

Pierpaolo Caspani \*

## SACRIFICIO SPIRITUALE *VERSUS* SACRIFICIO RITUALE?

SOMMARIO: I. L.-M. CHAUVET: 1. *Il sacrificio come struttura antropologica universale*; 2. «Sacrificio»: una nozione ambigua nel cristianesimo – II. E. JÜNGEL: 1. *L'orientamento errato di una pura cristologia dell'esempio*; 2. *Gesù Cristo come sacrificio sacramentale*; 3. *La celebrazione del culto, primo atto della vita cristiana* – III. A. SCHMEMANN: 1. *Il sacramento dell'offerta*; 2. *Il sacramento della memoria* – IV. IL SACRIFICIO, EVENTO E RITO: 1. *Sintesi del percorso svolto*; 2. *Dall'evento al rito: la messa come memoriale del sacrificio della croce*; 3. *Dal rito all'evento: l'ultima cena come interpretazione e anticipazione del sacrificio della croce*; 4. *L'interpretazione sacrificale della cena, della croce e della celebrazione eucaristica* – V. RILANCIO

A fronte del disagio suscitato dal linguaggio sacrificale, è largamente condivisa la tendenza a svalutare il sacrificio rituale/visibile/esteriore a favore del sacrificio spirituale, identificato con l'offerta di sé a Dio e, ultimamente, con la carità<sup>1</sup>. Per il cristiano moderno, quindi, il vero sacrificio sarebbe quello spirituale, al punto che «dove c'è sacrificio rituale non c'è cristianesimo e dove c'è cristianesimo non s'è sacrificio rituale»<sup>2</sup>. In qualche misura questo orientamento si ritrova nella riflessione di L.-M. Chauvet, che pure è uno degli autori più attenti alla dimensione rituale (I). Una decisa reazione contro tale *trend* viene dall'ambito della Riforma con E. Jüngel, che contesta una lettura del sacrificio in senso quasi esclusivamente etico (II). Alla recensione critica di questi apporti aggiungiamo l'esame di quanto proposto in tema di sacrificio da A. Schmemmann, esponente della teologia «neo-ortodossa» (III). Raccogliendo i dati emersi dall'ana-

\* Professore ordinario di Teologia sacramentaria presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

<sup>1</sup> Il testo biblico cui di solito ci si riferisce parlando di sacrificio o culto spirituale è Rm 12,1: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale».

<sup>2</sup> Cf A. GRILLO, «Differenza e antitesi tra sacrificio spirituale e sacrificio rituale. Modernità, irrilevanza del rito e incomprensione della libertà», in S. UBBIALI (ed.), *Il sacrificio: evento e rito* (= «Caro Salutis Cardo». Contributi 15), Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 1998, 203-243: 204.

lisi di questi Autori, mettiamo a fuoco il tema del rapporto tra sacrificio come evento e sacrificio come rito (IV), per concludere rilanciando alcune prospettive aperte dalla ricerca svolta (V).

## I. L.-M. CHAUVET

La riflessione di L.-M. Chauvet sul sacrificio può essere ricondotta a due nuclei fondamentali: la considerazione del sacrificio come struttura antropologica universale (1) e la puntualizzazione dei rischi e delle opportunità che il linguaggio sacrificale porta in sé quando viene utilizzato in ambito cristiano (2).

### *1. Il sacrificio come struttura antropologica universale*

Il sacrificio esiste (o è esistito) in tutte le culture. La sua completa abolizione, peraltro propugnata solo da frange minoritarie, è l'eccezione che conferma la regola e mostra che «là dove non c'è più sacrificio, anche gli dei svaniscono»<sup>3</sup>. Le obiezioni mosse nei confronti di etnologi e antropologi che hanno tentato di offrire una nozione sintetica di sacrificio invitano a non ricercarne una presunta «essenza» per riconoscere invece una serie di elementi comuni che, collegati tra loro, ne costituiscono la «struttura» di base. Tale struttura, identica nonostante l'ampio gioco delle varianti dovuto alla diversità dei contesti culturali e rituali, mette in campo alcuni attanti<sup>4</sup>, innescando un processo simbolico di negoziazione (1.1) di cui va chiarito il rapporto con l'etica (1.2). Concludiamo questa prima sezione,

<sup>3</sup> L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice comme échange symbolique», in M. NEUSCH (éd.), *Le sacrifice dans les religions* (= Sciences Théologiques & Religieuses 3), Beauchesne, Paris 1994, 277-304: 279 (trad. nostra).

<sup>4</sup> Nell'analisi strutturale del racconto, si chiamano «attanti» i protagonisti che svolgono funzioni diverse e non coincidono con gli attori, i quali possono impersonare più di un attante. Nel caso del sacrificio gli attanti sono quattro: un *sacrificante* (gruppo o individuo) che «promuove» il sacrificio dal quale attende benefici di diverso tipo (economici, fisici, sociali, psicologici...); un *sacrificatore* (che può identificarsi o meno col sacrificante) al quale il gruppo riconosce la legittimità di esercitare questa funzione; un *oggetto* sacrificato, in genere un essere vivente o qualcosa che rappresenti la vita o anche la divinità; un *destinatario* che appartiene a una categoria di esseri superiori agli umani: dèi, demòni, geni, spiriti, antenati...: cf L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice comme échange», 280-284.

considerando l'interpretazione che R. Girard ha dato del sacrificio e con la quale Chauvet si è più volte confrontato (1.3).

### 1.1. Il sacrificio come processo simbolico di negoziazione

Il sacrificio implica sempre il dono di un oggetto simbolico il cui valore commerciale non è determinante e che funziona come «rappresentante, metaforico o metonimico, dell'insieme della cultura e dell'organizzazione sociale, con le sue opposizioni strutturali fondamentali»<sup>5</sup> (natura-cultura, savana-villaggio, uomini-donne, puro-impuro...). Il dono offerto in sacrificio oscilla di solito tra due poli intenzionali: «Un polo “positivo” d'offerta in omaggio agli dei, antenati, spirito; un polo “negativo” di soppressione degli ostacoli alla buona comunicazione con essi»<sup>6</sup>, come nel caso dei sacrifici espiatori. La grammatica del sacrificio si caratterizza per una struttura di scambio, determinata dal fatto che il soggetto umano è radicalmente in debito, in quanto non possiede se stesso, come rivelano la sua origine e la sua morte. Proprio alla percezione di questo debito è legata la posta in gioco fondamentale del sacrificio: «negoziare con gli “dei” la possibilità di liberare uno spazio umano che sia praticabile»<sup>7</sup>. Si tratta cioè di trovare la giusta distanza rispetto agli dei, calibrando attentamente lontananza e vicinanza. Vivere troppo lontani dagli dei significa infatti ricadere nell'animalità. Al contrario, vivere ad essi troppo vicini introduce quella confusione tra sacro e profano che porta con sé disordine e malattia.

In definitiva, il sacrificio appare [...] come una struttura complessa dove le relazioni tra i diversi «attanti» sono estremamente variabili, ma dove questa stessa variabilità costituisce [...] l'espressione codificata di un medesimo tentativo: quello di dare un senso accettabile alla vita umana, sociale e individuale, attraverso la negoziazione di un rapporto giudicato soddisfacente tra la società umana e le entità sovra-umane<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice comme échange», 284 (trad. nostra).

<sup>6</sup> L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice comme échange», 285 (trad. nostra).

<sup>7</sup> L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice comme échange», 287 (trad. nostra). «Le sujet ne peut assumer de manière humaine cette dette, et donc vivre avec elle, qu'en négociant constamment son rapport aux “dieux”: l'échange symbolique qui constitue le sacrifice est l'expression de cette permanente négociation qui lui permet de vivre» (*ivi*, 296).

<sup>8</sup> L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice comme échange», 295 (trad. nostra).

## 1.2. Il sacrificio e l'etica

Fin dall'origine le prescrizioni etiche sono legate alla preoccupazione per la purità rituale, sia che si tratti di purificarsi da una impurità per entrare in contatto col «sacro», sia che proprio dal contatto col «sacro» ci si attenda la purificazione. Il rapporto tra rito ed etica si è articolato diversamente, a seconda delle culture e delle religioni. Ispirandosi alla «simbolica del male» di P. Ricoeur, Chauvet iscrive tale rapporto su un asse simbolico in tensione tra «esteriorità» e «interiorità». «Secondo la simbolica primaria dell'esteriorità, la colpa è considerata come “sozzura” (*souillure*), cioè come macchia sulla pelle, anche se l'atto che ne è la causa è totalmente involontario»<sup>9</sup>. Così accade, per esempio, in molte società arcaiche, dove «la nozione di responsabilità personale non interviene nella nozione di “colpa”»<sup>10</sup>; ma anche in società avanzate, quali quella mesopotamica, greca e romana, il destino è visto come la sorgente del male in generale e del malfare degli uomini in particolare. A questa concezione si contrappone «la concezione propriamente “etica”, che al contrario procede dalla simbolica dell'interiorità»<sup>11</sup> e fa dipendere la colpa morale o il peccato dalla responsabilità personale. Tale responsabilità, tuttavia, non è l'unico elemento all'origine della colpa, come rivela il mito adamico della trasgressione, dove l'acquiescenza responsabile della donna e dell'uomo si intreccia con la presenza dello spirito maligno, il che impedisce all'uomo di porsi come esclusiva fonte del male.

Nello spazio tra questi due poli si collocano molte possibili rappresentazioni della colpa. Sul polo dell'esteriorità del male, il sacrificio e l'etica si adattano perfettamente, perché nascono insieme e si rinforzano reciprocamente. Sul polo dell'interiorità, invece, essi appaiono in tensione: ciò che può rimettere le colpe non è il sacrificio esteriore, bensì quello interiore che consiste nell'offerta della propria vita. Nessuno di questi due modelli opposti esiste allo stato puro, poiché la polarità va compresa dapprima a livello sincronico, nell'ambito del sistema costituito da ciascuna religione, poi a livello diacronico, seguendo l'evoluzione che si è prodotta in molte religioni. A livello sincronico, ad esempio, nel giudaismo abbiamo la tensione tra i sacrifici rituali, da un lato, e la valorizzazione della

<sup>9</sup> L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice comme échange», 296 (trad. nostra).

<sup>10</sup> L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice comme échange», 296 (trad. nostra).

<sup>11</sup> L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice comme échange», 297 (trad. nostra).

condotta morale, dall'altro. Una tensione che si ritrova anche nel cristianesimo, dove la Chiesa ha dovuto fronteggiare la ricorrente rinascita di movimenti sostenitori «della pura e semplice sostituzione della vita etica a ogni sacrificio liturgico»<sup>12</sup>. Dal punto di vista diacronico, come reazione a un'eccessiva fiducia nell'efficacia dei riti in quanto tali, si è sviluppato un movimento di «eticizzazione» del sacrificio che accomuna religioni diverse. Tuttavia, poiché procede da teologie diverse, l'interiorizzazione etica del sacrificio nelle varie tradizioni religiose ha esiti differenti sia a livello spirituale che a livello sociale. Per esempio, nella tradizione biblica, a partire dalla visione giudeo-cristiana di un Dio che si compromette con la storia, l'eticizzazione del sacrificio è molto più legata alla preoccupazione per la giustizia di quanto non lo sia, per esempio, nella tradizione indù.

### 1.3. Le insidie del sacrificio secondo René Girard

La tesi di Girard riveste grande interesse sia per l'interpretazione del sacrificio che propone, sia per il modo in cui presenta la presa di distanza di Gesù nei confronti del sacrificio stesso. «Il sacrificio è un processo attraverso il quale un gruppo si scarica su di un “capro espiatorio” della violenza intestina che, frutto della “rivalità mimetica”, minaccia la sua esistenza»<sup>13</sup>. Tale processo implica, da parte del gruppo, il misconoscimento delle proprie responsabilità, che vengono attribuite al “dio”. Secondo Girard ogni rituale ha una dinamica sacrificale.

Più ancora, il processo sacrificale si maschera in ciò che appare come non religioso: ogni opera letteraria [...], ogni istituzione sociale (soprattutto giudiziaria) o politica [...] sono dei sucedanei del sacrificio, nella misura in cui permettono al gruppo di espungere la sua violenza, di designare dei colpevoli legali, di gestire le tensioni interne che minacciano il tessuto sociale<sup>14</sup>.

Gesù è venuto per smascherare questo processo sacrificale, rivelando un Dio non violento, non vendicatore e non giustiziere. «Il Regno di Dio

<sup>12</sup> L.-M. CHAUVET, «Le sacrifices comme échange», 299 (trad. nostra).

<sup>13</sup> L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elledici, Leumann (Torino) 1990 (or. fr.: 1987), 210. L'opera che ha dato maggiore slancio alla riflessione di Girard è *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 (or.: 1972); cf anche ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1996<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. it.: 1983; or.: 1978).

<sup>14</sup> L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 211.

che egli annuncia è quello della “non violenza assoluta”»<sup>15</sup> che scredita gli dèi della violenza e fa inceppare il meccanismo sacrificale. Se vogliono salvarsi, quindi, gli uomini devono assumere la loro responsabilità etica e adempiere al loro compito storico di riconciliazione. Il punto più interessante e discutibile nella tesi girardiana è l’opposizione posta tra il regime sacrificale deresponsabilizzante e il regime etico della responsabilità. In realtà, la negazione del sacrificale riflette un’illusoria esigenza di «trasparenza di sé a sé che misconosce la radicale contingenza della storicità e della corporeità»<sup>16</sup>. Non si tratta quindi di negare lo schema sacrificale che tutti ci abita, bensì di inserire, tra sacrificio e non-sacrificio, un terzo termine che Chauvet chiama «antisacrificio»: «Il regime anti-sacrificale a cui il Vangelo chiama si fonda sul sacrificale, ma per rovesciarlo e quindi rimandare la pratica rituale [...] verso la pratica etica, luogo di verifica della prima»<sup>17</sup>.

## 2. «Sacrificio»: una nozione ambigua nel cristianesimo

Nell’ambito del vocabolario cattolico tradizionale, il termine «sacrificio» è oggi uno dei più sospettati. Occorre quindi verificare se sia possibile riferirlo anzitutto alla vita e alla morte di Gesù (2.1) e secondariamente alla messa (2.2), per valutare rischi e opportunità che il suo utilizzo comporta (2.3).

### 2.1. La vita e la morte di Gesù: un sacrificio?

Nel Nuovo Testamento l’interpretazione sacrificale della morte di Gesù non è né la più antica né la principale. È la lettera agli Ebrei che sviluppa ampiamente una «cristologia sacerdotale» e una «soteriologia sacrificale» con l’intento di mostrare che, «come mezzi di salvezza, i sacrifici e il sacerdozio [dell’Antico Testamento] sono ormai caduchi. I cristiani non hanno altro “sacrificio” da offrire che quello della vita e della morte di Gesù: lui è il loro unico ed esclusivo “sommo sacerdote”»<sup>18</sup>. Riprendendo

<sup>15</sup> L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 211.

<sup>16</sup> L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 212.

<sup>17</sup> L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 212.

<sup>18</sup> L.-M. CHAUVET, «“Sacrificio”: una nozione ambigua», *Concilium. Rivista Internazionale di Teologia* 49/4 (2013) 19-32: 24. L’articolo sostanzialmente riprende Id., «Le

suggerzioni heideggeriane, Chauvet afferma che il sacrificio di Gesù consiste nel suo acconsentire «alla sua condizione di Figlio-in-umanità e di Fratello degli uomini»<sup>19</sup>.

Un simile consentimento richiede da Gesù da una parte [...] il riconoscimento della sua dipendenza di Figlio nei confronti del Padre; dall'altra [...] l'acconsentire alla sua «autonomia» umana, e dunque il rifiuto della tentazione di «usare» Dio per scaricare su di lui la responsabilità da assumere come uomo<sup>20</sup>.

Come attestano Ireneo e Agostino, nel cristianesimo si può parlare di sacrificio solo in senso metaforico, per indicare il «“sacrificio” esistenziale della vita in quanto vita di servizio a Dio e agli altri»<sup>21</sup>. Di conseguenza si parla della morte di Gesù come sacrificio soltanto per dire che «questo evento storico “visibile”, sullo sfondo di ciò che significavano i sacrifici del tempio, è “il sacramento o segno sacro del sacrificio invisibile”, che è stata la sua vita donata»<sup>22</sup>. In questa linea, «il “sacrificio” liturgico dell'eucaristia non è un punto finale, come se Dio ne avesse bisogno o come se i cristiani potessero pagare il loro debito verso di lui a suon di messe»<sup>23</sup>. Il debito nei confronti di Dio non va pagato con atti rituali, ma

va “simbolicamente” assunto in questo “vero sacrificio” che è, nel solco di quello di Gesù Cristo e in comunione con il suo, un'etica di *agápē* [...]. L'eucaristia in realtà, in quanto atto rituale, mostra simbolicamente ai cristiani e, facendoli partecipare alla pasqua di Cristo, concede loro di vivere eticamente ciò che è questo vero sacrificio del servizio a Dio, reso nel servizio agli altri<sup>24</sup>.

Pertanto «è tutta la vita dei cristiani, in quanto vissuta nella fede in Cristo e nella carità fraterna, che diventa “sacrificio spirituale”»<sup>25</sup>.

“sacrifice” en christianisme: une notion ambiguë», in M. NEUSCH (éd.), *Le sacrifice dans les religions*, 139-155 (trad. it.: «Il sacrificio nel cristianesimo: una nozione ambigua», in L.-M. CHAUVET, *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano 2010, 181-199).

<sup>19</sup> L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 208.

<sup>20</sup> L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 208.

<sup>21</sup> L.-M. CHAUVET, «“Sacrificio”: una nozione ambigua», 26.

<sup>22</sup> L.-M. CHAUVET, «“Sacrificio”: una nozione ambigua», 26.

<sup>23</sup> L.-M. CHAUVET, «“Sacrificio”: una nozione ambigua», 26.

<sup>24</sup> L.-M. CHAUVET, «“Sacrificio”: una nozione ambigua», 26.

<sup>25</sup> L.-M. CHAUVET, «“Sacrificio”: una nozione ambigua», 25.

## 2.2. La messa come sacrificio

Focalizzando il discorso sull'eucaristia, Chauvet evidenzia due aspetti<sup>26</sup>. In primo luogo, «se la morte di Gesù (compresa come l'intera sua "pro-esistenza") può essere riletta come "sacrificio" [...], allora ciò che ne è il memoriale sacramentale e che lo "ri-presenta" simbolicamente può evidentemente assumere anch'esso il nome di "sacrificio"»<sup>27</sup>. La seconda puntualizzazione riguarda il rapporto tra i due aspetti costitutivi del sacrificio: l'azione di grazie o la comunione, da una parte, e la propiziazione o l'espiazione, dall'altra. In contrapposizione ai riformatori, il concilio di Trento si è concentrato quasi esclusivamente sul secondo aspetto. Il Vaticano II e la teologia contemporanea, invece, hanno riequilibrato il discorso, presentando la messa non solo come sacrificio, ma anche come memoriale, convito, azione di grazie... Nella misura in cui si parla di un sacrificio sacramentale di «propiziazione», bisogna anzitutto che questa categoria (e quella di «espiazione», sostanzialmente ad essa sovrapponibile) sia intesa nel senso biblico di «riconciliazione». Inoltre, questa riconciliazione va situata nell'ambito del movimento eucaristico che la include:

Nell'atto stesso in cui si volgono verso Dio per offrirgli, nell'azione di grazie, quei *sacramenta* che sono il corpo e il sangue di Cristo, i partecipanti sono costituiti o ricostituiti nella loro dignità di suoi partner o figli – sono riconciliati con lui. Rendendo grazie a Dio, o meglio rendendogli la sua stessa Grazia (il Cristo Gesù donato nel sacramento), essi sono pienamente resi a se stessi, ripristinati nella loro qualità di figli<sup>28</sup>.

Così il «sacrificale» è vissuto in maniera non più servile, bensì filiale e quindi fraterna. E «la realizzazione di questa fraternità, fondata sulla

<sup>26</sup> Cf L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice», *Lumière et Vie* 146 (1980) 85-106; ID., «La dimension sacrificielle de l'Eucharistie», in *L'Eucharistie. Tradition, célébration, adoration*, Cerf, Paris 2005, 59-90 (or.: 1975). Sotto il profilo storico, cf ID., «Le sacrifice de la messe: représentation et expiation», *Lumière et Vie* 146 (1980) 69-83; ID., «La messa come sacrificio nel Medioevo e nel concilio di Trento: pratiche e teorie», in S. UBBIALI (ed.), *Il sacrificio: evento e rito*, 19-51.

<sup>27</sup> L.-M. CHAUVET, «"Sacrificio": una nozione ambigua», 28. «Se la morte di Gesù è espressa teologicamente come sacrificio, anche la sua rappresentazione sacramentale nella forma del memoriale sarà necessariamente espressa come sacrificio» (L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 202).

<sup>28</sup> L.-M. CHAUVET, «"Sacrificio": una nozione ambigua», 30.

nostra comune filiazione, mediante la pratica etica della riconciliazione tra gli uomini, costituisce il luogo primo del nostro “sacrificio”<sup>29</sup>.

### 2.3. Rischi e opportunità del vocabolario sacrificale

«Lo schema sacrificale è troppo pieno di insidie perché lo si utilizzi senza precauzione nella catechesi o nella predicazione»<sup>30</sup>. D'altra parte, per quanto sia da «maneggiare» con prudenza, in ambito cristiano il vocabolario sacrificale è ineliminabile almeno per tre ragioni. Anzitutto, nel Nuovo Testamento esso è uno dei linguaggi utilizzati per mostrare che in Gesù trovano compimento il sacerdozio e i sacrifici dell'Antica Legge. In secondo luogo, «a livello antropologico lo schema sacrificale appartiene troppo ai processi arcaici che strutturano l'essere umano [...] per poter essere eliminato»<sup>31</sup>, al punto che, se si cerca di censurarlo, ritorna camuffato. Infine, il linguaggio sacrificale evoca il fatto che la morte di Gesù fu morte violenta, determinata dal rifiuto degli uomini, senza il quale la sua morte risulterebbe difficilmente comprensibile. «A condizione che sia convertito in senso cristiano [...], il vocabolario sacrificale ha il vantaggio di permettere [...] una rilettura “liturgica” – e segnatamente eucaristica –, di tutto l'insieme della vita cristiana»<sup>32</sup> che, caratterizzata dall'esercizio delle virtù teologali, diventa luogo di verifica del momento celebrativo. Qui come altrove, nella riflessione di Chauvet sembra di avvertire una sorta di «livellamento» della liturgia sul piano etico. In effetti, per quanto sia «uno dei teologi più sensibili alla complessità rituale della concezione cristiana del sacrificio»<sup>33</sup>, neppure Chauvet «ha potuto resistere totalmente al rischio di una riduzione etica della visione sacrificale»<sup>34</sup>: il sacrificio

<sup>29</sup> L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 215.

<sup>30</sup> L.-M. CHAUVET, «“Sacrificio”: una nozione ambigua», 30. Più adeguato alla cultura attuale sembrerebbe «lo schema iniziatico del “morire per vivere”», che «evita le immagini mercantili del rapporto dell'uomo con Dio, come pure quelle perverse di un Dio giustiziere e sadico» (*ivi*).

<sup>31</sup> L.-M. CHAUVET, «“Sacrificio”: una nozione ambigua», 31.

<sup>32</sup> L.-M. CHAUVET, «“Sacrificio”: una nozione ambigua», 31.

<sup>33</sup> A. GRILLO, «Differenza e antitesi», 215.

<sup>34</sup> A. GRILLO, «Differenza e antitesi», 215.

propriamente cultuale, infatti, ha valore quasi solo come momento pedagogico che rimanda all'agire morale<sup>35</sup>.

## II. E. JÜNGEL

Per Jüngel la riduzione del sacrificio a «postulato etico»<sup>36</sup> è da collegare all'evento centrale della fede cristiana: la morte di Cristo, compresa e annunciata dai primi cristiani come l'unico sacrificio, offerto una volta per tutte<sup>37</sup>. A partire da qui, il sacrificio come atto di culto passa in secondo piano e di sacrificio si parla quasi esclusivamente per indicare il dono della vita, assumendo Gesù Cristo «come *exemplum* per il nostro agire, come modello dello stile di vita cristiano»<sup>38</sup>. Da ciò deriva fatalmente un orientamento errato della vita del cristiano, il quale si interroga su cosa debba fare senza prima essersi chiesto cosa Dio ha fatto per lui. Dopo aver messo a fuoco tale errato orientamento (1), Jüngel chiarisce in che modo la categoria di sacrificio possa essere pertinentemente attribuita a Gesù Cristo e, specificamente, alla sua morte (2). Indica poi nella celebrazione del culto il primo fondamentale atto della vita cristiana nei confronti del sacrificio di Cristo (3).

<sup>35</sup> «Le sacrifice [rituel] en effet est une pédagogie qui “enseigne le sacrifice véritable”, à savoir celui de la foi, de la justice et de la miséricorde, moyennant lequel, dans la dépendance du Christ qui s’est offert lui-même, l’homme devient “agréable à Dieu”. [...] Le rite “sacrificiel” n’a de sens proprement chrétien que si, de par sa référence à la Pâque de Jésus, le Christ, et au don de l’Esprit, il renvoie à une éthique, et si cette éthique, en retour, est relue come “sacrifice spirituel” à la gloire de Dieu!» (L.-M. CHAUVET, «Le sacrifice comme échange», 304).

<sup>36</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo come sacramentum et exemplum. Per un lavoro delle chiese nel far fronte alla vita e nel progettare la vita», in ID., *Segni della Parola. Sulla teologia del sacramento*, Cittadella, Assisi 2002, 65-92: 65 = «Il sacrificio di Gesù Cristo come *sacramentum et exemplum*. Che cosa significa il sacrificio di Cristo per il contributo delle chiese al compimento e alla strutturazione della vita?», in ID., *Possibilità di Dio nella realtà del mondo. Saggi teologici* (= Theologica 4), Claudiana, Torino 2005, 255-277 (la traduzione è diversa) (or.: 1982).

<sup>37</sup> Il riferimento è a Eb 10,10-14.

<sup>38</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 69.

### 1. L'orientamento errato di una pura cristologia dell'esempio

Se ciò che la parenesi etica afferma è incontestabile (Gesù Cristo è effettivamente esemplare per l'agire cristiano), il problema sta in ciò che essa non dice. Per ovviare a questa carenza, «noi portiamo al concetto ciò che resta non detto, ma che va affermato, quando preordiniamo e sovraordiniamo (*vorordnen und überordnen*) il significato di Gesù Cristo come *sacramentum* alla comprensione di Gesù Cristo come *exemplum*»<sup>39</sup>. Il concetto di *sacramentum* è usato in riferimento a Gesù Cristo perché, a differenza dell'*exemplum* che si limita a significare, il sacramento è segno efficace che realizza ciò che significa<sup>40</sup>.

Gesù Cristo viene quindi compreso come sacramento primariamente quando il suo soffrire e il suo morire sono fatti valere non solo come un modello obbligante, ma come quell'evento che ha effettivamente vinto la morte del peccatore [...]. Un evento in cui un singolo – questo singolo! – ha preso il posto di tutti, ha sofferto ed è morto al posto di tutti donando, proprio in questo modo, una nuova determinazione alla vita umana<sup>41</sup>.

Intrecciando la categoria giuridica della rappresentanza («un singolo [...] ha preso il posto di tutti») con quella culturale del sacrificio, si coglie il vero significato di Gesù Cristo, «compreso “come il sacrificio che Dio ha offerto a se stesso per noi miseri peccatori, per renderci santi per l'eternità”»<sup>42</sup>, cosa che l'uomo non aveva il potere di fare. In effetti, «la vita umana viene trasformata solo se è trasformato il rapporto dell'uomo con Dio. Proprio questo non può essere realizzato dal semplice esempio di vita e di morte di un uomo»<sup>43</sup>. Anche qualora un uomo offra la propria vita, infatti, questa è pur sempre la *sua* vita e quel gesto di offerta resta solo un esempio per gli altri uomini. La vita di Gesù invece non resta in suo possesso, ma si comunica in maniera singolare a tutta l'umanità. Questo è l'autentico mistero della fede cristiana: per il fatto che Gesù non tiene in suo possesso la propria vita, la sua morte rende possibile l'autocomu-

<sup>39</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 69-70.

<sup>40</sup> Sul concetto di sacramento, cf E. JÜNGEL, «Il sacramento che cosa è? Tentativo di una risposta», in ID., *Segni della Parola*, 19-38 (or.: 1966); ID., *Essere sacramentale in prospettiva evangelica* (= Leitourgia - Lectiones Vagaggianae), Cittadella, Assisi 2006.

<sup>41</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 70.

<sup>42</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 73.

<sup>43</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 73.

nicazione della vita santa di Dio all'uomo peccatore. La risurrezione, dal canto suo, mette in atto questa auto-comunicazione che la morte in croce ha reso possibile. Il valore della morte in croce come unico sacrificio sta proprio nel fatto che Gesù non rimane in possesso della sua vita santa, per cui essa può venire comunicata all'uomo peccatore, espiandone la condizione peccaminosa.

La morte sacrificale di Gesù Cristo però rende *sacramentum* il suo vivere e morire, al di là del suo significato di esempio. Si vuole dire: ciò che viene a rappresentazione come verità della vita nella sua persona e nella storia della sua vita [...] non costituisce soltanto [...] un esempio, ma [è] la verità della vita, che, manifestandosi in tal modo in questa persona, si comunica<sup>44</sup>.

## 2. *Gesù Cristo come sacrificio sacramentale*

Mediante il sacrificio, l'uomo cerca quel contatto con Dio che egli, da sé stesso, in quanto peccatore non può avere. Dato che l'offerente è l'uomo peccatore, il sacrificio implica un'operazione sostitutiva: «Poiché l'uomo è debitore verso Dio della totalità della sua vita, una parte, un sacrificio, deve prendere il posto della totalità che l'uomo deve a Dio. Se la divinità accetta il sacrificio, allora ha accettato la parte al posto del tutto»<sup>45</sup>. Ci si chiede, di conseguenza, se l'uomo possa effettivamente offrire un sacrificio «in grado di sostituire veramente sia il rapporto perduto con Dio, sia la smarrita unità dell'intero esistente indiviso»<sup>46</sup>. La ricerca di una risposta si incentra sull'idea del sacrificio di espiatione: in effetti la convinzione tipicamente post-esilica, per cui l'espiatione è elemento essenziale al sacrificio, influisce sulla cristologia al punto che, quando «Gesù Cristo, e in particolare la sua morte, sono intesi come sacrificio, si pensa al sacrificio di espiatione»<sup>47</sup>. Diversamente dalla riparazione, l'espiatione presuppone una mancanza cui il colpevole non può rimediare, se non con la morte. Nel sacrificio di espiatione, quindi, «qualcos'altro [...] prende il posto del-

<sup>44</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 74.

<sup>45</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 75.

<sup>46</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 76.

<sup>47</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 78. L'idea di espiatione è presente «in maniera esplicita nella tradizione prepaolina di Rm 3,25 e nella lettera agli Ebrei; in maniera implicita nella dottrina paolina della giustificazione» (E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 77).

la vita di colui che merita la morte»<sup>48</sup>; e ciò avviene quando il colpevole pone la propria mano sul capo della vittima, identificandosi con essa. L'imposizione delle mani non indica un «trasferimento dei peccati», bensì una «trasmissione di soggetto», per cui colui che sacrifica riconosce sé stesso nel destino mortale della vittima. Inoltre l'espiazione non si realizza semplicemente mediante la morte della vittima. Se così fosse, sarebbe il peccatore che, mediante il sacrificio cruento, riconcilia con sé il Dio irato. In realtà, nella visione biblica, «non Dio viene riconciliato, ma Dio riconcilia il mondo»<sup>49</sup>. Questo avviene nel momento in cui la sua santità si dona a colui che assolutamente non è santo: «È proprio questo donarsi, questo entrare in contatto del Santo con il non santo ciò che uccide»<sup>50</sup> il peccato. Il presupposto è che Dio accetti la trasmissione di soggetto dal peccatore all'animale sacrificale: solo così «la morte della vittima può valere come liberazione dei peccati di colui che sacrifica»<sup>51</sup>.

Nell'Antico Testamento nessuna offerta sacrificale può compiere l'espiazione una volta per tutte, realizzando così la salvezza definitiva dell'umanità. A posteriori riconosciamo che «solo quella identificazione in cui il Dio santo si è identificato con un uomo ed ha identificato questo uomo con tutta l'umanità può dare all'offerta della vita di quest'unico uomo il potere di rappresentanza»<sup>52</sup>. Di fatto, il Nuovo Testamento confessa che, nella persona di Gesù, è il Figlio di Dio che ha dato la sua vita per noi; pertanto «tutta l'umanità è stata integrata nel suo essere»<sup>53</sup> e «in questo singolo noi tutti siamo presenti»<sup>54</sup>. In forza di questa «rappresentanza ontologicamente adeguata»<sup>55</sup>, in Gesù si è effettivamente compiuta l'opera divina di liberazione del mondo dal peccato. È lui, dunque, «il sacrificio di espiazione realizzato in assoluto, offerto una volta per tutte, al quale non può fare seguito sensatamente nessun altro sacrificio espiatorio»<sup>56</sup>. Una volta che Gesù Cristo sia stato riconosciuto come il sacramento che attua

<sup>48</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 78.

<sup>49</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 79.

<sup>50</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 79.

<sup>51</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 79.

<sup>52</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 80.

<sup>53</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 81.

<sup>54</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 81.

<sup>55</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 81.

<sup>56</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 81.

la nostra salvezza, allora si può e si deve chiamarlo in causa come esempio e modello del nostro comportamento. L'esempio di Gesù non richiede da parte nostra alcun sacrificio culturale: «il culto sacrificale è stato abolito»<sup>57</sup> e il concetto di sacrificio può essere utilizzato come metafora per qualificare tutta la vita del cristiano. Il carattere metaforico di questo uso è chiarito dal fatto che al termine sacrificio si aggiunge l'aggettivo «spirituale».

### 3. *La celebrazione del culto, primo atto della vita cristiana*

Nel determinare l'agire che, a partire dall'opera di Cristo, può dare forma alla vita nostra e del mondo, Jüngel dichiara che «il primo e fondamentale atto della vita cristiana è la celebrazione del culto cristiano»<sup>58</sup>. In effetti, «nel rendere grazie il cristiano è attivo in modo originario»<sup>59</sup> e questa primaria e fondamentale modalità dell'agire cristiano si attua nell'azione celebrativa che, non finalizzata a produrre qualcosa, interrompe «il mondo delle opere e del lavoro [...], cosicché si giunge ad una situazione salvifica di quiete della nostra propria esistenza»<sup>60</sup>. In questa situazione subentra «quell'immediato essere presente dell'intero esistente indiviso, che l'uomo impegnato a fare qualcosa ha perduto»<sup>61</sup>. Tra gli elementi caratteristici del celebrare c'è la disponibilità a portare i pesi gli uni degli altri, accettando le inevitabili sofferenze che questo comporta. A partire da qui, nasce la sollecitazione a utilizzare la categoria di sacrificio per indicare gli aspetti

<sup>57</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 83.

<sup>58</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 85.

<sup>59</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 85.

<sup>60</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 86. Nel tentativo di precisare la qualità dell'azione umana implicata nel culto, sulla scia di Schleiermacher, Jüngel parla di un «agire rappresentativo» (*das darstellende Handeln*) ben distinto dall'«agire efficace» (*das wirksame Handeln*). «Mentre quest'ultimo si riferisce a un fine e punta alla realizzazione di qualcosa, l'agire rappresentativo [tipico del culto] non vuole realizzare nulla e non si propone di cambiare qualcosa nel rapporto dell'uomo con il mondo. Esso interrompe l'abituale andamento della vita e fa in modo che l'uomo lasci operare l'azione di Dio» (P. CASPANI - M. SCANDROGLIO, «Linee di teologia dei sacramenti in E. Jüngel», *La Scuola Cattolica* 141 [2013] 569-593: 588). Cf. E. JÜNGEL, «Il culto come festa della libertà. Il luogo teologico del culto secondo Schleiermacher», in ID., *Segni della Parola*, 195-219 (or.: 1984); ID., «Sacramento e rappresentazione. Essenza e funzione dell'azione sacramentale», in N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2001, 223-238.

<sup>61</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 86.

onerosi dell'agire cristiano. In proposito, Jüngel ritiene necessario porre «un estremo freno linguistico all'uso di questa categoria in un tale contesto»<sup>62</sup>, evitando preferibilmente di servirsene<sup>63</sup>. L'agire e il soffrire del cristiano, infatti, per quanto metaforicamente qualificabili come sacrificio, non hanno alcun valore salvifico, né possono essere intesi come continuazione del sacrificio espiatorio di Cristo. In effetti la passione e la morte del Signore sono salvifiche; non lo sono invece le sofferenze personali del cristiano. Questa «sobrietà critica»<sup>64</sup> nei confronti di un certo linguaggio religioso rappresenta anche l'antidoto contro «una enfasi pseudoreligiosa»<sup>65</sup> che, utilizzando il linguaggio sacrificale in diversi ambiti dell'umano agire, ne offre interpretazioni mistificanti<sup>66</sup>.

### III. A. SCHMEMANN

I più consistenti riferimenti di A. Schmemann al tema del sacrificio si trovano nel volume *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*<sup>67</sup>. Sul presupposto che «il sacramento dell'eucaristia è inseparabile dalla divina Liturgia»<sup>68</sup>, i cui riti ci rivelano il significato di ciò che si sta compiendo, l'esposizione segue lo snodarsi della celebrazione eucaristica nelle sue varie parti, ciascuna della quali viene qualificata come «sacramento». In questo quadro, il tema del sacrificio emerge laddove si parla dell'eucaristia come «sacramento dell'offerta» (1) e «sacramento della memoria» (2).

<sup>62</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 89.

<sup>63</sup> «Si avverte già a partire da motivazioni di "igiene linguistica", che il concetto di sacrificio, proprio quando è presentato in ambito religioso, sembra imporre di essere preferibilmente evitato» (E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 89).

<sup>64</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 90.

<sup>65</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 90.

<sup>66</sup> «Soprattutto nell'ambito politico si parla troppo volentieri di *sacrificio* in senso religioso e culturale, quando si vuole o si deve portare i pesi gli uni degli altri. La dimensione militare della nostra esistenza politica è nella sua totalità particolarmente soggetta a ciò. Le liturgie sacrificali però non sono così estranee anche all'ambiente lavorativo dell'economia [...]. E cosa è la pena di morte [...] se non una spaventosa perversione dell'idea di espiazione?» (E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 90).

<sup>67</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno* (= Liturgia e Vita), Qiqajon, Magnano 2005 (or.: *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood [NY] 1988). Il volume fu terminato un mese prima della morte, avvenuta il 13 dicembre 1983.

<sup>68</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 217-218.

### 1. Il sacramento dell'offerta

Di «sacramento dell'offerta» (cap. VI) si parla anzitutto in riferimento alla *próthesis* (sl. *Proskomidija*), il rito della preparazione delle offerte che poi vengono processionalmente portate all'altare. Leggendo in chiave sacrificale il gesto di offrire e lasciare sull'altare pane e vino, Schmemann osserva che «l'offerta di un sacrificio a Dio è sempre stata [...] al cuore di ogni religione»<sup>69</sup>. Più radicalmente,

il sacrificio è l'atto più naturale dell'uomo, l'essenza stessa della sua vita. L'uomo è un essere sacrificale, perché trova la sua vita nell'amore, e l'amore è sacrificale: esso ripone il «valore», il significato stesso della vita nell'altro e dà la vita all'altro, e in questo dono, in questo sacrificio, trova il significato e la gioia di vivere<sup>70</sup>.

Quando poi «l'uomo si rivolge a Dio [...] invariabilmente sente il bisogno di offrirgli in dono e in sacrificio ciò che ha di più prezioso, di più essenziale nella sua vita»<sup>71</sup>. Benché il loro carattere cruento possa sconcertare, i sacrifici delle religioni primitive, in fondo, esprimono la sete che l'uomo ha di Dio. «Ma quando c'è sete di Dio, coscienza del peccato e aspirazione alla vera vita, c'è immancabilmente anche sacrificio»<sup>72</sup>. Per quanto «in modo oscuro, selvaggio e primitivo, con tutte le offerte, le oblazioni, i sacrifici, gli olocausti, l'uomo desiderava e cercava colui che non può smettere di cercare, perché Dio ci ha creati per lui»<sup>73</sup>. D'altra parte, «Dio stesso è un essere sacrificale, un costante dare, una condivisione con la sua creazione»<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 133.

<sup>70</sup> A. SCHMEMANN, *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Lipa, Roma 2012 (3ª ristampa: 2018; or.: Id. *For the Life of the World*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1988 [1965], 48). Il sacrificio «è il contenuto spirituale della vita. Dove non c'è sacrificio non c'è vita. Il sacrificio è radicato nel riconoscimento della vita come amore: rinuncio non perché non voglio di più per me stesso, o per soddisfare una giustizia oggettiva, ma perché questo è il solo modo di raggiungere la pienezza che è possibile per me. [...] L'origine del sacrificio non è tanto la *paura*, quanto il bisogno di comunione nel senso reale: una comunione come dare e condividere» (Id., «Sacrificio e liturgia», in Id., *Liturgia e tradizione. Per una cultura della vita nuova*, Lipa, Roma 2013 [or.: 1978], 158-165: 159).

<sup>71</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 134.

<sup>72</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 135.

<sup>73</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 135.

<sup>74</sup> A. SCHMEMANN, «Sacrificio e liturgia», 164.

Nonostante l'intenzione degli offerenti, i sacrifici delle religioni primitive, come pure quelli dell'Antico Testamento, non erano in grado di eliminare il peccato e di ristabilire la perduta unità degli uomini con Dio. Solo Dio, infatti, poteva portare a compimento ciò che gli antichi sacrifici si limitavano a prefigurare. Questo compimento si realizza nel sacrificio del Figlio di Dio che, «divenuto Figlio dell'uomo, ha fatto di se stesso un'offerta per la vita del mondo»<sup>75</sup>, realizzando così pienamente «tutto quello che l'uomo metteva nei suoi sacrifici, consciamente o inconsciamente, in modo oscuro, parziale e informe»<sup>76</sup>. Nell'offerta del Figlio di Dio, infatti, «il sacrificio stesso è stato purificato, restaurato, manifestato in tutta la sua natura e in pienezza, con il suo significato imperituro, come sacrificio dell'amore perfetto [...], cioè come perfetto dono di sé»<sup>77</sup>. E proprio perché il sacrificio di Cristo è qualificato solo dall'amore, da esso scaturisce il perdono dei peccati e «la vita divina è divenuta nostro alimento, nostra vita»<sup>78</sup>, saziando così la nostra sete di Dio. Il sacrificio di Cristo è strutturalmente aperto a coinvolgere la Chiesa: «Il suo sacrificio è divenuto nostro sacrificio e la sua offerta è divenuta la nostra offerta»<sup>79</sup>. Ciò significa che «la sua vita, portata a compimento dal suo sacrificio perfetto, ci viene donata come nostra vita, l'unica vita autentica»<sup>80</sup>, piena e conforme al disegno eterno di Dio sull'uomo. Quello che ci viene donato e che, nel contempo, siamo chiamati ad offrire «non è un sacrificio nuovo, "altro" rispetto a quello unico, universale e irripetibile che Cristo ha offerto "una volta per tutte" (Eb 9,28)»<sup>81</sup>. Poiché infatti Cristo ha assunto e ricapitolato in sé tutte le cose e tutte le ha offerte al Padre, il suo sacrificio «contiene il perdono di tutti i peccati, la pienezza della salvezza e della santificazione, il compimento e dunque l'epilogo della religione»<sup>82</sup>. Altri sacrifici, ulteriori rispetto a quello di Cristo, sono impossibili, poiché è grazie a quel suo sacrificio, assolutamente unico, che «la nostra stessa vita viene ristabilita, rigenerata e realizzata come dono, come la possibilità di

<sup>75</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 137.

<sup>76</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 137.

<sup>77</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 137.

<sup>78</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 137.

<sup>79</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 138.

<sup>80</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 138.

<sup>81</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 138.

<sup>82</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 138.

trasformare sempre i nostri corpi e la nostra esistenza in “sacrificio vivente, santo e gradito a Dio” (Rm 12,1)<sup>83</sup> e di essere costituiti come «tempio santo nel Signore» (Ef 2,21). Ogni volta che offriamo questo sacrificio, riconosciamo con gioia che questo

lo facciamo in Cristo e che, poiché si è donato a noi e rimane in noi, è lui a offrire senza sosta il sacrificio che ha offerto una volta per tutte e per i secoli dei secoli. Sappiamo che nell’offerta della nostra vita a Dio noi offriamo Cristo, poiché egli è la nostra vita, quella del mondo, la vita della vita; e quanto a noi, non abbiamo nulla da offrire a Dio all’infuori di lui, e siamo consapevoli che, in questa oblazione, Cristo è «colui che offre e colui che è offerto, colui che riceve e colui che è distribuito in dono»<sup>84</sup>.

Venendo a considerare puntualmente la *próthesis*, Schmemmann osserva che essa si caratterizza per una sorta di sacrificio simbolico: «La preparazione del pane eucaristico corrisponde all’immolazione dell’Agnello, l’atto di versare il vino nel calice all’effusione del sangue e dell’acqua dal costato di Cristo crocifisso»<sup>85</sup>. Il simbolismo qui in gioco si distingue dalla visione puramente figurativa che, opponendo il simbolo a ciò che è reale, riduce la gran parte dei gesti liturgici a semplici ornamenti decorativi di quei due o tre momenti che costituiscono la realtà vera e propria del sacramento. Ciò non corrisponde al significato originale del simbolo, cui si riferisce la tradizione liturgica della Chiesa.

La funzione primordiale del simbolo non è quella di raffigurare (cosa che presuppone l’assenza di ciò che viene raffigurato), ma di *rivelare* e di far partecipare a ciò che viene rivelato [...]. Secondo la concezione antica, il simbolo è manifestazione e presenza di qualcos’altro, ma precisamente in

<sup>83</sup> A. SCHMEMANN, *L’Eucaristia*, 139.

<sup>84</sup> A. SCHMEMANN, *L’Eucaristia*, 139. Il rimando è all’orazione del *cheroubikón*, contenuta in M.B. ARTIOLI (ed.), *Liturgia eucaristica bizantina*, Gribaudi, Torino 1988, 85. L’atto di offerta del mondo e di noi stessi a Dio «lo facciamo *in Cristo* e *in memoria di Lui*. Lo facciamo in Cristo, perché Egli ha già offerto a Dio tutto ciò che gli si deve offrire [...]. E facciamo questo *in memoria di Lui* perché, mentre offriamo a Dio la nostra vita e il nostro mondo, scopriamo ogni volta che non c’è altro da offrire se non Cristo stesso, che è la vita del mondo e la pienezza di tutto ciò che esiste» (A. SCHMEMANN, *Per la vita del mondo*, 48). «Non c’è nient’altro da ricordare, da portare con noi e da offrire a Dio se non questa offerta di se stesso fatta da Cristo, perché in essa trovano compimento tutte le azioni di grazie, tutti i ricordi, tutte le offerte» (*ivi*, 55).

<sup>85</sup> A. SCHMEMANN, *L’Eucaristia*, 140.

quanto altro, cioè come una realtà che, in quelle particolari circostanze, non può essere rivelata se non attraverso il simbolo<sup>86</sup>.

D'altra parte, quella che si rivela e si incarna nel simbolo non è la totalità della realtà spirituale che quindi non si esaurisce nel simbolo. Questa nozione ontologica ed epifanica di simbolo viene assunta come chiave di lettura della celebrazione nel suo complesso e traspare in modo esemplare nel commento alla *próthesis*, il cui significato consiste nell'«esprimere che il pane e il vino sono il sacrificio di Cristo, che include tutti i nostri sacrifici»<sup>87</sup>. In effetti, mentre il pane e il vino vengono preparati come immolazione dell'Agnello ed effusione del suo sangue, «tutti i membri della chiesa, sotto forma di particelle di *prosphorá*, vengono radunati attorno all'Agnello, integrati nel suo sacrificio»<sup>88</sup>. Solo così, coinvolti nel sacrificio di Cristo, possiamo offrire «a Dio noi stessi e gli uni gli altri e tutta la nostra vita: un'offerta che è reale, perché Cristo l'ha già assunta, fatta sua e sacrificata a Dio»<sup>89</sup>. E il canto che accompagna la processione dei doni verso l'altare presenta l'offerta dei doni come «l'ingresso trionfale del Re, come la manifestazione della gloria e della potenza del Regno»<sup>90</sup>. Per la Chiesa, infatti, «il sacrificio di Cristo ha sempre avuto una portata cosmica. Immolandosi, Cristo è divenuto Re, ha ristabilito il suo potere sulle realtà celesti e terrene, che era stato usurpato dal principe di questo mondo»<sup>91</sup>. Nel suo insieme, il movimento processionale «svela il significato veramente universale dell'offertorio, che riconcilia cielo e terra, innalzan-

<sup>86</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 47. Il simbolo dunque «riunisce due realtà: quella empirica, o visibile, e quella spirituale, o invisibile, non a livello logico (questo significa quello), né in modo analogico (questo rappresenta quello), e neppure secondo una relazione causale (questo è causa di quello), ma in modo epifanico [...]. Una realtà ne rivela un'altra, ma [...] ciò avviene solo nella misura in cui il simbolo stesso entra in contatto con la realtà spirituale, è capace di incarnarla» (*ivi*, 48). Sul tema del simbolo, cf «Appendice II: Sacramento e simbolo», in *Id.*, *Per la vita del mondo*, 170-191 (or.: in *Evangelium und Sakrament*, Oecumenica, Strasburg 1970, 94-107).

<sup>87</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 146.

<sup>88</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 146.

<sup>89</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 148. Schmemann mette in guardia dal rischio di intendere l'atto di prelevare delle particelle di *prosphorá* «non come la trasformazione “di noi stessi e gli uni gli altri” in “sacrificio vivente e gradito a Dio” (Rm 12,1), ma come mezzo per rispondere a una richiesta personale, relativa al benessere di un vivente o all'eterno riposo di un defunto» (*ivi*, 152).

<sup>90</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 159.

<sup>91</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 159-160.

do la nostra vita verso il regno di Dio»<sup>92</sup>. In effetti, tutta la struttura della celebrazione eucaristica si caratterizza per il suo movimento ascensionale, come «elevazione incessante della chiesa in offerta verso il cielo»<sup>93</sup>.

## 2. *Il sacramento della memoria*

Il tema del sacrificio è ripreso laddove Schmemmann, riferendosi alla sezione della preghiera eucaristica designata come «memoriale» o «anamnesi»<sup>94</sup>, presenta l'eucaristia come «sacramento della memoria» (cap. X). La riduttiva identificazione del sacrificio di Cristo con il Golgota, la croce, la passione e la morte ha portato a considerare l'eucaristia essenzialmente come «sacramento del sacrificio del Golgota»<sup>95</sup>, memoriale sacramentale dell'immolazione di Cristo sulla croce. In realtà, l'ultima cena rappresenta il punto d'arrivo (il *tèlos*) dell'amore che Cristo manifesta e dona come sostanza del suo Regno. Di conseguenza, nell'ultima cena, insieme all'eucaristia, Cristo ha istituito la Chiesa come vita nuova e sacramento del Regno. Ultima cena, Chiesa ed eucaristia risultano dunque legate fra loro, in virtù del loro rapporto con il Regno di Dio, «manifestato durante l'ultima cena, donato alla chiesa e commemorato nell'eucaristia, con la sua presenza ed efficacia»<sup>96</sup>. Se dunque non ci sono dubbi sulla relazione tra l'ultima cena e le sofferenze volontariamente assunte da Cristo nella passione, l'interpretazione teologica di tale relazione va messa a fuoco in termini più adeguati. Il memoriale, infatti, ricorda la cena come manifestazione e presenza del Regno, per cui l'eucaristia non è solo l'attualizzazione sacramentale del sacrificio del Golgota. Né il sacrificio è pensabile esclusivamente come l'atto che riscatta gli uomini dal male e dal peccato; qualcosa dunque che, per sua natura, esige la sofferenza e, al limite, anche la morte. Piuttosto, la croce è divenuta il simbolo della nostra fede perché

<sup>92</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 164.

<sup>93</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 223. «L'eucaristia è il sacramento del Regno, l'ascesa della chiesa alla mensa del Signore, nel suo Regno» (*ivi*, 45). «Il miglior modo di comprendere la liturgia dell'Eucaristia è quello di guardarla come un viaggio o una processione: è il viaggio della Chiesa nella dimensione del regno» (Id., *Per la vita del mondo*, 36).

<sup>94</sup> Il testo cui Schmemmann si riferisce è ripreso dalla Liturgia di Giovanni Crisostomo e include il racconto dell'ultima cena: cf A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 262-263.

<sup>95</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 277.

<sup>96</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 277.

attraverso di essa il peccato è stato vinto, la morte è stata annientata e da essa si è irradiata la gioia della risurrezione. Ciò che ha trasformato la croce in una simile vittoria è «l'amore di Cristo, quell'amore divino che durante l'ultima cena Gesù ha rivelato essere la sostanza stessa e la gloria del regno di Dio»<sup>97</sup>. Nell'anamnesi dell'anafora di Giovanni Crisostomo, cui Schmemmann si riferisce, la croce è ricordata insieme al sepolcro, alla risurrezione, all'ascensione, alla sessione alla destra del Padre, alla seconda e gloriosa parusia; essa è dunque inclusa in una serie ascensionale di eventi che «l'amore sacrificale di Cristo» riunisce in «un'unica e medesima vittoria»<sup>98</sup>. Il sacrificio si configura quindi come una manifestazione e una realizzazione dell'amore.

Non c'è amore senza sacrificio perché nel donarsi all'altro, nel deporre la propria vita per l'altro obbedendogli in tutto, l'amore è sacrificio. E se nel mondo in cui viviamo il sacrificio è inevitabilmente legato alla sofferenza, non è a motivo della sua natura, ma a causa di quella del mondo, che giace nel male e che si è alienato dall'amore<sup>99</sup>.

Così inteso, il sacrificio ingloba tutta la vita di Cristo. Anzi, in quanto amore perfetto, Cristo è personalmente sacrificio, non solo nella sua azione salvifica, ma anche nella sua sovratemporale condizione di Figlio. Nella vita della stessa Trinità, infatti, contempliamo la perfetta beatitudine «come perfetto dono reciproco del Padre, del Figlio e dello Spirito santo l'uno all'altro, come amore perfetto, e dunque come sacrificio perfetto»<sup>100</sup>. Pertanto «tutto il ministero terreno di Cristo» può essere riletto come «l'offerta del sacrificio sovratemporale dell'amore in questo mondo»<sup>101</sup>, dove «solo attraverso la croce [...] si può effettuare l'ascensione verso la gioia e la pienezza del Regno»<sup>102</sup>. In questo mondo, infatti, la sequela di Gesù necessariamente implica una costante rinuncia al mondo stesso, al proprio orgoglio e autosufficienza. In questo quadro, sacrificio è anche

<sup>97</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 284.

<sup>98</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 284.

<sup>99</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 285. «Il male è una presenza reale e l'idea sacrificale è che quasi certamente la gioia non può essere raggiunta senza soffrire; ma la sofferenza come è manifestata nella crocifissione è in se stessa una vittoria» (A. SCHMEMANN, «Sacrificio e liturgia», 160).

<sup>100</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 286.

<sup>101</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 287.

<sup>102</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 287.

la sofferenza non passivamente subita bensì scelta come condizione di crescita, ritorno inevitabilmente doloroso a quella vita dalla quale ci si è allontanati, onerosa riparazione di ciò che è stato infranto.

Ecco perché l'anamnesi eucaristica, commemorazione del regno di Dio manifestato e a noi affidato durante l'ultima cena, è nel contempo indissociabilmente una commemorazione della croce, del corpo di Cristo, ma corpo spezzato per noi, del sangue di Cristo, ma sangue effuso per noi. Ecco perché solo attraverso la croce il dono del Regno può essere accolto<sup>103</sup>.

#### IV. IL SACRIFICIO, EVENTO E RITO

##### 1. Sintesi del percorso svolto

Mentre presenta il sacrificio come una struttura antropologica inaghirabile, Chauvet è ben consapevole dei rischi che questa categoria porta con sé quando viene utilizzata nel linguaggio ecclesiale. Ecco perché il suo impiego in relazione alla morte salvifica di Cristo e alla celebrazione eucaristica va calibrato con prudenza e, soprattutto, esige la costante verifica da parte della prassi etica del cristiano. Così, però, il sacrificio propriamente culturale rischia di essere ridotto a momento propedeutico all'agire morale. Alla riduzione etica del sacrificio reagisce Jüngel, preoccupato che la domanda circa che cosa il cristiano debba fare preceda la consapevolezza di ciò che Dio ha fatto per lui. Dal canto suo, Jüngel utilizza la categoria di sacrificio quasi solo in relazione alla morte di Cristo. Benché infatti la celebrazione del culto rappresenti «il primo e fondamentale atto della vita cristiana»<sup>104</sup>, nessun sacrificio culturale è più richiesto al cristiano, il cui agire celebrativo è piuttosto sotto il segno di un rendere grazie, mediante il quale egli lascia operare l'azione di Dio. È qui evidente il sospetto radicale, caratteristico della Riforma, nei confronti di un culto sacrificale, immediatamente percepito come prestazione dell'uomo nei confronti di Dio. In questa linea, bisogna evitare di attribuire all'agire e al soffrire del cristiano un qualsivoglia valore salvifico che induca a vedere in essi un'indebita integrazione al sacrificio espiatorio di Cristo.

Le tensioni, emerse in Chauvet e Jüngel, tra sacrificio di Cristo, sacrificio eucaristico e sacrificio spirituale del cristiano sembrano sciogliersi

<sup>103</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 289.

<sup>104</sup> E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 85.

nelle riflessioni di Schmemmann, ove questi aspetti vengono armonicamente a comporsi. In sintonia con quanto evidenziato dagli studi antropologici, anche per Schmemmann «l'uomo è un essere sacrificale, perché trova la sua vita nell'amore, e l'amore è sacrificale»<sup>105</sup>, in quanto pone il significato e la gioia di vivere nel dono della vita all'altro. La realtà del sacrificio come amore perfetto e perfetto dono di sé trova effettivo compimento nel sacrificio del Figlio di Dio che, «divenuto Figlio dell'uomo, ha fatto di se stesso un'offerta per la vita del mondo»<sup>106</sup>. Un'offerta che ci è dato ora di condividere, perché il sacrificio di Cristo «è divenuto nostro sacrificio»<sup>107</sup> e «la sua vita, portata a compimento dal suo sacrificio perfetto, ci viene donata come nostra vita, l'unica vita autentica»<sup>108</sup>. Grazie a una nozione ontologica ed epifanica di simbolo, assunta come chiave di lettura della celebrazione eucaristica, proprio la celebrazione viene a configurarsi come il *trait d'union* rituale tra il sacrificio di Cristo e noi. Se il rito della *próthesis* rivela che «il pane e il vino sono il sacrificio di Cristo, che include tutti i nostri sacrifici»<sup>109</sup>, l'anamnesi eucaristica, come «sacramento della memoria», evidenzia che a essere sacramentalmente attualizzato non è solo l'evento della croce. L'amore di Cristo, infatti, ha trasfigurato la croce nella vittoria sul peccato e nel trionfo della risurrezione; pertanto, la croce risulta inclusa in una serie ascensionale di avvenimenti (il sepolcro, la risurrezione, l'ascensione, la sessione alla destra del Padre, la gloriosa parusia) che vengono a costituire «un'unica e medesima vittoria»<sup>110</sup>.

Nella presentazione dell'eucaristia come «sacramento della memoria» e nella contestuale proposta di una nozione «realistica» del simbolo, la riflessione di Schmemmann rivela una sintonia di fondo con l'intuizione fondamentale della riflessione di O. Casel, che mostra come il rito della messa riceva il proprio valore sacrificale dal fatto di essere memoriale del sacrificio della croce<sup>111</sup>. In direzione inversa ma complementare, l'intrec-

<sup>105</sup> A. SCHMEMANN, *Per la vita del mondo*, 48.

<sup>106</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 137.

<sup>107</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 138.

<sup>108</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 138.

<sup>109</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 146.

<sup>110</sup> A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia*, 284.

<sup>111</sup> Casel è il primo a formulare in termini espliciti la tesi che vede nell'idea di memoriale – ritrovata non nell'Antico Testamento, ma nei Padri e nella tradizione cristiana – una chiave interpretativa fondamentale della celebrazione eucaristica: cf B. NEUNHEUSER,

cio tra evento e rito si trova anche nell'ultima cena, dove un gesto rituale – l'ultima cena, appunto – anticipa l'evento della croce, rivelando il senso sacrificale sia di tale evento, sia del rito eucaristico che ne è il memoriale<sup>112</sup>. Siamo così di fronte a una singolare circolarità: la messa è sacrificio in quanto memoriale/ripresentazione sacramentale del sacrificio della croce (dall'evento al rito: 2); la croce, a sua volta, è sacrificio in quanto interpretata come tale e anticipata dal gesto rituale dell'ultima cena (dal rito all'evento: 3-4)<sup>113</sup>.

## 2. Dall'evento al rito: la messa come memoriale del sacrificio della croce

Secondo Casel la messa è sacrificio in quanto è il memoriale, la ripresentazione misterico-sacramentale, del sacrificio della croce<sup>114</sup>. Come per Schmemmann, anche per il benedettino di Maria Laach il sacrificio di Cristo non si riduce all'evento della croce. In effetti, soprattutto nella Chiesa antica, la *passio* di cui si fa memoria nella messa si identifica con la Pasqua, nella sua articolata unità di morte e risurrezione<sup>115</sup>. La «duplicità» di morte e risurrezione, costitutiva della *passio*/Pasqua, corrisponde ai due

«Memoriale», in D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 1163-1180: 1164-1165. Per comprendere il modo in cui l'evento salvifico si offre alla nostra partecipazione, Casel recupera in maniera pertinente il riferimento alla comprensione realistica del simbolo, caratteristica del mondo antico, dove il simbolo, in certo modo, si identifica con la realtà che significa e di cui porta in sé l'immagine: cf P. CASPANI, «L'iniziazione cristiana nell'opera di Odo Casel», *La Scuola Cattolica* 134 (2006) 437-459: 445. A Casel Schmemmann si riferisce esplicitamente, proprio per mettere a fuoco la nozione di simbolo: cf A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia*, 35, nota 4.

<sup>112</sup> La croce «può essere interpretata come sacrificio per il fatto di essere stata “anticipata” nel suo senso dalla piena donazione di sé che Gesù ha compiuto nella sua ultima cena»: A. GRILLO, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*. (= «Nuovo corso di teologia sistematica», 8), Editrice Queriniana, Brescia 2019, 345.

<sup>113</sup> Cf P. CASPANI, «Riflessioni contemporanee sul tema sacrificio», in F. TRUDU (ed.), *Teologia dell'eucaristia. Nuove prospettive a partire dalla forma rituale. Atti della XLVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Cassano Murge, 26-29 agosto 2019* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia 193 / Studi di Liturgia - Nuova Serie 69), CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2020, 71-93: 85-93.

<sup>114</sup> Cf O. CASEL, «Das Mysteriengedächtnis der Messenliturgie im Lichte der Tradition», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) 113-204. Ci riferiamo alla traduzione francese: O. CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi*, Cerf, Paris 1962.

<sup>115</sup> Cf O. CASEL, *Faites ceci*, 173.

versanti che caratterizzano ogni sacrificio: quello attivo, cioè l'atto di offrire il sacrificio a Dio, e quello passivo, cioè l'accettazione e la consacrazione dell'offerta da parte di Dio. Nel sacrificio di Cristo l'aspetto attivo si realizzò nella morte, mentre quello passivo si compì con la risurrezione, l'ascensione e la sessione alla destra del Padre. A partire da questi dati, Casel precisa che la messa significa e realizza anzitutto la passione come atto d'offerta (cioè la morte in croce); ma poiché questa costituisce il «punto di ricapitolazione» di tutta l'opera redentrice, nella messa sono significate e realizzate anche le altre fasi di tale opera, rispetto alle quali, comunque, la passione in quanto atto d'offerta mantiene un rilievo centrale<sup>116</sup>.

La proposta di Casel è così in grado di mostrare nel modo più rigoroso il carattere sacrificale della messa, evidenziandone la totale relatività alla Pasqua. La riflessione sul valore sacrificale della messa è del tutto coerente con le intuizioni portanti della *Mysterienlehre* a proposito del «mistero del culto», concetto che abbraccia l'intera azione liturgica della Chiesa. Tale concetto implica l'inseparabilità tra evento e rito, tra azione salvifica e azione liturgica (*in primis* eucaristica): la *Mysteriengegenwart*, infatti, cioè la presenza misterica dell'azione salvifica (l'evento), si dà oggettivamente attraverso la *Mysterienhandlung*, l'azione liturgica della Chiesa (il rito). La presenza dell'azione salvifica nell'atto liturgico è per Casel il presupposto che giustifica l'azione celebrativa e ne determina la rilevanza. Si tratta di un'evidenza pratica che il credente percepisce nel concreto esercizio dell'atto liturgico, non a prescindere da esso. Certo, la relazione tra l'azione salvifica e l'azione liturgica non è «simmetrica»: c'è una «precedenza» ontologica dell'azione salvifica, in forza della quale – propriamente – è l'azione salvifica che si rende presente, suscitando l'azione liturgica, come modalità del suo rendersi accessibile ai credenti. D'altra parte, però, «l'iniziativa di Dio, il donare di Dio appare nell'azione dell'uomo, nel donare dell'uomo [...], il sacrificio di Cristo [appare] nel sacrificio della Chiesa»<sup>117</sup>.

<sup>116</sup> Cf O. CASEL, *Faites ceci*, 173-174.

<sup>117</sup> A. GRILLO, «Differenza e antitesi», 224.

### *3. Dal rito all'evento: l'ultima cena come interpretazione e anticipazione del sacrificio della croce*

L'intreccio tra evento e rito è già presente nell'ultima cena, dove trova origine la celebrazione eucaristica e, con essa, tutta la ritualità cristiana. L'azione rituale dell'ultima cena, infatti, non è solo un antecedente cronologico dell'evento della croce, ma costituisce con esso un'unica azione salvifica<sup>118</sup>. Nell'ultima cena, attraverso una serie di gesti simbolico-rituali (prendere il pane/il calice, benedirli/rendere grazie, spezzare il pane, distribuire pane e calice ai discepoli perché se ne nutrano), Gesù raccoglie il tempo disteso della sua esistenza nell'atto con cui assume liberamente la morte ingiustamente inflittagli, di cui decide e rivela il senso salvifico: il suo «consegnarsi» alla morte di croce è la sua volontaria autodonazione «in remissione dei peccati», quale principio della nuova Alleanza. Contemporaneamente, mediante quei gesti simbolico-rituali, l'evento della croce viene anticipato e offerto ai discepoli, i quali non restano semplici spettatori dei gesti di Gesù ma si lasciano da essi coinvolgere. Compiendo il rito loro proposto da Gesù, cioè mangiando quel pane e bevendo a quel calice, essi acconsentono e prendono parte all'evento, al dono della vita di Gesù, mediato da quei gesti. E, così facendo, credono. La loro fede ha dunque la forma di un atto rituale (mangiare quel pane, bere a quel calice), con cui essi aderiscono all'apparire della verità di Dio, che si auto-comunica mediante l'esistenza di Gesù, ricapitolata e consegnata nei gesti della cena. Nell'ultima cena, dunque, la verità di Dio manifestata in Gesù e nella sua croce (l'evento) si rivela e si offre ai discepoli nell'atto stesso con cui i discepoli liberamente la accolgono (il rito). Nello stesso tempo, Gesù affida ai discepoli il memoriale della sua croce, la celebrazione eucaristica, segno rituale, ripetendo il quale i credenti vengono resi partecipi della croce come evento singolare e fondante. In quanto anticipazione/interpretazione della croce e momento istitutivo del memoriale eucaristico, il rito dell'ultima cena autorizza una lettura sacrificale di entrambi.

<sup>118</sup> «L'ultima cena non è solo una predizione di quanto sarebbe poi avvenuto, ma è il momento simbolico-rituale dell'offerta di Sé che Cristo va compiendo» (L. GIRARDI, «Il sacrificio eucaristico in prospettiva liturgica», in F. TRUDU [ed.], *Teologia dell'eucaristia. Nuove prospettive a partire dalla forma rituale. Atti della XLVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Cassano Murge, 26-29 agosto 2019* [= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia 193 / Studi di Liturgia - Nuova Serie 69], CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2020, 95-110: 104).

#### 4. L'interpretazione sacrificale della cena, della croce e della celebrazione eucaristica

Nei racconti della cena il termine «sacrificio» non compare. Tuttavia, è difficile negare la valenza sacrificale dei gesti con cui il pane e il calice vengono presi, «eucaristizzati» (o benedetti) e condivisi, come pure delle parole che li qualificano; valenza sacrificale, che si coglie inserendo la cena nell'insieme degli eventi della passione, culminati nella morte di croce<sup>119</sup>. In effetti «il sangue sparso rinvia all'insieme del rito sacrificale»<sup>120</sup>. Il riferimento è evidente soprattutto nella tradizione attestata da Marco e Matteo, dove le parole sul calice riproducono sostanzialmente quelle di Mosè, durante il sacrificio di alleanza sul Sinai<sup>121</sup>. Inoltre, presentando la morte di Gesù come morte «per molti»<sup>122</sup>, Marco e Matteo la ricollegano esplicitamente alla morte del Servo di Jhwh, la cui vita è stata resa un *'āšām*, un sacrificio di espiazione<sup>123</sup>. Si può anche segnalare l'ipotesi che

<sup>119</sup> Cf A. CATELLA, «Eucaristia», in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 621-643: 638-639.

<sup>120</sup> P. BEAUCHAMP, «L'eucaristia nell'Antico Testamento», in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, EDB, Bologna 2004, 43-58: 43; cf *ivi*, 44-49.

<sup>121</sup> In effetti la frase «Questo è il mio sangue dell'alleanza» (Mc 14,24 e Mt 26,28) riprende Es 24,8: «Ecco il sangue dell'alleanza». Dunque, «per capire il gesto di Gesù, bisogna guardarlo sullo sfondo della scena del Patto stretto da Mosè col Signore secondo Es 24,3-10. Mosè ebbe bisogno di sangue per stringere il Patto con Dio. Difatti, secondo la cultura ebraica un Patto aveva valore solo se sigillato col sangue. E Mosè ottenne questo sangue uccidendo capi di bestiame. I corpi degli animali macellati furono offerti a Dio come olocausti o come sacrifici di comunione (*shelamim*)» (P. SACCHI, «La cena del Signore di Romano Penna. Osservazioni su un libro importante», *Vivens Homo* 27 [2016] 461-466: 463; il riferimento è a R. PENNA, *La cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015). La formulazione utilizzata da Luca e Paolo («Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue»: Lc 22,20 e 1 Cor 11,25), invece, «opera una sorprendente sintesi tra il Sinai [...] e la "nuova alleanza" annunciata da Ger 31,31» (P. BEAUCHAMP, «L'eucaristia nell'Antico Testamento», 55).

<sup>122</sup> «Questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti» (*hypèr pollôn*: Mc 14,24; Mt 26,28 usa la preposizione *perì* e aggiunge: «per il perdono dei peccati»). Il termine *polloì* ricorre per ben tre volte in Is 53 (vv. 11.12a.12c) e traduce l'ebraico *rabbim* che, preceduto dall'articolo (*ha rabbim*), indica le moltitudini dei popoli, tanto da poter essere inteso come sinonimo di «tutti». Una ricostruzione dei dibattiti in proposito si trova in F. PIERI, *Sangue versato per chi? Il dibattito sul "pro multis"*, Queriniana, Brescia 2014. Lc 22,19-20 e 1 Cor 11,24 hanno una versione leggermente diversa, perché dicono «per voi» invece che «per molti».

<sup>123</sup> «Il Terribile ha reso la sua vita un sacrificio di espiazione (*ashàm*)»: Is 53,10. Ci riferiamo alla traduzione proposta da G. BORGONOVO, «Esegesi: filologia e teologia. Il caso

stabilisce una connessione tra l'ultima cena e il sacrificio di ringraziamento (*tôdā*) che l'israelita in pericolo di vita prometteva di offrire a Dio se fosse riuscito a evitare la morte. Di solito, tale sacrificio aveva luogo dopo lo scampato pericolo. Gesù invece pone il rendimento di grazie all'inizio della passione<sup>124</sup>, fissando così l'orientamento di tutto l'evento. In effetti, la fiduciosa riconoscenza verso il Padre suo, con cui Gesù entra nella passione, lo dispone ad accogliere l'azione con cui il Padre potentemente lo libera dalla morte<sup>125</sup>. Queste diverse forme di sacrificio – il sacrificio di comunione per l'Alleanza, il sacrificio espiatorio, il sacrificio di rendimento di grazie – contribuiscono a interpretare la morte di Gesù, ma la loro stessa pluralità suggerisce che nessuna di esse – da sola – è in grado di esaurire il senso di quella morte che tutte le trascende.

Quanto alla celebrazione eucaristica, nel Nuovo Testamento non troviamo passi che esplicitamente la qualifichino in termini sacrificali<sup>126</sup>. Il Nuovo Testamento, però, afferma con estrema chiarezza il rapporto ontologico tra l'eucaristia e la croce, quando presenta l'eucaristia come memoriale del corpo dato e del sangue versato del Signore<sup>127</sup> e annuncio della sua morte<sup>128</sup>. Se dunque la croce di Cristo è un sacrificio, in forza della sua relazione con essa, anche l'eucaristia può essere qualificata come sacrificio. La conclusione è coerente, anche se non viene esplicitata in alcun passo neotestamentario.

Comprendere il valore sacrificale della croce è possibile solo custodendone il legame con la vicenda di Gesù nel suo complesso. La morte in croce di Gesù, infatti, benché rivesta un suo specifico rilievo, non va isolata dal contesto della sua esistenza: l'esistenza singolare di colui che

di Is 53,10», in *L'intelletto cristiano. Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo per l'LXXX compleanno*, Glossa, Milano 2004, 26-46, 34.

<sup>124</sup> Cf il verbo *eucharistêō* che compare in Mc 14,23; Mt 26,27; Lc 22,17.19; 1 Cor 11,24.

<sup>125</sup> Cf A. VANHOYE, *Per progredire nell'amore*, Edizioni ADP, Roma 1988, 163-172; H. GESE, «L'origine della cena del Signore», in ID., *Sulla teologia biblica*, Paideia, Brescia 1989 (or.: 1983), 129-154.

<sup>126</sup> Tuttavia una lettura sacrificale dell'eucaristia è il presupposto implicito del confronto antitetico che Paolo propone tra la mensa eucaristica, da un lato, e i banchetti sacrificali giudaici e pagani, dall'altro: cf 1 Cor 10,14-22.

<sup>127</sup> «Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me»: Lc 22,19. Cf 1 Cor 11,24.25.

<sup>128</sup> «Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga»: 1 Cor 11,26.

– in quanto Figlio di Dio fatto uomo – è il mediatore definitivo e assoluto dell’Alleanza, perché realizza in se stesso la comunione diretta tra Dio e gli uomini, al fine di introdurre gli uomini nella comunione definitiva con Dio. Momento culminante di questa mediazione è la Pasqua, nella sua articolazione di morte e risurrezione<sup>129</sup>. In questo quadro, l’attribuzione di un valore sacrificale alla morte di Gesù va intesa nel senso che tale morte è la «verità» del sacrificio di Israele: essa cioè realizza in modo autentico e insieme eccedente il senso del sacrificio di Israele; si pone nella linea di quel sacrificio, portandolo a compimento con una libertà imprevedibile<sup>130</sup>. Ora, «è storicamente probabile che il senso originario e fondamentale del “sacrificio”, nelle diverse forme celebrate in Israele, fosse quello di un rito di “comunione” [...] “assunto” nella logica dell’Alleanza»<sup>131</sup>. In questa logica, il sacrificio non è un gesto umano in grado di «obbligare» Dio a entrare in relazione col popolo. Viceversa, è Dio stesso «che dona, cioè legittima, i determinati tipi di sacrificio, perché da lui viene l’Alleanza; ed è all’interno dell’iniziativa divina di Alleanza, che i “sacrifici” acquistano tutto il loro significato di essere gesti di comunione»<sup>132</sup>. Inteso come la verità del sacrificio di Israele, dunque, il dono di sé che Gesù compie sulla croce «è il “sacrificio” della Nuova Alleanza; cioè: è il gesto da cui dipende e per cui si realizza la “comunione definitiva” dell’uomo con Dio, per iniziativa di Dio»<sup>133</sup>. Ciò trova effettivo riscontro nel fatto che Gesù ha vissuto la propria morte «nella duplice simultanea relazione “teocentri-

<sup>129</sup> «Momento culminante: nel senso che ad esso conducono e in esso sono visti prendere significato i momenti precedenti dell’esistenza di Gesù; i quali, per altro verso, ne sono la spiegazione o danno le premesse per la sua effettiva comprensione» (G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 2015<sup>2</sup>, 175).

<sup>130</sup> Compimento è da intendere come «l’attuazione della “verità” profonda dell’istituzione sacrificale antica che, nell’offerta di sé, Gesù compie nello Spirito» (F.G. BRAMBILLA, *Il sacrificio. Tra racconto e dramma*, EDB, Bologna 2020, 78).

<sup>131</sup> G. MOIOLI, *Cristologia*, 180. L’intuizione secondo cui il sacrificio è fondamentalmente un rito di comunione trova conferma negli studi biblici. R. De Vaux, ad esempio, presenta la comunione come una finalità fondamentale del sacrificio di Israele, insieme al dono e all’espiazione: cf R. DE VAUX, *Le istituzioni dell’Antico Testamento*, Marietti, Torino 1977<sup>3</sup> (1964<sup>1</sup>; or.: 1960), 438. È da verificare se quello comunione non sia l’aspetto decisivo, in funzione del quale anche gli altri due acquistano senso.

<sup>132</sup> G. MOIOLI, *Cristologia*, 180-181.

<sup>133</sup> G. MOIOLI, *Cristologia*, 181.

ca” (filiale) e “solidale” (rappresentatività solidale) coi “peccatori” e “per i peccatori”»<sup>134</sup>.

Il modo in cui Cristo ha sofferto ed è morto ha portato alla loro perfezione definitiva la sua relazione con Dio e la sua relazione con gli uomini, perché è stato caratterizzato insieme dalla sua obbedienza a Dio e dalla sua solidarietà coi suoi fratelli, spinta l’una e l’altra, l’una attraverso l’altra, fino a un punto di non ritorno. È questa unione ormai indissolubile delle due relazioni che fa di Cristo il mediatore della nuova alleanza<sup>135</sup>.

La relazione con gli uomini è portata alla sua perfezione definitiva, perché sulla croce Gesù ripropone quell’offerta di comunione che – attraverso di lui, il Figlio – viene dal Padre e raggiunge gli uomini proprio nel momento in cui essi cercano di smentire la sua singolarissima relazione col Padre<sup>136</sup>. Nello stesso tempo, sulla croce, anche la relazione col Padre è portata alla sua perfezione definitiva: morendo così, come il Figlio obbediente che rinuncia a salvare se stesso per affidarsi totalmente al Padre, Gesù ne compie fino in fondo la volontà, rivelandolo come Colui che è assolutamente affidabile e mai smentisce la propria offerta di comunione. Inoltre, in forza della solidarietà che lo lega agli uomini, Gesù dà loro la possibilità di essere associati alla sua obbedienza filiale<sup>137</sup>. Così, nella croce, abbiamo, da un lato, il donarsi definitivo e irrevocabile di Dio agli uomini e, dall’altro, contemporaneamente, «il movimento perfetto del ri-

<sup>134</sup> G. MOIOLI, *Cristologia*, 243.

<sup>135</sup> A. VANHOYE, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d’une nouvelle alliance*, Desclée, Paris 2002, 219 (trad. nostra).

<sup>136</sup> «Nell’intercedere per coloro che lo crocifiggono e nel perdonare loro, [...] Gesù trasforma questo simbolo dell’odio [la croce] in simbolo dell’amore; la croce significherà ormai che tutti gli uomini sono sempre sotto il perdono di Dio poiché colui sul quale si è accanito il peccato ha scelto il “perdono” (vale a dire etimologicamente la sovrabbondanza del dono)» (G. LAFONT, *Dio, il tempo e l’essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 147).

<sup>137</sup> L’idea di una «rappresentanza» solidale si trova già «in Anselmo, benché svolta secondo il registro “ontologico” della solidarietà nella natura umana. Tommaso si pone più nella linea della solidarietà voluta tra il capo e le membra, sulla scorta della dottrina agostiniana del *Christus totus*» (G. CANOBBIO, «La morte di Gesù. Sacrificio o fine dei sacrifici?», in *Il sacrificio* [= Quaderni Teologici del Seminario di Brescia], Morcelliana, Brescia 2019, 141-163: 160). Le radici neotestamentarie del tema si possono ravvisare laddove si parla di coloro che Dio ha «predestinati a essere conformi all’immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29).

torno dell'uomo a Dio»<sup>138</sup>, dato che l'umanità – associata alla croce di Gesù – può ritrovare la via verso il Padre. Ecco perché la morte di Gesù sulla croce realizza «il sacrificio di comunione con un'intensità senza misura»<sup>139</sup>.

## V. RILANCIO

Il disagio nei confronti del sacrificio rituale, riscontrabile sia pure con accenti diversi in Chauvet e Jüngel, rispecchia l'aspirazione, tipica della modernità, a superare le mediazioni esteriori per giungere a una fede puramente interiore. In realtà, l'antropologia più recente mostra che ogni atto «interiore» del soggetto è sempre mediato dalle strutture linguistiche e culturali in cui egli è inserito. Allo stesso modo, la fede non può collocarsi al di là di ogni mediazione religiosa, rituale e sacrificale. Anche la riflessione sul rapporto tra l'ultima cena e la croce richiede che il sacrificio sia pensato in termini realistici: funzioni, cioè, «esattamente nella sua natura di realtà sacrificale, in tutto il suo spessore di azione simbolico/rituale [...]»; occorre che realmente, nella Cena, Gesù “celebri” un'azione che è vero sacrificio ed è il “suo” sacrificio»<sup>140</sup>. In effetti «la verità del sacrificio è nella sua attuazione»<sup>141</sup>, per cui l'identità del sacrificio non può essere determinata in modo puramente concettuale, a prescindere dall'effettivo attuarsi del sacrificio stesso. Ora, il sacrificio visibile – rito religioso per eccellenza – non è semplicemente segno del sacrificio invisibile/spirituale, ma è mediazione simbolico-reale attraverso cui si attua la relazione con Dio. E l'offerta dei sacrifici è motivata ultimamente proprio dall'esigenza di stabilire con la divinità una relazione avvertita come decisiva perché la vita umana sia possibile. Dunque, «colui che compie un sacrificio *pone in una relazione la propria verità*. Non possiede immediatamente sé stes-

<sup>138</sup> B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza, I. Problematica e rilettura dottrinale* (= Prospettive Teologiche 11), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 329. «Adempiendo la sua missione con obbedienza e amore, egli [il Figlio] si offre al Padre suo “per noi” [...]; passa in Dio, inaugurando la Pasqua di tutta l'umanità verso il Padre. Libera la capacità dell'umanità di donarsi definitivamente a Dio» (*ivi*).

<sup>139</sup> G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, 150.

<sup>140</sup> A. CATELLA, «Eucaristia», 640.

<sup>141</sup> S. UBBIALI, «Teologia del sacrificio», in ID. (ed.), *Il sacrificio: evento e rito*, 451-481: 467.

so, ma vive una vita che gli è donata. Accetta di stare in (e grazie a) una «“mediazione”»<sup>142</sup>, rinunciando all'illusoria pretesa di un'immediata «trasparenza di sé a sé che misconosce la radicale contingenza della storicità e della corporeità»<sup>143</sup>. La «mediazione» di cui si tratta è precisamente quella che si realizza mettendo in atto il rito sacrificale: è infatti nell'atto storico e corporeo di offrire il sacrificio che si manifesta la verità dell'uomo come colui che ritrova nella relazione con Dio la possibilità stessa della propria vita<sup>144</sup>.

Mediante la categoria di sacrificio, l'evento salvifico singolare della croce è posto in relazione con forme culturali e religiose, appartenenti non solo all'Antico Testamento ma anche alla storia religiosa dell'umanità<sup>145</sup>. Diventa così possibile riconoscere nella croce di Gesù (e nell'eucaristia che ne è il memoriale) il compimento non solo dell'istituzione sacrificale di Israele, ma anche del sacrificio come struttura antropologica universale: nella croce, cioè, «confluisce tutta la storia religiosa dell'umanità»<sup>146</sup> e la ricerca della comunione con Dio – obiettivo ultimo di ogni sacrificio – «qui trova la sua verità [...] al riparo da ogni ambiguità, da ogni

<sup>142</sup> A. GRILLO, «Differenza e antitesi», 242.

<sup>143</sup> L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 212.

<sup>144</sup> Così, l'atto concreto del soggetto che, offrendo il sacrificio, decide di sé concorre a determinare la verità; una verità nella quale il soggetto è implicato e per la quale si è deciso. Ben inteso, il soggetto libero non pone creativamente la verità, ma la riconosce come ciò che lo fonda, lo fa essere e quindi necessariamente lo precede; d'altra parte, la verità non si dà come tale se non nell'atto libero del soggetto che si decide per essa. Il fondamento della libertà, infatti, non può essere identificato andando al di là dell'esperienza effettiva della libertà stessa. La tematica è approfondita da S. UBBIALI, «Teologia del sacrificio».

<sup>145</sup> Per indicare il rapporto «tra le pratiche sacrificali delle religioni e quelle ebraiche e tra queste e la morte di Gesù», G. Canobbio evoca la categoria di *Aufhebung*, con cui Hegel esprime il carattere peculiare del processo dialettico, il quale «supera» una fase (un momento, una categoria...) e, al tempo stesso, la «eleva» in una fase ulteriore, che quindi ne è l'inveramento e il completamento: cf G. CANOBBIO, «La morte di Gesù», 146. In effetti, nel momento in cui si sono stabilizzati in Palestina, gli Israeliti hanno probabilmente ripreso dai Cananei alcuni usi legati all'olocausto e al sacrificio di comunione. Si tratta però di una ripresa originale, poiché Israele rilegge e attribuisce nuovo significato alle forme sacrificali che recepisce dall'esterno: cf R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, 420-432.

<sup>146</sup> G. MOIOLI, *La parola della croce*, Glossa, Milano 2009<sup>2</sup>, 30. «Nel Canone Romano [...] c'è una preghiera bellissima: “Accogli questo sacrificio come hai accolto il sacrificio del patriarca nostro Abramo, il sacrificio di Melchisedech, il sacrificio di Abele”. Come dire: qui confluisce tutta la storia religiosa dell'umanità»: *ivi*.

incertezza, da ogni comportamento sbagliato che la storia dell'espressione religiosa dell'uomo conosce»<sup>147</sup>. La comprensione della croce, propiziata dalla categoria di sacrificio, deve però confrontarsi con l'effettivo accadere di quell'evento, di cui il racconto evangelico custodisce la memoria. È dunque ultimamente l'evento della croce, nel suo darsi effettivo, che, rivelando e attuando in modo eccedente e indeducibile la verità di ogni sacrificio, ridetermina il senso stesso della categoria sacrificale<sup>148</sup>.

4 aprile 2021  
Pasqua di risurrezione

<sup>147</sup> G. MOIOLI, *La parola della croce*, 29-30.

<sup>148</sup> È questa l'«operazione ermeneutica» messa in atto nella lettera agli Ebrei, «grazie alla quale non è più la categoria di sacrificio a dire il senso della morte [di Gesù], ma è questa, carica del suo significato, che trasvaluta la categoria» (G. CANOBBIO, «La morte di Gesù», 150).