





Michele  
Garini

# Ma funziona veramente?

Indagine sulla messa  
e la sua efficacia

ISBN 978-88-250-4087-6  
ISBN 978-88-250-4088-3 (PDF)  
ISBN 978-88-250-4089-0 (EPUB)

Copyright © 2015 by P.P.F.M.C.  
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE  
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova  
*[www.edizionimessaggero.it](http://www.edizionimessaggero.it)*

# Introduzione

Dopo aver celebrato quasi tremila messe me lo sono finalmente chiesto: ma, funziona veramente?

È una domanda che non cerca l'evidenza scientifica della trasformazione del pane e vino in corpo e sangue di Cristo. Non vuole il conforto delle statistiche sulla percentuale dei credenti che frequentano la liturgia domenicale. E non si accontenta neppure dell'assioma suggerito dalla fede: la messa è la messa e funziona per forza!

In queste pagine ho cercato piuttosto di favorire un incontro tra liturgia, antropologia ed esperienza celebrativa. Un incontro inedito e inatteso per affrontare il tema decisivo dell'efficacia.

In che senso l'eucaristia può dirsi efficace? Quali sono le dinamiche che la rendono tale? È sufficiente soffermarsi sulla realtà del pane e vino che divengono corpo e sangue oppure è opportuno volgere l'attenzione all'intero complesso rituale? E poi, per la riuscita del rito è necessario il sorgere di una comunione spontanea, immediata e totale o questa costituisce un mero valore accessorio?

L'efficacia dei sacramenti, e quella della messa in particolare, è un tema che mi coinvolge quotidianamente. Come prete, salendo all'altare per la celebrazione, non posso non chiedermi da dove derivi l'efficacia del rito che sto presiedendo, quali siano i criteri da soddisfare e le attenzioni da non trascurare perché sia tale anche per tutta l'assemblea dei fedeli. Come docente di storia non posso non tentare di condurre la riflessione oltre lo stretto presente, cercando di ricollocare il problema dell'efficacia nel secolare cammino della comunità ecclesiale. Come appassionato di antropologia, infine, sento forte l'appello a non ridurre i termini dell'indagine alla liturgia e alla teologia, ma ad allargarne gli oriz-

zonti in un fecondo dialogo con i saperi antropologici.

Queste pagine nascono dalla sintesi di questi variegati stimoli, da una sorta di alleanza fra antropologia, storia della Chiesa, liturgia e teologia allo scopo di indagare sull'efficacia della messa. La teologia riconosce alla messa una validità e un'efficacia sostanziali, legandole alla legittimità del ministro ordinato, alla correttezza delle formule utilizzate e al rispetto delle caratteristiche materiali del pane e del vino. E questo per la fede della Chiesa e del singolo cristiano può essere già sufficiente. Tuttavia, mi sono sentito spinto ad andare oltre e, superando la semplice affermazione dell'efficacia oggettiva della messa, a interrogarmi sulle modalità con cui i fedeli possono percepire, cogliere e sperimentare concretamente tale efficacia. Non basta, infatti, garantire autoritativamente e «per fede» l'efficacia dell'eucaristia, ma è necessario valutare quale sia la sua ricaduta esistenziale sulle comunità cristiane, che si riuniscono in assemblea per celebrarla. Lo sviluppo dell'indagine e la sua articolazione perseguono questo obiettivo.

Nella «cassetta degli attrezzi» ho scelto di mettere una presentazione dell'attuale rito della messa, un'interpretazione complessiva della storia della Chiesa e alcuni preziosi stimoli suggeriti dall'antropologia. Il rito attuale con cui siamo soliti celebrare l'eucaristia costituisce il punto di partenza del lavoro e, allo stesso tempo, il suo approdo. Un'indagine storica, liturgica e antropologica sull'efficacia della messa non può prescindere dalle concrete modalità con cui essa viene celebrata nel presente e da quella che è l'esperienza liturgica comune a tutti noi.

Uno sguardo complessivo al cammino storico-ecclesiale traccia poi l'orizzonte entro cui svolgere l'indagine. La vita liturgica delle comunità cristiane si pone in un rapporto di osmosi con il contesto culturale, teologico, sociale ed ecclesiale nel quale si trovano inserite. La comprensione degli sviluppi rituali della messa e della sua efficacia non può quindi prescindere da una sintetica analisi della storia della Chiesa.

Gli stimoli antropologici, infine, mi hanno consentito di approcciare il tema senza appiattirmi sulla semplice ripetizione del dato di fede, fornendomi le «lenti» con cui rileggere la storia del rito e della sua efficacia.

Dal lungo percorso, che partendo dall'ultima cena vissuta da Gesù con i discepoli conduce fino alle celebrazioni eucaristiche a noi contemporanee, ho provato a far emergere una «storia dell'efficacia». Un tentativo di superare il fissismo con cui spesso la messa rischia di venire considerata, quasi che la sua celebrazione e la sua efficacia siano sempre rimaste uguali a se stesse. La storia e l'antropologia mi hanno invece aiutato a dare nomi diversi ai molteplici assetti rituali e, ancor di più, alle diverse concezioni dell'efficacia che si sono presentate in questi duemila anni di celebrazioni.

Tutto questo si sarebbe risolto in una mera ricostruzione archeologica se non avessi, infine, tentato una proiezione sul «presente e futuro della messa». Il tema dell'efficacia non può infatti rimanere un esercizio accademico stampato sulla carta, ma deve interpellare la realtà concreta dei nostri riti con cui tutti, credenti o non credenti, abbiamo comunque a che fare.

Mi sono così ritrovato al centro di un «cantiere aperto». Il tema dell'efficacia non può infatti essere definito e liquidato «una volta per tutte», in quanto segue gli sviluppi rituali e teologici della messa, nonché le diverse sensibilità sociali, culturali ed ecclesiali dei contesti in cui ci si trova inseriti. Ciò che oggi consideriamo «efficace» può non esserlo stato in periodi storici diversi dal nostro, può continuare a non esserlo a latitudini geografiche lontane dalle nostre o, addirittura, può non essere percepito come tale in tutti gli strati della nostra stessa società contemporanea. Per il momento, soprattutto in ambito cattolico, può essere già considerato un passo avanti la semplice posizione del problema.

Come cristiani non possiamo più rifugiarci nell'assioma «la messa è sempre la messa», ma siamo chiamati ad aprirci ai contributi delle scienze umane per fare dell'ef-

ficacia dell'eucaristia non solo un intangibile dogma di fede, ma un'esperienza che ogni fedele può compiere nella concretezza della sua vita liturgica. E anche chi non crede (o non pratica) non può più liquidare la cosa con una scrollata di spalle o un «affari loro». Il modo con cui la comunità cristiana celebra costituisce, infatti, un potente fattore d'identità sociale dal quale nessuno, vuoi per tradizione o per prossimità, può mai dirsi davvero escluso.



## CAPITOLO PRIMO

# La cassetta degli attrezzi

Dalla composizione della «cassetta degli attrezzi» dipende in gran parte lo sviluppo del lavoro. Non si tratta solo di descrivere gli strumenti che si andranno a utilizzare, ma di definire gli approcci e gli atteggiamenti, mentali prima che operativi, con cui affrontare l'indagine. Partendo dal rito attuale della messa, da un'interpretazione del cammino storico della Chiesa e da alcuni stimoli antropologici abbiamo compiuto una duplice scelta: da un lato, quella di non rinnegare la nostra personale fede cristiana, bensì di dichiararla fin dall'inizio come una possibile risorsa per guardare alla messa «dal di dentro»; dall'altro, quella di non rinunciare a un approccio antropologico-liturgico, anche quando questo potrebbe portarci su traiettorie esorbitanti dalla linearità della tradizione ecclesiale.

### **La messa così com'è**

Iniziare con la presentazione dell'attuale programma rituale della messa può apparire un'indebita anticipazione. Se l'obiettivo dell'indagine è quello di ricostruire lo sviluppo storico-liturgico dell'eucaristia e della sua efficacia, questo paragrafo ci porta immediatamente alla fine del percorso. Ma esso non può non essere premesso all'intera riflessione. Non possiamo, infatti, trascurare che questo è il modo con cui noi cristiani (e ancora di più io come presbitero) oggi celebriamo, intendiamo e viviamo questo sacramento. È da questo rito che partiamo e, in un certo senso, è a questo rito che siamo chiamati a

tornare. Non farlo significherebbe porci arbitrariamente e illusoriamente al di fuori della concretezza del nostro vissuto liturgico e religioso.

La liturgia, e la messa in particolare, è stata definita dal concilio Vaticano II come «il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù»<sup>1</sup>. Per comprendere l'eucaristia è dunque necessario far riferimento all'immagine di Chiesa entro cui essa si colloca. Un orizzonte che, per quanto riguarda il concilio, possiamo racchiudere nell'espressione «ecclesiologia di comunione».

La Chiesa è segno efficace della salvezza, non solo perché l'annuncia e la celebra, ma anche perché la vive. Mediante la Parola e i sacramenti, il Signore comunica ai credenti la vita di comunione con Dio, frutto della sua Pasqua. Il dono viene accolto nella fede e tradotto in atteggiamenti, opere e rapporti animati dalla carità. Gli uomini, non più chiusi nella solitudine e ripiegati su se stessi, diventano famiglia di Dio. L'eterna comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo viene vissuta in una comunione di fratelli, penetra nella storia e si manifesta nel segno concreto e visibile della comunità cristiana e della sua testimonianza, nonostante tutti i limiti culturali e morali della condizione umana<sup>2</sup>.

Nel rito della messa, quindi, si esprime e si realizza la comprensione che la Chiesa ha della sua identità e del suo evento fondante: la Pasqua di Gesù Cristo.

Il nostro Salvatore nell'ultima cena, la notte in cui veniva tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, col quale perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce e per affidare così alla diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e risurrezione: sa-

---

<sup>1</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione Sacrosantum Concilium sulla sacra liturgia* (4 dicembre 1963) (SC), n. 10, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 1, EDB, Bologna 1971, n. 16.

<sup>2</sup> CEI, *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti* (CdA), LEV, Città del Vaticano 1995, n. 739.

cramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, «nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolmata di grazia e viene dato il pegno della gloria futura» (SC 47).

La forma rituale prevede diverse varianti a seconda del giorno liturgico in cui si colloca la celebrazione, si veda ad esempio la differenza fra l'eucaristia feriale e quella festiva. Qui ci riferiamo alla messa domenicale, in quanto momento centrale della vita liturgica e comunitaria della Chiesa.

Il rito si suddivide in quattro parti: riti di introduzione, liturgia della Parola, liturgia eucaristica e riti di conclusione. Il vertice della celebrazione è costituito dalla liturgia eucaristica nella quale il pane e il vino vengono consacrati per diventare il corpo e il sangue di Cristo, poi offerti come «nutrimento» ai fedeli durante la comunione. Di pari dignità e intimamente legata alla liturgia eucaristica è la liturgia della Parola, in cui viene annunciata la parola di Dio tratta dalla Scrittura. I riti di introduzione e quelli di conclusione rappresentano «l'ingresso» e «l'uscita» dall'ambito celebrativo.

Percorrendo diacronicamente il programma rituale troviamo anzitutto i riti di introduzione. Essi sono costituiti dal canto d'ingresso, dal saluto del presidente, dall'atto penitenziale, dal *Gloria* e dalla preghiera di colletta. Risulta evidente il loro carattere di inizio e di preparazione in ordine ai momenti successivi della celebrazione.

Scopo di questi riti è che i fedeli, riuniti insieme, formino una comunità, e si dispongono ad ascoltare con fede la parola di Dio e a celebrare degnamente l'eucaristia<sup>3</sup>.

Ai riti di introduzione segue la liturgia della Parola. In essa vengono proclamate tre letture bibliche, interval-

---

<sup>3</sup> CEI, *Ordinamento generale del Messale Romano* (25 gennaio 2004) (OGMR), in F. RAMPAZZO - D. PASSARIN (edd.), *Ordinamento generale del Messale Romano. Celebrare e vivere l'eucarestia*, EMP, Padova 2012, n. 46.

late da un salmo responsoriale. La prima lettura è tratta dall'Antico Testamento (o dagli Atti degli Apostoli), la seconda dalle lettere di san Paolo o degli altri apostoli, mentre la terza è un brano evangelico. Alle letture segue l'omelia, come spiegazione in chiave esortativa della parola di Dio proclamata. La recita della professione di fede (*Credo*) e le preghiere dei fedeli concludono questa parte del rito.

Nelle letture, che vengono poi spiegate nell'omelia, Dio parla al suo popolo, gli manifesta il mistero della redenzione e della salvezza e offre un nutrimento spirituale; Cristo stesso è presente, per mezzo della sua Parola, tra i fedeli. Il popolo fa propria questa Parola divina con il silenzio e i canti, e vi aderisce con la professione di fede. Così nutrito, prega nell'orazione universale per le necessità di tutta la Chiesa e per la salvezza del mondo intero (OGMR 55).

La liturgia eucaristica è il momento della celebrazione più complesso dal punto di vista rituale e più ricco dal punto di vista simbolico. Si divide in tre sezioni: la presentazione dei doni, la preghiera eucaristica e i riti di comunione. Ciascuna di queste parti, poi, è composta da una serie di singole azioni rituali che meriterebbero una trattazione approfondita. Qui ci limitiamo a proporre la descrizione sintetica che ne fa l'*Ordinamento generale del Messale Romano*.

Nell'ultima Cena Cristo istituì il sacrificio e convito pasquale per mezzo del quale è reso continuamente presente nella Chiesa il sacrificio della croce, allorché il sacerdote, che rappresenta Cristo Signore, compie ciò che il Signore stesso fece e affidò ai discepoli, perché lo facessero in memoria di lui. Cristo infatti prese il pane e il calice, rese grazie, spezzò il pane e li diede ai suoi discepoli, dicendo: «Prendete, mangiate, bevete; questo è il mio corpo; questo è il calice del mio sangue. Fate questo in memoria di me». Perciò la Chiesa ha disposto tutta la celebrazione della liturgia eucaristica in vari momenti, che corrispondono a queste parole e gesti di Cristo. Infatti:

- 1) Nella preparazione dei doni, vengono portati all'altare pane e vino con acqua, cioè gli stessi elementi che Cristo prese tra le sue mani.
- 2) Nella Preghiera eucaristica si rendono grazie a Dio per tutta l'opera della salvezza, e le offerte diventano il corpo e il sangue di Cristo.
- 3) Mediante la frazione del pane e per mezzo della comunione i fedeli, benché molti, si cibano del corpo del Signore dall'unico pane e ricevono il suo sangue dall'unico calice, allo stesso modo con il quale gli apostoli li hanno ricevuti dalle mani di Cristo stesso (OGMR 72).

I riti di conclusione risultano particolarmente stringati. Essi comprendono solo la benedizione finale, il congedo e l'uscita dei ministri.

Da quanto illustrato possiamo abbozzare uno schema sintetico del rito della messa, con la consapevolezza dell'impossibilità di racchiudervi tutta la sua ricchezza:

1. Riti di introduzione: introito; saluto; atto penitenziale; *Gloria*; colletta.
2. Liturgia della Parola: prima lettura; salmo responsoriale; seconda lettura; acclamazione al Vangelo; Vangelo; omelia; professione di fede; preghiera dei fedeli.
3. Liturgia eucaristica:
  - a) *presentazione dei doni*: preparazione dei doni; orazione sulle offerte;
  - b) *preghiera eucaristica*: prefazio; *Santo*; epiclesi; racconto dell'istituzione e consacrazione; anamnesi; offerta; intercessioni; dossologia;
  - c) *riti di comunione*: *Padre nostro*; rito della pace; frazione del pane; comunione; orazione dopo la comunione;
4. Riti di conclusione: benedizione; congedo; uscita dei ministri.

## Un cammino lungo duemila anni

Parlare della messa significa parlare della Chiesa. Ed è da quest'ultima che dobbiamo partire. L'eucaristia non può essere considerata al di fuori della vita della comunità cristiana, in quanto la sua comprensione teologica e le sue modalità celebrative sono radicate nel percorso storico-ecclesiale. Per una corretta comprensione dei riti è dunque fondamentale superare la tentazione di de-storicizzarli, trattandoli in maniera separata dal contesto socio-religioso che li ha prodotti e celebrati. Qui non ci dedicheremo a un'illustrazione minuziosa della storia della Chiesa ma, rimanendo nel clima antropologico nel quale vogliamo muoverci, ne azzarderemo una teorizzazione più complessiva facendo leva sulle intuizioni dell'antropologo inglese Victor Turner (1920-1983). L'interpretazione dell'efficacia della messa, infatti, non può non radicarsi in un'interpretazione storico-antropologica del millenario cammino ecclesiale.

### *Una storia da interpretare*

Per Turner la vita di una comunità umana si basa su due diverse modalità di rapporto sociale: la struttura e la *communitas*. La struttura sociale appare come un sistema organizzato, gerarchico e differenziato di *status*, ruoli e uffici, ma non esaurisce la totalità delle dinamiche comunitarie. Accanto a essa vi è un'altra tipologia di relazione sociale, tipica della fase liminale dei riti di passaggio, che prende il nome di *communitas*.

La *communitas* essenzialmente è un rapporto tra individui concreti, storici, particolari. Questi individui non sono frazionati in ruoli e *status* ma si trovano gli uni di fronte agli altri al modo dell'«io e tu»<sup>4</sup>.

I rapporti tra gli esseri umani, quindi, non avvengono

---

<sup>4</sup> V. TURNER, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia 2001<sup>2</sup>, 147.

sempre e solo secondo un sistema sociale strutturato, ma la società e gli individui vivono attraverso l'affiancamento e l'alternanza di questi due modelli. Il modello strutturale e quello «comunitario» interagiscono, infatti, sia in senso sincronico sia in senso diacronico. Nella prospettiva sincronica assistiamo all'alternarsi, all'interno della vita della stessa società, di esperienze strutturali e momenti di *communitas*, capaci di rigenerare e di rafforzare la struttura stessa. Nella prospettiva diacronica, invece, scopriamo come i gruppi e le comunità in origine fondate sull'ideale comunitario tendano progressivamente ad assumere una struttura sempre più rigida e compiuta.

Alla luce di questo si possono distinguere tre tipologie di *communitas*:

- la *communitas esistenziale o spontanea*: sorge nella reciprocità immediata, quando ciascuno sperimenta pienamente l'essere dell'altro, in maniera diretta, senza gravami e incasellamenti socio-culturali;
- la *communitas normativa*: la *communitas* esistenziale, incapace di mantenersi a lungo nella sua spontaneità e immediatezza, si organizza in un sistema sociale duraturo che, proprio per questo, appartiene già al campo della struttura;
- la *communitas ideologica*: comprende tutti quei modelli utopistici di società fondate sulla *communitas* esistenziale.

In senso sincronico la vita sociale è vista come un processo che vede alternarsi fasi strutturali ed esperienze di *communitas*, in una dinamica che risulta decisiva per il mantenimento e il buon funzionamento della società stessa. La struttura è essenziale per l'esistenza e l'organizzazione sociale, nonché per la sussistenza e la preservazione dei suoi membri. Ma essa «diventa ben presto arida e meccanica se chi vi è implicato non si immerge periodicamente nell'abisso rigeneratore della *communitas*»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 155.

Ogni gruppo, comunità e società sono, quindi, chiamati a trovare il giusto rapporto tra struttura e *communitas* nelle condizioni di tempo e luogo in cui vivono.

In senso diacronico possiamo seguire la traiettoria di progressiva strutturazione percorsa da quei gruppi (religiosi e non) che in origine si fondavano sulla *communitas* esistenziale. L'instabilità e la transitorietà di questa *communitas* pongono i componenti del gruppo di fronte a un bivio: il venir meno della comunità o il suo mantenimento attraverso la transizione nella *communitas* normativa. Una tipologia di rapporto sociale che, come abbiamo visto, appartiene già all'ambito della struttura.

Un esempio illuminante del passaggio da una forma di *communitas* a una strutturazione sempre più complessa e articolata è costituito dal percorso dell'ordine francescano, dalla sua fondazione a opera di Francesco d'Assisi (1181 ca.-1226) ai suoi sviluppi successivi nella storia della Chiesa.

Francesco, con il suo amore per il rapporto diretto tra gli uomini e con la natura, intende chiaramente fondare un movimento sul tipo della *communitas* esistenziale. Sono molti gli indizi in questo senso. La sua volontà emerge dal nucleo fondamentale della spiritualità e dello stile di vita che impone a se stesso e ai propri seguaci: la povertà. Una povertà intesa come via per «uscire» da un mondo fondato sull'economia e sul commercio, nonché come modalità concreta per vivere la radicalità evangelica ponendosi ai margini della struttura sociale. Inoltre, la stessa *Regola*, che è costretto a scrivere per vedere approvata dal papa la comunità, non si connota come un insieme di prescrizioni giuridiche e legali, ma come un modello concreto di vita che i fratelli dovrebbero seguire. Francesco, in sostanza, pone i suoi frati in una condizione di liminalità permanente, collocandoli alla periferia della struttura sociale del tempo.

Ma questa condizione non poteva permanere a lungo. Il rapido ingigantirsi dell'ordine, che nel volgere di pochi anni contava già migliaia di frati in ogni parte d'Europa,



poneva la necessità di approntare una struttura organizzativa e gestionale capace di guidarlo e di governarlo. La presenza di una struttura, però, per il semplice fatto della sua esistenza, costituisce una negazione della povertà radicale propugnata dal fondatore: struttura, proprietà, amministrazione e denaro sono infatti strettamente interconnessi.

La religione per Francesco era *communitas*, fra l'uomo e Dio e fra uomo e uomo, in senso verticale e in senso orizzontale, e la povertà e la nudità erano entrambe simboli che esprimevano la *communitas* e gli strumenti per raggiungerla. Ma sostenere in pratica la sua idea immaginativa della povertà come assoluta povertà del Cristo era difficile per un gruppo sociale costretto dalla Chiesa a istituzionalizzare la propria organizzazione, a tradurre in norme e procedure non solo il carisma del suo fondatore ma anche la *communitas* spontanea dell'inizio e a formulare in precisi termini legali il proprio rapporto collettivo con la povertà [...]. L'ordine francescano, perdurando, si sviluppò col tempo nel senso di diventare un sistema strutturale<sup>6</sup>.

Queste tensioni si manifestano già durante gli ultimi anni della vita di Francesco, che egli trascorre di fatto al di fuori dall'ordine, cercando insieme a un gruppetto di eremiti di tornare alla forma originaria di *communitas*. Dopo la morte del fondatore si apre all'interno dell'ordine un duro confronto sulla natura della povertà, sulla liceità della proprietà e sulla strutturazione dell'ordine religioso. Uno scontro che ne provoca la scissione in «conventuali» (che attenuano il rigore del fondatore) e «spirituali» (che tentano di seguirne alla lettera gli insegnamenti).

Attraverso l'opera di Bonaventura (1221-1274) e l'appoggio di svariati pronunciamenti papali prevale la linea dei conventuali: la proprietà viene distinta in *dominium* (i diritti sulla proprietà) e *usus* (il suo utilizzo e consu-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 161.

mo) e si afferma che i francescani dovevano rinunciare al primo, conservando però il secondo. Gli spirituali, fautori di una concezione dell'*usus* che lo limitava alla stretta sussistenza, verranno successivamente esclusi dall'ordine e fatti oggetto di pesanti censure da parte delle autorità ecclesiastiche. La loro radicalità interpretava il voto di povertà come più rilevante dello stesso voto di obbedienza e, in questo modo, li poneva in una posizione marginale all'interno della compagine ecclesiale. Una marginalità potenzialmente sovversiva che le autorità non potevano tollerare.

L'interpretazione turneriana dello sviluppo del francescanesimo medievale costituisce, quindi, un prezioso esempio, peraltro tratto dall'interno del cattolicesimo, della dinamica processuale diacronica del rapporto struttura/*communitas*. Ora si tratta di applicare questa teoria, non a un singolo movimento religioso, ma alla storia della Chiesa nel suo complesso. Dal «microcosmo» francescano passeremo al «macrocosmo» ecclesiale, mantenendo lo stesso approccio antropologico e le stesse linee interpretative. La Chiesa, a prescindere dalla visione teologica suggerita dalla fede, costituisce una «comunità umana» e come tale può essere interpretata secondo il rapporto struttura/*communitas*, sia in senso diacronico che sincronico.

Nella nostra indagine tenteremo di identificare nel cammino storico della Chiesa una traiettoria di progressiva strutturazione che, partendo dalla comunità composta da Gesù e dai discepoli, passando attraverso tappe e sviluppi successivi, arriva fino alla vigilia del concilio Vaticano II. Il concilio, nella sua impostazione e nelle deliberazioni assunte, può invece essere inteso come una «brusca retromarcia» dal percorso di strutturazione, con il tentativo di recuperare le istanze comunitarie tipiche della Chiesa delle origini. Accanto a queste considerazioni di tipo diacronico non dobbiamo trascurare l'emergere sincronico del ritmo struttura/*communitas* laddove, in particolari frangenti dello sviluppo ecclesiale, si sono

affacciate (spesso in modo dirompente) esperienze religiose segnate dalla *communitas* come reazioni a un'eccessiva strutturazione, nel tentativo di riequilibrare la dialettica tra i due poli della vita sociale.

### *Da Gesù Cristo alle prime comunità cristiane*

Il punto di partenza non può che essere la comunità costituita da Gesù Cristo e dai suoi discepoli che, nella nostra considerazione, rappresenta un'esperienza di autentica *communitas* esistenziale. La marginalità di questo gruppo in riferimento alla strutturazione politico-religiosa del popolo ebraico e a quella amministrativa dell'impero romano non potrebbe essere più evidente. Basti pensare al profondo legame comunionale che univa Gesù ai discepoli e i discepoli tra loro, nonché alla «rivoluzionaria» concezione di un amore capace di andare al di là di tutto, raggiungendo anche i nemici e manifestandosi nella disponibilità a offrire la propria vita. Il *Catechismo degli adulti* ne offre un ritratto affascinante:

Ben presto Gesù riunisce una numerosa comunità di discepoli [...]. Alcuni di essi aderiscono a lui rimanendo nelle proprie case e nella precedente condizione familiare e sociale, continuando il consueto lavoro. Altri lasciano la famiglia, i beni, il lavoro, e lo seguono anche materialmente, formando un gruppo itinerante in cui si fa esercizio quotidiano e concreto di comunione. Del gruppo, contro il costume tradizionale che le discrimina rigidamente, fanno parte anche alcune donne, che condividono l'esperienza della sequela e si rendono utili con l'assistenza domestica e il sostegno economico. Un giorno, tra questi discepoli più vicini, Gesù ne sceglie dodici [...]. Gesù è profondamente legato alla comunità dei discepoli, la considera la sua vera famiglia; ne fa il segno pubblico del regno di Dio che comincia a venire; la chiama a manifestare in questo mondo la santità del Padre, con una vita di carità, conforme alla nuova giustizia prospettata nel discorso della montagna (CdA 200-202).

Separazione e marginalità, superamento delle gerarchie sociali e delle leggi tradizionali, condivisione totale e comunione nell'amore: gli ingredienti della *communitas* turneriana sembrano manifestarsi al massimo grado. Una *communitas* che avrà il suo momento apicale nell'esperienza dell'ultima cena, intesa come anticipazione della morte e risurrezione di Cristo, come istituzione del sacramento dell'eucaristia e come pienezza della condivisione comunitaria.

La morte e risurrezione di Cristo non sanciscono la fine della comunità dei discepoli ma, soprattutto a partire dalla discesa dello Spirito Santo nel giorno di Pentecoste, diventano il nucleo dell'annuncio evangelico e la forza che fa fiorire nuove comunità cristiane. La prima comunità stabile di cui si abbia notizia è quella di Gerusalemme e a questa ne seguirono ben presto molte altre, diffuse in tutto il bacino del Mediterraneo, grazie all'instancabile predicazione degli apostoli. Pensiamo alle numerose Chiese locali fondate da Paolo di Tarso durante i suoi viaggi missionari.

Gli *Atti degli Apostoli* e il *corpus* delle lettere paoline narrano le vicende relative a questo primo periodo apostolico. Anche se in essi non mancano alcune idealizzazioni della vita comunitaria. Ad esempio, Luca negli *Atti degli Apostoli*, raccontando le vicende delle prime comunità, vuole fornire un modello permanente caratterizzato dalla piena condivisione di alimenti, beni e ricchezze. Eppure nel testo che segue non possiamo non intravedere gli elementi fondanti della *communitas*, pur tenendo conto dell'incipiente strutturazione a cui le comunità cristiane vanno incontro per garantirsi la sopravvivenza.

Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tem-

# Indice

<i>Introduzione</i> .....	5
Capitolo Primo	
<b>La cassetta degli attrezzi</b> .....	9
La messa così com'è .....	9
Un cammino lungo duemila anni .....	14
<i>Una storia da interpretare</i> .....	14
<i>Da Gesù Cristo alle prime comunità cristiane</i> ...	19
<i>La Chiesa comunità</i> .....	21
<i>La Chiesa impero</i> .....	22
<i>La Chiesa messa in discussione</i> .....	25
<i>La Chiesa fortezza</i> .....	28
<i>La Chiesa del concilio Vaticano II</i> .....	30
<i>Segnali e situazioni contrastanti</i> .....	32
Spunti antropologici .....	34
<i>Performatività ed efficacia simbolica</i> .....	34
<i>Dono e sacrificio</i> .....	39
Capitolo Secondo	
<b>Una storia di efficacia</b> .....	46
Un'efficacia integrale .....	46
<i>Il punto</i> .....	53
Un'efficacia verbale .....	57
<i>Il punto</i> .....	62
Un'efficacia sacerdotale .....	64
<i>Il punto</i> .....	72
Un'efficacia figurale e una alimentare .....	75
Un'efficacia consacratoria .....	78
<i>Il punto</i> .....	88

Tra efficacia tecnico-produttiva e devozionale . . . . .	90
<i>Il punto</i> . . . . .	100
Esperimenti per una nuova efficacia integrale . . . . .	102
<i>La riappropriazione della Parola     e delle parole da parte dei fedeli</i> . . . . .	105
<i>La riscoperta del sacerdozio comune:     il sacrificio, azione di tutta l'assemblea</i> . . . . .	106
<i>La concelebrazione, segno di unità     e di relativizzazione del potere sacerdotale     dei ministri ordinati</i> . . . . .	108
<i>La comunione al vertice del rito:     il sacrificio torna a «produrre» relazioni</i> . . . . .	108
<i>Il punto</i> . . . . .	111
Capitolo Terzo	
<b>Il presente e il futuro della messa</b> . . . . .	115
Proiezioni sull'attualità. . . . .	115
<i>L'efficacia: tante risposte a un'unica domanda</i> . . . . .	115
<i>La messa «in mezzo al guado»</i> . . . . .	118
<i>Il rito essenziale</i> . . . . .	119
<i>Messa con o senza popolo</i> . . . . .	121
<i>Messa e comunione</i> . . . . .	124
<i>Il culto eucaristico</i> . . . . .	127
Verso quale direzione? . . . . .	129
<b>Bibliografia</b> . . . . .	138
<b>Indice</b> . . . . .	140