

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Corpo e liturgia

Vincenzo DI PILATO

Andrea GRILLO

Francesco MARTIGNANO

Francesco NIGRO

Grazia PAPOLA

Salvatore ABBRUZZESE

Angelo Giuseppe DIBISCEGLIA

Ruggiero DORONZO

Marianna IAFELICE

Francesco MONTENEGRO

Massimo NARO

Maria Pia SCALTRITO

Pier Giorgio TANEBURGO

2 ANNO IV
LUGLIO / DICEMBRE 2018

FDB

SEMESTRALE – € 31,00 – TARIFFA R.O.C. – POSTE ITALIANE S.P.A. – SPED. IN ABB. POSTALE
D.L. 353/2003 (CONV. IN L. 27/02/2004 N. 46) ART. 1, COMMA 1, Aut. MBPA/CN/BO/0005/2015



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

**APULIA
THEOLOGICA**

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Pio ZUPPA

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Francesco NERI

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo
<http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica>*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2018

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2018

SOMMARIO

FOCUS

ANDREA GRILLO

Corpo e parola. Tra antropologia e liturgia » 229

FRANCESCO MARTIGNANO

«Per ritus et preces» (SC 48): l'efficacia di una formula conciliare » 243

VINCENZO DI PILATO

«Culmen et fons» e «gestis verbisque».

Uno studio storico-genetico comparato

di Sacrosanctum concilium e Dei Verbum » 275

GRAZIA PAPOLA

I gesti e le parole con cui Dio si prende cura del suo popolo:

un approccio biblico » 301

FRANCESCO NIGRO

Fragilità umana e vita sacramentale: quale relazione? » 313

STUDI

FRANCESCO MONTENEGRO

«Italiano-straniero», un'unica storia.

Intervista a cura di Pierpaolo Paterno » 335

SALVATORE ABBRUZZESE

Vangelo e società a partire dalla Evangelii gaudium.

La dimensione sociologica dell'evangelizzazione » 343

MASSIMO NARO

La dimensione sociale dell'evangelizzazione

a partire dalla Evangelii gaudium » 361

PIER GIORGIO TANEBURGO

I colori dell'amore e dello Shalom.

Sulla teologia visiva di Marc Chagall » 373

RUGGIERO DORONZO

Manipolazione delle notizie e opinione pubblica.

Il caso di Filippo il Bello e la falsa bolla di Bonifacio VIII (1301)..... » 401

ANGELO GIUSEPPE DIBISCEGLIA

Giuseppe Toniolo (1845-1918) e l'umanizzazione dell'economia.

Riflessioni storiche a cento anni dalla scomparsa » 423

MARIA PIA SCALTRITO

Verso un nuovo umanesimo. Puglia, antica

magistra culturae atque humanitatis Iudeorum Itolorum » 441

MARIANNA IAFELICE

Visite pastorali in Capitanata, un caso emblematico:

la parrocchia di San Severino abate a San Severo (1704) » 479

RECENSIONI..... » 499

Indice dell'annata..... » 513

FRANCESCO MARTIGNANO*

«Per ritus et preces» (SC 48): l'efficacia di una formula conciliare

1. La reciprocità di due fortunate formule conciliari: «per ritus et preces» (SC 48) e «gestis verbisque» (DV 2)

Nel testo di *Sacrosanctum concilium* (SC) 48 c'è un elemento inequivocabile ed è la stretta relazione che viene posta fra il *mistero pasquale*, ossia l'evento centrale della storia della salvezza, e il *mistero eucaristico*, ossia la celebrazione principale di quell'evento.

La Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede (*fidei mysterio*), ma che, comprendendolo (*id intellegentes*) bene per mezzo dei riti e delle preghiere (*per ritus et preces*), partecipino all'azione sacra consapevolmente, pienamente e attivamente.¹

Di fronte a questo passo della costituzione liturgica – ci troviamo nel secondo capitolo – occorre precisare subito, per rispetto del testo medesimo, che la *comprensione* del mistero di fede per mezzo dei riti e delle preghiere si muove a un livello ben più alto e profondo di quello della semplice conoscenza. Allo stesso modo, i *riti* e le *preghiere* non sono da intendersi come semplici mezzi occasionali, quasi strumenti estrinseci alla comprensione. Il comprendere, qui, è inscindibile dal vivere, dal vivere e dal praticare l'esperienza di fede e i mezzi sono intrinseci a questa esperienza. Tali precisazioni appaiono in tutta la loro impor-

* Docente incaricato di Liturgia presso la Facoltà Teologica Pugliese, Bari (martignano81@yahoo.it).

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Sacrosanctum concilium*, n. 48: AAS 56(1964), 113: «Itaque Ecclesia sollicitas curas eo intendit ne christifideles huic fidei mysterio tamquam extranei vel muti spectatores intersint, sed per ritus et preces id bene intellegentes, sacram actionem conscie, pie et actuose participant».

tanza se si sondano i tre termini del confronto proposto dal testo conciliare: *mysterium, ritus, preces*.

Il termine «ritus», infatti, raccoglie una vastissima molteplicità di elementi propri del linguaggio simbolico: gesti, espressioni e movimenti; abiti, insegne, oggetti, simboli e libri; luoghi, edifici e ambienti sacri; tempi, memorie, feste e solennità. Il termine «preces» si declina in un ventaglio amplissimo di modalità diverse del linguaggio verbale: orazioni, lezioni, didascalie e saluti; canti, acclamazioni, musiche e suoni; il sacro silenzio.

Non è marginale il collegamento tra l'espressione «per ritus et preces» e l'altra «con eventi e parole intimamente connessi» di *Dei Verbum* 2: «Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi».²

L'analogia afferma la continuità della storia della salvezza nell'oggi della celebrazione liturgica. Gli eventi, connessi alle parole con cui Dio operò fin dall'inizio nella storia della nostra redenzione, continuano ancor oggi con la medesima modalità nei riti e nelle preghiere delle celebrazioni liturgiche della Chiesa. La formula conciliare *gestis verbisque* concludeva un tempo di eccessiva interpretazione dottrinale della Scrittura e della predicazione di Cristo e apriva a prospettive narrative, più storico-salvifiche.³

La *Dei Verbum* va pertanto riconosciuta come il risultato del cristocentrismo teologico che corregge l'impostazione della teologia classica (Tommaso compreso), recependo l'orientamento cristocentrico emerso progressivamente lungo il corso del secolo. In particolare la questione del soprannaturale che precedentemente era assorbita dentro la problematica del rapporto tra la natura umana e la visione dell'essenza divina torna così ad alimentarsi alle fonti sorgive della Scrittura e della Tradizione, impegnandosi a superare ogni visione semplicemente metastorica del nucleo vivo e originario della Rivelazione. Il cristocentrismo si propone come correzione al teocentrismo della teologia scolastica e si presenta come *dato* della Rivelazione in quanto tale: in quanto in Gesù Cristo si dà la rivelazione piena e definitiva di Dio. Così il cristocentrismo diventa il principio della teologia ricondotta al suo genuino principio. In questo orizzonte

² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 48: AAS 58(1966), 818: «Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis».

³ Cf. L. MEDDI, «*Gestis verbisque*: fortuna di una formula», in *Parole di Vita* 60(2015), 30-35. Lanza chiarisce che «l'impostazione, che nella formula "*gestis verbisque*" si concretizza, evita la diffusa quanto impropria equazione in cui Rivelazione- parola di Dio-Sacra Scrittura praticamente si identificano» (S. LANZA, «"*Gestis verbisque*". Fecondità di una formula», in N. CIOLA (a cura di), *La Dei Verbum trent'anni dopo. Miscellanea in onore di padre Umberto Betti*, Lateran University Press, Roma 1995, 323).

essenziale è il rinvenimento del *mysterium paschale* quale vertice e forma della rivelazione cristologica stessa⁴

e non è un caso che la riaffermata centralità del mistero pasquale sia il contenuto fondamentale della celebrazione della liturgia secondo la prospettiva storico-salvifica assunta dalla *Sacrosanctum concilium*.⁵

2. Il mistero, i riti, le preghiere oltre il riduzionismo gnostico della liturgia

Il *mistero* è l'intervento di Dio nella storia dell'uomo. Più precisamente, è l'intervento che crea e conduce la storia, intesa come il tempo dell'uomo. Se il termine *mistero* viene identificato con Dio, assume il valore di ciò che *non* è raggiungibile, percepibile, comprensibile. Ma poiché viene utilizzato in contesto cristiano, esso indica inevitabilmente il Dio che si è rivelato, anzi indica Dio nell'atto stesso del suo rivelarsi. Il mistero è la rivelazione di Dio: non perché ora Dio sia raggiungibile o comprensibile, ma perché ora Dio ci ha raggiunto. Il mistero è l'evento del Dio che si fa prossimo all'uomo. Non dobbiamo dimenticare che nel concetto stesso di «evento» sono impliciti due elementi fondamentali: l'azione e il tempo. Ciò significa che il mistero, in quanto evento di Dio, è azione e tempo segnati da Dio.

⁴ P. CODA – N. REALI, «Statuto e metodo della teologia», in G. CANOBBIO – P. CODA (a cura di), *La teologia del XX secolo, 1: Le prospettive storiche*, Città Nuova, Roma 2003, 45-46.

⁵ Cf. P. SORCI, «Mistero pasquale», in D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 1250: «La fondamentale acquisizione della *Sacrosanctum Concilium*, accanto alla natura ecclesiale della liturgia in quanto azione di Cristo e di tutto il suo popolo, che è la Chiesa concentrata nell'assemblea celebrante, è sicuramente quella della liturgia come celebrazione del mistero pasquale. Come è noto il documento conciliare, avvalendosi delle acquisizioni teologiche dei decenni precedenti circa la rivelazione come storia della salvezza che ha il proprio vertice nella morte, risurrezione e ascensione di Cristo, Verbo di Dio fatto uomo, applica a questo momento ricapitolativo la categoria cara ai padri e ai testi della liturgia tanto in Oriente quanto in Occidente a partire da Melitone di Sardi e presenta la liturgia come attuazione del mistero pasquale per opera dello Spirito Santo. L'assunzione di questa categoria implica che ogni azione liturgica è memoria dell'evento pasquale, inteso come un evento le cui conseguenze continuano nei membri del popolo di Dio di cui Cristo è capo, rendimento di grazie per l'opera compiuta da Dio a favore del capo e delle membra, supplica perché Dio nella sua fedeltà continui nell'oggi e porti a compimento definitivo la sua opera. Questo, attraverso un'azione simbolica che rende in qualche modo presente agli occhi di Dio e dei fedeli l'evento salvifico, affinché Dio, vedendolo, si ricordi della sua fedeltà e della sua misericordia, e affinché i fedeli, ricordando, a loro volta si impegnino alla fedeltà e alla coerenza».

Purtroppo è sempre possibile sottovalutare questo aspetto. Si può, cioè, retrocedere dall'azione al puro pensiero e nel puro pensiero affogare il tempo. È il rischio dell'intellettualismo di sapore gnostico. I gravi pericoli dello gnosticismo sono la de-storicizzazione, il disprezzo della realtà storica, materiale, carnale dell'uomo e, di conseguenza, svalutazione della dimensione storica della rivelazione di Gesù, sicché Gesù tende a essere il *Logos* eterno e non l'uomo in cui il *Logos* si incarna, che soffre, che patisce. Non è un caso che i grandi confutatori dello gnosticismo (Ireneo, Tertulliano, Agostino) insistano sulla dimensione della storicità, della carne, del corpo, della realtà storica. Invece la tentazione eterna gnostica, di cui lo gnosticismo come momento storico determinato è la prima grande attestazione, è quella di trasformare l'evento della salvezza in una filosofia elitaria, in una riflessione filosofica concettuale: la concezione della salvezza ridotta a conoscenza della propria interiore scintilla o radice divina e a liberazione da qualsiasi condizionamento storico, la trasformazione della rivelazione cristiana, che la Chiesa media, in facile dottrina antropologica che esalta astrattamente l'uomo, che lo separa dalle sue responsabilità, dal suo compito di carità, di testimonianza storica, anche dalla sua dimensione incarnata.

Papa Francesco scrive che la mentalità gnostica sceglie sempre la via dei ragionamenti astratti e formali, e così sembra voler dominare, «addomesticare il mistero».⁶ E questo, anche nella Chiesa, è il percorso imboccato spesso da chi è impaziente, non attende con umiltà il rivelarsi del mistero, perché – come continua l'esortazione apostolica – non sopporta il fatto che «Dio ci supera infinitamente, è sempre una sorpresa, e non siamo noi a determinare in quale circostanza storica trovarlo, dal momento che non dipendono da noi il tempo e il luogo e la modalità dell'incontro».⁷

Uno spirito gnostico può insinuarsi anche oggi nella vita della Chiesa ogni volta che si vuole prescindere dalle fattezze concrete e gratuite con cui opera la grazia, e si prende la via dell'astrazione intellettualistica, che procede «disincarnando il mistero» e assorbendo parole e verità della fede cristiana nei loro sistemi concettuali, svuotando così dall'interno l'avvenimento cristiano della sua storicità. Per le teorie gnostiche, la salvezza consisteva in un processo di auto-divinizzazione, un cammino di conoscenza in cui il soggetto doveva prendere coscienza del divino che aveva già dentro di sé. Mentre la fede cristiana ricono-

⁶ FRANCESCO, esortazione apostolica sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), n. 40: <https://bit.ly/2P4CuAc>.

⁷ *Ivi*, n. 41.

sce che la salvezza è un dono gratuito di Dio, che raggiunge l'uomo dall'esterno, da fuori di sé. E riconosce anche che Dio, da quando ha scelto d'incarnarsi, non ha più cambiato metodo.

Dalla prospettiva liturgica, la comunità cristiana ha evitato questo pericolo di retrocessione e affogamento, vivendo e testimoniando il mistero «per ritus et preces». Il valore dell'espressione conciliare «per ritus et preces» sta anzitutto nella concretezza con cui si intende vivere il mistero, ossia il Dio che si fa prossimo all'uomo nella storia. Anzitutto la preghiera, ossia non un discorso più o meno elaborato su Dio, su Cristo, sulla salvezza, ma un discorso di Dio e con Dio, realizzabile in Cristo salvatore. Nella preghiera, la parola non elabora un sistema concettuale, ma esprime l'emozione di un incontro. In tal modo, il mistero non è l'oggetto descritto dalle parole, ma è nelle parole con cui lo si ascolta e lo si invoca.

Non si tratta, evidentemente, di parole inventate dall'uomo, perché ogni realtà umana è impotente di fronte a Dio. Si tratta, invece, delle parole che Dio ci dona per poterlo invocare, pregare, ringraziare. Sono le parole conservate nella Scrittura e consegnate nella liturgia intesa come celebrazione in atto, come rito. La parola e la preghiera sono nel rito. Da ciò emerge che, propriamente parlando, non vi sono i riti e le preghiere, ma le preghiere nei riti. La connaturalità della preghiera al rito risiede nel fatto che nel rito la parola non è il semplice segno del pensiero umano, ma il simbolo del mistero divino, ossia la linfa della preghiera.

Nel sottolineare l'importanza dei gesti e dei riti che si compiono nella liturgia, occorre evitare due pericoli opposti: da una parte, l'assoluta mancanza di ritualità, che riduce la liturgia a un insieme di parole frettolose e gesti rattrappiti, compiuti con trascuratezza e banalità; dall'altra, la ritualità enfaticizzata di un cerimoniale rigido e ingessato oppure di gesti sproporzionati e fuori luogo, che allontanano da quella «nobile semplicità» che contraddistingue lo stile della liturgia cristiana.

3. Il rito e i simboli del mistero, ovvero il mistero del culto cristiano

Il rito è composto anche di gesti, immagini, colori, profumi, contatti. In altri termini, il rito è composto da tutte le principali forme espressive dell'uomo: la parola, che entra nel rito, interagisce con tutte queste forme espressive e ne condivide la simbologia. Si realizza, così, un contesto che favorisce il coinvolgimento globale dell'uomo di fronte a Dio. La pertinenza del riferimento al rito, però, appare ancora più

evidente se si tiene presente quanto si è detto sopra sull'evento. Non vi è evento se non là dove si incrociano l'azione e il tempo.

A nessuno sfugge che anche il rito è fondamentalmente azione e tempo. E non un'azione e un tempo qualsiasi, ma un'azione di grazie, sacramentaria, divina, e un tempo straordinario, festivo, escatologico. Nel rito, la preghiera non è una semplice parola, un semplice suono, ma è un'azione e un tempo, una grazia e una festa, un'attesa e una speranza. Già sotto questo profilo, il rito è particolarmente congeniale al mistero inteso come evento storico-salvifico. Ma vi è di più. Il mistero è l'evento che coniuga azione e tempo secondo il disegno di Dio. In altri termini, il mistero è l'azione e il tempo che hanno come responsabile principale non l'uomo ma Dio. Anche il rito è azione e tempo caratterizzati dal primato di Dio. Sia il rito che l'evento sono sotto la responsabilità di Dio.

Tutto questo ci dice che il rito ha lo stesso volto del mistero: è la presenza del mistero nel susseguirsi delle generazioni. In modo del tutto particolare e unico, la celebrazione eucaristica è la presenza dell'evento pasquale nel susseguirsi delle generazioni. L'antica tradizione cristiana e la coscienza ecclesiale testimoniata da *Sacrosanctum concilium* concordano nel riconoscere questo stretto legame tra l'evento e il rito, tra la Pasqua e l'eucaristia. La Pasqua è l'evento che prende, più di ogni altro, il nome di mistero; ma durante gli eventi pasquali, e prima del loro pieno realizzarsi nella morte-risurrezione, Cristo istituisce l'eucaristia, che merita lo stesso nome di mistero.

Pertanto, possiamo parlare sia di mistero pasquale che di mistero eucaristico: l'uso del medesimo termine (mistero) per dire entrambi (Pasqua ed eucaristia) è la testimonianza più eloquente del nesso profondo tra mistero e rito. La comprensione del mistero è, quindi, «per ritus et preces» o, come si è mostrato sopra, semplicemente «per ritus» perché il rito è esso stesso mistero.

Un particolare scalpore suscitò la teologia dei misteri sviluppata dal benedettino Odo Casel (1886-1948): il suo contributo mirava a un fondamentale rinnovamento spirituale e teologico della liturgia e della teologia in genere. Casel sviluppò la teologia dei misteri basandosi su uno studio comparativo delle religioni misteriche e del cristianesimo secondo la metodologia filologica. Formulò la sua idea di liturgia come celebrazione del mistero cristiano a partire da un'analogia dei culti nelle religioni misteriche a livello cosmico-agrario dell'area mediterranea con il culto cristiano descritto nella teologia dei padri della Chiesa.

La sua riflessione si incentrò sul Cristo storico, sulla sua vita e soprattutto sulla sua passione e morte, cioè i misteri fondamentali della sua vita. Casel intese così mistero cristiano come azione concreta che rende presente un'azione passata: i misteri cristiani sono azioni salvifiche di Dio; ora queste azioni sono perpetuate nel tempo attraverso la loro

celebrazione. La liturgia, celebrazione del mistero di Cristo, ri-presenta e ri-attualizza quegli eventi accaduti una volta per sempre perché la salvezza da essi prodotta sia efficace per l'uomo di ogni tempo. La differenza tra il mistero culturale e il mistero reale che è Cristo sta solo nel fatto che il primo è la ripresentazione simbolica del secondo; la differenza riguarda quindi solo il modo di essere, non l'essenza stessa del mistero. Dopo aver risposto che il mistero è Dio stesso che si abbassa fino a raggiungere la sua creatura per manifestarsi a lei e che per Paolo è la rivelazione di Dio in Cristo, Casel prosegue affermando che

da quando il Cristo non è più visibile tra di noi, la sua parte visibile (come dice Leone Magno) è passata nei misteri. Noi troviamo nei misteri del culto la sua persona, la sua opera salvifica, la sua efficacia di grazia. Come dice sant'Ambrogio: «Io ti trovo nei tuoi misteri». I misteri del culto sono quelle azioni sante che noi compiamo ma che il Signore realizza simultaneamente in noi. Il mistero di Cristo che si compì nel Signore Gesù secondo una verità piena, storica e sostanziale, in noi si compie anzitutto in forme simboliche le quali però non sono semplicemente immagini esteriori ma sono animate dalla realtà della nuova vita che Cristo ha guadagnato per noi. Questa particolarissima partecipazione alla vita di Cristo che da una parte è simbolica e dall'altra è reale era chiamata dagli antichi «mistica»; essa è un *quid medium* tra la semplice immagine e la realtà vera e propria.⁸

Questa prospettiva lo porta a considerare in modo nuovo sia la forma che il contenuto della liturgia, ma soprattutto il senso e il valore intrinseco dei sacramenti. La liturgia è per Odo Casel il mistero di Cristo che opera nei suoi sacramenti. La liturgia è l'azione rituale dell'opera della salvezza di Cristo, ossia presenza sotto il vero dei simboli dell'opera divina della salvezza. Da questa definizione scaturisce che la Chiesa nella celebrazione dei sacramenti, sintesi di tutta la liturgia, altro non è che il prolungamento nel tempo dell'umanità già glorificata e pneumatizzata di Cristo. Le componenti essenziali del termine «mistero» sono l'esistenza di un avvenimento primordiale di salvezza (*mito*) reso presente per mezzo di un *rito* e l'attuazione mediante il rito di una propria storia di salvezza.⁹

L'enciclica di Pio XII *Mediator Dei* non accetterà il modo di spiegare la presenza di Cristo nella liturgia tipica del benedettino Casel, sebbene sarà debitrice al liturgista tedesco quando definirà la liturgia

⁸ O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Roma 1985, 33.42.44.

⁹ Cf. S. MARSILI, «La liturgia momento storico della salvezza», in B. NEUNHEUSER – S. MARSILI – M. AUGÉ – R. CIVIL (a cura di), *Anàmnese, 1: La liturgia, momento della storia della salvezza*, Marietti, Casale Monferrato 1974, 77-78.

come continuazione dell'ufficio sacerdotale di Cristo e parlerà dell'anno liturgico come di Cristo stesso che continua a camminare in mezzo agli uomini nella sua Chiesa, affinché gli uomini possano venire a contatto dei suoi misteri continuamente presenti e operanti nella liturgia e così vivere per mezzo di essi.¹⁰

Nonostante le critiche, gli attacchi e i sospetti, il vasto movimento di riforma liturgica di cui Odo Casel può essere considerato uno dei più insigni sostenitori che condusse a un rinnovamento fondamentale della coscienza di fede soprattutto ecclesiale che nel concilio Vaticano II e nelle sue riforme troverà finalmente riconoscimento ufficiale. Sicuramente il noto liturgista benedettino può essere considerato l'ispiratore dell'espressione conciliare «il mistero *per ritus et preces*». Dopo un'ampia analisi sui diversi apporti di approfondimento della realtà del mistero così come emergono sia nella teologia antica che in quella più recente, il liturgista Neunheuser giunge a queste conclusioni perfettamente interpretative del sentimento conciliare dell'economia salvifica a proposito della liturgia:

Riepilogando possiamo dire che, al di là di certe opinioni delle singole scuole e al di là delle questioni teologiche controverse, la parola chiave *mistero* – patrimonio comune della tradizione ecclesiastica e della liturgia romana sia nei suoi testi originari che in quelli restaurati della riforma postconciliare – è in grado di sintetizzare il piano storico salvifico di Dio, la sua realizzazione nella storia del popolo di Israele e, giunta la pienezza dei tempi in Cristo Gesù, in particolare nella sua morte e risurrezione e poi nell'attualizzazione di tale realizzazione nella Chiesa e nelle azioni sacre della sua liturgia: il mistero di Dio in Cristo e nella Chiesa a nostra salvezza e a gloria di Dio. Senza bisogno di legarsi a una determinata scuola e conservando la piena libertà per quanto riguarda la formulazione e la soluzione ultima di singole questioni ancora controverse, possiamo dire che questo concetto chiave e il dispiegamento del suo contenuto ha impresso un nuovo slancio alla comprensione del messaggio della fede e alla sua esposizione teologica, oltre a conferirgli una straordinaria unitarietà senza danno per la sua ampiezza.¹¹

4. «Per ritus et preces» e il nuovo paradigma di partecipazione: non solo *actus animae*

Il primo aspetto che dobbiamo considerare è che il giudizio sulla *actuosa participatio* oggi può sorgere soltanto da una comparazione con

¹⁰ Cf. Pro XII, enciclica *Mediator Dei*: AAS 39(1947), 580.

¹¹ B. NEUNHEUSER, «Mistero», in D. SARTORE – A.M. TRIACCA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 816-817.

il precedente paradigma partecipativo che ancora la *Mediator Dei* del 1947 chiamava *participatio fidelium*. Può sorprendere che in pochi anni si possa passare da un modello di partecipazione parallela a un modello di partecipazione comune. È importante cogliere bene dove sta la differenza tra un modello e l'altro: il modello classico – che possiamo far risalire sicuramente agli inizi del secondo millennio e forse anche prima – viene sintetizzato da quelle espressioni così chiare, così forti con cui *Mediator Dei* definisce il partecipare come una caratteristica che riguarda l'anima.

Secondo quel testo, infatti, la *fidelium participatio* è compresa come intimo contatto dell'anima con il significato della celebrazione: significa avere nell'anima «gli stessi sentimenti del Crocifisso». In questa lettura il partecipare riguarda l'anima, non il rito. Anzi questa comprensione determina anche per Pio XII la necessità di differenziare le *forme esterne* del partecipare: se l'obiettivo è un certo stato d'animo, diventa secondario il fatto che qualcuno vi giunga mediante il rito, altri mediante le novene di preghiera, altri mediante la meditazione della sacra Scrittura e altri ancora mediante l'ufficio divino.

Durante la messa, che solo il presbitero *dice*, tutte queste azioni, in parallelo, portano diversi soggetti, lungo diverse strade, al medesimo sentimento di devozione di preghiera. È evidente che il prezzo pagato a questa interpretazione è una scomposizione dell'assemblea in una pluralità di devozioni individuali. La novità che il paradigma della *actuosa participatio* rende possibile è quella di considerare il rito come un'azione comune: tutti compiono la medesima azione sia pure a diverso titolo e con diversi ministeri. Perché questo modo di intendere la liturgia possa fiorire, occorre però rimuovere tutti quegli ostacoli che i secoli avevano introdotto, avendo perduto la percezione di questa destinazione comune dell'azione rituale. Inoltre, mentre la *fidelium participatio* comporta un'attenzione rivolta soltanto all'anima, l'*actuosa participatio* mobilita anche il corpo; anzi pretende un'unificazione tra interno ed esterno, tra privato e pubblico, tra individuale e comunitario.

Se l'*actuosa participatio* costituisce una forma nuova del partecipare ecclesiale e comunitario alla celebrazione liturgica, era ovvio che dovesse suscitare prima o poi un nuovo interesse per la forma di questo celebrare. Si è detto giustamente che questo nuovo modello ha costretto tutta la Chiesa a passare prima dall'*assistere* al *partecipare*, poi dal *partecipare* al *celebrare*. L'*actuosa participatio* comporta pertanto una nuova *ars celebrandi*. Tuttavia, è ancora possibile ridurre l'*ars celebrandi* all'obbedienza fedele alle norme liturgiche nella loro completezza, ossia alla logica sempre necessaria ma non più sufficiente del *ritus servandus*.

Tuttavia, occorre attenzionare tutte le forme di linguaggio previste dalla liturgia: parole, canto, gesti, silenzi, movimenti del corpo, colori

liturgici dei paramenti, arte e architettura, canto liturgico. Si tratta delle specificazioni di questa complessiva attenzione corporea ai sensi che richiede gusto squisito e finezza di tatto, sensibilità acuta e manualità fine. Dell'*actuosa participatio* dobbiamo recepire il lato più corporeo e non verbale che costringe le nostre comunità a riscoprire l'azione rituale nella varietà dei suoi registri comunicativi: prendendosi cura della liturgia, le comunità possono tornare a dare la parola ai riti. Celebrandoli pienamente, le comunità diventano quel che sono.

Contro l'illusione di catturare l'esperienza di Dio nelle reti del soggettivismo, occorre considerare i sensi. «Accende lumen sensibus» è un versetto dell'inno *Veni creator Spiritus*: la preghiera liturgica non lascia dubbi sul coinvolgimento dei sensi nell'esperienza spirituale dell'incontro con Dio. La riflessione teologica lo ha sempre intuito, ma per descrivere i dinamismi dell'esperienza spirituale ha preferito affidarsi alle sponde sicure della razionalità, diffidando del linguaggio dei sensi, ritenuto ambiguo e ingannevole. Emblematico è il caso del *Tantum ergo*, inno eucaristico composto da san Tommaso d'Aquino: «Praestet fides supplementum sensuum defectui (supplisca la fede all'insufficienza dei sensi)».

Dopo secoli di sospetto, sembra che sia arrivata l'ora di reintegrare la sensibilità nell'esperienza e nella sapienza della fede. Contro la deriva razionalista, si invoca una liturgia più sensibile alle ragioni del corpo, più capace di coinvolgere e avvolgere la totalità delle dimensioni dell'umano: i sensi non sono più visti come ostacolo pericoloso, ma come la «suprema occasione» del rivelarsi dello Spirito.¹² Al tempo stesso, non sfugge la necessità di vigilare perché la sensibilità dell'esperienza liturgica non scada in un sensualismo fuorviante. Contro l'illusione di catturare l'esperienza di Dio nelle reti del soggettivismo, occorre considerare i sensi non solo come il luogo della suprema occasione, ma pure come il luogo della quotidiana tentazione.

Tra i due opposti di un razionalismo anestetico e di un sensualismo estetizzante, l'estetica liturgica – ovvero la disciplina che approfondisce il senso della liturgia a partire dai suoi dinamismi sensibili – è chiamata a raccogliere la sfida di pensare a una liturgia insieme sensibile e spirituale: una liturgia dei *sensi spirituali* che integra la sensibilità in una forma improntata a un'estetica della carità evangelica ed ecclesiale.¹³

¹² Cf. C. CAMPO, *Gli imperdonabili*, a cura di M. PIERACCI HARWELL, Adelphi, Milano 1987, 50: «Chi resterà a testimoniare dell'immensa avventura, in un mondo che confondendo, separando, opponendo o sovrapponendo corpo e spirito li ha perduti entrambi e va morendo in questa perdita?».

¹³ Cf. P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, CLV, Roma 2010.

Molta strada è stata percorsa dalla filosofia e dalle scienze umane per rivalutare i sensi del corpo. Luogo di scambio tra la realtà esteriore e l'interiorità soggettiva, i sensi sono molto di più che uno strumento necessario ma da oltrepassare al più presto, per giungere alla conoscenza intellettuale: i sensi costituiscono la possibilità della nostra relazione con il mondo e pure con noi stessi, dal momento che percepire ciò che avviene al di fuori di noi è sempre percepirsi nell'atto di percepire.

Diversa, infatti, è la percezione della rosa da parte dell'innamorato e del botanico, dell'artista e dell'uomo distratto: il contesto della percezione, insieme alla condizione soggettiva di colui che percepisce, sono determinanti per definire il senso di ciò che si sente; in un'espressione sintetica, si potrebbe dire che ciò che è al di là di noi non è mai senza di noi. Il rimando alla relazione originaria che lega il corpo e lo spirito, il mondo e l'io, è di fondamentale importanza per comprendere la dimensione sensibile dell'esperienza spirituale: lo attesta con chiarezza il Prologo giovanneo («E il verbo si è fatto carne [...] e noi abbiamo visto la sua gloria»: Gv 1,14.18), insieme all'esordio della Prima lettera di Giovanni («Quello che le nostre mani hanno toccato [...]»: 1Gv 1,3). In virtù della creazione in Cristo (dato antropologico) e dell'incarnazione di Cristo (dato teologico), i sensi del corpo costituiscono non soltanto il luogo di accesso all'esperienza del mondo, ma pure il luogo di accesso all'esperienza di Dio.

Di tale esperienza proprio la liturgia rappresenta il momento sorgivo e culminante, come afferma il concilio Vaticano II,¹⁴ sulla scia della grande tradizione patristica: in essa, attraverso la varietà dei segni sensibili,¹⁵ si manifesta e si attualizza il dono della salvezza di Cristo. L'apertura della fede a un'estetica dell'ascoltare e del vedere, del gustare e dell'entrare in contatto, non rappresenta dunque né un privilegio dei mistici né una consolazione dei semplici, bisognosi di toccare e vedere per credere: essa è costitutiva dell'esperienza liturgica, chiamata in qualche modo (precisamente nel modo proprio della liturgia) a mostrare e a vedere la gloria del Dio invisibile, a dire e ascoltare la Parola rivelata, a entrare con tutti i sensi nel cuore del mistero trinitario.

Tutto questo è possibile in virtù della singolare capacità dei sensi di far entrare in una relazione immediata e concreta con l'altro da sé: dire *sensi* significa dire *corpo*, dunque presenza viva e scambio reciproco;

¹⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Sacrosanctum concilium*, n. 10: «Nondimeno la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia».

¹⁵ *Ivi*, n. 7: «In essa, la santificazione dell'uomo è significata per mezzo di segni sensibili [e quindi percepibili e vivibili attraverso i cinque sensi; il corsivo è nostro] e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi».

dire *sensi* significa dire *azione* che coinvolge e *manifestazione* che sollecita una risposta di riconoscimento; dire *sensi* significa dire *sensibilità*, vale a dire *attenzione* ed *emozione*; dire *sensi* significa dire *sinestesia*, ovvero possibilità di entrare in contatto con l'Altro da noi con tutto noi stessi, rispettandone al contempo la trascendenza e l'imprendibilità; dire *sensi* significa dire *alleanza*, perché non c'è sensazione che non sia una comunione; il fatto di vedere alcune cose e non percepirne altre, il fatto di non ascoltare tutto ciò che entra nel nostro campo uditivo, ci conferma della verità per cui vedere è rispondere, ascoltare è corrispondere e non si dà percezione liturgica senza iniziazione a un dato modo di percepire.

Anche il limite, che è costitutivo della sensazione (la visione è prospettiva e parziale; il nostro olfatto è inferiore a quello degli altri animali) e che si accentua nelle esperienze della malattia, della disabilità, dell'incedere dell'età, non costituisce per se stesso un ostacolo alla percezione liturgica: al contrario, proprio l'esperienza dello scarto tra la percezione limitata della realtà e la realtà che in essa si rivela può manifestare l'eccedenza (cioè il sovrappiù) del dono trascendente e della sua recezione. La ricerca di una liturgia più *contattiva* e più sensibile alle ragioni del corpo e del cuore è espressione di una nuova fase della riforma liturgica, più attenta alla dimensione verticale e mistica della partecipazione attiva (partecipare come essere coinvolti nel mistero) e più consapevole dell'importanza della forma rituale in ordine a tale partecipazione.

Contro l'atteggiamento *informale*, che per paura del formalismo non si preoccupa più delle forme, si presta nuovamente attenzione alle risorse del rito in ordine non solo alla comunicazione, ma alla comunione con il mistero. Perché la liturgia possa costituire la suprema occasione dell'incontro con Cristo, non è sufficiente che ci sia l'assemblea, non bastano le parole delle preghiere e il canovaccio del rito. È necessario affinare un'arte di celebrare (*ars celebrandi*), al contempo sinestetica (che attiva tutti i codici e coinvolge tutti i sensi) e performativa (che trasforma la percezione e fa entrare in relazione), perché tutto concorra al bene di coloro che amano Dio: la visione composta e lo sguardo orientato; il modo di proclamare la Parola e le preghiere; la musica e il canto; lo spazio architettonico e lo stile dei gesti; il profumo e lo stesso gusto.

In questa prospettiva, il senso della vita non appare come un contenuto mentale che si colloca al di là della vita, ma come una relazione affidabile che, nella concretezza della vita, *dischiude il senso ai sensi*. L'esigenza estetica di una liturgia più epifanica è, evidentemente, a rischio del corpo: la promessa di un contatto immediato è insidiata dalla tentazione antropocentrica, che va alla ricerca della *performance* spirituale, allontanandosi da quella gratuità disinteressata che nella liturgia cerca solamente il Signore e l'edificazione della comunità. Nella

stagione postmoderna delle gratificazioni istantanee è necessario vigilare perché i sensi del corpo, anziché essere finestre aperte verso l'Invisibile, non si riducano a funzionare come uno specchio che non riflette altro che se stessi.

L'ambivalenza con cui le nostre assemblee avvertono insieme il fascino e il timore di dare voce alla dimensione sensibile della liturgia non è nuova: l'esercizio della vigilanza nei confronti dei sensi appare come un dato costante nella storia della spiritualità cristiana, sin dalla predicazione dell'apostolo Paolo che esorta i cristiani di Corinto a fare tutto con moderazione, intelligenza e sobrietà, perché il nostro «non è un Dio di disordine, ma di pace» (1Cor 14,33). Un'estetica della calma, della modestia e della misura domina il pensiero e la prassi delle assemblee liturgiche dei primi secoli: da qui la titubanza con cui elementi come l'incenso, i fiori, le immagini, gli strumenti musicali furono progressivamente introdotti nella liturgia, nel timore di cedere all'idolatria pagana o più semplicemente di essere distratti dalla bellezza sensibile nel cammino verso le verità dello spirito.

Che in tale atteggiamento si annidi il pregiudizio platonico è ammissibile: emblematica è in tal senso l'estetica di Agostino che da una parte esalta la bellezza che viene dai sensi (descritti come messaggeri che rimandano al Creatore per mezzo del loro *ministerium*) e il giusto piacere che ne deriva, dall'altra invita a diffidare dei sensi («foresta piena di insidie e di tentazioni») e a sottomettere ogni piacere sensibile all'uso che se ne fa, dal momento che tale piacere tende inevitabilmente verso il basso, preferendo le creature al Creatore, i doni di Dio al Dio dei doni.¹⁶

E tuttavia, come mostra proprio la fine fenomenologia dei sensi di Agostino, è ultimamente nel corpo stesso, nei dinamismi della sensibilità che si radica quell'ambivalenza di fondo per cui la carne è insieme il luogo della trasparenza dello Spirito e della sua opacità. Solo ricevendo la loro forma spirituale, sensi e sentimenti diventano il luogo epifanico del dirsi e del donarsi dell'esperienza dell'incontro con il Dio trinitario. La percezione di tale ambivalenza assume nelle nostre assemblee liturgiche i tratti di due derivate opposte: l'intellettualismo anestetico e l'antropocentrismo sensualistico.

Il primo è figlio della modernità secolarizzata e risente di un persistente pregiudizio antirituale, per cui tutto ciò che ha a che fare con l'estetico è considerato fuorviante rispetto all'autentico spirito della fede cristiana, distraente da ciò che veramente conta: il vangelo predicato e

¹⁶ Cf. AGOSTINO, *Le Confessioni* X, 6; IV, 15-18; ed. it. Città Nuova, Roma 1991, 30-35.

vissuto. La conseguenza di tale atteggiamento è rilevante: la varietà e la ricchezza dei linguaggi sensibili cedono il passo al predominio del codice verbale che enfatizza il livello mentale della comprensione dei significati e dei valori sul livello corporeo del contatto e della relazione.

Sul fronte opposto, ecco una liturgia ansiosamente alla ricerca dei sensi perduti dalla modernità secolarizzata. Nella cultura dell'immagine e dell'emozione, anche la liturgia reclama i diritti della sensibilità, non senza cedere alle lusinghe della spettacolarizzazione mediatica, più preoccupata di far stare bene che di disporre sensi e sentimenti all'azione dello Spirito di Cristo.¹⁷

In questo quadro, si possono segnalare alcuni pericoli ricorrenti: i tentativi ingenui di garantire, tramite i mezzi audiovisivi, una visibilità pressoché assoluta, come se una maggiore visione fosse indispensabile per *vedere* lo Spirito all'opera; l'espansione indebita degli elementi canoro-musicali mirati a incantare (orchestre e cori imponenti, atmosfere New Age); il sovraccarico emotivo che tende ad annullare ogni distanza tra il sé e l'altro; l'attenzione esageratamente minuziosa rivolta agli elementi cerimoniali, che tradisce una certa autoreferenzialità; l'espansione del gesto rituale, tipica (anche se non esclusiva) di certi filoni delle spiritualità carismatiche che non ritengono sufficiente la forma rituale prescritta, al fine di raggiungere gli effetti spirituali desiderati.

Tra le opposte derive di una liturgia che non si prende più cura delle forme e di una liturgia che si sofferma sulle forme in modo ingenuo e *carnale* (secondo l'opposizione paolina tra carne e spirito) si gioca la sfida di una liturgia dei *sensi spirituali*: sensi inabitati dallo Spirito di Cristo, che attiva la varietà e la ricchezza dei codici sensibili e li integra in una scena armonica, capace di lasciar trasparire l'ordine evangelico della carità; sensi abitati dalla parola di Dio che orienta azioni e percezioni alla rivelazione del senso cristologico; sensi che sanno abitare il limite, nel pudore che accompagna l'ardore con cui la sensibilità si sporge, oltre se stessa, sull'eccedente rivelazione del Dio trinitario. Forma, senso, stile: ecco i capisaldi di un'estetica liturgica dei sensi spirituali, sospesi tra cielo e terra a pregustare il compimento, desiderandolo e invocandolo.

¹⁷ Cf. M. LACROIX, *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

5. «Per ritus et preces», ovvero la dottrina dei sensi spirituali in liturgia, e l'umanità di Cristo in genere ritus: un legame inscindibile

I simboli sacramentali sono altrettanto autentici quanto lo è l'umanità di Cristo, unico vero sacramento di salvezza: la percezione umana nei sacramenti non è un accessorio in rapporto alla loro realtà di fede. Purtroppo per secoli la Chiesa ha scelto di essere attenta soprattutto alla validità e alla liceità del gesto sacramentale, trascurando il valore antropologico dei segni liturgici e del loro trasmetterci la salvezza attraverso le nostre percezioni corporali. Trascurando i cinque sensi, la liturgia ha perso e perde di realismo e di efficacia. Se il fondamento del nostro credere è un Dio che dialoga con noi, che assume in tutto la nostra carne, che si dona a noi in una vera logica di incarnazione, come possiamo celebrare una liturgia disincarnata, non radicata nella nostra corporeità, non autenticamente umana? È possibile una liturgia lontana dal nostro vivere e dal nostro *sentire* corporeo?

Come giustamente osserva il liturgista francese Louis-Marie Chauvet, una delle acquisizioni più importanti della teologia sacramentaria, a partire da alcuni decenni, consiste nel rilievo che essa conferisce ormai alle metafore, ai simboli, al gioco, al corpo. La riflessione non può quindi prescindere dal modo in cui sono concretamente realizzati i sacramenti: testi, azioni, posture, oggetti, luoghi. Si sarebbero evitate tante controversie inutili o derivate incresciose se, per esempio, si fosse sempre pensato il mistero di Cristo nell'eucaristia a partire dall'azione liturgica piuttosto che dalle dottrine teologiche.¹⁸

L'espressione «*sensus spirituales*» da Origene a Bonaventura, passando per Evagrio Pontico, ha avuto grande successo. Non è questa un'espressione aporetica, una sorta di effrazione linguistica che fomenta un ossimoro? Come conciliare la dimensione energetica del *sensus* con l'ordine escatologico dello *spiritus*? Invero, più si frequenta la cultura medievale dell'*aisthesis*, più ci si convince della sua indole a stanare e a sfondare ogni recrudescenza di dualismo gnostico. Per i suoi esponenti più talentuosi e geniali non si tratta di opporre un genere terreno a una griglia spirituale di sensi, per il semplice fatto che l'espressione prescelta, «*sensus spirituales*», non identifica altri sensi, rispetto a quelli dell'umano condiviso, ma i medesimi: apprezzati nella loro sintesi spirituale; contemplati nella loro configurazione cristologica; restituiti alla loro intenzionalità unitiva e transitiva.

¹⁸ Cf. L.-M. CHAUVET, *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano (BI) 2010.

La dottrina dei sensi spirituali è qualcosa di diverso ed è molto più che una psicologia degli stati mistici. Rappresenta, piuttosto, la fili-grana di un'estetica fondamentale, come non ne abbiamo più avute: per la quale è possibile esibire, con attenzione pratica e piglio teorico, la destinazione della nostra sensibilità (o dell'armonico sviluppo dei cinque sensi) a stabilire un legame giusto – coinvolto e consapevole – con la sacralità del senso. È questo che faceva, allora, e continuerà a fare la differenza. Prima di ogni divorzio razionalistico (fra lo spirituale e il corporeo, sacro e profano, trascendenza e immanenza) e fuori da ogni utilizzo squisitamente retorico della metafora (occhi del corpo/occhi dello spirito), il denominatore comune dello spartito antropologico sottostante era la persuasione che una dottrina dei sensi, intesa come decifrazione pensosa del *logos* che li coordina, sia in grado di offrire la *forma veritatis* di un'esperienza libera e affettiva dell'altro.

Ovvero che essa possa costituire una vera e propria teoria del sapere, che è in sé conoscenza d'amore e percezione di un legame sensato: non diversamente da un contatto profondo e da un attaccamento tutt'altro che subito. E tutto ciò prima che la tradizione epistemologica dell'irrelevanza del sentire spazzasse via, per sempre, la scienza dell'anima, rompendo il legame tra affetti e concetti.¹⁹ La riduzione del sapere a tecnica, delle relazioni a scambio economico e della ragione a computo calcolatorio ha gettato l'uomo in un mondo estraneo, inospitale, privo di incanto, nel quale i sensi sono atrofizzati.²⁰ La via d'uscita sta in una nuova spiritualità del sensibile, nella quale il cristianesimo – che è annuncio della vicenda storica del Figlio, che si fa compimento del legame tra la trascendenza di Dio e concretezza esteriore della sua creazione – mostra come il mondo può tornare a essere percepito e riconosciuto come lo spazio abitabile di un *Logos* comune.²¹

Più che un conoscere, questo sapere è un sentire. I sensi spirituali degustano il sapore di Dio, subentrando una vera *cognitio Dei experimentalis*, nella quale a farla da padrone non sono più le *intellectuales operationes* o le *considerationes rationales*, bensì quella che san Bonaventura chiama *experientia affectualis*: quella conoscenza che si consuma «per modum tactus et amplexus».²² Che la liturgia sia intessuta di *experientia affectualis*, considerata la sua trama rituale (sensibile, cioè visibile e vivi-

¹⁹ Cf. P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glosa, Milano 2001.

²⁰ Cf. M. PERNIOLA, *Del sentire*, Einaudi, Torino 2002.

²¹ Cf. G. ZURRA, *I nostri sensi illumina. Coscienza, affetti e intelligenza spirituale*, Città Nuova, Roma 2009.

²² Cf. K. RAHNER, «La dottrina dei sensi spirituali nel Medioevo», in Id., *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, San Paolo, Roma 1978.

bile), lo attesta la storia liturgica, come osserva efficacemente il liturgista Palazzo, sebbene si sia incappati in alcune sue fasi nel pericolo dell'allegorismo:

La liturgia della messa non solo è composta da luoghi, da attori, da parole sacre o meglio sacramentali, ma anche è fatta di cose tangibili, visibili e sonore, di tutto ciò che riguarda la dimensione sensoriale che si manifesta in tutti gli elementi del rito, in particolare nell'arte attraverso gli oggetti liturgici, le immagini monumentali che decorano lo spazio della chiesa o anche le vesti dei celebranti. In questa prospettiva viene abbandonata la concezione strettamente utilitarista e funzionale dell'arte nella liturgia per orientarsi verso una percezione di natura teologica e insieme filosofica del posto dell'arte nel rito. Qui dobbiamo insistere sullo spazio di sensibilità per eccellenza rappresentato dalla liturgia cristiana. Lo spazio di sensibilità della liturgia è innanzitutto composto da elementi per la maggior parte riguardanti i sensi che entrano in contatto nelle sequenze rituali di una cerimonia e sfociano in una inter-sensorialità o in un intreccio di modalità sensibili. Grazie a questa importante dimensione interattiva tra i differenti elementi che compongono la liturgia si produce quello che definirei l'azionamento contemporaneamente comune e particolare di questi elementi che creano e rendono possibile la manifestazione della presenza dell'Invisibile contenuto nel visibile per mezzo dell'attivazione della dimensione sensoriale del rito. Nell'azionamento dei differenti elementi che compongono la liturgia, l'esperienza della percezione sensoriale svolge un ruolo importante e determinante per l'accesso alla conoscenza di questi elementi sensibili.²³

L'esperienza di fede cristiana nella liturgia, esaltando i sensi spirituali come modalità di esperienza affettiva del mistero per mezzo dei segni sensibili (celebrazione), è chiamata già adesso a declinarsi anzitutto come un cammino di umanizzazione.

La ricerca di una liturgia più umana non è l'ennesima strategia pastorale destinata a essere scalzata da una successiva né un'esigenza antropologica, ma una verità teologica, non è l'incremento della dimensione etica, né un espediente pedagogico o didattico. L'umanità della liturgia è di ordine teologico e pertanto essenziale se vuole essere una liturgia cristiana e non un mero rito religioso tra tanti, per la semplice ragione che l'umanità di Gesù ha un valore teologico irrinunciabile perché è la trasparenza del volto di Dio, non l'involucro che la nasconde. Essa è rivelazione del volto di Dio. Così è nell'umanità della liturgia che si rivela la sua qualità di azione di Dio.

²³ E. PALAZZO, *L'invenzione cristiana dei cinque sensi nella liturgia e nell'arte del Medioevo*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli, 2017, 130.

È ciò che la teologia liturgica dice con l'espressione «natura teandrica della liturgia»: la liturgia è sempre inseparabilmente opera di Dio e opera dell'uomo o, come dice *Sacrosanctum concilium*, n. 7, «opera di Cristo sacerdote e della sua Chiesa». Una liturgia più umana non va a scapito della sua dimensione divina, come l'umanità di Gesù non ha compromesso il suo essere Dio. Se il mistero di Dio si è rivelato nell'umanità di Cristo Gesù, allora la celebrazione del mistero di Dio deve essere fedele e conforme non solo al contenuto, ma anche al modo con cui il mistero di Dio si è rivelato in Cristo. La forma, la *Gestalt*, della rivelazione del mistero di Dio stabilisce e determina anche la forma della sua celebrazione: rivelazione e celebrazione devono essere conformi l'una all'altra, perché la celebrazione rende presente e dunque attualizza nel tempo quella rivelazione avvenuta una volta per tutte e comunica la salvezza che ne è scaturita.²⁴ Così attraverso la liturgia si attua l'opera della nostra redenzione, secondo l'espressione eucologica ripresa in *Sacrosanctum concilium*, n. 2, perché «caro cardo salutis», «la carne è il cardine della salvezza».

La ricerca della conformità tra la rivelazione del mistero di Dio in Cristo e la sua celebrazione nell'oggi della Chiesa ha ispirato la conversione evangelica della riforma liturgica del concilio Vaticano II. Il «per ritus et preces» sono quelle forme rituali del mistero di Dio in Cristo, sono quelle forme rituali attraverso cui si dice e si dà il mistero di Dio in Cristo, ma esse devono essere perfettamente vivibili e potranno esserlo se saranno aderenti alle forme di vita.

Da qui deriva il passaggio dalla forma rituale alla forma di vita, superando il pregiudizio che i simboli liturgici servano fondamentalmente più a «evocare» la vita cristiana, che a «realizzarla». Alla base di questa concezione c'è un'insidia che il rito porta sempre con sé, nella misura in cui i simboli di cui è costituito sono intesi più come una realtà che rimanda a un significato concettuale che come il modo di accadere di un rapporto.

In questo senso, l'identificazione del cristianesimo che assume come referente immediato le idee cristiane porta già inscritta in sé la tendenza a considerare l'atto rituale semplicemente come il rivestimento immaginifico e edificante delle verità rivelate, che il dogma esprime con chiarezza. Così scriveva, ad esempio, un gesuita di inizio Novecento nella sua polemica contro il nascente Movimento liturgico: la liturgia è solo «un'espressione sensibile e tradotta in immagine del dogma e della fede» e, dunque, «non è istruttiva e edificante per i fedeli se non in

²⁴ Se alla liturgia cristiana sottraiamo ciò che ha di più autenticamente umano, finiamo per compromettere anche ciò che ha di più evangelicamente divino.

quanto è rappresentativa, figurativa, espressiva di verità già conosciute, praticate e vissute».²⁵

Inoltre, è altrettanto riduttivo e fuorviante intendere la liturgia come momento puramente propedeutico della vita cristiana, e quindi come figura incompleta e in certo senso «sospesa» dell'agire. Nel sacramento, in altre parole, non avverrebbe il cristianesimo, ma solo la sua premessa rituale (sempre gravata dal sospetto di essere «inautentica»), nell'attesa che la vita, cioè gli altri momenti dell'esistenza, la traduca in realtà effettiva. L'istanza di verità di questa posizione è che il rito può effettivamente degenerare nel ritualismo, ovvero in un comportamento che ha soltanto figura cerimoniale, ma che non realizza al proprio interno alcun cambiamento effettivo. Ma questo non è il sacramento cristiano, bensì solo la sua già deprecata degenerazione caricatura. In ogni caso, non è affatto vero che il sacramento si proponga come momento puramente pedagogico e propedeutico per una vita cristiana che sostanzialmente deve avvenire altrove.

Quando Romano Guardini (1885-1968) parla di «formazione liturgica» non vuole dire che bisogna acquisire istruzioni teoriche per poter poi arrivare alla liturgia preparati, ma vuole dire che occorre *lasciarsi formare dall'azione liturgica*, dove della liturgia mette in luce che è anzitutto un'azione. Guardini, quando parla di «forma», intende sempre «forma vivente», che nasce da un incontro originale, l'incontro tra l'uomo che sa guardare e sentire e la realtà che si mostra. Senza impegno esistenziale nessuna relazione è possibile e quindi la forma vivente diventa formale, diventa astratta. Allo stesso modo, quando la vita vira troppo verso l'interno, in un certo modo crolla su se stessa e non si ritrova più (intimismo).

Guardini si preoccupa molto che la formazione non prenda la strada dell'astrazione e dell'interiorità chiusa in se stessa. La liturgia è un «modo di vita» traboccante di energia, non una struttura fissa a cui dobbiamo dare un significato; è una forza vitale, una risorsa che rinnova e dà senso alla nostra vita. Perciò la liturgia non dipende da formule e concetti. Abbiamo bisogno di mantenere la polarità tra interno ed esterno, tra spirito e corpo, tra unità e differenza, attraverso l'atto liturgico come azione rituale che forma e dà senso alla nostra esperienza.²⁶

Il concetto di «forma» diffusosi all'inizio del Novecento è un concetto nuovo con cui comprendere tutta la liturgia cristiana e quindi anche i sacramenti. Con esso è entrata nel dialogo teologico una catego-

²⁵ J.-J. NAVATEL, «L'apostolat liturgique et la piété personnelle», in *Études* 50(1913), 455.

²⁶ Cf. R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 1988.

ria sconosciuta la cui dinamica riformatrice è innegabile. Anzi possiamo dire che la liturgia in senso moderno è nata con la scoperta di questa categoria: solo così si è scoperto il campo specifico della liturgia nei confronti della dogmatica e del diritto canonico. Con questo concetto si esprime l'esigenza di una nuova percezione dell'esperienza umana come tale e l'insistenza sulla «forma di vita» rappresenta un tema comune della riflessione della filosofia fenomenologica, modificando profondamente il metodo e lo stile con cui comprendere ed esporre il significato del sacramento in quanto tale.

6. «Per ritus et preces»: forma rituale e forma di vita. L'eredità del Movimento liturgico in dialogo con la seconda svolta antropologica e il suo impianto fenomenologico

Il cambiamento di prospettiva introdotto da *Sacrosanctum concilium*, n. 48 consiste nella riscoperta nella rivalutazione della stretta correlazione tra i due livelli della questione celebrativa: l'esigenza non accessoria di partecipazione attiva da parte dei fedeli e infine la forma specifica di tale partecipazione. Proprio su quest'ultimo punto possiamo rilevare la più grande differenza rispetto al passato e forse rispetto al nostro presente. In effetti il testo di *Sacrosanctum concilium*, n. 48, parlando del mistero eucaristico, si esprime così: «per ritus et preces id bene intelligentes», ossia formula ufficialmente l'insufficienza di una partecipazione della sola anima con cui prima e poi ci si è difesi dal Movimento liturgico e dal senso della riforma da esso promossa.

È evidente che il vero motivo della riforma consiste nella possibilità di «intelligere» il mistero proprio «per ritus et preces», ossia nella partecipazione consapevole, pia e attiva all'azione liturgica. È dunque l'azione il modo primario dell'intelligenza liturgica; con questa consapevolezza non è il significato nell'anima (*actus animae*) il *primum* ma è piuttosto il significante, ovvero l'atto corporeo (*usus rerum exteriorum*) a essere messo in primo piano.²⁷

²⁷ Nel dibattito conciliare sulla redazione del n. 48 di *Sacrosanctum concilium* molti padri ritenevano che la partecipazione al mistero dovesse intendersi per via contemplativa e non per via rituale, retaggio della permanenza della *devotio moderna* nella mentalità diffusa; cf. G.F. HELLIN (a cura di), *Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio de sacra liturgia Sacrosanctum concilium*, LEV, Città del Vaticano 2003; S. NOCETI – R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II, 1: Sacrosanctum concilium, Inter mirifica*, EDB, Bologna 2014.

La riforma del rito eucaristico (e per conseguenza la riforma di tutti i riti) è perciò motivata essenzialmente dall'esigenza di recuperare appieno e per tutti questo livello rituale e orante dell'intelligenza liturgica. Non si tratta in altre parole di una riforma al servizio della solita comprensione intellettuale, ma di un mutamento di prospettiva e di un recupero esperienziale in vista di un nuovo e originario modo di comprendere la verità della e dalla azione rituale in equilibrio tra sensibilità e intelletto. È la *rituum forma* di cui parla *Sacrosanctum concilium*, n. 49, è la forma rituale ad assicurare la piena efficacia pastorale dell'azione sacramentale.

Questa prospettiva cambia anche inevitabilmente il tono generale con cui si parla delle diverse questioni: l'approccio in termini di *actio sacra* si preoccupa di recuperare anzitutto la pienezza del gesto rituale piuttosto che l'integralità del significato. Così appare chiaramente il prevalere dell'approccio liturgico-sacramentale sull'approccio dogmatico-disciplinare oppure soggettivo-spirituale: alla logica del «minimo necessario» si sostituisce la logica del «massimo gratuito».

Per la nuova mentalità introdotta dal concilio Vaticano II ma lungamente preparata dal Movimento liturgico, l'*accidente* nel sacramento non è irrilevante per la *sostanza*. Il cuore della novità conciliare sta nel delicato rapporto tra una visione classica di partecipazione, che da secoli emarginava l'atto rituale a mero culto esterno, e una visione nuova che intuisce la profondità del ruolo che il rito liturgico svolge per la vita di fede e per la qualità spirituale dell'identità cristiana. Per lunghi secoli la coscienza teologica ecclesiale circa la liturgia era rimasta per così dire bloccata dalla preoccupazione prioritaria fortemente rappresentata dalla stessa enciclica *Mediator Dei* di Pio XII e ne costituiva un limite obiettivo; nel 1947 i tre temi fondamentali con cui *Mediator Dei* rifletteva sull'eucaristia erano: la natura del sacrificio eucaristico, la partecipazione dei fedeli al sacrificio eucaristico, la comunione eucaristica, a cui si aggiungeva il tema dell'adorazione eucaristica.

Notiamo che la partecipazione dei fedeli era compresa come intimo contatto dell'anima con il senso della celebrazione, escludendo subito ogni semplice parificazione tra laici e clero nell'ambito dell'assemblea liturgica, consigliando addirittura una sorta di parallelismo devozionale rispetto al rito eucaristico. Qui è interessante notare come il concetto di partecipazione dei fedeli sia essenzialmente legato non al rito ma allo stato d'animo.²⁸

Così coloro che hanno difficoltà a entrare nella logica liturgica e non vogliono rinunciare a partecipare al sacrificio eucaristico possono certa-

²⁸ Cf. Pio XII, *Mediator Dei*, n. 67.

mente farlo in altra maniera, come per esempio meditando piamente i misteri di Gesù Cristo o compiendo esercizi di pietà e facendo altre preghiere che, pur differenti nella forma dai sacri riti, a essi tuttavia corrispondono per la loro natura.²⁹ Questo consiglio esplicito di parallelismo partecipativo resta molto lontano dall'autentica novità che *Sacrosanctum concilium* introdurrà nell'esperienza liturgica ecclesiale, rendendo inseparabile la forma rituale e la partecipazione attiva: in questo punto sta proprio la novità più significativa che il Concilio ha saputo recuperare e autorevolmente riproporre.

La celebrazione in tutte le sue dinamiche comincia a non essere più ritenuta soltanto un contorno esteriore rispetto all'elemento *ad essentiam* del sacramento: il sacramento in quanto azione celebrata è colto in tutta la sua ampiezza e complessità e trova la sua verità proprio nella forma del rito. La tradizione scolastica gradualmente smarrisce la comprensione globale del rito come complessità di gesti, di parole generatrici di senso, per insistere sempre di più sull'aspetto verbale o meglio sulle sole parole ritenute necessarie ed essenziali per mutare la natura della materia. Tale coscienza verrà ratificata solennemente con il concilio di Trento, dando così sostegno a tutto l'impianto dottrinale catechistico successivo.

Il Movimento liturgico segna una svolta decisiva incentrando la riflessione sull'azione rituale quale fonte di vita spirituale. Uomini come Festugière, Guardini e Casel – per rimanere tra i pionieri – tolgono la ritualità dalla situazione di minorità entro la quale era confinata soprattutto nell'ambito della spiritualità ponendo attenzione al rito in quanto contesto di esperienza privilegiata del sacro. La forma rituale ha ritrovato la sua centralità come mediazione della grazia con la reintegrazione della forma rituale nel discorso teologico. Che i sacramenti abbiano a che fare strutturalmente e non accessoriamente con l'azione rituale emerge proprio dalla chiarificazione del concetto-chiave di *Sacrosanctum concilium* che è *actuosa participatio*.

Inoltre, fu proprio l'integrazione con l'antropologia e in particolare con la seconda svolta antropologica – che recupera il metodo della fenomenologia di Edmund Husserl (1859-1938)³⁰ – che ha permesso

²⁹ Cf. *ivi*, n. 90.

³⁰ La fenomenologia è una grande corrente filosofica del Novecento. Tutta la filosofia moderna, secondo Husserl, si suddivide fra oggettivismo e soggettivismo: il primo è rappresentato dalla scienza; mentre il secondo è proprio di quelle filosofie che hanno capito che il «senso dell'essere ultimo» del mondo appartiene al soggetto e alle sue operazioni ed esperienze prescientifiche, tipica espressione del «mondo della vita». Solo la fenomenologia però, a detta di Husserl, è stata in grado di delineare la soggettività originaria o soggettività trascendentale, proprio grazie all'*epoché*; infatti, grazie alla

un'attenta considerazione della forma rituale, superando ogni restrizione di marca intellettualistica.³¹

7. «Per ritus et preces», ovvero la «forma rituale» necessaria per un nuovo approccio al sacramento

Quelle che potevano apparire nei primi decenni del XX secolo prese di posizione teologiche a effetto tanto singolari quanto unilaterali, magari volte a creare un clima polemico nella compagine ecclesiale in nome di una presunta visione archeologista e mitica delle origini cristiane,³² in realtà segnavano un punto di svolta, un nuovo inizio nella comprensione dei sacramenti e del soggetto ecclesiale coinvolto nel sacramento.

Il sacramento viene affrancato da una concezione troppo ristretta di segno che rimanda ad altro o soprattutto di realtà materiale identificato *tout court* con il corpo di Cristo. Una chiara e inequivocabile presa di distanza dalla visione rituale della liturgia e dalle sue dinamiche aveva portato a inserire dall'esterno l'elemento formale e sostanziale o a privilegiare l'aspetto verbale isolandolo dal contesto celebrativo fino al punto di rendere i gesti rituali irrilevanti per comprendere e per percepire teologicamente il sacramento.

sospensione del giudizio (*epoché*) è possibile porre in dubbio e mettere fra parentesi ogni teoria, ogni concetto o preconetto sulle cose, sforzandoci successivamente di «descrivere» l'esperienza, così come essa si disvela e nei limiti in cui si manifesta, dopo che il metodo fenomenologico ci ha permesso di togliere di mezzo i secolari pregiudizi, che ci impediscono una comunicazione diretta con le «cose stesse» come si presentano nell'esperienza in prima persona, cioè con i fenomeni, riacquisendo così la visione ingenua, originaria del mondo e di noi stessi, cioè della nostra coscienza intenzionale. Tornare alle cose stesse vuol dire tornare alle essenze, alle idee, cioè alle genuine cose dell'esperienza, ai genuini «fenomeni»: come scienza delle essenze la fenomenologia diviene il fondamento di ogni scienza particolare (proprio nel senso della «filosofia prima» di Aristotele), le cui categorie sono solo parziali idealizzazioni dell'intera esperienza pre-categoriale di base. Le scienze, in altre parole, muovono sempre dal mondo della vita, ma poi lo dimenticano; così rese schiave delle loro stesse astrazioni, non sono in grado di ritornare al mondo della vita, alle intenzionalità originarie delle soggettività concrete (gli uomini), che vivono il mondo della vita, a quelle intenzionalità che sono le sorgenti di ogni senso e di ogni fine razionale umano.

³¹ Cf. A. GRILLO, *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno*, Vivere In, Roma 2004; Id., *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti "in genere ritus"*, Messaggero, Padova 2008.

³² L'accusa di restaurazionismo rivolta al Movimento liturgico è documentata da S. MARSILI, «La spiritualità liturgica in clima di polemica», in *Rivista Liturgica* 61(1974), 337.

Con il «ritorno alla liturgia» promosso dal Movimento liturgico, con la focalizzazione della questione della forma viene riscoperto il terreno proprio del sacramento, ovvero l'azione rituale, la sua specifica modalità di svolgimento, le dinamiche antropologiche e il fondamentale legame con l'evento che ogni gesto sacramentale media. Si comprende che la forma non può essere garantita dalla sola formula verbale necessaria, ma va colta come effettiva forma di azione comunitaria simbolico-rituale idonea a mantenere il legame sacramentale con l'evento pasquale di Cristo. L'insistenza con la quale Guardini invita a riconoscere la forma in «ciò che appare ai sensi» indica l'apprezzamento per il fenomeno rituale come punto iniziale e imprescindibile di ogni edificio teologico.

L'attenzione alla forma appare essenziale per la teologia dei sacramenti senza per questo essere confusa con il formalismo. Guardini compie un enorme passo in avanti in questo senso: dall'aderenza rigorosa alle rubriche al fine di salvaguardare la validità del sacramento e di evitare ogni possibile abuso o inesattezza teologica alla riscoperta e promozione dell'azione, costituita da parole e gesti, in grado di realizzare una comunicazione particolare della grazia.

È fondamentale cogliere la netta distinzione tra valorizzazione dell'azione rituale e rubricismo: da un lato l'attaccamento alla prescrizione rubricistica con la prevedibile conseguenza di dare adito a una reificazione del rito, dall'altro la cura per l'azione liturgica secondo le sue scansioni, il suo contesto spazio-temporale e l'intervento consapevole della corporeità. È molto pertinente osservare il passaggio dal *ritus servandus*, tipico del regime celebrativo successivo al concilio di Trento, all'*ars celebrandi* nella prospettiva della riforma liturgica del concilio Vaticano II.

In tal senso Jean-Yves Hameline lamentava un «deficit cerimoniale» in alcune attuazioni della riforma liturgica con la perdita dell'evidenza corporea, della forza degli atti di linguaggio, della persuasività dei segni e dell'azione in quanto tali all'interno della celebrazione.³³ Il rispetto per il dato formale si sgancia dalla motivazione giuridico-dogmatica e dal rischio della reificazione del dato rituale per abbracciare tutta la complessità dell'azione liturgica e le potenzialità in essa racchiuse. Prestare attenzione alla forma e intendere con essa l'azione rituale nel suo svolgersi e nella sua ricchezza fenomenica di gesto e parola significa riconoscere nella dimensione celebrativa il luogo sorgivo della grazia e la modalità concreta, simbolica e rituale del costituirsi dell'identità della comunità cristiana.

³³ Cf. J.-Y. HAMELINE, *L'accordo rituale. Pratiche e poetiche della liturgia*, Glossa, Milano 2009, 37-57.

Ciò che viene solitamente emarginato in quanto ritenuto puramente esteriore e dunque accessorio, meramente espressivo e non necessario, viene finalmente riconsiderato in tutta la sua pregnanza antropologica e teologica. Questa nuova consapevolezza naturalmente ha spinto verso il superamento del minimalismo liturgico nella pratica e nella teoria sacramentale e della concezione limitata delle parole essenziali o necessarie per il sacramento e ha abbracciato una visione ampia, estesa, ricca di forma, avendo come presupposto che per darsi azione sacramentale non basta un dato minimo garantito da un'esecuzione frettolosa e obbligata di un gesto o dall'utilizzo funzionale di formule o parole per modificare lo *status* della materia sacramentale.

La ricerca della forma, infatti, ha permesso di superare la tendenza a esaltare del sacramento soltanto ciò che consente la validità, mantenendo invece tutto ciò che in esso viene chiamato in gioco. È questa rispettosa valorizzazione del fenomeno rituale nelle sue molteplici manifestazioni che consente l'accesso al contenuto teologico globale e non parcellizzato del sacramento. È chiaro che una matura concezione della forma in questo senso porta i tratti della fiducia nei confronti dell'azione liturgica e raccoglie il meglio di un'idea di forma tesa ad apprezzare l'aspetto visibile e udibile, la sua qualità gestuale e testuale, il suo valore di esperienza e di possibilità affidata al corpo di interagire con la realtà e in questo modo di sporgersi sul mistero.

Tale acquisizione o consapevolezza fa sì che si possa rivedere una certa teologia che dei sacramenti considera solamente il *contenuto*. Partecipare all'azione rituale (è il tema del «per ritus et preces») significa innanzitutto accogliere la qualità formale della celebrazione ovvero accettare ed entrare globalmente nell'immediatezza del linguaggio rituale per poter accedere al di più teologico, lasciarsi sollecitare e formare dalla forma stessa per entrare nel vivo dell'azione ed entrare così nel mistero. Tale partecipazione a tutto il quadro rituale nel suo darsi formale è la garanzia dell'efficacia del sacramento. Ne consegue che nella celebrazione sacramentale

è indispensabile tutelare l'autenticità di ognuno degli elementi che intervengono nell'amalgama multimediale della performance rituale perché l'originalità di quest'ultima non consiste in una piuttosto che in un'altra caratteristica puntuale, bensì nella compresenza di tutte le componenti formali che ne configurano l'identità.³⁴

³⁴ A. DAL MASO, *L'efficacia dei sacramenti e la performance rituale. Ripensare l'"ex opere operato" a partire dall'antropologia culturale*, Messaggero, Padova 1999, 354.

Partecipare al mistero «per ritus et preces» vuol dire che forma e contenuto non si oppongono in quanto il contenuto (mistero) è promosso dalla stessa forma (riti e preghiere). Da ciò consegue che inoltrarsi nella forma rituale dei sacramenti comporta la fiducia nei linguaggi e nella capacità del soggetto di agire simbolicamente e richiede l'apertura alle possibilità di senso racchiuse nell'approccio corporeo all'azione.

Una sapiente e accorta integrazione della teologia con l'antropologia è necessaria per prendere coscienza della dignità contenutistica della forma non perché accosta o sovrappone i contenuti alla forma, ma perché riesce a rivalutare la logica espressiva e impressiva del simbolo e del rito (modello immersivo) come mediazione esperienziale – autorevole e privilegiata – del contenuto di fede. Gesti e testi – Guardini parla di «contegn» – per chi li attraversa *corporalmente* sono innanzitutto esperienze e in quanto tali creano lo squarcio vitale sul mistero. In questo senso sono esperienze dove l'agire si compie nel dire: parole e gesti, entrando nel circuito vivo dell'azione simbolica, trasformano la realtà con nuove e inedite attribuzioni di senso.

L'interesse per la forma del sacramento corrisponde a un'accoglienza positiva e fruttuosa della celebrazione con i suoi ritmi, le sue scansioni, i suoi linguaggi, la sua ricca ministerialità e gli elementi chiamati in causa. La cura della forma e la sua considerazione nella prospettiva della teologia dei sacramenti evita il predominio del dogma o dell'ideologia che svia le dinamiche proprie della liturgia e talvolta dirige altrove le logiche originarie dell'agire rituale. Presumere di ritrovare l'elemento formale della celebrazione sacramentale e dunque determinante teologicamente il sacramento stesso in un dato esterno di natura dottrinale o dogmatica previo all'*actio* e da essa svincolata ripropone in modo drastico il rapporto tra celebrazione e verità di fede, tra *lex orandi* e *lex credendi*.

Il noto assioma di Prospero d'Aquitania, spesso invocato per suffragare il necessario rapporto tra la liturgia e la teologia, verrebbe capovolto e perderebbe la sua incisività. Il primato della celebrazione sulla regola della fede sta a dire la precedenza di un'azione o di un'esperienza che non solo indica a chi vi partecipa la via del credere e i suoi contenuti, ma essa stessa si costituisce come momento sorgivo della fede, canale privilegiato di comunicazione della salvezza, evento nel quale il mistero di Dio si rivela come efficace per l'oggi dell'uomo, situazione vitale entro la quale la fede della Chiesa viene innanzitutto vissuta. Nell'atto culturale avviene l'atto di fede, l'adesione professata, esperita ed espressa nel linguaggio simbolico da parte dei credenti, e questo precede la dottrina chiamata a ritornare al culto per coglierne il profilo veritativo.

In merito al rapporto tra liturgia e dottrina ciò significa che quanto avviene nella celebrazione non è qualcosa di derivato rispetto al dogma, ma esso stesso informa il dato di fede. Si tratta di non pensare la liturgia al di fuori dell'azione liturgica e di non concepire il valore teologico del sacramento scavalcando il sacramento stesso. Si tratta piuttosto di non umiliare o relativizzare il potenziale della forma per assolutizzare la linea dottrinale e pertanto si tratta di riscoprire nell'espressione rituale un'esperienza di base per il rinnovarsi dell'incontro tra gli uomini e Dio.

La stessa questione della partecipazione attiva, al di là di una facile e banale interpretazione in chiave populistica e attivistica, si pone innanzitutto come fiducia profonda, a livello teorico e ancor prima a livello celebrativo, nella forma rituale. Dare credito alla forma significa prendere parte alla forma stessa, entrare in sintonia intellettuale certamente ma soprattutto corporea e globale con le modalità concrete del rito sia che si tratti di un ampio impiego della parola come nel caso di testi anaforici e delle ricche articolazioni letterarie e teologiche delle *preces*, sia che si tratti degli elementi più propriamente rituali della celebrazione.

Nel percorso storico della teologia dei sacramenti il prezzo da pagare alla preoccupazione dottrinale ha determinato l'emarginazione della celebrazione e degli elementi simbolico-rituali in essa chiamati in causa e la contrazione della forma rituale in formula da dirsi da parte dell'unico ministro. L'elemento verbale, e solo quello necessario, diventa gradualmente ciò che costituisce il sacramento: tutto viene ricondotto alla perennità della *res* o *substantia* contrapposta alla mutevolezza delle forme concrete del suo realizzarsi nel rito.

L'intuizione di Guardini è un notevole guadagno per la teologia in quanto ritrova nell'*apparire* del dato rituale la mediazione necessaria dell'evento salvifico (apparenza e apparizione). Superando ogni opposizione tra sostanza e apparenza e ogni possibile riduzionismo del testo orazionale alla sola formula *ad validitatem*, i pionieri del Movimento liturgico hanno saputo qualificare la forma rituale in una valenza inedita, intendendola non soltanto come occasione di elevazione spirituale ma prima e soprattutto come esperienza di salvezza e fonte di grazia.

L'apertura del Movimento Liturgico alla forma intesa come fenomeno rituale, ricco e composito, è soprattutto in opposizione a una riduzione concettuale o teorica di ciò che per sua natura si dà all'uomo nella varietà e nella complessità dei linguaggi e si caratterizza come vantaggiosa reintegrazione della scienza liturgica e dei suoi imprescindibili addentellati storici, antropologici e filologici per una visione teologica più articolata e completa della realtà sacramentale, e dunque maggior-

mente fedele al terreno della celebrazione. Con Tommaso d'Aquino – ma le premesse erano già nel pensiero teologico di Agostino – la comprensione del sacramento insisterà in maniera decisa sul dato dottrinale inteso come criterio di verità dell'elemento materiale e dell'azione rituale. L'idea di forma come fenomeno rituale che appare e che pertanto non appartiene all'ordine dell'essenziale cederà il passo all'idea di forma come sostanza teologica, invisibile, immutabile e dunque essenziale.

Gli sforzi del Movimento liturgico di indicare nella celebrazione la forma viva e concreta del darsi della grazia sacramentale hanno determinato un notevole avanzamento della teologia sacramentaria e hanno contribuito a superare la distinzione e la separazione tra la teologia liturgica, incline all'indagine sulla celebrazione, e la teologia sacramentaria, tesa piuttosto alla definizione del contenuto sacramentale. La riscoperta del rito ai fini di una migliore comprensione del sacramento si è collocata accanto all'interesse sempre più vivo in ambito teologico per la prassi della fede e non soltanto per la dottrina, superando un certo intellettualismo che non permetteva di rileggere le esperienze di fede a partire dalla celebrazione liturgica.

Conclusione

Il «per ritus et preces» di *Sacrosantum concilium*, n. 48 indica la fenomenologia della forma rituale che è una «forma di vita» nella sua *datità* perché nella celebrazione si tratta certamente di *osservare la forma rituale* ma prima ancora di *parteciparvi* per coglierne il senso e scoprirne le impressioni sull'uomo, anziché limitarsi a pensarla in termini razionali. La forma liturgica non è più abbandonata alla rigida dittatura del rubricismo (il rito gestito da pochi e ripiegato su se stesso), né all'astrazione della spiegazione incapace di lasciare che la forma stessa parli e a suo modo riveli l'ineffabile.

La fiducia accreditata al significante e al suo uso diventa la premessa di fondo per una sincera svolta liturgica dove la forma riesca a mediare con autenticità il contenuto del mistero della fede, di per sé irraggiungibile, e dove il contenuto non rinunci alla via necessaria della forma rituale, per sua natura sempre percorribile, per poter ancora incontrare la vita degli uomini. In questa immersione del soggetto nella forma rituale è evidente che il corpo assume un ruolo determinante: è la soggettività del corpo. È proprio il corpo impegnato nella percezione e nell'azione a entrare in relazione con tutto ciò che lo circonda e ad accogliere inediti significati per ogni atto compiuto.

La questione del significato, dunque, non è dovuta a un'operazione razionale che fa coincidere a ogni gesto o a ogni parola un conte-

nuto, ma semmai al linguaggio stesso in quanto possibilità del corpo. Ponendo come soggetto della percezione il corpo, si risolve ogni possibile dualismo tra interno ed esterno, tra significante e significato, e si annulla ogni distanza tra il soggetto conoscitore e la realtà conosciuta con il riconoscimento dell'antecedenza del dato concreto e del suo offrirsi all'uomo.

La conoscenza si organizza a partire dalla concretezza del fenomeno che raggiunge la sensibilità umana, senza sottovalutarla o rimuoverla, contro ogni tendenza psicologista che fa precedere l'introspezione alla considerazione dei fenomeni, attribuendo al campo fenomenico il valore dell'originarietà rispetto alla riflessione e arrendendosi di fronte all'apparire dei fenomeni ai sensi. Ciò che l'uomo percepisce, ovvero l'apparire della forma, non è riducibile a semplice manifestazione esteriore di un'interiorità precedente. La percezione della forma è apportatrice di senso grazie all'azione dei sensi: significante e significato si appartengono reciprocamente.

Nel sacramento la conoscenza avviene per via sensibile attraverso la percezione e si fa comunione/partecipazione. La sensibilità non è più vista come soffocamento o occultamento del mistero (dato di fede), ma quale mediazione raffinata che consente al fedele di entrare in comunione con il dono divino senza uscire dal mondo in cui abita. Di conseguenza, secondo questa ottica, lingua e bocca, occhi e mani diventano organi sacramentali per incontrare e sperimentare la grazia di Dio.

Da qui deriva la dinamica sacramentale con la quale non si realizza soltanto una rappresentazione del dono divino, ma attraverso *qualità sensibili* il dono si fa *presente*, attuale ed efficace per l'uomo. Il corpo del credente è chiamato allora a riprendere, ad assumere il profilo alto della sensibilità per sintonizzarsi con la forma del sacramento («per ritus et preces») ed entrare in relazione con la grazia (mistero). A questo punto si verifica la capacità simbolica della percezione corporea che, per la sua apertura verso il fenomeno, vive l'esperienza prima ancora di ridurla a concetto.

Questa forma rituale è una forma di vita perché nella realizzazione effettiva dell'azione parole, gesti, tempi e spazi e soggetti prendono vita nella *performance*, il contesto rituale che fa da terreno fertile per l'elaborazione del significato. Ciò che viene richiesto al soggetto coinvolto nell'azione rituale è l'ingresso totale nell'azione stessa senza separazione tra momento cognitivo (dove i significati vengono elaborati mentalmente) e momento espressivo (dove prevale il significante).

La celebrazione cristiana non può coincidere con il «copione» fornito dai libri liturgici, ma necessita di tradursi in azioni concrete. È questa attenta cura per il dato rituale la premessa perché i soggetti possano attingere il senso globale; nella misura in cui l'uomo che celebra

impiega i cinque sensi nell'azione e si lascia scalfire dall'azione stessa, egli entra nel processo rituale, si lascia coinvolgere e ne esce rigenerato, essendo a contatto con il mistero. La partecipazione non è intesa come attivismo dei soggetti, ma questi ultimi sono chiamati a gustare fino in fondo la ricchezza e le risorse contenute nella forma del rito; e la forma del rito diviene la modalità (vivibile perché sensibile) della partecipazione al mistero. Così si percorre il duplice binario della partecipazione: al rito e al mistero (evento) attraverso la forma rituale.

Pertanto, l'espressione conciliare di *Sacrosanctum concilium*, n. 48: «comprendendo bene il mistero di fede nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente» indica una dinamica sacramentale che non si realizza con una rappresentazione del dono divino (mistero), ma attraverso *qualità sensibili* questo dono divino (mistero) si fa *presente*, attuale ed efficace per l'uomo.

Come giustamente avverte Guardini, che insieme a tutto il Movimento liturgico può considerarsi l'ispiratore dell'espressione di *Sacrosanctum concilium*, n. 48, esterno e interno, corpo e anima, azione e pensiero non sono disgiunti o contrapposti, ma addirittura la via di accesso al mistero: l'incontro con il divino e la vita spirituale sono possibili soltanto attraversando l'azione.

La liturgia può essere adeguatamente compresa e significativamente recepita soltanto se riscopre tutto ciò che la qualifica come reale, corporea, pratica, attiva, esperienziale, mettendo in evidenza il lato formale della liturgia, la sua connotazione antropologica e di conseguenza le risorse che permettono all'uomo di giungere al mistero attraverso il rito.

Per cogliere tutto lo spessore del celebrare non ci si può limitare a intervenire sui testi e sui gesti, modificandoli o ricavandone concetti – operazione sulla quale la prima riforma liturgica postconciliare insistette in maniera unilaterale –, ma è necessario percorrere la via lunga e paziente dell'iniziazione della partecipazione. Soltanto un rito assunto corporalmente e partecipato attraverso esperienze immediate e totali consente l'ingresso nel mistero.

Ciò che assume l'atteggiamento liturgico, che prega, offre e agisce non è l'anima, non l'interiorità, bensì l'uomo: è l'uomo intero il soggetto dell'attività liturgica [...]. È l'uomo intero che è soggetto esercitante la pietà religiosa cristiana.³⁵

³⁵ GUARDINI, *Formazione liturgica*, 51.57.

Ciò che nell'azione liturgica opera non sono i concetti e i buoni propositi ma l'irradiare, il vibrare il farsi udibile all'orecchio, visibile all'occhio, tangibile alla mano della divina realtà. Nella liturgia l'uomo, in quanto unità vivente, incontra Dio stesso. La percezione di ciò che risuona nell'eterno silenzio, la ricezione tattile fino all'intensità del mangiare e del bere sono fatti operanti nella liturgia.³⁶

Dunque, partecipare attivamente nella liturgia per aver parte del mistero vuol dire agire secondo l'*ordo* del rito, in modo corrispondente alla forma rituale: secondo la lezione di Guardini, formazione liturgica va nel senso di una formazione che la liturgia stessa realizza con il suo dinamismo attivo-celebrativo-performativo (*formazione* come la *forma* derivante dall'*azione rituale* assunta e praticata come forma di vita nella complessità e complementarità dei suoi codici sensibili) rispetto a chi vi prende parte.

Partecipare alla forma e secondo la forma non significa soltanto obbedire a un canovaccio rituale prestabilito e mettere in atto i comportamenti richiesti, ma significa cedere il passo alla passività, lasciare che sia un Altro a prendere l'iniziativa, cedere alla gratuità che è condizione tipica del rito: solamente questo gioco tra attività e passività introduce nel contesto inedito che favorisce l'incontro con il mistero. Attraversare il rito (la forma rituale) e assumerne la «forma di vita» è la prima e più efficace modalità di esperienza del mistero.

L'esigenza della partecipazione, dunque, se da un lato spinge a mettere in atto tutte le dinamiche sensoriali e corporee, intellettuali ed emotive, se domanda di entrare nella forma anziché guardare dall'esterno, dall'altro lato richiede l'abbandono fiducioso di chi si lascia plasmare dal rito e dalle sue leggi. Nella partecipazione avviene non soltanto la percezione della forma come *espressione* di un contenuto teologico, ma anche come *impressione* nei soggetti del dono precedente eccedente di Dio.

Questo evidentemente è possibile soltanto se i soggetti implicati nella celebrazione agiscono secondo quanto viene richiesto loro dalla forma della celebrazione e se non c'è indifferenza per la forma e questa non viene sbrigativamente aggirata per passare ai contenuti.

È questo il portato – antropologico e teologico, esperienziale e conoscitivo, impressivo ed espressivo, corporeo e spirituale, rituale ed esistenziale – della formula «per ritus et preces» di *Sacrosanctum concilium*, n. 48.

³⁶ GUARDINI, «La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa», in *Id. Scritti filosofici 2*, a cura di G. SOMMAVILLA, Fabbri editori, Milano 1964, 164-165.



L'incomprensione della liturgia dipende dal fatto che non si è più colto lo stretto legame esistente tra il corpo e la trascendenza, tra le forme somatiche del rito e i contenuti teologici della fede, tra i ritus et preces e il mistero della fede, tra la forma rituum/forma di vita e il dato di fede. Questa dimenticanza è stata recuperata dal Movimento liturgico con la svolta antropologica e con il metodo fenomenologico e dal concilio Vaticano II. Infatti, il dettato di Sacrosanctum concilium, n. 48, sebbene relativo alla sola celebrazione eucaristica, con l'efficace formula «per ritus et preces» apre più universalmente il tema della partecipazione attiva come partecipazione all'atto rituale per partecipare, ovvero per prendere parte o meglio ancora per essere parte, del mistero. Il concetto dell'actuosa participatio è la garanzia di un'autentica intellectio del sacramento «per ritus et preces» che domanda di imparare a celebrare assumendo e non eludendo la forma dei riti, fons della vita cristiana e non secondaria espressione di una verità già data e altrove formulata.



A lack of understanding of Liturgia is caused by no more gathering the rigorous bond which exists between the body and the transcendence, between the somatic forms of the rite and the theological contents of faith, between the ritus et preces and the mystery of faith, between the forma rituum/form of life and the fact of faith. This carelessness was recovered by liturgical Movement with the anthropological turn together with the phenomenological method and the Concilio Vaticano II. In fact, the postulate of Sacrosanctum concilium, n. 48, even if concerning the only Eucharistic celebration, by the effective formula «per ritus et preces», opens more universally the theme of active participation as a participation to the ritual act, that is to take part or better to be part, of the mystery. The concept of the actuosa participatio is a guarantee to an authentic intellectio of the sacrament «per ritus et preces» which inquires to learn and celebrate by assuming but not avoiding the form of rites, fons of Christian life and not as a secondary expression by an already given truth and formulated somewhere else.

**MISTERO DELLA FEDE – RITUUM FORMA – FORMA DI VITA –
PARTECIPAZIONE ATTIVA – MOVIMENTO LITURGICO – SVOLTA
ANTROPOLOGICA – CORPO – ARS CELEBRANDI**