individuato il nocciolo del sacrificio nella consegna del «proprio» a favore di un legame positivo, non altrimenti realizzabile, con la trascendenza. Il senso della trascendenza in prima battuta porta con sé anche un senso neces-

sariamente doloroso del sacrificio e, in modo proporzionale, il connotato eroico del suo esercizio, mentre il conseguimento sperato ha i tratti dell'azzardo a motivo dell'indeterminatezza della trascendenza in questione e della sua irriducibilità all'ordine della conoscenza.

La relazione intersoggettiva, esemplarmente nella sua forma amante più affinata, si presenta caratterizzata da una trascendenza di seconda battuta. Questa propizia una figura del sacrificio caratterizzata ancora dalla consegna del «proprio», ma in questo caso si realizza non come dolorosa espropriazione, ma come disappropriazione, come consegna di sé alla comunione, come rinuncia a far valere i diritti di proprietà esclusiva sul «proprio» che identifica la coscienza (senza però espropriarsene, in tal caso smarrirebbe i tratti della propria singolarità che sola consente un'autentica relazione). Qui la disappropriazione non è atto di propiziazione della trascendenza anonima, indecifrabile, sacrale, ma atto di costituzione di un *legame* per il quale la trascendenza diviene nominabile, si approssima e si palesa, risponde di sé corrispondendo alla mia esposizione responsabile nell'atto della nominazione. Il carattere di trascendenza non viene per questo smarrito o attenuato, anzi si precisa e si qualifica giusto nel rimbalzo della voce, nell'attesa della chiamata e della risposta, nell'insopprimibile battuta di distanza che costituisce l'attualità fascinosa dello scambio degli sguardi, nella minima eppur abissale distanza delle labbra che gratifica il desiderio nel presente eterno del bacio a differenza di ogni forma di autoerotismo. Si svincola dall'univocità dell'incatenamento alla mia identità e alla mia libertà per venirmi insistentemente incontro nell'inedito dello sguardo dell'altro, della sua parola, del mio nome che risuona sulla bocca altrui. In questo il sacrificio del mio «proprio» costituisce il più alto compimento della libertà che realizza il mondo della coscienza e l'opera più adeguata al desiderio che prefigura il buon compimento dell'esistere non solo in una sua destinazione ultima o escatologica, ma nell'attualità del presente che tesse la sto-

Indicazioni bibliografiche

1. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri 1984.
2. V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Genova, Marietti 1987.
3. V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, Milano, I.S.U. Università Cattolica 1988.
4. R. Otto, *Il sacro*, Milano, Feltrinelli 1989.
5. J. Ries, *Il sacro*, Milano, Jaca Book 1990.
6. P. Sequeri, *Estetica e teologia: l'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*; a cura di Pierluigi Lia; con un contributo di Ezio Prato, Milano, Glossa 1993.
7. Aa.Vv., *Sacrificio e società nel mondo antico*, [etc.] Roma, Laterza 1993.
8. Aa.Vv., *Le sacrifice dans les religions*, Institut de science et de théologie des religions, sous la direction de Marcel Neusch, Paris, Beauchesne 1994.
9. P. Lia, *Libertà incatenata e trascendenza. Note per una fenomenologia della coscienza credente*, Milano, I.S.U. Università Cattolica 1995.
10. Aa.Vv., *Il sacrificio: evento e rito*, a cura di Sergio Ubbiali, Padova, Messaggero 1998.

ria. In questo contesto il sacrificio non ha immediatamente i caratteri della dolorosità né dell'eroicità, seppure presenta tutte le valenze necessarie perché la rinuncia al «proprio» possa giungere a realizzarsi anche come «dare la vita» per l'altro. Su questo la teologia della fede nel Dio cristiano può utilmente esercitare con ampiezza la propria illuminante riflessione.[14]

[14] Interessante E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana*, Brescia, Queriniana in p.c. pp. 160-173.

SUSSIDI PER LA QUARESIMA • NOVITÀ

Martín Irure - Marino Gobbin

CELEBRARE LA VIA CRUCIS

Sussidio multimediale (libro + cd) per una liturgia creativa, personalizzata, flessibile, adattabile alle persone e al tempo a disposizione. Presenta 40 schemi di «Via Crucis» e una «Via Lucis» con proposte per la preghiera, la meditazione e la celebrazione. Il testo sul cd è leggibile nei formati DOC, RTF, PDF.

Pagine 368 + CD. € 18,00

Marino Gobbin

L'AMORE PIÙ GRANDE

Una Via Crucis con i bambini, semplice e coinvolgente. Per ogni stazione, una riflessione fa sentire i partecipanti non spettatori, ma attori della vicenda di Gesù.

Pagine 16. € 0,65

Massimiliano Taroni

5 ITINERARI QUARESIMALI PER BAMBINI E RAGAZZI

Il sussidio viene incontro a quanti, sacerdoti e catechisti, vogliono proporre un cammino quaresimale semplice nello svolgimento e attraente nella simbologia.

Pagine 96. € 6,00

I POVERI LI AVETE SEMPRE CON VOI

«La preghiera della famiglia nei tempi di Quaresima e di Pasqua»: un libretto dal respiro missionario.

Pagine 80. € 2,30

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10090 CASCINE VICA – RIVOLI (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

IL SACRIFICIO NELLA LOGICA DELLA GRAZIA DI CRISTO

Andrea Bozzolo

1. Una dolorosa rimozione

La tradizione cristiana ha considerato la nozione di sacrificio come un *elemento irrinunciabile per la comprensione del cristianesimo.* Tale giudizio non è dovuto ad un'ingenua trascuratezza nei confronti delle ambiguità potenzialmente introdotte dalla nozione, ma, al contrario, si fonda sulla precisa consapevolezza che *non è possibile giungere ad un chiarimento a proposito della salvezza cristiana, se non confrontandosi con i problemi complessi che si raccolgono intorno a questo tema.*

Sotto questo profilo, la rimozione del termine, e più radicalmente dell'idea, di «sacrificio» dal linguaggio ordinario della predicazione, della catechesi e in generale della comunicazione del cristianesimo rappresenta un *segno preoccupante.* Tale rimozione, infatti, per la stessa rapidità e ampiezza con cui è avvenuta, sembra più il risultato di una reazione istintiva ad un disagio, che il frutto di un meditato approfondimento del problema. Ciò sollecita, evidentemente, uno sforzo interpretativo, che cogliendo l'origine del disagio, consenta una risposta ponderata e consapevole, che non può consistere né nell'elusione del tema, né nella semplice ripetizione inerte di formulazioni che non tengono conto della mentalità dei destinatari cui si rivolgono.

All'origine del disagio sembrano esserci fondamentalmente due ordini di elementi, che si riferiscono rispettivamente a fattori interni ed esterni alla pratica della fede.

a) Il disagio doloristico

Sul primo versante, l'imbarazzo a trattare del sacrificio è connesso alla necessità e insieme alla difficoltà di *correggere una rappresentazione corrente del tema, che risulta largamente sbilanciata in senso «doloristico».* In questa prospettiva, che non di rado ricorre anche nella predicazione, ma non corrisponde al messaggio del Vangelo, la sofferenza andrebbe intesa come elemento che di per sé è capace di purificare e di santificare l'uomo, al punto da poter essere presentata come un gran dono che Dio fa ai credenti, e in particolare alle anime più elette, per avvicinarli maggiormente a sé. Secondo questa logica, le avversità della vita, i contrattempi, le disgrazie devono essere intesi dal credente appunto come «sacrifici» che Dio gli richiede perché concorrono misteriosamente al piano divino della salvezza, che proprio nella sofferenza trova il luogo privilegiato della sua attuazione.

b) La cultura dell'autorealizzazione

Sul secondo versante, il disagio proviene dall'assimilazione diffusa di una *cultura ispirata al principio dell'autorealizzazione*, che identifica nella ricerca

del benessere e nella promozione di sé i criteri fondamentali che regolano l'esistenza. In questa prospettiva, ovviamente, l'idea di sacrificio, in qualunque forma si presenti, appare semplicemente disumana. Non è puramente una valutazione implicita nelle forme del costume, ma è una tesi formalmente elaborata dal pensiero colto, soprattutto in quegli orientamenti che, più o meno direttamente, si sono accodati alla denuncia elaborata da Nietzsche. Tesi centrale della riflessione nietzschiana, infatti, è che l'idea di sacrificio non è solo l'antitesi della libertà, ma è anche il tradimento fondamentale con cui i discepoli di Gesù si sono allontanati dal suo Vangelo : «Fu da allora [la morte sulla Croce] che emerse un assurdo problema: "come *poté* Dio permettere questo!". A questo la turbata ragione della piccola comunità trovò una risposta di un'assurdità addirittura spaventosa: Dio dette suo figlio per la remissione dei peccati, come *vittima.* Fu di punto in bianco la fine del Vangelo! Il *sacrificio espiatorio*, e proprio nella sua forma più ripugnante e più barbara, il sacrificio dell'*innocente* per i peccati dei rei! Quale raccapricciante paganesimo!» (F. NIETZSCHE, *L'anticristo*, Adelphi, Milano ²1978, 54).

c) L'atteggiamento del Nuovo Testamento

Bisogna riconoscere che gli elementi appena recensiti costituiscono effettivamente una difficoltà reale e rilevante, perché finché il sacrificio rimane frainteso nella prospettiva del dolorismo o relegato nell'ambito dei comportamenti disumani, esso non può che essere un elemento esorcizzato dalla pratica della fede. *Particolarmente urgente, dunque, è in questo ambito l'impegno di una robusta opera di catechesi*, che si assuma l'onere di individuare il senso cristiano del sacrificio, distinguendolo dai suoi numerosi fraintendimenti. Proprio questo, peraltro, è il modo di procedere del Nuovo Testamento, che, mentre svolge, come uno dei suoi temi fondamentali, l'interpretazione sacrificale della morte del Signore, con non minore rilievo lo accompagna, come un contrappunto, con la denuncia delle idee e delle pratiche di sacrificio che Gesù rifiuta come incompatibili con la sua rivelazione.

> «In tutte le naturali occorrenze della vita, nascita, matrimonio, malattia, morte, per non parlare poi del "sacrificio" (il pasto), compare il sacro parassita a snaturarle [...]. Il prete svaluta, dissacra la natura: è solo a questa condizione che egli esiste». (F. NIETZSCHE, *L'anticristo*, 27).

È dunque il cristianesimo stesso a coltivare una sana consapevolezza delle ambiguità del sacrificio, ritrovando nella parola e nel comportamento di Gesù la spada a doppio taglio che divide in modo inconfondibile il sacrificio gradito a Dio da qualunque sua contraffazione: tanto quella generata dall'empietà incredula, quanto quella di una falsa religiosità.

2. Il fraintendimento del sacrificio come sottomissione servile

Che l'empietà abbia le sue opere e che queste siano in abominio a Dio è tema ovvio, che ha la sua palmare evidenza. Ma che l'empietà possa anche annidarsi nei luoghi e nelle forme della religione, è assai più difficile da ammettere, da riconoscere e da smascherare. Eppure proprio qui si colloca la forza luminosa del lieto annuncio cristiano, che rendendo possibile all'uomo niente meno che aver parte a quel rapporto con il Padre che è proprio di Gesù, intende liberarlo non soltanto dal vicolo cieco dell'incredulità, ma anche da ogni rappresentazione equivoca della religione.

Il problema è tutt'altro che marginale e se ne ha conferma dal fatto che Gesù è stato condannato a morte non da parte di uomini irreligiosi in nome dell'ateismo, ma da parte dei sommi sacerdoti in nome di Dio e della sua legge. Ciò significa che l'uomo è capace di una tale distorsione della logica religiosa da poter arrivare a «sacrificare» la vita del Figlio di Dio e di ritenere che una tale infamia sia opera di vera giustizia e di santa pietà.

> «S. Tommaso dice che si è obbligati ad amare Dio non appena si abbia l'uso della ragione: un po' troppo presto! Scoto, ogni domenica. Ma su che si fonda? ... Suárez afferma che vi si è obbligati almeno una volta. Ma in quale tempo? [...]
> E il padre Sirmond conclude infine che, a rigore, si è obbligati soltanto ad osservare i comandamenti senza nessun moto di affetto per Dio e senza che il nostro cuore sia suo, purché non lo si odii. [...] Dio, comandandoci di amarlo, si accontenta che noi osserviamo gli altri suoi comandamenti. Se avesse detto: "io vi dannerò, qualunque sia la vostra obbedienza, se voi non mi darete il vostro cuore", questo motivo, secondo voi, sarebbe stato veramente proporzionato al fine che Dio ha dovuto e potuto avere? È detto, dunque, che ameremo Dio col fare la sua santa volontà, così come se l'amassimo di amore, come se il motivo della carità ci inducesse a ciò. Se questo accade realmente, tanto meglio: altrimenti, non tralasceremo tuttavia di ottemperare rigorosamente al comandamento di amarlo con le nostre opere; sicché (guardate la bontà di Dio!) ci è prescritto non tanto di amarlo, quanto di non odiarlo. In questo modo, i nostri Padri hanno liberato gli uomini dal "penoso" obbligo di amare Dio attualmente».
> (B. PASCAL, *Le provinciali*, Bari, Laterza 1963, p. 152).

Cerchiamo, dunque, di analizzare in che modo *Gesù ha denunciato nel Vangelo la degenerazione della pratica religiosa e il fraintendimento della logica del sacrificio*, per mettere poi in luce la novità assoluta introdotta dall'identificazione del sacrificio con la libera oblazione di sé che Gesù ha realizzato sulla croce e ci ha offerto per sempre nell'eucaristia.

a) La denuncia evangelica

Bisogna anzitutto affermare che il comportamento di Gesù non pare minimamente attraversato da un atteggiamento antirituale o rivoluzionario, come pretendevano certe rappresentazioni teologiche diffuse negli anni Settanta, ispira-

te dalla moda secolarizzante. Gesù, anzi, manifesta il comportamento di un ebreo perfettamente osservante, che vive di ogni parola che esce dalla bocca di Dio, si reca in pellegrinaggio a Gerusalemme, frequenta la Sinagoga e compie opere di misericordia. Egli, però, mentre dà compimento alle opere della Legge e insegna a non trascurare neppure il più piccolo dei suoi precetti (*Mt* 5,17ss.), dà *un'interpretazione della giustizia richiesta da Dio profondamente diversa da quella offerta dai maestri religiosi del suo tempo*, al punto da avvertire i suoi discepoli che, se la loro giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entreranno nel regno dei cieli (*Mt* 5,20).

Di fronte all'incomparabile splendore del comportamento religioso di Gesù (il fascino sorprendente della sua preghiera, l'inarrivabile sapienza delle sue parole, l'irreprensibile genuinità dei suoi gesti di amore), infatti, l'osservanza farisaica della legge non riesce più a camuffarsi come felice attuazione della religione, ma rivela tutta l'iniquità che si nasconde dietro i suoi «devoti» ragionamenti. Ciò che in particolare costituisce il bersaglio della predicazione del Signore è l'idea che Dio possa compiacersi di una servile esecuzione del dettato materiale della legge da parte di uomini che non vivono in alcun modo quella sincera e lieta apertura al divino che è la fede e non praticano quella cordiale misericordia reciproca che è la carità.

Gli scribi e i farisei hanno tolto alla religione ciò che ne costituisce l'anima, ossia la relazione personale con il Signore, riconosciuto come interlocutore affidabile, come origine di ogni bene e termine di ogni desiderio. Il loro Dio, in altre parole, non è più il Dio dell'alleanza, che si è manifestato nella liberazione del suo popolo, il Dio presso di cui si trovano misericordia e perdono, fedeltà e benevolenza. Di Dio essi conservano puramente una rappresentazione giuridica: Egli è la suprema autorità, da cui deriva quella legge, di cui essi, d'altra parte, pretendono di essere gli unici interpreti e custodi. Proprio per questo non possono pensare alla volontà di Dio secondo la logica della grazia, ossia come intenzione di comunicarsi a noi per renderci partecipi della sua vita, ma soltanto in termini formali e rubricistici. Per la mentalità farisaica la giustizia che Dio vuole dall'uomo consiste nell'essere in regola con l'esatta applicazione di un minuziosissimo codice di comportamento: e niente di più. *La religione è così ridotta ad una sorta di sacro recinto, da cui non bisogna uscire, per restare nel numero dei protetti, senza però che il rimanervi dentro sia motivato dal grato desiderio di una reciproca intesa con il Signore.*

> «Il sangue di Gesù è più eloquente di quello di Abele, perché il sangue di Abele domandava la morte del fratricida, mentre il sangue del Signore impetrò la vita ai persecutori».
> (S. Gregorio Magno, *In Iob*, 13,23).

Ciò che si desidera, difatti, è altro ed è il vano compiacimento del proprio orgoglio: di fronte a se stessi, perché ci si sente in ordine con la propria idea di giu-

stizia (cfr la polemica di Paolo contro una giustizia fondata sulle opere della legge); di fronte al mondo, da cui si ama essere ammirati (cfr *Mt* 23,5ss.); e addirittura di fronte a Dio, davanti a cui si ostentano i propri meriti, come motivo per ricevere una benevolenza, che in altro modo non si saprebbe come assicurare (cfr *Lc* 18,9-14). In questo modo la religione diventa opera umana per accattivarsi i benefici di un Dio, che ci si rappresenta in modo veramente meschino: un potente che si compiace delle adulazioni di servi ossequienti.

b) Le conseguenze della mentalità «farisaica»

Si potrebbe continuare a lungo a presentare la logica di questa falsa religiosità e come essa sia stigmatizzata nel Vangelo, ma forse in modo sintetico se ne possono raccogliere i tratti caratteristici intorno a questo nucleo essenziale: *la perdita della grazia* (amore offerto gratuitamente da Dio all'uomo) *come cuore dell'esperienza religiosa*. Da qui deriva, come una cascata di deprecabili conseguenze, tutto il resto: l'incredulità di poter essere amati, benché peccatori; la rassegnazione a non cercare l'amore di Dio, ma piuttosto la sua protezione dalle disgrazie della vita; l'idea di potersi procurare una tale protezione al prezzo dell'osservanza servile (e quindi meschina e paurosa) della legge; l'orgoglio presuntuoso di saperlo fare e il disprezzo per gli altri che non lo fanno.

In questa logica il sacrificio diventa il prezzo per comprare i doni di Dio. Non quelli che lui vuole darci: essenzialmente, se stesso; ma quelli in cui noi facciamo consistere il tesoro della nostra vita: salute, soldi, affermazione di sé... Il sacrificio si viene così ad iscrivere nella logica contrattuale del *do ut des*: io do a Dio l'osservanza della legge, perché egli dia a me quello che io voglio, ma non posso procurarmi da solo. Passa così in primo piano la «costosità» del sacrificio, ossia la sua componente di sofferenza, di rinuncia, che viene a essere intesa come ciò che dà «valore» al sacrificio e quindi fonda la legittima attesa di avere una contropartita. Più mi costa, più vale: *come se Dio si compiacesse non di ciò che rende l'uomo santo (l'amore), ma di ciò che più lo fa soffrire!*

Non è dunque un caso, se la denuncia di Gesù nei confronti di una religione della sottomissione servile e della presunzione farisaica è culminato nel gesto solenne della cacciata dei mercanti del Tempio. Un tale gesto annuncia, infatti, la necessità di purificare il culto da qualunque logica mercantile, per restituire all'evidenza della fede che *l'unico sacrificio che Dio gradisce è quello della lode* che scaturisce da un cuore riconoscente per la gratuità dei suoi doni. Il Tempio, dunque, è casa di preghiera, *e non luogo di baratto tra le offerte dell'uomo e le grazie di Dio*. Aprirsi alla conoscenza della misericordia con cui Dio ci ama, infatti, vale più di tutti i sacrifici. E, d'altra parte, tutte le oblazioni prescritte dalla Legge antica (a cominciare dalle decime del raccolto) non avevano altro senso che ricordare all'uomo di non considerarsi padrone della terra, perché l'ha ricevuta come un beneficio e come un dono.

3. Il sacrificio di Gesù come dedizione di sé per la vita dell'uomo

Il modo in cui Gesù intende la pratica religiosa e il rapporto con Dio che la deve animare è, dunque, uno dei punti in cui meglio appare la sua distanza dal-

la mentalità diffusa tra i capi del popolo e costituisce, conseguentemente, uno dei motivi fondamentali per cui essi tramano la sua condanna. La verità fatta valere da Gesù che la religione di cui Dio si compiace è solo quella che ha la forma dell'amore filiale e della vita nello Spirito, urta, infatti, frontalmente con una mentalità religiosa in cui l'uomo è sacrificato al sabato, la malattia è considerata come una giusta punizione di Dio per il peccato e perfino la preghiera e l'elemosina sono un modo per cercare gloria gli uni dagli altri. Queste, però, sono agli occhi di Gesù le opere di coloro che hanno per padre il diavolo e l'annuncio che i sacrifici graditi a Dio sono tutt'altra cosa è tema così decisivo della sua predicazione ed elemento così costitutivo della sua coscienza di Figlio, che egli è disposto a pagare con la vita l'attestazione della verità a proposito del Padre. D'altra parte, *se si pensa che Gesù è stato ucciso (appunto «sacrificato») dai capi del popolo in nome del Dio che essi adorano, si capisce fino a che punto la sua morte faccia esplodere dal di dentro una certa nozione di sacrificio.*

Gesù muore come Corpo dato, come Sangue versato, come Cuore aperto da cui scaturiscono sangue e acqua, ovvero come luogo di convocazione dell'umanità. Egli Crocifisso è altare e sacrificio della comunità. A questo sacrificio la Chiesa è chiamata a partecipare.

a) La novità della Lettera agli Ebrei

Non a caso il tema della novità del sacrificio di Cristo è ampiamente elaborato dal Nuovo Testamento, soprattutto nella *Lettera agli Ebrei*, che dopo aver parlato dell'inefficacia dei sacrifici antichi e aver riferito al mistero dell'incarnazione le parole del Salmo 40: «Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato», afferma solennemente: «Con ciò stesso egli [Cristo] abolisce il primo sacrificio per stabilirne uno nuovo. Ed è appunto per quella volontà che noi siamo stati santificati, per mezzo dell'offerta del corpo di Cristo, fatta una volta per sempre» (*Eb* 10,9-10).

Il messaggio contenuto in questa affermazione, come in altre formule simili del Nuovo Testamento, è altissimo: *all'uomo peccatore, che immagina empiamente di doversi procurare la benevolenza divina pagando il prezzo del sacrificio di sé, Dio offre gratuitamente la riconciliazione con un gesto di misericordia sconfinata*, che consiste nel prendere su di sé il peso crocifiggente del peccato, per portare proprio nel luogo del nostro rifiuto l'attestazione incondizionata del suo amore. Di fatto, siamo salvati non perché Dio ci chiede di acquistarci il suo perdono pagando il prezzo dei nostri sacrifici, ma «per mezzo dell'offerta del corpo di Cristo», cioè perché Gesù si è sacrificato per noi.

E se questo sacrificio di sé da parte di Gesù è stato necessario, non è affatto per saziare la sete di sangue di quel Dio tiranno che noi tanto facilmente ci immaginiamo, ma al contrario *per poterci liberare una volta per tutte da una rappresentazione tanto folle e deforme di Dio*. Alla morte di croce, infatti, Gesù è

stato condannato dalla religione distorta e empia dei sommi sacerdoti, contro cui egli ha sempre e tenacemente predicato. E consumando fino in fondo la propria esistenza per amore dell'umanità peccatrice, ha attestato che il Dio con cui egli forma una cosa sola non ha nulla di tirannico e violento, ma è solo ed esclusivamente amore.

Per questo al centro del cristianesimo c'è un'idea di sacrificio che è individuata «una volta per sempre» dal Corpo di Gesù: e guai ad averne un'altra! C'è dunque l'idea di un sacrificio con cui Dio riconcilia a sé il peccatore, liberandolo dalla schiavitù di una relazione servile e innalzandolo alla dignità di un rapporto filiale. Come esclama S. Paolo rivolgendosi ai Romani: «Voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre!"» (*Rm* 8,15).

b) La logica del sacrificio cristiano

La *logica entro cui va compreso il sacrificio, dunque, è la logica della grazia.* Ogni volta che sente la parola «sacrificio» il cristiano si ricorda anzitutto con immensa gioia che egli non deve alcun prezzo a Dio, perché Dio è Amore gratuito e lo è al punto da prendere su di sé le conseguenze del nostro peccato, per riscattarci «con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia» (*1 Pt* 1,19). Si ricorda poi anche che tale prezzo è stato richiesto non dall'arbitrio di un Dio che si compiace del sangue, ma dalla logica di morte che è interna al peccato e che nella croce di Gesù ha manifestato fino in fondo la propria terribile crudeltà. Si ricorda, infine, che i sacrifici che Dio vuole da lui sono tutt'altra cosa di quelli immaginati dai figli di Adamo (sacrificio di qualcosa di nostro per propiziare i favori di Dio), ma sono quel lieto culto spirituale di cui parla ancora S. Paolo nella lettera ai Romani: «Vi esorto, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» (*Rm* 12,1).

«Dio ha disteso, nella sua passione, le mani ed ha abbracciato l'universo per preannunciare che dall'oriente all'occidente un popolo sarebbe venuto a radunarsi sotto le sue ali».
(LATTANZIO, *Div. Instr.*, IV, 26, 26).

Ci sono dunque dei contenuti importantissimi del cristianesimo che ruotano intorno all'idea di sacrificio e che devono essere insistentemente e accuratamente ribaditi. *Ecco perché la parola, e il contenuto reale che le corrisponde, ritorna così frequentemente nella celebrazione dell'eucaristia.* È infatti nell'eucaristia che Gesù ci ha consegnato il sacramento del suo sacrificio, proprio perché ne facessimo memoria. Non una memoria fatta solo di parole, ma una memoria sacramentale, fatta di partecipazione all'evento stesso della salvezza. È proprio attraverso il riferimento all'eucaristia, dunque, che concludiamo queste nostre riflessioni, cercando di precisare ulteriormente in che cosa debba consistere la partecipazione del cristiano al sacrificio di Gesù.

4. Il sacrificio cristiano come esercizio della libertà filiale

Consegnandoci il suo sacrificio nell'istituzione dell'eucaristia, il Signore ci ha rivelato che esso ci riguarda non soltanto come una buona notizia da conoscere, ma assai più radicalmente come un evento in cui siamo inclusi e coinvolti. Di quel sacrificio, infatti, facciamo parte anche noi: egli è immolato come «nostra Pasqua» (*1 Cor* 5,7). E ciò significa che quel sacrificio porta in noi il suo frutto soltanto se ce ne nutriamo come del cibo necessario per vivere, lasciando che lo Spirito riproduca esattamente in noi i tratti costitutivi della libertà di Gesù. È questo il motivo per cui l'eucaristia, che fin dall'inizio è stata compresa come il sacramento del sacrificio del Signore, è allo stesso tempo presentata come il vero sacrificio dei cristiani, il sacrificio della Chiesa. Non evidentemente perché la Chiesa possa compiere un suo sacrificio, parallelo a quello di Cristo, ma perché la Chiesa si lascia configurare al sacrificio di Gesù, nella dedizione di sé al Padre e agli uomini.

a) L'eucaristia, luogo del vero sacrificio cristiano

Tale dedizione non può che essere l'offerta gratuita e incondizionata di se stessi: corpo e cuore, intenzioni ed energie, sofferenze e gioie, presente e futuro. Dove l'offerta, lo ribadiamo, non avrà la forma sacrificale del sacrificio pagano che vuole propiziare la divinità e placarne il furore, ma la forma sacrificale del sacrificio cristiano, che nulla vuole sottrarre all'amore di Dio che ci ha raggiunti nella Croce di Cristo offertaci nell'eucaristia. Nell'eucaristia, dunque, *la Chiesa si offre in sacrificio nel senso che si offre all'Amore*, disposta a rimanere fedele all'Amore a ogni costo, nella buona e nella cattiva sorte, di fronte all'accoglienza grata e al rifiuto violento, nella benedizione per la fedeltà dei santi e nella intercessione accorata per l'infedeltà di molti.

La logica entro cui va compreso il sacrificio, dunque, è la logica della grazia. Ogni volta che sente la parola «sacrificio» il cristiano si ricorda anzitutto con immensa gioia che egli non deve alcun prezzo a Dio, perché Dio è Amore gratuito e lo è al punto da prendere su di sé le conseguenze del nostro peccato, per riscattarci «con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia» (*1 Pt* 1,19).

Il modo più semplice per comprendere in che senso l'eucaristia sia anche sacrificio della Chiesa è forse riferirsi al gesto del ragazzo che consegna i propri pochi pani e pesci a Gesù. Nell'episodio, molto illuminante, appare chiaro che Dio non vuole sottrarre nulla all'uomo, anzi vuole moltiplicare i suoi doni, ma può farlo solo quando l'uomo rimane nella logica del dono ricevuto, senza appropriarsene come un possesso autonomo. Quando anche solo un bambino usa dei beni che Dio ci dà non tenendoli per sé, ma dandoli al Signore perché siano a disposizione per tutti, lì si compie il miracolo non solo del-

l'abbondanza messianica dei beni, ma ancor più della comunione tra l'uomo e Gesù. Il *dare incondizionatamente* ciò che si è ricevuto, infatti, tutt'altro che essere una perdita, costituisce invece una straordinaria assimilazione all'atteggiamento del Figlio e dunque *la riuscita dell'uomo.*

A questa assimilazione al sacrificio di Gesù mira proprio l'eucaristia. Si capisce allora perché la Chiesa, che nella Preghiera Eucaristica Terza è descritta come il popolo che da un confine all'altro della terra offre a Dio il sacrificio perfetto profetizzato da Malachia, cioè il sacrificio di Cristo, preghi coerentemente perché «egli faccia di noi un sacrificio a te gradito». E si comprende anche perché questo avvenga in quel clima di gioia che è attestato dalla limpida spiritualità dei Prefazi: «è cosa buona e giusta, nostro dovere e fonte di salvezza, rendere grazie sempre e in ogni luogo a Te, Padre Santo, per Gesù Cristo tuo dilettissimo Figlio».

Il discorso fin qui svolto ci ha liberato dall'insidiosa idea che il sacrificio gradito a Dio sia la nostra sofferenza o che Dio possa essere glorificato dal dolore dei suoi figli, ricavando dalle Scritture l'indicazione indiscutibile che il sacrificio gradito a Dio sono le opere dell'amore. L'affermazione, che deve far piazza pulita di ogni forma deviante di «dolorismo», deve però essere completata per non prestarsi a false interpretazioni o a facili banalizzazioni. Il completamento, che non contraddice a quanto fin qui detto, ma anzi ne chiarisce ulteriormente il senso consiste nel riflettere sul perché la vita cristiana risulti sacrificio non solo come dono a Dio, ma anche come fatica, lotta, e spesso sofferenza e dolore.

A questo riguardo, senza pretendere di dare risposta esaustiva ad un tema così vasto, si possono fornire due fondamentali indicazioni.

b) La costosità del sacrificio è la costosità della libertà

La prima riguarda il fatto che *un certo carattere di costosità della vita cristiana deriva*, come viene messo in luce dall'articolo di Lia in questo stesso *dossier, dalla struttura stessa della libertà*. La vocazione dell'uomo alla comunione trinitaria si realizza infatti nella forma di una coscienza che, come dice il nome, è strutturalmente se stessa nella misura in cui si apre a un compimento indeducibile da sé e attingibile solo dalla relazione con il mistero di Dio. L'uomo,

> Quanto bisogna essere umili, piccoli, mortificati, interiori e disprezzati dal mondo per conoscere il mistero della croce! Ancor oggi, non solo fra i giudei e i pagani, i maomettani e gli eretici, i sapienti del mondo e i cattivi cattolici, ma anche tra le persone che sono stimate devote, anzi devotissime, tale mistero è considerato motivo di scandalo, oggetto di follia, di disprezzo e da sfuggire. Ciò vale non già in campo speculativo – poiché non si è mai parlato né scritto più di oggi sulla bellezza e sull'eccellenza della croce – bensì nella pratica, perché si ha paura, ci si lamenta, ci si scusa, si sfugge allorché c'è da soffrire». (S.L.M. GRIGNION DA MONFORT, *L'amore dell'eterna sapienza*, § 174).

in altre parole, trova se stesso solo «perdendosi» nell'Amato, si conosce solo guardando a Lui, può donare solo se riceve da Lui. Questo evidentemente non è un limite per l'uomo, ma è la condizione stessa del suo esistere in Cristo, giacché egli può esistere solo nella differenza da Dio. Poiché tale differenza è abitata solo dall'amore di Dio, tale dipendenza è in primo luogo motivo di immensa felicità per l'uomo. Ma poiché tale differenza implica per l'uomo una continua espropriazione delle proprie certezze e un continuo proiettarsi dove Lui indica, esso comporta anche un'intrinseca costosità.

c) Una libertà segnata dal peccato

La seconda indicazione riguarda *il condizionamento del peccato*, in noi e fuori di noi, che impone a chi vuole camminare in Cristo non solo lo sforzo dell'apertura a Lui, ma anche il peso, immensamente superiore, dell'abbandono del male e della sottomissione ai suoi attacchi. Vivere da credenti significa, infatti, opporsi continuamente alla concupiscenza che spinge all'assolutizzazione di noi stessi e al dominio sulle cose; abbandonare comportamenti peccaminosi e resistere all'attrazione che essi esercitano su di noi; combattere contro le seduzioni diaboliche e gli allettamenti della sapienza del mondo; e, non da ultimo, patire i colpi e le opposizioni del peccato altrui. Sotto questo profilo, bisogna riconoscere con realismo che il sacrificio della lode, che consiste nell'offerta a Dio di un cuore riconoscente, si realizza per lo più nella forma di un sofferto combattimento spirituale. Ma ciò che permette di qualificare la sofferenza come un sacrificio cristiano non è per nulla il dolore, che è un male agli occhi nostri e a quelli di Dio, bensì la comunione vitale con Gesù, che ci permette di perseverare nella fede e nella lode, anche quando attraversiamo la notte del dolore.

Luigi Guglielmoni - Fausto Negri
LE NOTTI DI PINOCCHIO
Riflessioni per giovani, provocazioni per adulti
Questo libro tenta di dare una nuova interpretazione al capolavoro di Collodi. Utilizzando tutti gli elementi simbolici presenti nel testo e tenendo come sottofondo il simbolismo della notte, vengono offerti ai lettori vari spunti di riflessione e alcune salutari provocazioni che hanno, come fine ultimo, quello di educare.
Pagine 184. € 9,00

ELLEDICI
CORSO FRANCIA 214 • 10090 CASCINE VICA – RIVOLI (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

PER UNA CORRETTA PRESENTAZIONE CATECHISTICA DEL SACRIFICIO DI CRISTO

La Redazione

I contributi dei biblisti e dei teologi riportati nelle pagine precedenti ci mettono ora in grado di tirare le fila del discorso e richiamare sinteticamente tutti gli elementi necessari per una corretta presentazione catechistica del tema del sacrificio; tema particolarmente rilevante nel periodo quaresimale.

I punti che seguono vogliono anche essere un piccolo suggerimento per qualche incontro catechistico sul tema.

1. L'essenza del sacrificio nella rivelazione cristiana

Un buon punto di partenza può essere l'andare subito al «cuore» del concetto cristiano di sacrificio e domandarsi quale ne sia l'«essenza».

■ Abitualmente, la parola «sacrificio» richiama alla nostra mente l'idea di pena, fatica, sofferenza, dolore e anche morte.

■ Di per sé, però, il vocabolo non comprende necessariamente questi significati, come ben ci mostrano i termini latini *sacrum facere* e *sacrificium*, da cui deriva il lemma italiano. *Sacrum facere* significa anzitutto *fare sacro* = *consacrare a* = *offrire a Dio.* E sacrificio, allora, è ciò che viene fatto sacro = consacrato = offerto a Dio.

■ Perché allora l'idea di privazione, sofferenza, dolore, morte, si è venuta associando strettamente a quella di sacrificio?

■ Perché l'uomo, fin dai tempi più remoti della sua storia ha pensato che il modo migliore per sacrificare, fare sacro, offrire qualcosa alla divinità, fosse privarsi di ciò che era appunto da offrire a Dio. Una privazione che l'uomo ha concretizzato alienando da sé, distruggendo, uccidendo ciò che era oggetto di offerta a Dio, fino a pensare che proprio questo dolore era ciò che rendeva gradito il sacrificio.

■ Ma a questo punto la rivelazione biblica ci suggerisce un interrogativo fondamentale. È questo che Dio intende come sacrificio? È questo che Dio vuole dall'uomo? Dio esige veramente la privazione di un bene da parte dell'uomo, Dio è contento di questo dolore?

■ La risposta biblica è chiara. Dio non vuole la sofferenza, la privazione, la morte; cioè quello che – in breve – si può qualificare come un sacrificio fisico, «materiale». Dio chiede molto di più: vuole il sacrificio nel senso autentico del termine, cioè l'uomo *sacrifichi* = *faccia sacro* = *consacri a lui tutto se stesso*, intelligenza, volontà, cuore. In altri termini, Dio vuole che l'uomo gli offra la propria volontà, e quindi una vita vissuta secondo la sua Parola, la sua Legge, i suoi Comandamenti.

■ Questo è il vero sacrificio che Dio vuole. E questo è il «cuore», il nucleo, la componente più importante del sacrificio. Possiamo allora affermare che il vero sacrificio che Dio vuole e gradisce è essenzialmente «spirituale». Il resto, cioè il sacrificio «materiale» costituito da privazione, sofferenza e morte, potrà esserci o non esserci. In ogni caso, la "materialità" del sacrificio è solo una «buccia», mentre Dio chiede all'uomo la «polpa», cioè il sacrificio «spirituale», vale a dire l'offerta della propria obbedienza.

■ È quanto l'uomo biblico ha sempre stentato a capire. Di qui le critiche e le invettive dei profeti – che sono state richiamate – volte a ricordare all'uomo che il vero sacrificio gradito a Dio è costituito da misericordia, difesa dell'orfano e della vedova, rispetto della giustizia, amore fattivo nei confronti del prossimo, cioè da una vita vissuta secondo i Comandamenti.

2. Il sacrificio di Cristo

■ Quanto detto finora ci aiuta a comprendere in termini corretti il sacrificio di Cristo e il suo valore salvifico.

■ Una catechesi poco avvertita – come è già stato anticipato dal biblista – ha spesso presentato (e presenta?) il sacrificio di Cristo in termini grossolanamente scorretti che possiamo compendiare così: L'uomo ha peccato fin dalla sua prima comparsa sulla terra, e in tutta la sua storia non fa che moltiplicare il peccato. In tal modo reca offesa alla infinita maestà e bontà di Dio. Ora, una tale offesa è talmente grave che non può essere «lavata» o cancellata dall'uomo, in quanto è pur sempre soltanto una creatura. Solo un uomo, che però è anche vero Dio, può «lavare» con la morte l'offesa arrecata alla maestà divina. È quanto opera il Figlio incarnato, Gesù Cristo, al quale il Padre chiede di morire in croce. Ed egli, obbedendo alla volontà del Padre, accetta la passione e la morte in croce, sostituendosi all'uomo peccatore e guadagnandogli così il perdono divino.

■ Le aberrazioni concettuali insite in un tale genere di annuncio dovrebbero risultare evidenti. Dio, il Padre, finisce con l'essere assimilato ad un dittatore spietato che può placare la propria ira per l'offesa ricevuta solo con la vendetta e il sangue. Il Figlio, al contrario, assume il ruolo tutto positivo dell'innocente che si offre come ostaggio per pagare la colpa in sostituzione di chi ha effettivamente offeso il tiranno. Come se non bastasse, il valore salvifico del sacrificio del Figlio è posto nella spaventosa sofferenza della passione e morte in croce, alimentando – ancora una volta – l'idea di un Dio despota che si sente appagato solo vedendo il sangue e la sofferenza fisica della persona innocente.

■ Naturalmente, l'origine, il senso e il valore salvifico del sacrificio di Cristo sono da considerare in termini ben diversi. Il Padre *non* chiede certamente al Figlio incarnato Gesù Cristo di morire sulla croce. Gli chiede, invece, una vita pienamente filiale e pienamente fraterna; gli chiede, cioè, di essergli un figlio autentico che vive la propria vita nell'*obbedienza amorosa* al padre, nonché un fratello che ama di vero amore fraterno i propri fratelli, anche a costo di morire in croce.

■ E il Figlio Gesù Cristo concepisce precisamente in questi termini la propria missione, come ben attesta il Nuovo Testamento, il cui insegnamento a questo riguardo trova splendida sintesi nella lettera agli Ebrei: «Entrando nel mondo, Cristo dice: *Tu non hai voluto né sacrificio né offerta* [...] *né olocausti né sacrifici per il peccato* [= il sacrificio puramente materiale, ndr]. *Allora ho detto: Ecco io vengo per fare, o Dio, la tua volontà* [= il sacrificio in senso profondo, quello spirituale, *ndr*]» (*Eb* 10,5-7).

■ Obbediente alla sua missione il Signore Gesù annuncia come ideale e soprattutto vive una vita di infinito amore filiale al Padre e di amore altrettanto grande ai fratelli.

■ Però, un tal genere di annuncio e di vita trova l'opposizione crescente dell'uomo, da sempre portato a dire di *no* a Dio e al prossimo.

■ Per questa opposizione del peccato, la croce si fa così realtà nella vita di Gesù di Nazareth, ed egli l'accetta come espressione di un infinito amore obbediente al Padre; un amore fedele che non viene rinnegato anche a costo della sofferenza e della morte più atroce.

Un suggerimento per un incontro catechistico

Proponiamo di organizzare le idee riportate in questo articolo, sotto forma di un commento sul brano del «Sacrificio di Isacco» ripartito in tre parti:

1. Idee correnti sul sacrificio:
Possibile che di questo brano si debba solo vedere la crudeltà di un Dio che chiede il figlio di Abramo, la sofferenza, per essere placato e contento degli uomini? Non sarà forse soltanto una nostra proiezione errata e peccatrice?

2. Il vero volto di Dio
Non è la richiesta di uccidere il figlio che svela ad Abramo il vero volto di Dio, ma l'eliminazione di tale richiesta. Il Dio che chiede il sacrificio cruento è il Dio umano, pagano, perfettamente normale tra l'altro per la mentalità di allora, eppure totalmente assurdo per la mentalità biblica e cristiana. Dio che ferma la mano di Abramo è il vero volto del nuovo Dio che Abramo ha conosciuto e che si manifesta dando la vita e non togliendola.

3. Il sacrificio di Abramo e Isacco
Il vero sacrificio è l'obbedienza all'alleanza, o quella che la Bibbia chiama spesso «giustizia» o «fede» di Abramo. Lì veramente «sacrifica» il figlio e la sua stessa vita, lì veramente corrisponde a quel Dio che lo ha chiamato a seguirlo.

Se volete altri suggerimenti o approfondimenti, scrivete a: catechesi@elledici.org. *Saremo lieti di aiutarvi nelle vostre programmazioni catechistiche.*

■ A questo punto, però, si comprende facilmente come la croce non è frutto della volontà o della collera di un Dio dittatore crudele e capriccioso che si compiace della morte di un ostaggio incolpevole. La croce è stata imposta al Figlio non dal Padre, ma dagli uomini. Il Cristo l'accetta e su di essa porta a compimento supremo il suo sacrificio.

■ Si tratta di un sacrificio fondamentalmente spirituale, perché il Figlio accetta la croce per continuare a testimoniare il suo infinito amore filiale e fraterno.

■ Un sacrificio che giunge ad una «espressione» fisica o «materiale» particolarmente atroce e cruenta. Ma va detto chiaramente che la forza salvifica e redentiva di questo sacrificio non è nella sua materialità (nella sua «buccia», pur spaventosa, fatta di sofferenza e morte). La sua forza salvifica e redentiva sta invece nella sua dimensione spirituale. Il sacrificio della croce è fonte della nostra riconciliazione con Dio e perciò della nostra salvezza, perché il *sì*, carico di infinito amore filiale e fraterno che il Figlio continua a dire al Padre anche nel momento supremo, supera infinitamente e annulla tutti i *no* (i peccati) di tutta la storia umana. La croce, allora, come attesta ancora tutta la lettera agli Ebrei, è veramente l'unico, perfetto e definitivo sacrificio.

■ A questo punto è persino superfluo insistere sulla assoluta necessità di un linguaggio catechistico particolarmente sorvegliato quando si annuncia e si spiega il sacrificio del Salvatore. Una attenzione eccessiva alla sofferenza *fisica* patita dal Cristo, come pure l'uso *sbrigativo* di categorie quali *espiazione* (Gesù ha espiato per noi) o *soddisfazione vicaria* (Gesù ha soddisfatto al posto nostro il debito che avevamo con Dio a motivo del nostro peccato), possono veramente condurre ad una immagine distorta di un tema capitale della fede cristiana.

3. Il sacrificio nella vita del cristiano

■ Il credente è chiamato a modellare la propria vita su quella del suo Signore. Ognuno, pertanto, è sollecitato a sacrificare = fare sacro = consacrare a Dio se stesso, ponendosi nello stesso atteggiamento filiale di Cristo, cioè offrendo al Padre l'obbedienza amorevole alla sua volontà.

■ Dunque anche al cristiano è chiesto anzitutto l'essenziale del sacrificio, cioè l'elemento spirituale: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» (*Rm* 12,1).

■ In tal modo il credente può essere detto, ed effettivamente è, un sacerdote che offre il vero culto, cioè quello spirituale gradito a Dio.

■ Naturalmente, anche al discepolo del Signore potrà presentarsi la necessità di «confermare» il proprio sacrificio spirituale con un sacrificio materiale: «Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi» (*Gv* 15,20).

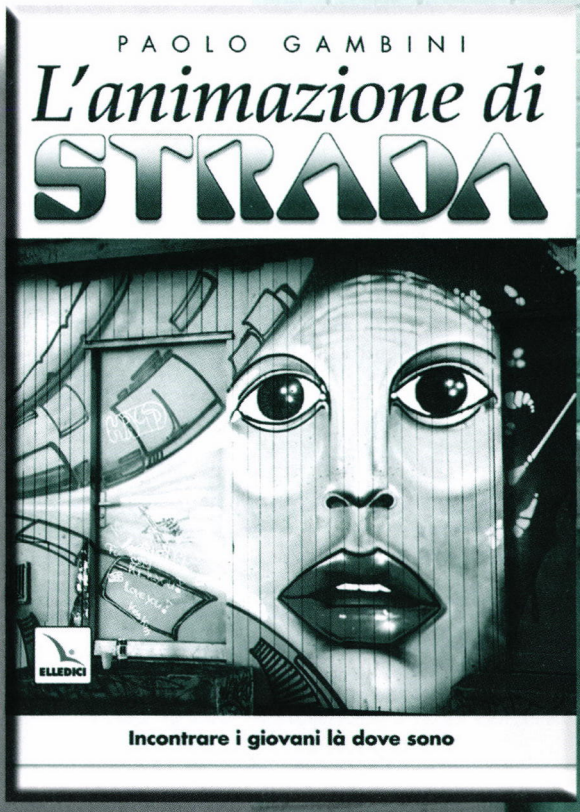
■ Allora, per essere in grado di ricalcare nella sua completezza le scelte fedeli del Cristo, il discepolo vive una vita di ascesi in cui trovano la loro giusta valorizzazione anche i sacrifici «materiali»: sia quelli che accompagnano già di per sé la vita di ogni essere umano, a motivo dei suoi limiti creaturali, sia quelli scelti liberamente, come «allenamento» ad un sacrificio spirituale gradito a Dio che è da rinnovare ogni giorno della propria vita.

■ In questo senso, e non per un assurdo masochismo, i cristiani pregano con la Preghiera eucaristica terza: «Egli faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito».

PAOLO GAMBINI

L'ANIMAZIONE DI STRADA

A livello ecclesiale emerge il bisogno di raggiungere i giovani nei luoghi informali dove amano incontrarsi. Il libro, nato da un'esperienza svolta nella diocesi di Livorno, si inserisce in questo contesto, offrendo i princìpi dell'animazione di strada in ambito ecclesiale.



Pagine 144. € 8,00

Corso Francia, 214 - 10090 Cascine Vica - Rivoli (To)
Tel. 011.9552111 - Fax 011.9574048
E-mail: vendite@elledici.org - Internet: www.elledici.org

ELLEDICI

RUBRICHE

SEGNALAZIONI

Istituto di Catechetica - Facoltà di Scienze dell'Educazione, Università Pontificia Salesiana, Roma

III FORUM CATECHETICO

PERCHÉ E COME
LA BIBBIA NELLA CATECHESI?
Riscoprire la Bibbia per riscoprire la fede
Problemi, confronti e proposte

Roma, Istituto Sacro Cuore
Via Marsala 42

20-22 giugno 2003

Iscrizione ed informazioni:
Istituto di Catechetica
dell' Università Salesiana,
Piazza Ateneo Salesiano 1,
00139 Roma
tel 06 87290651, fax 06 87298354,
e-mail: catechetica@ups.urbe.it

Che cosa è il Forum Catechetico

Il FC intende essere un incontro annuale di approfondimento su un tema significativo della catechesi, aperto ad operatori pastorali e a quanti intendono approfondire il messaggio cristiano, in vista di una comunicazione più efficace.

A chi è diretto il Forum

Il Forum è rivolto anzitutto a quanti hanno responsabilità formative dei catechisti (direttori di UCD, animatori diocesani e parrocchiali), a catechisti in azione, religiosi e laici, a quanti, anche se non direttamente catechisti, sono chiamati alla formazione cristiana di altre persone.

Perché questo tema sulla Bibbia nella catechesi?

- Nella comunità cristiana la catechesi ha il suo permanente fondamento nella Parola di Dio, attinta anzitutto alla sorgente che è la Sacra Scrittura. Ciò vale per ogni forma di catechesi per età, situazioni ed ambienti di vita.

• Il progetto catechistico italiano è stato di fatto totalmente ripensato alla luce dei grandi orientamenti della Dei Verbum, per cui veramente la dimensione biblica è tra le maggiori caratteristiche della nuova catechesi. La catechesi degli adulti trova oggi nell'incontro con la Bibbia la via più efficace e condivisa. Per cui veramente «riscoprire la Bibbia porta a riscoprire la fede».

• D'altra parte non mancano le difficoltà di valorizzare adeguatamente il Libro Sacro nella comunicazione catechistica. Ignoranza, stereotipi, interpretazioni superficiali, fondamentalismo, isolamento ecclesiale... sono virus che compromettono l'incontro con la Parola di Dio. Di qui l'urgenza di aiutare i catechisti a ritrovare la potenza di grazia della Sacra Scrittura (cfr DV, 21).

Nuclei tematici

■ La Bibbia come libro della fede del popolo di Dio oggi. Tappe di un cammino, acquisizioni, esigenze.

■ Come valorizzare la Bibbia nelle grandi azioni di Chiesa: catechesi e celebrazione.

■ Esperienze e modelli di catechesi con la Bibbia.

■ Bibbia e contesto culturale. La storia degli effetti biblici come via di evangelizzazione.

■ Competenze bibliche del catechista.

■ Come costruire itinerari biblici nella catechesi.

R. Paganelli
FORMARE I FORMATORI
DEI CATECHISTI
Valori e itinerari sottesi al processo formativo
Edizioni Dehoniane, Bologna 2002,
pp. 330, € 18,00

Un punto critico che emerge da tutte le indagini riguardanti la grande massa dei catechisti italiani è indubbiamente questo: a fronte della necessità di garantire a questi importantissimi operatori pastorali una formazione sempre più adeguata, sta una carenza cronica di formatori preparati. Sembra indubitabile il fatto che fino ad ora si è troppo «trascurato la figura del Formatore e del Docente per corsi di catechisti: chi li prepara, come e quando? Gli Istituti di Scienze Religiose si sono dimostrati impari a questo compito, perché essi stessi difettano di specialisti in questi campi». Così il catecheta U. Gianetto, voce certamente non isolata nel denunciare i limiti concernenti la preparazione di quanti operano nel campo della catechesi. Al superamento di queste lacune offre un notevole contributo il volume di Rinaldo Paganelli. Frutto di un accurato lavoro per il dottorato in catechetica, il testo affronta con sistematicità tutti i problemi connessi con la formazione di quanti, a loro volta, sono chiamati a preparare i catechisti per la Chiesa di oggi.

Lo studio si apre (*parte prima*) con una lettura critica della *situazione*. Si evidenzia anzitutto lo stato attuale della *formazione dei formatori*, facendo riferimento sia alle indicazioni dei documenti magisteriali, sia alla effettiva situazione riscontrata dalle diverse inchieste sociologiche effettuate in merito. L'analisi della situazione porta l'A. a cogliere anche la *polivalenza attuale del concetto* di formazione, come pure le *istanze* poste dall'attuale contesto sociale ed ecclesiale a chi intenda impegnarsi in campo formativo.

Sulla base dell'analisi del dato di fatto ma, più ancora, alla luce delle indicazioni provenienti dalle scienze dell'educazione e della teologia postconciliare, Paganelli delinea successivamente (*seconda parte*) i *tratti ideali* di una formazione adatta nella società e nella comunità ecclesiale di oggi. Emerge così la proposta di una formazione attenta ad offrire al soggetto la prospettiva di una vita «piena», aperta al trascendente e che accetta di lasciarsi sempre formare.

Prospettate le coordinate di fondo della formazione, l'A. sviluppa (*terza parte*) i tratti caratteristici dell'*identità del formatore*. Questi, chiamato a formare dei catechisti, sarà attento, prima di tutto, a mettere in atto un'azione educativa rispettosa dell'azione dello Spirito. Farà poi in modo di sollecitare il catechista ad una fede matura, attraverso una continua conversione a Cristo, in modo che possa essere autentico testimone. Nel contempo curerà un catechista fedele all'uomo, educandolo con una formazione che sa valorizzare la vita quotidiana letta e vissuta in un'ottica di fede.

Alcuni dettagliati *orientamenti operativi* chiudono uno studio che si raccomanda per la sua serietà a tutti coloro che hanno a cuore la formazione dei catechisti.

COLLANA «CLACKSON»

Proposte per incontri di spiritualità con i ragazzi.
Volumi firmati da Gimmi Rizzi.

20 CELEBRAZIONI PER LA FESTA DEL PERDONO
Modelli costruiti a partire da un'immagine vivace che colpisce l'attenzione dei ragazzi.
Pagine 128. € 5,20

7 X 3 GIORNATE EUCARISTICHE
Progetti, idee, celebrazioni per vivere i grandi temi eucaristici con i ragazzi.
Pagine 168. € 8,26

10 RITIRI SPIRITUALI PER RAGAZZI
Partendo da episodi biblici, i ritiri proposti trattano argomenti fondamentali per un cristiano.
Pagine 240. € 12,00

16 VIRTÙ PER DIVENTARE GRANDI
Un cammino di fede alla luce delle virtù, cioè di quelle qualità che «fanno l'adulto».
Pagine 152. € 9,30

7 VIA CRUCIS PER I RAGAZZI
Sette schemi non tradizionali, adatti anche per essere drammatizzati.
Pagine 160. € 9,30

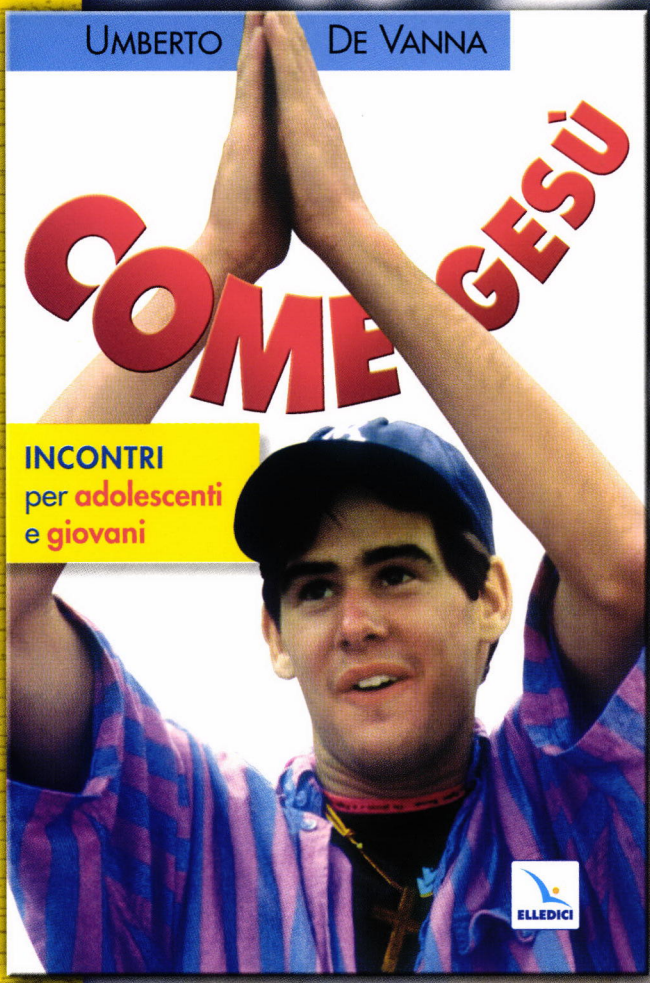
6 GRADINI PER PREGARE
Un libro dal linguaggio accattivante per aiutare i ragazzi a fare della preghiera un'abitudine quotidiana.
Pagine 88. € 6,20

IL MIO PIANO DI BATTAGLIA
Il volume conduce il ragazzo all'elaborazione di regole di vita che lo guidino nella sua crescita.
Pagine 160. € 7,50

8 SANTI IN POLE POSITION
Il sussidio trae dalla biografia di otto santi segreti e consigli per la vita e la crescita dei ragazzi.
Pagine 160. € 8,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10090 CASCINE VICA – RIVOLI (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org



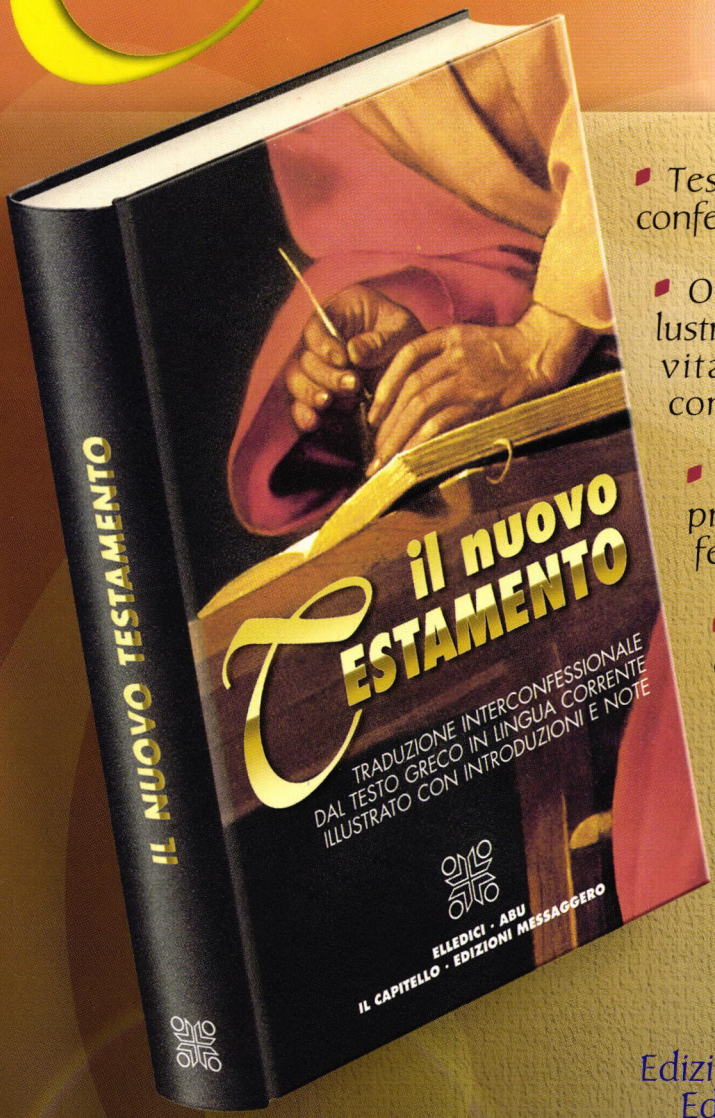
Pagine 144
€ 8,00

Il libro invita i giovani a conoscere Gesù
più da vicino e a confrontarsi con lui.
Non è una biografia di Gesù,
ma la presentazione coinvolgente
e calda di quegli aspetti della sua vita
più imitabili e simpatici,
in qualche misura sorprendenti.

ELLEDICI

Corso Francia 214 – 10090 Cascine Vica – Rivoli (To)
Tel. 011.95.52.111 – Fax 011.95.74.048
E-mail: vendite@elledici.org

il nuovo TESTAMENTO



- Testo nella traduzione interconfessionale in lingua corrente.
- Oltre 600 immagini che illustrano episodi e luoghi della vita di Gesù e delle prime comunità cristiane.
- Dettagliate didascalie con preziose informazioni di riferimento.
- Annotazioni a margine con spiegazioni necessarie alla comprensione.
- In appendice, un piccolo dizionario dei concetti principali, dei personaggi, delle idee.

Volume di 618 pagine
Edizione in brossura € 14,00
Edizione cartonata € 17,00

Coedizione Elledici - Abu - Il Capitello - Messaggero

ELLEDICI
Corso Francia, 214 – 10090 Cascine Vica - Rivoli (To)
Tel. 011.9552111 - Fax 011.9574048
E-mail: vendite@elledici.org - Internet: www.elledici.org