



«È veramente giusto renderti grazie» Dalla gratitudine alla gratuità: la liturgia come attuazione festiva della vita

di Luigi Girardi



L'attuale pratica della liturgia, rinnovata dalla riforma post-conciliare, mentre gode di molte acquisizioni indubbiamente positive e irrinunciabili, fa rilevare anche un certo disagio sul piano della partecipazione, come una sorta di indebolimento delle motivazioni e di fatica ad entrare nel clima adeguato all'espressione liturgica. Talora, con atteggiamento nostalgico mal orientato, si è voluto vedere alla radice di questa difficoltà la perdita del senso del mistero o del sacro da parte della liturgia rinnovata. Ci sembra che sia più correttamente orientata, invece, l'osservazione secondo cui "la crisi attuale, nonostante segni di risveglio, dipenderebbe, più che dalla perdita del senso del mistero e del sacro, dalla crisi del gratuito"¹. In effetti, la *gratuità* è come l'anima della liturgia e della festa cristiana. Quando questo atteggiamento si affievolisce, sovrastato da altre logiche di vita, si fatica a vivere la celebrazione festiva della fede, la quale rischia di ridursi a noiosa abitudine, a sterile obbedienza esteriore ad un rituale che "veste" i cristiani con i segni esterni della festa ma che non fa sorgere in loro un vero *atteggiamento festivo*. D'altra parte, la crisi del gratuito denota prima ancora l'oscuramento della percezione della realtà che motiva il credente ad esprimersi in tal modo e, collegato a ciò, l'inaridimento della dimensione della *gratitudine*, della capacità di rendere grazie, che costituisce ciò che alimenta la gratuità della vita cristiana e che la rende *festiva*, senza misti-

¹ E. BARGELLINI, *Perdita del mistero o perdita della gratuità?*, in *Simbolo e gratuità. La bellezza del celebrare*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli (AR) 1990, 8.

ficazione. Il percorso che il presente studio propone intende affrontare e mettere a fuoco l'intreccio di tutte queste dimensioni della liturgia e della vita cristiana.

1. La celebrazione e la festa nelle attuali condizioni: fascino e fatica della gratuità

La liturgia appartiene a quel tipo di azioni che non sono determinate da uno "scopo" e che hanno, invece, un "senso". Dietro questa affermazione si intravede la distinzione lucidamente formulata da Romano Guardini, nel suo prezioso volume *Lo Spirito della liturgia*². Lo "scopo" dice subordinazione di una realtà ad un'altra, rimanda ad un mezzo funzionale e adeguato al raggiungimento di un fine che sta oltre. Ridurre la liturgia ad una realtà finalizzata ad uno scopo significherebbe ridurla ad un mezzo esteriore per agire su Dio e, di riflesso, sull'uomo. La palese inadeguatezza del "mezzo" liturgico rispetto alle realtà concrete della vita e la distorsione meccanicistica e strumentalizzante a cui si presta questo modo di intendere il rapporto con Dio portano ad escludere una interpretazione stretta della liturgia in questi termini. La liturgia può essere considerata, invece, come una realtà dotata di "senso", una realtà simbolica, che esprimendosi realizza già in se stessa il suo significato, consente di farne esperienza pur senza esaurirlo. Proprio nell'essere compiuta, quindi, l'azione liturgica pone in essere il suo valore, e perciò è degna di essere posta.

Questa assenza di una finalizzazione strumentale avvicina la liturgia alla realtà del "gioco" e dell'"opera d'arte", immettendola quindi nel regno della *gratuità*. Oggi la fenomenologia dell'azione liturgica mette fortemente il luce la componente ludica dell'agire liturgico, il suo carattere gratuito e simbolico³. L'azione celebrativa si distanzia

² Cfr. R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1980. L'edizione originale di questo volume, ancora molto stimolante, è del 1919; ad esso si è aggiunto lo scritto su *I santi segni*, del 1927.

³ Cfr. ad esempio R. TAGLIAFERRI, *Il progetto di una scienza liturgica*, in *Celebrare il mistero di Cristo. I. La celebrazione: introdu-*

dal modo ordinario di agire orientato alla produzione, all'utile, all'efficienza. In ciò, la celebrazione si coniuga con il tempo della *festa*, anch'essa intesa come spazio di gratuità, assenso esuberante alla vita, esperienza ritrovata e rinsaldata della relazione comunionale⁴.

Mentre si intuisce il fascino e perfino la "necessità" di azioni celebrative e di momenti festivi che alimentino nella vita dell'uomo la dimensione della gratuità, non si può nascondere la condizione di crisi in cui si trovano oggi la celebrazione e la festa.

- La celebrazione ha perso la sua naturalezza, la sua semplicità o elementarità come gesto antropologico; si rende necessaria una nuova "iniziazione". Tuttavia oggi l'approccio pedagogico alla celebrazione sembra prodursi per lo più sul piano intellettuale, con la preoccupazione di renderla "facilmente comprensibile" (in senso contenutistico) e con il rischio effettivo di cadere nella deriva della verbosità e del didascalico (si incrementano introduzioni, commenti, spiegazioni, gesti e segni al limite della banalità...). Questo modo razionalistico e deduttivo di accostare la liturgia non tiene conto della sua dimensione "pratica" e dell'orizzonte simbolico della fede in cui si colloca; di conseguenza, non riesce a restituirle la linfa originale dell'azione "senza scopo", del gesto gratuito, di una pratica che non è solo oggetto di conoscenza e riflessione, bensì è luogo di comprensione in atto e di formazione del soggetto che la compie⁵.

- La festa sperimenta una fatica analoga. Oggi viene risucchiata dentro la dialettica tra tempo lavorativo e tempo libero, sovrapponendosi o identificandosi con quest'ultimo. Ma questo non riesce a far emergere la natura della festa se non in termini negativi (assenza dal lavoro) o in

zione alla liturgia cristiana, a cura dell'APL, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 45-120.

⁴ Cfr. ad esempio L. MALDONADO, *Sacramentalità sacramenti e azione liturgica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 139-159.

⁵ Cfr. le osservazioni interessanti di P. DE CLERCK, *L'intelligenza della liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 15-28.

termini tali da non motivare un vero atteggiamento festivo della persona e della comunità⁶. La non produttività (o la produttività “altra”) di questo tempo gratuito non può essere misurata con lo stesso parametro della produttività del lavoro. Ci si rende conto che non basta un precetto per rivitalizzare la festa e la sua celebrazione, perché la sua normatività scaturisce da un nucleo di “grazia” senza il quale il precetto si esaurisce.

Quando l'azione celebrativa e lo spazio festivo della vita cristiana non diventano luoghi rigeneranti del vissuto umano e cristiano, non riescono neanche a rendere plausibile la fatica della fedeltà. Il calo di frequenza e soprattutto la fatica a rinnovare la qualità delle celebrazioni e dei giorni festivi sono un indice significativo. Questa situazione interroga i cristiani non tanto per un atteggiamento nostalgico e difensivo rispetto a contesti ormai superati, bensì per il fatto che è in gioco una modalità irriducibile dell'espressione e dell'attuazione della fede. Oggi è ancora capace il cristiano di celebrare, di fare eucaristia, di rendere grazie? Può ancora proporsi di vivere la festa della domenica? Questa “messa in questione” può essere spinta fin nella sua radicalità: è veramente possibile celebrare, fare festa, esprimersi in queste forme di gratuità, senza che ciò sia illusione o evasione, che non venga vinto o risucchiato dalla fatica opprimente del vivere quotidiano? E quand'anche i cristiani riuscissero ad assumere e

⁶ Cfr. A. GRILLO, *Tempo, lavoro e festa cristiana in epoca postmoderna*, in F. ALACEVICH - S. ZAMAGNI - A. GRILLO, *Tempo del lavoro e senso della festa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 67-103. Per le problematiche pastorali poste oggi sulla festa e, in particolare, sulla domenica, si vedano A. DONGHI, *Esultiamo nel Signore. Invito al mistero della festa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 17-32; J. LOPEZ MARTIN, *El domingo, fiesta de los cristianos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1992, 23-47. Le difficoltà che si incontrano oggi nel vivere il “giorno del Signore” in mutati contesti socio-culturali sono espresse anche dai documenti che diverse conferenze episcopali hanno dedicato in questi decenni a questo tema; non ultimo, si veda la Lettera apostolica sulla santificazione della domenica *Dies Domini* di Giovanni Paolo II (31 maggio 1998).

a vivere queste dimensioni festive e gratuite, quale valore reale possono avere di fronte all'intero problema della vita (compresa la morte)?

La risposta a tali interrogativi e l'approccio all'intera problematica può avere diversi punti di partenza. Qui si preferisce partire da ciò che costituisce il *motivo* e il *contenuto reale* dell'azione liturgica e della festa (la risurrezione di Cristo), per evidenziarne poi il valore all'interno dell'esperienza cristiana.

2. La risurrezione di Gesù, festa dell'umanità

All'origine della celebrazione culminante della liturgia (l'eucaristia) e della festa primordiale dei cristiani (la domenica) c'è *la realtà esperita della risurrezione di Gesù Cristo*. È il Risorto che si mostra ai discepoli e si fa riconoscere, portandoli a comprendere il valore definitivamente compiuto della sua morte (cioè della sua vita spesa fino alla morte, del suo aver amato "fino alla fine").

Possiamo affermare che *la morte-risurrezione di Cristo è la vera festa dell'uomo, è il "sì" definitivo di Dio all'umanità da Lui creata e redenta*⁷. La sua morte è vissuta come la realizzazione in tutta pienezza, fino all'estremo, dell'umanizzarsi del Figlio di Dio. In questo senso, il suo morire è già aperto alla risurrezione, nel senso che è già in se stesso il compimento dell'esprimersi umano del Figlio. La risurrezione di Gesù non è semplicemente un altro evento che si aggiunge a quello della morte, bensì è l'ingresso nella condizione escatologica e universale del Figlio-Uomo, della sua azione salvifica instauratrice del regno, della sua umanità vissuta come offerta di salvezza anche attraverso l'esperienza della morte. La risurrezione mostra che l'attuazione umana del Figlio Gesù nella sua pro-esistenza, divenuta piena e definitiva nella morte, appartiene ormai per sempre all'esprimersi di Dio e, nel Figlio Gesù, è escatologicamente in atto come vera e reale disponibilità di Dio verso l'umanità, tramite l'azione dello Spirito effu-

⁷ Cfr. E. BIANCHI, *La festa escatologica*, in *La festa e la Bibbia*, a cura di P. Stefani, Morcelliana, Brescia 1998, 163-181.

so "su ogni carne" (At 2,17; cfr. Gl 3,1). Così si può comprendere la condizione gloriosa dell'umanità di Cristo risorto:

«è questo esprimersi di tutta la struttura umana come appartenente al Verbo e quindi come l'umano rivelarsi del Verbo che origina, dall'interno dello stesso attuarsi somatico-psichico, la risurrezione somatico-psichica del Gesù storico. E viceversa. La psiche e il corpo di Gesù storico, a motivo della loro essenziale appartenenza alla struttura umana trascendentale, la esprimono compiutamente attuando così la loro potenziale dimensione di trascendenza. [...] Quindi è lo stesso dato somatico-psichico che, avendo partecipato attivamente e passivamente allo stesso esprimersi trascendentale definitivo della struttura spirituale umana rispetto al soggetto divino, riceve una corrispondente trasformazione spirituale⁸».

Se l'umanità di Gesù (intendendo anche la sua corporeità, la sua capacità di esprimere relazioni, affetti...) esprime compiutamente il Verbo di Dio, allora essa rappresenta l'attuazione piena della vita stessa dell'uomo, l'attuazione massima del potenziale di apertura dell'umanità alla trascendenza divina e alla qualità della sua vita. Questa pienezza non è da ricercare tanto nella quantità delle possibilità di vita e di esperienze abbracciate da Gesù (sotto questo aspetto, l'umanità di Gesù è sottoposta a tutti i limiti propri di ogni persona umana), quanto nel fatto che la sua umanità (con le sue concrete e limitate possibilità di vita, passando anche attraverso situazioni di sofferenza e attraverso la morte) è divenuta luogo dell'espressione piena e definitiva del Figlio di Dio e della sua relazione d'amore con il Padre nello Spirito e con gli uomini. Questa attuazione piena dell'umanità in Gesù rappresenta una risorsa inedita per ogni uomo/donna, in quanto concerne ormai ogni altra "carne"; a tutti è data la possibilità di aprirsi, tramite l'attuazione della propria umanità, al modo di essere del Figlio-Uomo, cioè di ricevere e sviluppare una identità filiale nella relazione di

⁸ S. DE GUIDI, *Per una teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza*, in *Corso di morale. I. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, a cura di T. Goffi - G. Piana, Queriniana, Brescia 1989², 313.

amore verso Dio e verso il prossimo. Anche l'intero cosmo, come luogo e mediazione imprescindibile dell'esistere umano, viene trasfigurato in Gesù e partecipa alla piena possibilità espressiva della gloria del Figlio. Perciò si può dire che questa pienezza di vita propria dell'umanità di Cristo concerne e rinnova *ogni altro frammento di umanità*, ogni altra persona che si trova sulla strada del proprio divenire "umana" nel mondo: ormai *per tutti e per sempre* è data la possibilità di venire a contatto con il mistero pasquale di Cristo, nel modo che Dio solo conosce (cfr. GS 22)⁹.

La pasqua di Cristo sta dunque al cuore della rivelazione di Dio, della storia dell'umanità e dell'intero cosmo. In Cristo riconosciamo il *fondamento* dell'esistenza sia in senso *genetico*, in quanto genera una inedita possibilità di vita per ogni persona, sia in senso *escatologico*, in quanto rappresenta la pienezza di vita già raggiunta nella sua umanità e già disponibile nell'attuazione storica della nostra umanità. In Cristo risorto quindi *l'umanità è in festa*: si trova in stato di pienezza "in atto", di comunione d'amore, di totale apertura, di vittoria sul peccato e sulla morte; in Lui l'intero mondo dell'uomo partecipa già della festa escatologica. E poiché quanto si è attuato in Cristo è donato come possibilità di salvezza ad ogni uomo nello Spirito, allora *il Signore risorto rende festivo il nostro stesso vivere*.

Questa qualità festiva del vivere inerisce la condizione profonda dell'uomo, la potenzialità del suo essere umano come tale. Significa che, in ogni tempo e luogo come in ogni situazione, all'uomo è data la possibilità di attuarsi in pienezza di vita, in una modalità di esistenza che, pur nella non definitività del suo cammino storico, è già un

⁹ In altre parole, «nel morire-compimento di Gesù Cristo si attua, come anticipato e definitivo fondamento energetico, la possibilità d'essere uomini umani e personali nel proprio vivere e morire per ogni essere che sia umano, indipendentemente da quanto egli abbia vissuto e come di fatto muoia, come trascendenza vittoriosa e gloriosa dell'amore di Gesù Cristo sopra ogni forma di male e di morte» (S. DE GUIDI, *Per una teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza*, 307).

riflesso della realtà dell'umanità gloriosa di Cristo. La verità della risurrezione di Cristo fonda la possibilità della nostra risurrezione, alla quale ci apriamo realmente nell'attuazione storica della nostra esistenza. *Tutto l'umano, quando è abitato dalla presenza dello Spirito di Cristo, è capace di esprimere la pienezza della vita resa disponibile in Cristo, secondo le possibilità e le modalità di esistenza che a ciascuno sono date.* La risurrezione di Cristo è primizia e caparra della festa escatologica di tutta l'umanità, che è già cominciata con l'effusione dello Spirito.

3. La gratitudine, sorgente della celebrazione festiva

Quanto indicato sopra, si colloca ad un livello previo alla distinzione tra celebrazione e vita quotidiana, o tra tempo di festa e tempo del lavoro. Non è pensabile una comprensione del significato e del valore della celebrazione/festa in termini di semplice giustapposizione con l'azione o il tempo produttivo. Ciò non significa che non vi sia, e non vi debba essere, una certa dialettica tra l'una e l'altra espressione della vita. È vero, infatti, che noi non possiamo dire che *tutta* la vita (anche la ferialità anonima e faticosa) è "festiva", se non vivendo un *momento* particolare di festa in cui si esprime simbolicamente tutta l'esistenza e si fa emergere la sua qualità festiva in tutta la sua eccedenza di valore, mai esaurita dai singoli momenti della vita feriale. Ma proprio per questo motivo la liturgia non è pensabile come un mondo a parte, un'oasi ristoratrice che fa evadere dalle fatiche del quotidiano. L'evento della Pasqua infatti rinnova radicalmente la condizione stessa della vita dell'uomo in tutte le sue espressioni. Perciò tocca tanto la celebrazione festiva quanto il lavoro quotidiano. Ciò significa che la dialettica tra questi due elementi è da intendere nella forma di un *rapporto simbolico* e ciò è possibile per il *riferimento fondativo* di entrambi all'evento pasquale. Se il rapporto simbolico rimanda ad una integrazione tra liturgia e vita, il riferimento fondativo che lo giustifica fa emergere il motivo ultimo della possibilità della celebrazione festiva come espressione di gratuità.

3.1. Il rapporto simbolico tra celebrazione festiva e vita quotidiana

La celebrazione e la festa liturgica non sono l'alternativa alla vita quotidiana, bensì la chiave ermeneutica del suo significato e l'attuazione simbolica del suo valore. Vita quotidiana e festa non sono da porre sullo stesso piano funzionale: la liturgia/festa esprime simbolicamente il senso della vita quotidiana e questa dispiega il contenuto reale della liturgia/festa. Entrambe sono raggiunte dalla novità della pasqua di Cristo e, pur in maniera diversa, ne esprimono la fecondità. La celebrazione festiva, proprio come celebrazione della "vita salvata in Cristo", e la vita quotidiana, proprio come vita secondo la "qualità festiva della risurrezione", testimoniano insieme *la gratuità dell'evento salvifico della pasqua*. Per questo motivo la celebrazione e la festa non possono essere pensate come una interruzione che annulla il tempo quotidiano della vita, ma come l'emergere sacramentale in esso della realtà salvifica della pasqua¹⁰. Quando si dice che «la festa, in quanto tale, è prolessi dell'éschaton»¹¹, si intende affermare che essa è espressione rivelativa e attuativa della intrinseca e inesauribile qualità festiva e gratuita della vita, il cui compimento ultimo si avrà con la nostra risurrezione.

Tutto ciò che la festa realizza, lo fa non in alternativa al tempo del lavoro, ma come espressione simbolica di ciò che è chiamata a diventare "sempre" la vita. Intesa e vissuta dentro questo stretto legame simbolico, la festa, per la sua natura, preserva la vita lavorativa dal ridursi ad efficientismo, la ricerca dell'utile ad utilitarismo, il quoti-

¹⁰ Come afferma Eugenio Costa, «Gesù Cristo è, fra tutti gli eventi di questa "vera storia", quello supremo, definitivo e irreversibile. La sua presenza allo scorrere della storia è sempre in atto. Da questo punto di vista la festa cristiana non è una pausa ma un'emergenza: i suoi ritmi, i suoi riti e celebrazioni comunitarie fanno affiorare, in modo "sacramentale", la realtà escatologica nel suo continuo realizzarsi» (*Celebrazione-festa*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, I, Marietti, Torino 1977, 524).

¹¹ E. BIANCHI, *La festa escatologica*, 166. In senso più generale, la festa, come la celebrazione, ha sempre le tre dimensioni di memoriale, presenza e prolessi dell'unico evento storico-escatologico della pasqua di Cristo. Cfr. G. RAVASI, *Strutture teologiche della festa biblica*, in «La Scuola Cattolica» 110 (1982) 143-181.

diano a banalità; e viceversa, la festa stessa viene preservata dal ridursi a disimpegno, a evasione, a lontananza dalla vita¹². La festa fa scoprire «la gratuità del necessario», delle cose d'ogni giorno, rivendicando dentro la quotidianità della vita «la necessità del gratuito», delle espressioni libere e gioiose¹³.

Questo rapporto simbolico della festa rispetto alla ferialità risulta necessario al vivere dell'uomo proprio per poterne esprimere l'eccedenza di valore rispetto alle concrete e limitate condizioni di vita. La dimensione di "inutilità" dell'azione celebrativa, l'aspetto ludico della festa, l'interruzione del ritmo ordinario e l'apertura a forme gratuite di relazione e di comunione riaffermano il fondamento antecedente ed eccedente della vita umana, la sua irriducibilità alla funzionalità e alla quantificazione in termini di prodotto, la sua vocazione alla pienezza della gioia. Se, da una parte, alla festa appartiene la dimensione escatologica, dall'altra l'escatologia stessa ci appare con una veste eortologica: nella Bibbia, le raffigurazioni del Regno futuro sono immagini di festa, di banchetti, di gioia, di incontri nuziali, senza più né lacrime né morte. È la pienezza della vita resa disponibile a tutti e goduta insieme con tutti: «Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande [...]. Eliminerà la morte per sempre; il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto» (Is 25,6.8). «Per sem-

¹² Questa interrelazione tra tempo festivo e tempo feriale/lavorativo mostra la possibilità di un influsso benefico reciproco: anche il modo corretto di vivere la ferialità ci dispone a celebrare in profondità la festa, mentre la festa vissuta secondo il suo valore immette nel feriale l'atteggiamento della gratuità. Cfr. S. BURGALASSI, *Lavoro, festa, rito*, in «La Scuola Cattolica» 107 (1979) 318-337; F. FLORIS, *Riscoprire il tempo, la "memoria" e la festa per fare liturgia con i giovani*, in «Note di pastorale giovanile» 14/10 (1980) 3-16; E. COSTA, *Les fêtes et les jours*, in «Christus» 110 (1981) 193-202; A. CAPRIOLI, *Ancora sulla festa, una teologia da fare*, in «La Scuola Cattolica» 110 (1982) 199-202.

¹³ Le due espressioni sono tratte da A. RIZZI, *Il segreto del tempo. Meditazioni su tempo, festa e preghiera*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1993, 79-84.

pre, per tutti i popoli, per ogni volto: lì il cuore della festa escatologica, lì la sua estrema serietà. Infatti su questa speranza si gioca la credibilità di Dio e la credibilità tanto della fede di Israele, quanto della fede cristiana»¹⁴.

3.2. *La gratitudine celebrata e la gratuità vissuta*

Rimane vero che la nostra festa è pur sempre segnata dai condizionamenti del mondo, dai limiti della storia, dal peso del peccato degli uomini: realtà che contraddicono palesemente la speranza a cui la festa rinvia. Come integrare allora queste realtà senza che la festa risulti svuotata di valore? Quale contenuto e quale forma la rendono legittima e plausibile? Anche in questo caso, occorre tornare a riferirsi al *fondamento* del celebrare e del fare festa: solo a partire dalla loro identità genetica si possono affrontare gli interrogativi che vengono posti dall'esperienza concreta.

Come è stato sottolineato più sopra, è la risurrezione di Gesù il vero motivo della festa perché, più radicalmente, è ciò che rende festivo il vivere dell'uomo. Tale condizione festiva della vita è instaurata *definitivamente e oggettivamente* nell'umanità di Gesù, espressione pienamente umana dell'amore incondizionato di Dio, e come tale raggiunge tutti coloro che, nell'umanità, sono fratelli e sorelle di Cristo. Ma tale condizione tocca l'uomo nella sua attuazione libera; ciascuno se ne appropria *soggettivamente* nella misura in cui, nell'esercizio della propria umanità, ridà presenza alla gratuità dell'amore incondizionato di Cristo e condivide la fraternità riconciliata che Egli ha instaurato. È nella logica del "dono", e tanto più del dono che Dio fa di sé per la salvezza dell'uomo, suscitare un incontro di libertà, appellare alla fede come adesione libera e personale, mantenersi nella gratuità della relazione reciproca¹⁵. Quindi la qualità festiva della vita, e di con-

¹⁴ E. BIANCHI, *La festa escatologica*, 176.

¹⁵ Sulla logica del dono, cfr. P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Edizioni Lavoro - Editrice Esperienze, Roma 1999, 107-155.

seguenza la possibilità di una celebrazione festiva che ne esprima simbolicamente l'eccedenza, non si dispiega automaticamente nell'uomo, non è un possesso pacificamente acquisito, non è una soluzione facile e già pronta che esoneri dalla fatica di affrontare i problemi e gli interrogativi della vita.

Inoltre la qualità festiva della vita ha da attuarsi effettivamente entro situazioni (storiche, sociali, culturali) che portano sempre anche il peso del limite, del peccato, della contraddizione. Tuttavia la palese presenza tra noi e in noi di ciò che contraddice il dono di Dio, se da un lato rivela la povertà della nostra condizione, dall'altro non annulla il dono stesso che Dio ci offre né l'apprezzamento che alla nostra vita è garantito nell'accoglienza di esso. In questo senso, *la celebrazione della festa cristiana è vissuta come anticipo, pegno, caparra della festa escatologica*¹⁶.

Il riferimento fondativo alla risurrezione del Signore, accolto liberamente nella concretezza e nei limiti della storia, definisce sia il contenuto che la modalità attuativa della celebrazione e della festa: esse non possono che essere *memoria della risurrezione di Cristo* e non possono che esprimersi nella forma della *gratitudine*. Nel loro nucleo originario, sia la celebrazione che la festa sono dunque *memoria grata* di Cristo Signore. A questa memoria i discepoli vengono iniziati dal Signore stesso, che appare a loro "risorto", e solo da Lui apprendono la capacità di fare "eucaristia", di fare festa.

Esemplare sembra essere in questo senso il cammino dei due discepoli di Emmaus: il loro "ricordo triste" di

¹⁶ Cfr. F. DEBUYST, *La festa, segno e anticipazione della comunione definitiva*, in «Concilium» 4/9 (1968) 19-28. La tensione escatologica della festa cristiana aiuta a comprendere come nell'ambito della preghiera di ringraziamento e di lode trovi posto anche la preghiera di invocazione (la preghiera eucaristica, che è aperta dal ringraziamento e conclusa dalla lode, contiene al suo interno l'epiclesi e le intercessioni). Proprio la festività pasquale della vita, realizzata da Cristo e offerta a ciascun uomo, giustifica, oltre al rendimento di grazie, l'invocazione perché sia possibile per grazia partecipare alla vittoria escatologica di Cristo anche nelle situazioni avverse della vita.

Gesù (Lc 24,17-24) diventa “ricordo grato”, condiviso con gli Undici e gli altri (24,33-35). Ciò avviene in forza del fatto che Gesù risorto si affianca nel loro cammino, li porta a comprendere il senso della sua vita-morte come compimento delle Scritture (24,25-27) e si riconsegna loro nei segni con cui Egli stesso aveva significato il valore della sua vita-morte (il pane benedetto, spezzato, dato: 24,30-31). Allora i segni della memoria diventano segni di una realtà vivente, esperienza “sacramentale” di una presenza. Ma anche la domenica, “giorno di festa primordiale” (SC 106) dei cristiani, ha fundamentalmente questa origine: nasce come giorno memoriale della risurrezione di Gesù e del suo apparire risorto ed ha come nucleo centrale la riunione ecclesiale per la celebrazione eucaristica, memoriale della morte e risurrezione di Gesù. Perciò in questo giorno del Signore «i fedeli devono riunirsi in assemblea perché, ascoltando la parola di Dio e partecipando all'eucaristia, facciano memoria della passione, della risurrezione e della gloria del Signore Gesù, e rendano grazie a Dio che li ha rigenerati nella speranza viva per mezzo della risurrezione di Gesù Cristo dai morti (1Pt 1,3)» (SC 106)¹⁷.

Questa “memoria grata” non è certo riducibile ad un atteggiamento superficiale o evasivo. È piuttosto l'atteggiamento di chi ha imparato a riconoscere anche nei segni della sconfitta e della morte il rivelarsi dell'amore di Cristo e della fedeltà di Dio; e, di conseguenza, è l'atteggiamento di chi ha interiorizzato una fede che lo rende forte e vittorioso di fronte a qualsivoglia difficoltà (cfr. Rm 8,35-39; 1Cor 15,57) e lo spinge a spendere la propria vita nella carità, perché ciò è degno del valore che essa riceve in Cristo. *La memoria grata è come la sorgente interiore gratuità vissuta, della dedizione della vita.*

Si può dunque concludere che tra la gratuità dell'esistenza vissuta da Cristo e la gratuità della nostra esisten-

¹⁷ Sull'origine della domenica si può vedere sinteticamente J. LOPEZ MARTIN, *El domingo, fiesta de los cristianos*, 49-74; M. AUGÉ, *La domenica. Festa primordiale dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 24-44.

za cristiana, ovverosia tra la qualità festiva della vita portata a pienezza da Cristo e la qualità festiva della vita a noi possibile, sta la *gratitudine* della memoria pasquale, la celebrazione della festa della risurrezione. Se la festività della vita è fondata in Cristo risorto, allora la sua espressione simbolica nell'atto della celebrazione e della festa cristiana inizia con la gratitudine per ciò che in Cristo si è compiuto e che è divenuto possibile anche in noi. Tale gratitudine non esprime un rapporto di dipendenza servile da Dio o di obbligo vincolativo per la nostra libertà; non è una condizione da soddisfare per ottenere un premio altrimenti negato. Al contrario, la gratitudine rende *già* festiva la nostra vita, perché essa sorge inseparabilmente con la coscienza del valore positivo che acquista la nostra vita in forza dell'umanità di Cristo e, per ciò stesso, sorge come attuazione della nostra "libertà liberata", come adesione a quella relazione gratuita che Cristo offre e nella quale traspare la qualità festiva della nostra vita.

4. La celebrazione come attuazione festiva della vita: rendere grazie "per Gesù Cristo nostro Signore"

La gratitudine appartiene dunque agli atteggiamenti che fanno tale la festa cristiana e si iscrive nel cuore stesso della celebrazione eucaristica. Il gesto di Gesù di benedire/rendere grazie, nell'ultima cena, è ripreso e fa da paradigma per il gesto memoriale della Chiesa, che nell'eucaristia rende grazie al Padre «per Gesù Cristo nostro Signore»¹⁸. La preghiera eucaristica, in particolare, presenta sempre, all'inizio del prefazio, un dialogo che invita a

¹⁸ Secondo *Principi e norme per l'uso del Messale Romano*, n. 48, la liturgia eucaristica è modellata sulle parole e sui gesti di Gesù nell'ultima cena: «1) nella preparazione dei doni, vengono portati all'altare pane e vino con acqua, cioè gli stessi elementi che Cristo prese nelle sue mani; 2) nella Preghiera eucaristica si rendono grazie a Dio per tutta l'opera di salvezza, e le offerte diventano il Corpo e il Sangue di Cristo; 3) mediante la frazione di un unico pane si manifesta l'unità dei fedeli, e per mezzo della Comunione i fedeli stessi si cibano del Corpo e del Sangue del Signore, nel modo stesso con cui gli Apostoli li ricevettero dalle mani di Cristo stesso».

rendere grazie al Signore e che qualifica questo ringraziamento con una serie di aggettivazioni: è cosa buona (*dignum*), giusta (*iustum*), nostro dovere (*aequum*), fonte di salvezza (*salutare*). Questa grande rilevanza riconosciuta al gesto del ringraziare invita ad considerare, seppur brevemente e come conclusione, il suo valore in quanto "azione" propria dell'uomo e specificamente come azione "liturgica"¹⁹.

Potremmo dire che *il ringraziamento è la "gratitudine in atto"*, espressa all'interno di una relazione interpersonale che viene sollecitata e simbolizzata con l'offerta di un dono. Ringraziare è dar forma in noi alla gratitudine per il dono offerto, il quale, tramite il ringraziamento, viene riconosciuto e ricevuto proprio come dono (non come una cosa "dovuta", né come prestito, né come prestazione retribuita). La coscienza del dono ricevuto apre simultaneamente ad una nuova percezione di sé e dell'altro: è l'esperienza della gratuità dell'esistere, lo stupore per il libero offrirsi di qualcosa/qualcuno che colma la nostra apertura all'altro e dinamizza le nostre capacità umane di accoglienza, chiamando in causa la nostra libertà. Di conseguenza, l'accoglienza del dono diventa "gratitudine", come riconoscimento della gratuità del proprio esistere e della realtà in cui si vive; il ringraziamento a sua volta pone in atto la gratitudine nella forma di una adesione e di una risposta libera a colui che si offre, nella gioia di rimanere in quella qualità di esistenza che il dono accolto lascia intravedere e dischiude. L'accoglienza del dono da parte del destinatario dunque non è semplicemente successiva al dono, ma appartiene al processo della donazione: offrendo accoglienza (potrebbe anche opporre rifiuto...) a ciò che gli viene donato, dà compimento, nella gratuità, alla relazione con il donatore.

Perciò il vero atto di ringraziamento è gratuito, disinte-

¹⁹ Si possono trovare osservazioni sempre stimolanti in R. GUARDINI, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1987, 89-97. Cfr. inoltre G. HAEFFNER, *Geben, Nehmen, Danken*, in «*Stimmen der Zeit*» 120/7 (1995) 467-478; P. GIANNONI, *L'orante. Testimone dell'invisibile*, Paoline, Milano 1998, 176-210.

ressato e incondizionato, allo stesso modo in cui lo è il dono nella sua forma autentica. Come non si dona qualcosa in vista di sentirsi dire grazie, ma in vista di promuovere l'altro nella sua identità, così non si ringrazia veramente perché si è costretti o in vista di trarre un altro beneficio, ma solo a motivo del riconoscimento e della libera accettazione della relazione da cui si è stati raggiunti. In questo senso, ringraziare è letteralmente un "rendere grazie", non nel senso di restituire un prestito (sdebitarsi), bensì nel senso di cor-rispondere al dono nella gratuità della riconoscenza. Ringraziare è compiere un atto performativo che instaura tra i soggetti la relazione reciproca di gratitudine (ci rende grati a...), una relazione improntata alla logica della gratuità, non a una logica vincolativa o sottomissoria.

In questo quadro, sembra essere troppo sbrigativa la lettura del ringraziamento eucaristico come l'unico "contro-dono" possibile rispetto ad un dono che è impossibile ricambiare²⁰. Né sembra corretto pensare che il dono autentico aspiri ad una presunta purezza, tale da non suscitare né ammettere alcuna forma di ringraziamento, pena lo svilimento del dono stesso²¹. Piuttosto, il rendimento

²⁰ Ispirandosi alle ricerche di Marcel Mauss sul dono (in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965), Enrico Mazza si esprime così: «Nel prefazio l'azione di grazie sale dall'uomo a Dio, e questa è la risposta, il contraccambio, dell'uomo al dono divino. Il dono di Dio è la redenzione, coronamento del dono della creazione. Di fronte a questo dono l'uomo non è in grado di contraccambiare e, quando il dono eccede le possibilità del donatario, l'unica risposta possibile è la gratitudine; nel nostro caso è l'azione di grazie e la lode» (E. MAZZA, *Origine dell'eucaristia e sviluppo della teologia eucaristica*, in *Celebrare il mistero di Cristo*, I, 271). In realtà, ci sembra che non siano sufficientemente chiariti l'intenzionalità del dono di Cristo rispetto al destinatario (il tipo di relazione che la redenzione istituisce per l'uomo) e quindi il valore che assume l'atto del ringraziamento per il destinatario stesso.

²¹ L'argomentazione si appoggia su una concezione paradossale del "dono assolutamente puro", che per essere tale dovrebbe non essere percepito come dono e quindi non richiedere né suscitare l'obbligo morale del contraccambio (il contro-dono). Un tale dono puro, se esistesse, dovrebbe annullarsi nel momento stesso in cui è

di grazie è l'espressione gratuita della reale crescita e dell'avvaloramento personale che è stato promosso nel soggetto dal dono accolto e che a sua volta è reso da lui disponibile come dono.

Perciò *la liturgia*, come rendimento di grazie «per Cristo, nostro Signore», è *il dispiegamento dell'esistenza salvata, l'espressione dell'efficacia della risurrezione di Cristo in noi, l'attuazione della qualità festiva della vita che si esprime nella gratuità dell'amore*. Intesa in questo modo, la celebrazione festiva non è anzitutto obbedienza al precetto, ma diventa un momento rivelativo e attuativo della propria identità. Quando si celebra, tutta la nostra umanità è coinvolta nel fare il memoriale di Gesù Cristo e della salvezza da lui compiuta. Vengono attivate e attuate in modo festivo le strutture normali della persona, del suo agire intelligente e libero, delle relazioni interpersonali, del vivere nel mondo e nella storia²². Ciò significa che *nella liturgia i celebranti diventano essi stessi* (con la loro esistenza, con la corporeità, l'intelligenza, l'affettività...) «*memoria grata*» del mistero di Cristo morto e risorto, e così diventano aperti e disponibili perché si esprima e riprenda presenza in loro la qualità della vita che il Figlio ha realizzato nella sua umanità.

In conclusione, il ritrovamento della capacità di rendere grazie, di vivere i momenti gratuiti della celebrazione e della festa, è legato all'annuncio e all'accoglienza della Pa-

posto in essere. Questa riflessione, ispirata al filosofo Jacques Derrida (*Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996), sembra sostenuta anche da R. TAGLIAFERRI, *Prassi e scienza liturgica: acquisizioni e prospettive*, in *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1997, 94-96.102-103. Di questa concezione paradossale del dono mette in luce i punti deboli P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale*, 107-155. In realtà, il dono è tale solo dentro una relazione gratuita di reciproco apprezzamento: il dono simbolizza l'intenzionalità del donatore; ciò a cui mira non è il contraccambio, bensì la promozione dell'altro. La gratuità del dono non coincide con la totale indifferenza, ma con la massima disponibilità.

²² Cfr. G. BONACCORSO, *La liturgia come "corpo risorto"*, in «*Servitium*» 104 (1996) 82-87.

rola di salvezza, che proclama la risurrezione di Cristo e che iscrive dentro l'umanità la possibilità di realizzare la qualità festiva della vita. Gesù Cristo risorto è la festa dell'umanità e rende "domenicale" la nostra esistenza: questa consapevolezza, risvegliata e alimentata dalla Parola, ci dispone a celebrare e a vivere con gratitudine nella nostra storia la vittoria escatologica di Cristo. Ma nella celebrazione del rendimento di grazie ci è dato di fare *l'esperienza ontologica del valore* che acquista la nostra esistenza quando accoglie la possibilità di vita oggettivamente instaurata dal Risorto. Così il rendere grazie viene riscoperto veramente come *frutto della salvezza* operata da Dio e, più ancora, come *fonte di salvezza*, cioè come un "dono in atto", dentro e attraverso l'attuazione della nostra umanità; un dono che ci fa partecipi di Cristo, della gratitudine che Egli ha espresso nell'accogliere e donare gratuitamente la sua vita; un dono che, mettendoci in comunione con Cristo, fa anche della nostra vita un rendimento di grazie al Padre.