

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Attraversare l'incerto: il pensiero credente e le interpellanze dell'emergenza sanitaria globale

Antonio BERGAMO

Annalisa CAPUTO

Paolo CONTINI

Francesco COSENTINO

Michele ILLICETO

Gianpaolo LACERENZA

Francesco MARTIGNANO

Federico ROVEA

Rosanna VIRGILI

Francesco ZACCARIA

Angelo Giuseppe DIBISCEGLIA

Vincenzo DI PILATO

Francesco RUTIGLIANO

Emanuele TUPPUTI

2 ANNO VII
LUGLIO / DICEMBRE 2021

EDB

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

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Francesco MARTI-
GNANO – Salvatore MELE – Luca DE SANTIS –
Pio ZUPPA

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'indi-
irizzo [http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](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 2021

Italia € 50,50

Italia annuale enti € 63,50

Europa € 70,50

Resto del Mondo € 80,50

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
in fallimento in esercizio provvisorio,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

LegoDigit srl, Lavis (TN) 2021

SOMMARIO

FOCUS

ROSANNA VIRGILI

Esperienza della crisi e speranza. Uno spaccato biblico..... » 285

FRANCESCO COSENTINO

Credere dopo la crisi: sfide e opportunità nel dopo-pandemia » 293

ANTONIO BERGAMO

Tempo, non-tempo e orizzonte di senso » 311

MICHELE ILLICETO

Leggere la pandemia alla luce di un'antropologia della fragilità » 333

ANNALISA CAPUTO

Alcune provocazioni di Emmanuel Falque sul tema del corpo » 361

PAOLO CONTINI

«E quindi uscimmo a riveder le stelle». Il ritorno alla vita dopo il Covid-19 tra vecchie e nuove diseguaglianze..... » 389

FRANCESCO ZACCARIA

Il discernimento comunitario. Una via ecclesiale per superare il tempo della pandemia..... » 397

FRANCESCO MARTIGNANO

La pandemia e lo «stato di eccezione liturgica» tra privazione, sostituzione e integrazione..... » 415

FEDERICO ROVEA

La scuola e lo schermo: alcune riflessioni su spazio e tempo scolastici a margine della didattica a distanza » 455

GIANPAOLO LACERENZA

Nuove congiunture etiche tra prossimità e distanza: Global Compact on Education e famiglia » 475

ARTICOLI

VINCENZO DI PILATO

Rinnovamento del metodo teologico e ontologia trinitaria » 501

FRANCESCO RUTIGLIANO

*L'ecclesiologia di papa Francesco nello sviluppo ermeneutico
e di recezione del concilio Vaticano II* » 515

ANGELO GIUSEPPE DIBISCEGLIA

*«Questa balda falange di giovani speranze». Don Felice Canelli
e il secondo Convegno giovanile cattolico in Capitanata (1920)* » 537

EMANUELE TUPPUTI

*La pastorale pregiudiziale: strumento di sollecitudine pastorale
per i parroci e gli operatori della pastorale e della giustizia.
Accompagnare, discernere, integrare, oltre la casistica* » 553

NOTA

PIER GIORGIO TANEBURGO – ALBERTO BURATO

*Confronti sulla teologia pubblica ecumenica:
Bari e Venezia in sinergia* » 579

RECENSIONI..... » 591

FRANCESCO MARTIGNANO*

La pandemia e lo «stato di eccezione liturgica» tra privazione, sostituzione e integrazione

Introduzione

Non può essere messa a fuoco la «questione liturgica» nel tempo pandemico del Covid-19 se non allargando lo sguardo teologico e antropologico perché tra liturgia e teologia vi è un legame inscindibile a motivo della rilevanza della prima quale spazio e tempo di mediazione e di espressione del mistero e perché tra liturgia e antropologia la relazione di reciprocità è determinata dalla comune convergenza verso la centralità e la fontalità del rito e delle sue proprietà fondamentali.

Il tema centrale in questo contributo sarà verificare «lo stato di eccezione» della liturgia tipico di questo tempo di crisi, rilevarne le criticità e – sebbene per via privativa – i punti di forza che da ora in poi non potranno non essere rilanciati nel discorso teologico e liturgico, nonostante evidenti «stonature» avvertite in alcune voci teologiche, tentando di sviluppare un percorso che sappia muoversi tra logica privativa, logica sostitutiva e logica integrativa.

D'altra parte, ogni esperienza di crisi rappresenta un momento inevitabile di giudizio sulle teorie e sulle pratiche e realizza un processo generativo:

Attraversare la crisi, anche quella generata dalla pandemia, significa evitare i meccanismi di rimozione che spesso utilizziamo dinanzi alle esperienze traumatiche. Fin quando neghiamo la crisi, essa rimane per noi un macigno. Se accogliendola ci chiediamo quale messaggio di cambiamento essa ci rivolge e quale lezione di vita possiamo impararne, allora la crisi apparirà come una crepa che si apre dentro la nostra fragile storia, ma da cui entra una nuova luce. In quel momento, quando ci saremo dati il permesso di «perdere la

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

nostra vita», allora la ritroveremo oltre la staticità e le abitudini in cui spesso la costringiamo, rileggendola e ripensandola. Soprattutto, immaginandola nuovamente.¹

La crisi può essere, quindi, un'occasione positiva. Essa ci chiama a uscire da una concezione pastorale, liturgica e più in generale spirituale, fondata esclusivamente su alcune pratiche come la proposta della sola celebrazione liturgica della messa – già la *Sacrosanctum concilium* (= SC) affermava che la partecipazione alla liturgia non esaurisce tutta la vita della Chiesa² – spesso ripetuta in modo meccanico, ostinatamente proposta come unica azione liturgica anche nei giorni feriali, assumendo comunque la consapevolezza che l'abuso, che la crisi ha messo in luce, non toglie il valore del buon uso delle pratiche e delle teorie. Anche le teorie teologiche sono chiamate a confrontarsi con le nuove emergenze, con uno stile che sappia integrare la crisi, senza addomesticarla con soluzioni tradizionali ma neanche esasperarla con posizioni ideologiche già preconfezionate prima della crisi stessa.

D'altra parte, la crisi pandemica ha investito le nostre teologie e le nostre pratiche pastorali come un evento traumatico, mettendole a dura prova. La metafora della pandemia come un trauma ci permette di cogliere la verità di questo tempo che stiamo attraversando. Si tratta, infatti, di un evento di forte discontinuità e di rottura con il passato, che sospende il corso ordinario degli eventi. Non ci sono categorie per pensare queste rotture. L'imprevisto obbliga prima a sopravvivere e a resistere all'impatto e solo dopo a pensare alla ricostruzione, che è un processo molto più complesso del semplice ritorno allo *status ante quem*, richiedendo un esercizio di audace immaginazione, oltre che di profonda rielaborazione.

È vero che certe cose cambiano con un movimento violento di torsione, che fa male ed è imprevisto. E tuttavia, certe cose cambiano solo se uno choc è gestito bene, solo se la crisi viene convertita in rinascita, solo se un terremoto viene vissuto senza tremare. Lo choc è arrivato, la crisi la stiamo soffrendo, il terremoto non è ancora passato. I pezzi ci sono tutti, sulla scacchiera, fanno tutti male, ma ci sono: c'è una partita che aspetta di essere giocata da giocatori all'altezza della sfida, pronti a scendere in campo e magari a rinunciare a lamentazioni teologiche tipiche di chi vuole restare seduto in panchina.

¹ F. COSENTINO, *La Chiesa «dopo», tra rischi e opportunità*, www.settimananews.it/chiesa/chiesa-dopo-rischi-opportunita/ (accesso: 25 agosto 2021).

² Cf. CONCILIO VATICANO II, costituzione *Sacrosanctum concilium* (= SC), 4 dicembre 1963: AAS 56(1964), 101. D'ora in poi le citazioni di questo documento sono tratte da questa edizione.

La riforma liturgica in questo passaggio travagliato dello «stato di eccezione» legata alla crisi della pandemia è una partita tutta da giocare, tra logica privativa, logica sostitutiva e logica integrativa, sapendo con profondo senso di realismo che, quando si verifica imprevista la crisi, le azioni che vengono intraprese dipendono dalle idee di cui si dispone al momento.³

Questo è ciò che rende la teologia, «in torsione», veramente provocante perché non ha risposte definitive e precostituite per tutti i tempi. È in continua evoluzione man mano che emergono nuove conoscenze e nuove circostanze. La teologia è utile per mettere alla prova tutte le capacità del credente di esplorare il significato alla ricerca della verità sempre più grande. Essere cristiani è riconoscere Dio come «presenza» nella vita personale e nel mondo, è rispondere al «Dio vivente», ovvero a Dio che si rivela nella vita personale e collettiva. Essere cristiani vuol dire confessare in parole e opere Gesù di Nazareth quale salvatore del mondo. Vuol dire rendere conto della fede che è una ma contemporaneamente in continuo rapporto comunicativo con la tradizione che ha la sua sorgente e il suo inizio in Gesù Cristo.

Provocato dalla crisi attuale, il cristiano è chiamato a un rapporto dinamico con questa tradizione, intesa e applicata nel presente, perché tale tradizione è il compimento dell'alleanza tra Dio e il suo popolo. Tutta la tradizione cristiana di fede resiste proprio per il suo potenziale persuasivo di affermare, nutrire e sostenere la vita, di facilitare nuove possibilità, di incoraggiare e consolare, di invitare, commuovere e sfidare i credenti a immaginare e re-immaginare.

La situazione attuale è simile a quella descritta dal gesuita Michel de Certeau. Si tratta di un tempo, quello della crisi pandemica, che ci chiede di «abitare le rovine», che tuttavia «segnano sempre il posto»:

³ La pedagogista Scardicchio propone un'interessante riflessione per interpretare limiti e opportunità, fatiche e nuove prospettive di questo tempo di crisi chiamato «tempo di fame». A.C. SCARDICCHIO, *Tempore famis: Chiara Scardicchio e il movimento della vita*, <https://www.romena.it/notizie/tempore-famis-chiara-scardicchio-e-il-movimento-della-vita/> (accesso: 25 agosto 2021): «Io abito vicino al mare, ma in realtà le finestre della mia casa non si affacciano sul mare, per cui posso vederlo solo se, aprendo la finestra, mi sporgo e compio una torsione. In questi due mesi di permanenza in casa io ho imparato che quel movimento, affacciarmi, sporgermi, compiere una torsione, è il movimento della vita: se il mare fosse davanti, se il bello e il buono fossero già pronti, non ci sarebbe compito, non ci sarebbe fatica, non ci sarebbe creazione, non ci sarebbe compartecipazione al mio stesso destino, al destino del mondo. E così, quello che, possiamo fare all'inizio di questa fase 2, con tutta la prudenza che ci verrà richiesta, è di allenare lo sguardo alla contemplazione. E quindi, sporgersi sulla vita, compiere una torsione, anche per evitare di guardarsi dentro nello stesso punto, e cercare, ostinatamente, la bellezza».

Tale situazione è raddoppiata da un'altra, indissolubile per i credenti dell'epoca: l'umiliazione della tradizione cristiana. Nei frammenti spezzati della cristianità sperimentano una defezione fondamentale: quella delle istituzioni di senso. Vivono la decomposizione di un cosmo e ne sono esiliati [...] manca una permanenza referenziale. Insieme con l'istituzione, riserva opaca del credere e del far credere, sprofondano le loro tacite sicurezze. Cercano un suolo. Ma alla fine le Scritture appaiono «corrotte» quanto le Chiese. Sono entrambi parimenti deteriorate dal tempo. Offuscano la Parola della quale dovrebbero restare presenza. Certo, ne segnano sempre il posto, ma sotto forma di rovine.⁴

1. Uno sguardo antropologico della crisi

Nella lettura dell'esperienza pandemica si è avvertita l'assenza di una interpretazione antropologica. Può stimolare la riflessione la categoria di «apocalissi culturali» elaborata dall'antropologo ed etnologo Ernesto De Martino: interpretare la pandemia non certo come un «tempo sospeso» ma come un tempo drammaticamente intenso in cui ci siamo trovati ad affrontare la perdita dei riferimenti consueti senza trovare di fatto strumenti adeguati per ripristinare un controllo e ricomporre il quadro dei significati. «Abitare questo tempo» ha significato entrare nel «vissuto di fine del mondo» in cui ci si sente sprofondare, senza la mediazione assicurata dalle pratiche rituali che consentono di organizzare il caos, attraversando la crisi fino a superarla.⁵

A emergere in primo piano nelle «apocalissi culturali» è, dunque, il fondo della natura umana, fondo che rivela la possibilità che la nostra presenza possa venir meno: è proprio qui che viene alla luce quello che «ci importa» veramente. Ora, a partire da ciò, si tratta di chiedersi: che cosa è venuto alla luce in questa pandemia che «ci importa» veramente? Cosa ha svelato questa pandemia circa ciò che «ci importa» veramente? Forse da queste domande potrebbe iniziare un pensiero certamente critico ed esigente, ma sicuramente in grado di restituirci il frammento di verità che abita in questa pandemia e che ancora non è stato del tutto detto.

La teologa Stella Morra con una metafora molto eloquente ha descritto una possibile risposta, affermando che il tempo che stiamo vivendo è come una bassa marea, che ha lasciato emergere cosa c'è nei

⁴ M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. di R. ALBERTINI, intr. di C. OSSOLA, Il Mulino, Bologna 1987 (or. fr. 1982), 62.

⁵ Cf. E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019.

fondali. Insieme a tante bellezze nascoste nel mare sono apparse tutte le cose inutili, i vetri rotti, le bottiglie di plastica, i rifiuti.⁶

2. Uno sguardo teologico della crisi

Il passaggio dallo sguardo antropologico allo sguardo teologico è possibile attraverso l'uso della stessa categoria di «apocalisse». Infatti, la pandemia è un fatto «apocalittico» nel senso etimologico del termine: non un evento da «fine del mondo», ma una rivelazione che svela il senso, il perché, la ragione. Ovvero: l'*eschaton* come il tempo ultimo che dice il significato di noi, degli altri, del mondo e di Dio.⁷

La pandemia chiede, infatti, tra le altre operazioni possibili, una narrazione di Dio, alla luce della grande storia biblica di disastri e di tragedie personali e collettive lì documentate, che in ultima istanza sia capace di resistere alla tentazione di limitarsi a

ripetere «Signore, Signore!» (cf. Mt 7,21), come se fosse una formula che può cambiare il mondo, alla stregua di una formula magica. Non basta proclamare «il Cristo» come fosse il mantra ideologico di una fede dichiarata che ci esonera dalla storia vissuta e che ci risparmi la fatica di lavorare la terra della condizione umana e di parlare le lingue dei popoli che l'abitano.⁸

Infatti, l'annuncio del Regno di Dio non ci sottrae dall'impegno a rendere più amabile e credibile il suo misterioso fermento nella vita che ora viviamo in tutta la complessità e spesso in tutta la contraddizione dei suoi fattori. L'appello della fede («Credere in Dio, credere in Gesù», «Solo in lui c'è salvezza») non è un atto di propaganda e di affiliazione o un assoluto senza relazione con le contingenti mediazioni storiche. Si tratta di trovare, per il cristianesimo dell'età secolare e multi-religiosa tipico del nostro tempo in questo particolare e critico momento storico, un'equazione analoga a quella della spiritualità benedettina che ha re-inventato il cristianesimo nell'Europa nascente: «ora et labora», in stretta simbiosi, un cristianesimo, cioè, capace di fare della proposta di vita buona del vangelo un criterio di intelligenza del reale.

È definitivamente chiaro che l'insistenza kerygmatica e la chiusura elitaria non riaprono solchi nel terreno della storia segnata dalla attuale pandemia e dai suoi effetti. Questi solchi possono essere real-

⁶ Cf. D. OLIVERO (a cura di), *Non è una parentesi. Una rete di complici per assetati di verità*, Effatà editrice, Cantalupa (TO) 2020.

⁷ Cf. L. FAZZINI, *Dio in quarantena. Una teologia del coronavirus*, EMI, Verona 2020.

⁸ P. SEQUERI, *Lo sguardo oltre la mascherina*, Vita e Pensiero, Milano 2020, 15.

mente aperti per mezzo della potenza della fede in Gesù, riannodando – con tutte le mediazioni e le traduzioni possibili contestualmente – la relazione tra la vita e la fede, tra il primato di Dio e l’incarnazione storica, tra il senso della preghiera di domanda e la necessità del cambiamento dell’io orante più che delle circostanze contestuali.

3. La lettura del reale e lo «stile» della presenza cristiana

Il tempo della pandemia, non certo per scelta ma per obbligo, è stato per tutti un’esperienza radicale di immersione nella realtà. Risulta evidente che il virus ci abbia ricondotto al cuore di alcune questioni antropologiche fondamentali: la questione della sofferenza e della morte, il riconoscimento palpabile della precarietà della vita e della sua fragilità, l’impatto violento con la limitatezza delle risorse disponibili dal punto di vista sanitario – questione che pone grandi domande dal punto di vista dell’etica della sanità –, la consapevolezza della scarsità delle conoscenze a nostra disposizione anche nei settori più avanzati della medicina, il riconoscimento della dipendenza reciproca nelle relazioni e della «salute» della vita in conseguenza di questa reciproca dipendenza, infine l’assunzione di una egualitaria esposizione al contagio, tradotta da papa Francesco con l’immagine evangelica della barca sballottolata dalle onde durante la preghiera del 27 marzo 2020 in piazza San Pietro:

Ci siamo resi conto di trovarci sulla stessa barca, tutti fragili e disorientati, ma nello stesso tempo importanti e necessari, tutti chiamati a remare insieme, tutti bisognosi di confortarci a vicenda. Su questa barca... ci siamo tutti. Come quei discepoli, che parlano a una sola voce e nell’angoscia dicono: «Siamo perduti», così anche noi ci siamo accorti che non possiamo andare avanti ciascuno per conto suo, ma solo insieme. È facile ritrovarci in questo racconto.⁹

Queste questioni, emerse cogentemente durante la pandemia, hanno indotto ad assumere uno sguardo più realistico – più umano – sulla vita e forse a riaprire alcune grandi domande sulla vita stessa, sulla nostra identità e sulla nostra destinazione ultima. Questo realismo ha caratterizzato anche la Chiesa: le nostre comunità cristiane, infatti, si sono ritrovate a fare i conti in maniera radicale e «immersiva» con

⁹ FRANCESCO, *Momento straordinario di preghiera in tempo di pandemia* (Città del Vaticano, 27 marzo 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html (accesso: 25 agosto 2021).

domande molto impegnative. La crisi è sempre, come etimologicamente insegna il vocabolo, un momento di giudizio e di discernimento.

D'altra parte, la pandemia mostra più in generale lo stile dei cristiani di stare davanti alle emergenze della realtà: nella sequela di Gesù di Nazareth il cristianesimo propone una maniera molto specifica di «abitare il mondo». Come Gesù che ha consegnato la propria esistenza agli uomini nell'eucaristia, così i cristiani sono invitati attraverso le epoche della storia e attraverso le circostanze a entrare in questo gesto fondamentale che è sempre lo stesso, il suo. Ma, allo stesso tempo, questo gesto libera in loro la creatività per realizzare un cristianesimo che, con tutta la sua radicalità, si adatta alla cultura nella quale essi vivono ed è su questo piano che si misura la credibilità stessa del cristianesimo.

E proprio percorrendo le «vie dell'umano» nell'esperienza della crisi della pandemia, «la Chiesa nasce negli incontri significativi, durante i quali il puro interesse per la fede, sempre minacciata, nel senso della vita diventa lo spazio nel quale scoprire Cristo. È su questa soglia che bisogna collocare la predicazione del vangelo».¹⁰ Inoltre, la Chiesa, seppur costantemente chiamata a riferirsi all'essenziale, prima della pandemia aveva rischiato di concentrarsi su una pastorale «addomesticata» e su problematiche periferiche, con il paradosso di diventare muta rispetto alle questioni essenziali della vita, lì dove si gioca la vera partita del vangelo, messe in luce inevitabilmente dalla crisi. Questo è il punto decisivo emerso: il riconoscimento della capacità della Chiesa di essere presente e significativa attorno ai nodi decisivi dell'esistenza piuttosto che, all'inverso, la sua chiusura in questioni troppo *ad intra*, magari legittime ma comunque incapaci di toccare davvero il reale.

È il grande tema delle domande esistenziali che già il quarto Convegno nazionale ecclesiale di Verona «Testimoni di Gesù risorto: speranza del mondo», del 2006, aveva profeticamente indicato come «vie dell'umano» da percorrere in vista di una «nuova evangelizzazione».¹¹ Lo sguardo sulla Chiesa e su ciò che in essa è accaduto obbliga a chiedersi come la Chiesa abbia cercato di mantenersi prossima a ciò che ogni

¹⁰ C. THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Queriniana, Brescia 2021, 150.

¹¹ Il riferimento è ai cinque ambiti tematizzati a Verona: affettività, lavoro-festa, fragilità, tradizione e cittadinanza. Gli ambiti hanno una valenza antropologica che interpellava ogni uomo, credente o non credente, chiamato a misurarsi per dare un senso alla propria esistenza. Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo. Traccia di riflessione in preparazione al Convegno ecclesiale di Verona 16-20 ottobre 2006* (a cura del Comitato preparatorio 4° Convegno ecclesiale nazionale), Paoline editoriale libri, Milano 2005.

uomo e donna stava vivendo, come abbia provato, proprio lì, a riconoscere la presenza del Regno e ad annunciare in maniera credibile – non retorica – la speranza del vangelo.

Come accennato a proposito dello sguardo teologico, proprio perché immersiva, l'esperienza vissuta nella pandemia ha aperto scenari inediti anche per la verità della fede, facendo emergere una domanda che è anzitutto di carattere teologico-fondamentale, poiché è relativa alla necessità di ripensare proprio per questo tempo il modo di parlare di Dio e la possibilità di «conciliare» la domanda sul male sperimentato con l'affidamento al Dio di Gesù Cristo. E la Chiesa, avendo la sua ragion d'essere nella relazione con Dio e nella narrazione di lui, è interrogata dalla crisi attuale e dalle sue domande tanto da imporle una trasformazione necessaria per la sua capacità di essere significativa proprio lì dove il realismo della vita è emerso in tutta la sua drammaticità.

Da sempre la Chiesa, in conformità alla logica d'incarnazione che presiede all'evento di Rivelazione, si è confrontata con la necessità di farsi presente in un certo luogo, in modo da rendere visibili quelle forme di mediazione che consentono alla comunità dei credenti l'incontro con il Signore. Tante sono le forme attraverso cui nella storia la Chiesa ha imparato ad abitare lo spazio. L'avanzata del virus e le regole finalizzate alla salvaguardia del bene comune, che sono state progressivamente assunte dalle autorità civili, hanno obiettivamente determinato un restringimento dello spazio d'azione e di movimento. L'unico spazio legittimamente praticabile è stato quello domestico e le identità hanno avuto bisogno di essere re-inventate a partire da questa condizione inedita.

Alla luce dell'attuale contesto di crisi è significativo rileggere ciò che De Certeau scriveva in riferimento alla relazione del cristianesimo con l'esperienza di un corpo storicizzato, inculturato, qui e ora, e alla fecondità della proposta buona del vangelo rispetto ai corpi. A partire dalla domanda sulla plausibilità e pensabilità del cristianesimo, egli si interrogava su come sia possibile per il cristianesimo avere un corpo, cioè come si attui la toccabilità, la vivibilità, la sperimentabilità di una esperienza credente nella particolarità storica del qui e ora, di un esserci al mondo, allo spazio e al tempo.

In questo tempo di crisi lo spazio d'azione per la Chiesa si è ristretto. Molti sono gli elementi che possono aiutare a configurare questa condizione ma la più decisiva è stata sicuramente la dinamica del radunarsi, che è costitutiva per la Chiesa (il nome proprio della Chiesa, infatti, è «assemblea convocata da Dio»). Le norme assunte per il contenimento del contagio e per la protezione individuale hanno impedito questo raduno nella forma abituale e paradigmatica del radunarsi fisico. Ciò ha causato l'impossibilità di radunarsi per la celebra-

zione dell'eucaristia, che è momento eminente nella vita di una comunità cristiana.

Ne sono derivate anche l'impossibilità di celebrare ogni altro momento sacramentale e l'impraticabilità di tutte le altre forme di preghiera comunitaria. A essere messo in discussione da questo restringimento è stato anche l'impegno educativo che la Chiesa profonde: si pensi alle attività di catechismo o delle associazioni ecclesiali. In modo repentino, tutto ciò non è stato più praticabile secondo le forme consuete. Per certi aspetti l'opera evangelizzatrice della Chiesa si è trovata in una condizione di scacco. Ne sono state investite le coordinate di base dell'esperienza cristiana, poiché è stato toccato il corpo degli uomini che della stessa esperienza cristiana è una componente costitutiva, come ricordano il mistero dell'incarnazione e la promessa della risurrezione della carne. Non esiste esperienza cristiana, infatti, che non coinvolga il corpo, nelle sue dinamiche essenziali di incontro, di ritualità, di relazione, di dono.

L'eccezionalità di quanto accaduto non ha però spento il «funzionamento» ecclesiale. Oltre ai limiti e alle obiettive condizioni di restringimento è importante osservare il tipo di reazione che si è realizzata: ci si deve chiedere se e come le comunità cristiane siano riuscite a essere prossime, nonostante i restringimenti patiti, al cammino faticoso sperimentato da migliaia di uomini e donne nel tempo della pandemia. Anche l'uso degli strumenti digitali ha permesso la creazione di nuovi spazi di comunione ecclesiale. Gli strumenti digitali hanno consentito la diffusione di momenti di preghiera, permettendo così un processo di identificazione della comunità intorno al suo pastore.

È interessante, in presenza di tante letture negative di questo fenomeno accusato di clericalismo, rilevare la prospettiva positiva dal punto di vista teologico ovvero il ruolo ministeriale di intercessione del pastore nella e per la comunità, come significativamente mette in luce il pastoralista Paolo Carrara, senza omettere valutazioni, tipiche di un singolare «doppiopesismo», riscontrabili in molti commentatori:

Non si può negare che siano stati momenti alti di Chiesa. Essi interrogano, a livello teologico, in ordine alla ricomprensione del ministero del pastore. Moltissime persone, per esempio, hanno chiesto ai loro preti una preghiera di intercessione per molteplici bisogni che la situazione stava determinando. Mi pare che una svalutazione di questi dati sotto la cifra del clericalismo, alla luce dell'esposizione massiccia della figura del prete e del vescovo, non renda onore a un vissuto del popolo di Dio di cui invece bisognerebbe tenere conto. Può essere interessante, tra l'altro, soffermarsi sul fatto che – stranamente – alcuni critici di questa eccessiva esposizione dei pastori siano invece del tutto favorevoli alla grande preghiera di intercessione che papa Francesco ha tenuto in piazza San Pietro lo

scorso 27 marzo. Quel momento di preghiera è stato obiettivamente significativo, poiché capace di toccare con incisività il cuore di tutti coloro che lo seguivano, anche di molti non credenti; non è casuale che l'immagine del papa che si dirige verso il palco sotto la pioggia battente sia circolata immediatamente sui siti della maggior parte dei giornali del mondo. Tuttavia ci si potrebbe provocatoriamente domandare perché non si definisca clericale anche quel momento: insieme al papa c'erano soltanto chierici, e i laici che si intravedevano nelle riprese erano solo addetti ai lavori, non impegnati nella preghiera stessa. Non voglio proporre un'interpretazione riduttiva di quella preghiera, anzi; intendo però provocare in questa direzione: bisognerebbe allora limare l'accusa di clericalismo rivolta anche ad altri momenti di esposizione clericale, riconoscendo appunto che si può (e si deve!) realizzare un'esposizione del pastore – non soltanto del papa –, che è pieno servizio ecclesiale poiché costitutiva della sua identità e del suo ministero nella Chiesa.¹²

Va riconosciuto che, quando a esporsi è soprattutto e soltanto uno, il rischio è che davvero il corpo si restringa al suo capo, perdendo la ricchezza della sua complessità, ma non si può non riconoscere che l'esposizione effettivamente marcata di figure episcopali e presbiterali abbia aiutato le comunità disperse a sentirsi unite. Ci si può interrogare sull'opportunità di quanto accaduto, ma si deve anche valutare l'incisività delle opzioni a confronto: sarebbe stata più significativa la disseminazione invisibile della comunità cristiana oppure, soprattutto in un tempo di emergenza, conta di più che i fedeli si siano potuti riconoscere uniti attorno al loro pastore?

Sono domande aperte che devono tener conto del carattere di emergenza legato alla pandemia. Con molta semplicità bisognerà riflettere se le soluzioni adottate sono lo specchio di atteggiamenti di autoreferenzialità clericale (l'accusa di clericalismo è accentuata da molte voci teologiche in riferimento all'esposizione mediatica del solo sacerdote celebrante) oppure di tentativi – spesso obiettivamente mal riusciti sul piano tecnico, seppure buoni nelle intenzioni – di vicinanza ai fedeli confinati in casa.

¹² P. CARRARA, «La Chiesa alla prova della pandemia», in *Regno-documenti* 19(2020), 593.

4. La liturgia e lo spazio celebrativo in tempo di pandemia: dallo spazio fisico allo spazio virtuale e il recupero dello spazio domestico e caritativo

Durante la pandemia, con il relativo restringimento dello spazio ecclesiale, si è affermato un dibattito che ha animato la riflessione ecclesiale: quello della celebrazione delle messe da parte di molti preti, malgrado non vi fosse la presenza diretta del popolo di Dio, al più relegata a una partecipazione via *streaming*. Sotto il profilo delle idee, si sono contrapposte due linee di pensiero: da un lato, gli strenui difensori delle celebrazioni eucaristiche con qualche sparuto fedele, ma senza la presenza diretta del popolo di Dio; dall'altro, coloro che hanno gridato allo scandalo, tacciando la Chiesa di un'inaccettabile ansia eucaristica e di un'eccessiva esposizione clericale.

Come vedremo più avanti e senza pretendere di risolvere la discussione, andrebbe anzitutto osservato che lo stesso *Missale romanum* ammette la possibilità di una celebrazione eucaristica cosiddetta «senza popolo», precisando la terminologia: non «Messa senza il popolo», ma «Messa a cui partecipa un solo ministro». Oltre a questa osservazione, non secondaria, di carattere liturgico, bisogna affermare che non è possibile giudicare come banalmente consolatorio e ritualista l'atteggiamento di partecipazione (anche via *streaming*) di molti cristiani alle celebrazioni eucaristiche presiedute «a distanza» da preti e vescovi. Se il rischio della spettacolarizzazione e della moltiplicazione eucaristica sono obiettivi e andranno valutati, non si può disperdere il bene spirituale possibile che, in queste condizioni straordinarie, anche il raduno non fisico e a distanza ha consentito di generare. Inoltre, tra le varie opzioni, quella di partecipare e celebrare insieme su una piattaforma digitale, piuttosto che guardare da estranei mentre il sacerdote «dice» da solo la messa trasmessa, è certamente una soluzione migliore.

Sulla questione del digitale è evidente che si debba articolare la riflessione su due livelli. Il primo è quello della verifica delle novità che si sono introdotte, a partire da ciò che di inedito è stato realizzato con la possibile denuncia di ciò che obiettivamente è stato caratterizzato da spettacolarizzazione o da eccessi, che sono risultati ridicoli se non addirittura irriverenti. Un secondo livello, più complesso, ha a che fare con il processo di formazione che chiede di essere attivato perché si approfondisca meglio il linguaggio della comunicazione digitale, le sue regole e i suoi codici: non si tratta di trasferire semplicemente su supporto digitale ciò che si sarebbe fatto in presenza, ma di analizzare le trasformazioni che a livello antropologico il digitale comporta. Da questo punto di vista non abbiamo a che fare con strumenti neutri.

Vi è qui la necessità di ricomprendere la logica sacramentale a partire dalle provocazioni pratiche che derivano dalla capacità trasformativa del reale da parte dell'innovazione digitale. Per i cristiani l'ambiente digitale non prenderà il posto dell'ambiente fisico. E tuttavia, però, la comunità ecclesiale è chiamata a cogliere appieno il posto che oggi l'ambiente digitale occupa nelle nostre società e culture. Alla luce di quanto accaduto, bisognerà porsi la domanda: che cosa significa l'inculturazione della liturgia e dei sacramenti nell'esperienza digitale, in un tempo nel quale la mediazione di internet sta diventando sempre più importante e pervasiva?¹³

Una sfida è offerta alle comunità cristiane: decidere se immergersi nella cultura digitale e nelle tecnologie digitali, capire come utilizzarle, come gli utenti le utilizzano e adottarle – o adattare – alle proprie comunità. Le comunità cristiane devono prendere consapevolezza che con questo *medium* tecnologico incentivano anche un altro risultato, di tipo individuale. Quindi, se da una parte hanno bisogno di immergersi nella cultura digitale, di usare la tecnologia, di creare risorse, dall'altra le comunità cristiane devono accettare che, così facendo, incoraggiano anche valori e modelli individuali, che potrebbero entrare in conflitto con la loro tradizione. La sfida, quindi, non è solo adottare o adattare le tecnologie ma anche capire come queste possano essere inculturate dalla Chiesa nel rispetto della sua tradizione e della sua inalienabile e costitutiva natura comunitaria.

Un'altra dilatazione che ha caratterizzato questo tempo di pandemia è relativa allo spazio domestico. La casa è stata l'unico luogo in cui sostare più a lungo in virtù delle regole di chiusura che sono state imposte dalle autorità competenti. Proprio le case sono diventate per alcuni cristiani delle nostre comunità l'unico spazio in cui poter coltivare la fede, pregare, ascoltare la Parola. È una circostanza che ha lanciato una provocazione forte. Le case sono diventate, molto più di quanto accada in condizioni normali, lo spazio in cui riconoscere il vangelo in atto e coltivare espressamente la fede: il luogo della pratica del cristianesimo. È indubbio che, per esempio per qualche genitore, ciò abbia riattivato una presa in carico diretta dell'accompagnamento nella fede, soprattutto nella preghiera, verso i propri figli. Solitamente, infatti, si trattava di un'azione che veniva demandata al prete e ai catechisti.

Inoltre, c'è un «particolare pastorale» emerso durante il prolungato stanziamento domestico che va recuperato e promosso rispetto alle «tradizionali abitudini», ovvero la dinamica che si è sviluppata in questo

¹³ Cf. N. SINTOBIN, «Celebrazioni digitali? Una domanda dall'esperienza», in *La Civiltà cattolica* 2(2020), 396-398.

tempo e per la quale ci si è preoccupati più del sostegno della fede dei cristiani là dove essi vivono che non della loro concentrazione in un unico luogo, valorizzando le «soglie esistenziali» come risorse di evangelizzazione. La valorizzazione delle case è stata un'occasione di superamento del funzionamento monodirezionale della proposta pastorale, che forse può ispirare anche tempi più ordinari di progettazione: non esiste proposta di fede significativa che non s'innesti nel vissuto evangelico di base, che non trovi proprio nelle case uno dei luoghi emblematici di espressione.¹⁴

È vero che l'assemblea non era fisicamente presente, ma è comunque vero che era riconoscibile un corpo ecclesiale vivo, sebbene disperso in tante case, una pluralità di centri di espressione della fede che le norme hanno mantenuto distanti, ma che proprio la fede, anche attraverso il pregare e il celebrare, ha saputo comunque mettere in connessione:

Laddove la comunità cristiana è soggetto vivo; laddove – con tutte le sue fatiche – è realmente comunità, anche la messa in streaming si è potuta trasformare in opportunità, in strumento di comunicazione, di comunione e di dialogo; addirittura d'incontro. Il momento della messa è diventato il «luogo» di ripresentazione della vita che pulsa nella comunità: nominare i nati, i bambini e ragazzi in attesa dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, le famiglie in difficoltà economiche o di salute, i volontari impegnati nella distribuzione, i malati, i defunti non è stato un atto formale, ma il modo di raccogliere tutte le necessità di un popolo per offrirle a Dio, chiedendo benedizione. Peraltro quel momento è diventato anche il «luogo» d'incontro tra la comunità e il presbiterio, con l'effetto di rafforzarne il legame. Non è un caso che uno dei segni più belli avvertiti da quanti si collegavano per le celebrazioni fosse il fatto di vedere i loro preti conceleberrare. Anche questo è stato un elemento che ha favorito il processo di unificazione delle parrocchie, anzi di costruzione dell'unica comunità cristiana.¹⁵

Lì dove il vissuto umano guadagnava progressivamente consistenza, alcuni gesti espliciti di fede hanno espresso tutta la loro pregnanza e ciò è accaduto anche attraverso figure diverse rispetto a quella del pastore, come ad esempio i genitori.

Mai, come in questo tempo di crisi, emerge con tutta la sua impo-

nenza il dato che le teorie sull'educazione cristiana hanno sempre predi-

cato a partire già dal *Documento di base* (1970): è da tempo che la Chiesa

¹⁴ Cf. H.A. CAMPBELL (a cura di), *Understanding Religious Practice in New Media World*, Routledge, London 2013.

¹⁵ D. VITALI, «La Chiesa al tempo del COVID-19. Prove di lettura», in *La Rivista del clero italiano* 101(2020), 435.

parla infatti di «grembi generativi». E tra questi «grembi generativi» il primo sicuramente è la vita in famiglia con tutte le cosiddette «soglie esistenziali» che in questo tempo di pandemia abbiamo iniziato a valorizzare come opportunità di annuncio cristiano. Si tratta del «secondo primo annuncio», di cui da tempo parla il catecheta Enzo Biemmi.¹⁶

In questi passaggi esistenziali, che si verificano tutti all'interno della vita familiare, ritorna – oggi ancora più sollecitata dalla crisi che stiamo vivendo – la domanda sul senso della vita, sulla sua origine e sul suo destino. È dentro queste domande grandi che toccano la nostra carne, prima che la nostra mente, che dobbiamo far salire in noi l'esigenza di un rendimento di grazie o di un'invocazione di aiuto e, quindi, di una liturgia veramente vitale, ovvero di una liturgia che sappia dialogare con le esigenze della vita e in essa sappia trovare punti di connessione e di espressione.

Le crisi sono possibili soglie di accesso alla fede, perché dentro queste esperienze ci viene incontro il mistero umano, quello della vita e quello della morte. Sono le nostre «pasque antropologiche»: l'innamoramento, la nascita di un figlio, una crisi affettiva, una malattia, un lutto, una mancanza di lavoro, un'epidemia, una quarantena forzata. Tuttavia, perché da sole queste esperienze possano diventare professione di fede e punti di accesso alla fede, serve evidentemente che si offra una rivelazione, cioè accada uno svelamento, vale a dire la testimonianza di qualcuno che aiuti a far cogliere una «presenza a favore» in tutto ciò che succede: serve la pedagogia usata da Gesù con i discepoli di Emmaus (cf. Lc 24,13-53).

È a quel punto che l'esperienza di crisi per difetto (malattia, delusione, morte) può diventare preghiera di invocazione e l'esperienza di crisi per eccesso (gioia, entusiasmo) può diventare rendimento di grazie

¹⁶ Il secondo annuncio può essere definito come il «farsi carne» del primo annuncio nei passaggi di vita fondamentali delle persone, degli adulti in particolare. Lo possiamo allora chiamare il secondo «primo annuncio». La maggioranza dei cattolici ha ricevuto un «primo annuncio», ha avuto un contatto con la fede cristiana ricevendola in qualche modo come eredità. Il «secondo annuncio» è il risuonare del primo annuncio come parola di benedizione dentro le traversate della vita umana. È il suo diventare «vero», il suo prendere forma e carne negli snodi fondamentali della vita: è «secondo» perché appare di nuovo come una grazia che si offre, e quindi di nuovo come appello alla libertà perché si disponga. Questo possibile ridisporsi è non raramente per molte persone un primo disporsi veramente: il passaggio da una fede per sentito dire a una fede per affidamento personale. Ciò che è annunciato come promessa, si attua come proposta di vita buona dentro le differenti traversate della vita umana. È analogo a quanto accade a Israele: il suo primo esodo diventa secondo primo esodo in tutte le traversate decisive della sua storia, e quindi un ritorno genetico sulle rive del Mar Rosso (cf. E. BIEMMI, *Il Secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, EDB, Bologna 2011).

e di lode. I Salmi nelle loro varie armonie si offrono a noi come espressione qualificata di questi due movimenti: invocazione e gratitudine.

Ritorna nuovamente decisiva la proposta di una comunità cristiana che aiuti i soggetti a collegare i momenti di crisi positivi o negativi con la risonanza della parola del vangelo: oggi viviamo il tempo oggettivo dell'epidemia – e della sofferenza ad essa collegata – come un tempo che ha messo in luce le «costanti antropologiche» come l'errare (l'esperienza della ricerca e del fallimento), il legarsi, il lasciarsi e l'essere lasciati (l'esperienza degli affetti), l'appassionarsi e il compatire (l'esperienza della dedizione e della solidarietà), il vivere la fragilità e il limite (il proprio morire e la morte delle persone care). Si tratta di «luoghi» nei quali dire concreti aspetti del significato che il vangelo indica per ogni momento dell'esistenza. Questo significato riguarda la dimensione affettiva, il rapporto con il lavoro e la festa, l'esperienza della fragilità, la trasmissione dei valori tra una generazione e l'altra, l'ambito educativo, la responsabilità e la fraternità sociale.

Questo tempo di crisi della pandemia ci ha «obbligati» a ridire il *kerygma* pasquale, facendolo risuonare come «bella notizia» nelle diverse esperienze di vita: il *kerygma* è uno solo ma questo annuncio non va ripetuto come un ritornello ma come un canto che in ogni stagione interpreta la giusta melodia.

Nella pandemia, che ci ha messo dinanzi a condizioni assolutamente inedite, è parso spesso di voler rinunciare alla possibilità di connettere il *kerygma* pasquale con le circostanze nuove, facendo fatica a realizzare soluzioni non convenzionali e tradizionali, adeguate allo stato delle cose. In questo tempo di crisi abbiamo pensato che il *kerygma* dovesse risuonare nelle case con l'occupazione massiccia degli spazi vitali dei fedeli attraverso le nuove tecnologie (celebrazioni *online*): forse serviva la capacità di innervare le esperienze-limite vissute dentro casa all'interno della trama e dell'ordito del vangelo.

La crisi della pandemia ha obbligato a spostare il baricentro e a scegliere in coerenza con una prospettiva missionaria il soggetto principale della Chiesa attorno al quale unificare la proposta cristiana: prima della comunità, la famiglia e le relazioni vitali che in essa si svolgono. Abbiamo ovviamente da imparare a recuperare il valore formativo delle «porte di ingresso esistenziali» alla fede presenti nella casa e nelle relazioni familiari.

Certo, la comunità cristiana continuerà ad avere la sua importanza come luogo di unità delle famiglie, superando una logica familistica: non si potrà mai superare l'esperienza della comunità cristiana. Essa è la casa di coloro che credono in Gesù come la fonte della fraternità tra tutti gli uomini e permette di mantenere al cristianesimo la sua vocazione veramente universale, in ragione della relazione vitale tra

famiglia e comunità, documentata dal fatto che la famiglia è chiamata «chiesa domestica» e la comunità è chiamata «famiglia di Dio» in una specie di scambio di proprietà.¹⁷

E, tuttavia, abbiamo bisogno di una Chiesa disposta a cambiare la propria impostazione pastorale e alcune delle sue strutture per renderle veramente adeguate alla strategia di Dio; occorre organizzarsi per poter entrare in sintonia con una vita reale (nelle sue crisi per difetto e per eccesso) che però non entra ancora dentro gli schemi operativi consueti e collaudati, dentro le nostre griglie di lettura dell'esistente che hanno un effetto di formattazione della realtà, impedendoci di vedere il nuovo che è in atto, perché al contrario conducono al «*dejà vu*».

Questa epidemia con l'effetto prodotto e ancora in corso sta obbligando a confermare l'utilità di uno sguardo di prospettiva che possa:

- riorganizzare la pastorale, mostrando più chiaramente la portata antropologica dei gesti della Chiesa presenti nella vita in tutte le sue sfumature;
- ripensare la pastorale catechistica incentrandola sulle esperienze fondamentali che ogni donna e ogni uomo vive nell'arco della propria esistenza – soprattutto quando questa si deve misurare con prove impreviste;
- sulla base di queste esperienze umane ripensare il modo di offrire il dono della grazia di Dio, facendo risuonare il fatto che il vangelo è buona notizia per la vita di ciascuno, che esso annuncia la Pasqua di Dio «nelle pasque esistenziali umane», rivela il suo passaggio nelle traversate della vita umana.

La Chiesa, se è concentrata solo sul piano oggettivo della fede, ha bisogno inevitabilmente di questo trasloco nella storia che Dio scrive dentro la carne delle donne e degli uomini di oggi segnati dalla crisi pandemica. Facendo così, capirà anche diversamente e più in profondità l'aspetto oggettivo della Rivelazione poiché la vita umana è l'alfabeto di Dio, è il luogo nel quale Dio continua a scrivere la sua storia di salvezza. Alla nostra pastorale spetta il compito di saper leggere questa grammatica di Dio e «fare catechismo» a partire da qui.

¹⁷ Cf. F.G. BRAMBILLA, «Famiglia “Chiesa domestica” e Chiesa “famiglia di Dio” I-II», in *Rivista del clero italiano* 84(2003), 326-340, 432-445. Tuttavia, non bisogna dimenticare un dato: la casa nei primi secoli cristiani, prima della svolta costantiniana, era il luogo della riunione ecclesiale. Le *domus* erano case di privati messe al servizio della comunità cristiana che lì si dava appuntamento per la celebrazione liturgica. Vi era l'idea molto forte della dimensione comunitaria ed ecclesiale della casa non riducibile, quindi, a una sola famiglia della quale nella riflessione teologica e nel magistero si dice «chiesa domestica» (cf. C. MILITELLO, «Un luogo per celebrare», in *Rivista liturgica* 1[2014], 35-43).

5. Liturgia e pandemia: dalla logica sostitutiva alla logica integrativa

La liturgia lontana, che si fa vicina attraverso la TV o la diretta *streaming*, resta irrimediabilmente una liturgia lontana. Una Chiesa che sappia la decisiva importanza dell'atto celebrativo lascia da parte il «collegamento» e la «connessione» e mette in gioco «evidenze primarie», «parole di tradizione» e «riti potenti». Se la liturgia è il linguaggio di tutti i battezzati, ogni piccola comunità «in quarantena» deve poter celebrare la Pasqua, senza delegare ad altri l'atto ecclesiale. Lo farà in comunione con i santi e con la Chiesa, ma dovrà farlo essa stessa.

Perciò, la dimensione familiare potrà e dovrà entrare nella dinamica liturgica. E dovrà farlo col corpo, con tutti i sensi, non solo con la visione delle immagini sacre sullo schermo. L'esperienza delle liturgie domestiche può sembrare innovativa, legata a questo tempo di crisi. E, invece, va recuperata e integrata come una dimensione costitutiva della vita cristiana, tanto quanto la partecipazione alla vita liturgica in comunità. Riusciremo così a integrare diverse soglie di esperienze di preghiera e di celebrazione, articolando una rete diversa di soggetti, di ministeri e di responsabilità, di modi, di luoghi e di tempi: la liturgia della Parola, la liturgia delle ore, i gesti di carità, gli stili penitenziali della vita secondo il *format* familiare (dentro casa) e le celebrazioni comunitarie (nell'assemblea liturgica).

Inoltre, durante la pandemia si è dilatato un altro spazio ecclesiale: la testimonianza della carità. Se la comunità cristiana non ha potuto raggiungere tutti nel segno della celebrazione liturgica, tuttavia la carità ha visto la Chiesa protagonista sotto molteplici fronti: l'ascolto e il sostegno delle persone ammalate e delle persone ferite dai lutti e dall'aggravio di non poter dare ai propri cari un ultimo saluto; la creazione di reti di sostegno all'interno delle città e dei quartieri, con il protagonismo dei «centri di ascolto»; l'individuazione di progetti più ampi – forme di microcredito e simili – per sostenere la faticosa ripresa delle piccole imprese; il tentativo pluriforme di mantenere i contatti con le famiglie e con i ragazzi legati all'esperienza parrocchiale.

Emerge il profilo tipico della comunità cristiana in relazione alla carità come esperienza «sacramentale» secondo le parole di Gesù: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40). È interessante rilevare che proprio nel tempo delle sospensioni delle liturgie è emersa la «liturgia della carità» all'interno della comunità cristiana attraverso le tante testimonianze che si possono documentare in tal senso. La vita cristiana non può essere ridotta a vita ritualizzata, come anche la prassi quotidiana di carità non deve dimenticare il suo legame organico con la liturgia

perché, distaccandosi da essa, si assolutizza, e, cadendo nel protagonismo della carità, si scinde dal fondamento che è l'amore di Dio, amore di cui Dio è soggetto e autore.

Così la carità rischia di perdere la sua «sacramentalità» e diviene organizzazione, filantropia, managerialità del bene, assistenza sociale, burocrazia del servizio. Invece, il fondamento dell'etica cristiana emerge con forza nella liturgia e massimamente nella liturgia eucaristica. Il rischio dell'assolutizzazione del piano sociale, scindendolo dal piano celebrativo, è quello di arrivare a dichiarare o a sentire come inutile la liturgia perché il culto è completamente assorbito nella vita. E in quel caso ci si dimentica che la carità cristiana non è immediatamente disponibile, ma è mediata dalla fede e anche essa ha figura cristologica: è l'amore come Cristo ha amato, è l'agape di Dio narrata dalla vita di Gesù di Nazareth.¹⁸

Come superare, dunque, questi rischi? Con un'affermazione precisa e ineludibile: Cristo è il centro della liturgia cristiana e Cristo è la forma della carità. Il Cristo attestato dai vangeli è lo stesso Cristo che con il suo Spirito si situa al centro della liturgia: egli è il rivelatore di Dio che è amore. La sospensione della liturgia a causa del contenimento del contagio, per via privativa, ci ricorda che la liturgia è sempre e comunque celebrazione della carità di Dio, pena il suo ridursi a sterile ritualismo, pena il suo finire nel formalismo e nel rubricismo. E tuttavia la testimonianza e la pratica della carità devono integrare sempre

¹⁸ È interessante rilevare filosoficamente un dato emerso durante la pandemia, ovvero il paradosso per cui la cura dell'altro, che consiste nel voler proteggere il corpo dell'altro, impone la distanza, l'assenza di relazione corporea e dunque della cura così come l'abbiamo sempre vissuta. Questo dato mette in luce una verità antropologica che ha una corrispondenza con una verità teologica, di tipo eucaristico: l'amore esige prossimità nel segno della relazione e distanza nel senso dell'affermazione della personale identità. Come afferma il teologo e filosofo francese Emmanuel Falque, le parole «Questo è il mio corpo offerto per voi» utilizzate da Gesù durante l'Ultima cena sono il concentrato di identità e relazione, possibile tramite il corpo. Infatti, la presenza del Corpo di Cristo è presenza proprio in quanto presenza nell'altro, presenza dinanzi a noi che facciamo memoria della sua passione, morte e risurrezione. La consapevolezza di dire: «Questo è il mio corpo offerto/donato per te» indica non solo la reciprocità della donazione del proprio corpo, ma anche la differenziazione dell'essere per l'altro. Se io sono questo corpo, non posso essere il corpo dell'altro. Neanche il corpo dell'amato o dell'amata, in quanto anche l'altro è un questo corpo che si offre, che si dona a me e che mi permette di essere riconosciuto, di riconoscerlo in quanto tale, in quanto questo corpo e, attraverso di lui/lei, riconoscere anche il mio corpo. In questo, dunque, si rivela la presenza del corpo. L'interpretazione esistenziale (con l'evidenza di una verità antropologica circa il rapporto tra identità e donazione) delle parole sacramentali di Gesù permette ancora una volta la comprensione della dimensione «sacramentale» della vita quale etica della donazione e della responsabilità/cura verso l'altro (cf. E. FALQUE, *Les nocces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris 2011).

il fondamento teologico e cristologico della carità stessa, pena il suo appiattirsi sull'ostentazione del protagonismo umano. La liturgia celebra la relazione che Dio ha intrattenuto e continua a intrattenere con l'umanità in Cristo, nello Spirito Santo, e la carità è la relazione con il prossimo e con Dio. La categoria della relazione è centrale nella liturgia come nella carità. Nell'economia cristiana l'essenza del culto non risiede nella ritualità, ma nella relazione con Cristo e pertanto è l'intera vita dell'uomo il luogo di culto: culto che dev'essere reale, personale, esistenziale, storico.

Sarà compito di un'adeguata progettazione pastorale tenere conto di questa polarità, dando valore a ciò che accade negli spazi parrocchiali, ma insieme riconoscendo che lo spazio della comunità cristiana è molto più ampio di essi. Sotto questo profilo sarà importante recuperare il valore della soggettualità della famiglia dentro il percorso di fede. Anche l'invasione digitale, che sta segnando gli «spazi» dilatati della Chiesa, chiede ora di essere resa oggetto di riflessione. Si tratta di immaginare modalità nuove attraverso cui integrare, in un approccio pastorale che non può prescindere dall'incontro fisico diretto, anche le possibilità che il digitale offre, senza perdere un giudizio di spessore critico, ma sapendo comunque riconoscere il tratto «immersivo», tipico della comunicazione digitale nell'attuale cultura.

Ovviamente ci sono delle domande che nascono da questi fatti: la pandemia ci ha fatto prendere coscienza che il virtuale è una realtà e non è semplicemente l'opposto del reale; l'utilizzo dei media digitali nella liturgia deve poter sostenere lo stretto contatto con la comunità reale. C'è una provocazione da raccogliere: celebrare con un canto ben curato, in una Chiesa dove sono attive le ministerialità diffuse e con la possibilità della partecipazione corporea per via sensibile e della conoscenza reciproca tra i fedeli non è la stessa cosa dell'assistere alla messa su uno schermo, come anche la comunione eucaristica non può essere surrogata dalla comunione spirituale.

Salvo alcune circostanze emergenziali come la malattia e la pandemia, il problema resta quando, pur in presenza, la partecipazione attiva, tema centrale della *Sacrosanctum concilium* e della successiva riforma liturgica, nelle nostre assemblee non va al di là di celebrazioni nelle quali a fronteggiarsi sono al più un attore e qualcuno che assiste.

Forse questa è una provocazione che la pandemia ci consegna, ovvero quanto sono acute e forti le differenze tra una messa in presenza e una messa *online*? Partecipare attivamente significa essere tutti corporalmente e quindi spiritualmente presenti. *Sacrosanctum concilium* definisce il significato di «partecipazione» alla luce del quale i riti vengono riformati (anzitutto quelli eucaristici e poi a seguire tutti gli altri), poiché la partecipazione implica l'azione:

Perciò la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente; siano formati dalla Parola di Dio; si nutrano alla mensa del corpo del Signore; rendano grazie a Dio; offrendo la vittima senza macchia, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino a offrire se stessi, e di giorno in giorno, per la mediazione di Cristo, siano perfezionati nell'unità con Dio e tra di loro, di modo che Dio sia finalmente tutto in tutti (SC 48).

Se si fosse trattato semplicemente di maturare una «coscienza» o una «pietà», la riforma non sarebbe stata veramente necessaria. Se si fosse trattato semplicemente di «comprendere» e di «essere pii», riti nuovi e riti vecchi sarebbero stati sostanzialmente equivalenti. Se invece è in gioco l'«azione comune» di Cristo e della Chiesa, la decisione di riformare gli *ordines* viene giustificata e sostenuta soltanto dalla acquisita evidenza di questa esigenza di «partecipazione alla azione comune». La partecipazione attiva non ha come fine una «comprensione», ma un fare, un essere, un ordine. Vuol dire che diventiamo Chiesa lasciandoci modellare da quella azione comune. Il rito è quindi la forma di vita del credente come il mistero non è anzitutto «da credere», ma da «agire» e da «vivere».

Certamente, la crisi ha obbligato, attivando un necessario discernimento, ogni uomo a confrontarsi con l'essenziale dell'esistenza e con ciò che, pur non essendo necessariamente negativo, poteva essere lasciato da parte. In questa direzione si deve appunto muovere anche la Chiesa: la sua missione deve essere riletta alla luce di questo criterio. Non si tratta di disprezzare ciò che è stato fatto in precedenza: spesso la crisi però fa emergere, nella privazione e nella capacità di adattamento che impone, esperienze e contenuti di vita cristiana che venivano ignorati o non sufficientemente apprezzati.

Sotto questo profilo può essere raccolta la provocazione secondo cui la Chiesa è risultata significativa soprattutto in alcuni momenti: quando ha manifestato prossimità; quando ha saputo dare corpo a una comunità di cui l'isolamento faceva sentire il bisogno; quando si è fatta spazio d'intercessione; quando ha avuto la forza di annunciare la Parola declinandola nelle diverse forme liturgiche possibili, in assenza della celebrazione eucaristica; quando l'identità ministeriale del prete non assorbe in sé tutte le dimensioni del ministero cristiano, ma valorizza le potenzialità, nelle modalità opportune, dei soggetti laicali.¹⁹

¹⁹ CARRARA, «La Chiesa alla prova della pandemia», 600: «In questa direzione mi pare convergano, in particolare, due delle osservazioni raccolte: anzitutto quella

Nonostante le necessarie accentuazioni dell'aspetto liturgico contenuto nell'etica della vita e nella preghiera in famiglia, la privazione del rito comunitario, il quale non è secondario rispetto alla qualità della vita credente, ha segnato la spiritualità di questo tempo di crisi in quanto il rito è la forma necessaria che assume e integra la vita, dandole senso e comunicandole – con la sua costitutiva cornice comunitaria – un modo di essere in relazione con Dio e con gli altri. La questione seria è l'effettiva capacità delle forme del culto di portare a espressione il senso religioso e cristiano dell'esperienza storica, soprattutto se segnata da una crisi come la pandemia:

Un simbolo sorge quando qualcosa di interiore, di spirituale, trova la sua espressione nell'esteriore, nel corporeo [...]. Ciò che è interiore deve piuttosto tradursi vitalmente nell'esteriore, con necessità che scaturisce dalla sua essenza. Così il corpo è il simbolo naturale dell'anima.²⁰

In questo «stato di eccezione liturgica» deve essere interrogata teologicamente anche la prassi della «comunione spirituale» per evitare di favorire una pericolosa logica sostitutiva poiché la partecipazione alla mensa eucaristica può essere sempre e solo di tipo sacramentale. La comunione spirituale realizza solo una comunione affettiva o di desiderio che, per quanto preziosa, non è mai in grado di sostituire la gioia della presenza fisica; semmai ne mantiene e aumenta il desiderio.

Inoltre, un altro elemento problematico deriva dal fatto che assolutizzare il compimento dell'eucaristia (la comunione), tanto da sostituirla con la comunione spirituale, senza considerare la completa cornice rituale, ovvero l'intera assemblea eucaristica e l'intera celebrazione eucaristica, è un errore gravissimo e un pericoloso riduzionismo. Non è giustificabile la comunione spirituale se è praticata con la mentalità con la quale è nata, ovvero l'idea per cui a comunicarsi debba essere o basti il solo ministro ordinato in ragione della monopolizza-

relativa all'istanza legittima, ma non assolutizzabile, della «partecipazione attiva» del popolo di Dio all'interno della celebrazione eucaristica. Essa – come ho cercato di indicare – va bilanciata con la sollecitudine per il bene spirituale complessivo dello stesso, in condizioni straordinarie. La seconda è invece relativa al modo di intendere la figura presbiterale: la legittima accusa di clericalismo e l'altrettanto legittima istanza della valorizzazione dei laici hanno bisogno di essere conciliate con l'obiettivo pregnanza che appartiene alla figura del ministro ordinato, di cui questo tempo ha dato attestazione. Questi, infatti, è garanzia di legame con la Tradizione, segno di unità tra la singola comunità cristiana e l'intero corpo mistico di Cristo, nonché guida per una lettura ispirante della Parola».

²⁰ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2005, 51.

zione clericale della liturgia e della comprensione esagerata del significato del sacerdozio ministeriale senza alcuna relazione con l'assemblea liturgica.²¹

6. Pandemia e liturgia: oltre la messa, niente?

Se è vero che «la liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa» (SC 9), è altrettanto vero che l'eucaristia non esaurisce tutta la liturgia della Chiesa. La messa è ciò a cui il credente può partecipare nel senso più alto e più grande ma spesso è ridotta a essere il riempitivo che si colloca sempre, ovunque e comunque, con un forte rischio di banalizzazione proprio per la sua inflazione.²²

La centralità della messa significa che essa debba occupare tutti gli spazi e i tempi della preghiera cristiana? Usando una metafora, può esserci un centro senza una periferia? Se l'eucaristia costituisce «fonte e apice di tutta la vita cristiana»,²³ è altrettanto vero che tra la fonte e il culmine vi è lo spazio per le pluriformi esperienze liturgiche. Infatti, anche in assenza di comunità in presenza sembra che l'unico vero registro comunicativo sia solo la messa mentre la liturgia oraria, la liturgia della parola, la liturgia penitenziale sembrano avere dignità solo in riferimento alla messa e comunque risultano molto poco pervasive della comune sensibilità celebrativa. Manca un'articolazione di esperienze di preghiera e di celebrazione e manca un'adeguata formazione liturgica alla pluralità delle forme celebrative.

D'altra parte, in questo tempo, alla luce di un'attenta osservazione, la preghiera ha assunto la forma della lamentazione a causa dell'isolamento domestico, della chiusura del culto nelle chiese, della sofferenza e della morte per contagio. La lamentazione ammette che noi non disponiamo di risposte facili e tuttavia essa tiene aperta la relazione con il Tu di Dio. E può essere generativa perché, facendoci prendere coscienza che nel dolore non sappiamo pregare, ci insegna a chiedere al Signore

²¹ Cf. S. SIRBONI, «La comunione spirituale», in *Rivista di pastorale liturgica*, numero speciale 2(2020), 20-23.

²² Non si entra qui nella discussione sulla interpretazione dell'introduzione delle messe feriali nella storia liturgica e neanche sulla valutazione dell'opportunità, sostenuta dalla comunità monastica di Bose, di sostituirle con la liturgia delle ore quotidiana che invece sarebbe celebrata nella prassi diffusa solo come sostitutiva della messa feriale soprattutto nel caso di assenza del ministro ordinato. Invece, la riflessione si imporrebbe sulla necessità di una differenza, da sottolineare maggiormente, tra un *ordo missae* feriale e un *ordo missae* festivo.

²³ CONCILIO VATICANO II, costituzione dogmatica *Lumen gentium* (= LG), 21 novembre 1964: AAS 57(1965), 15.

con fiducia, come fecero gli apostoli: «Signore, insegnaci a pregare» (Lc 11,1), creando spazi e stili idonei.

Anche il popolo di Israele ha imparato nuovi spazi e stili di preghiera dalla lamentazione in terra di esilio a causa della deportazione in Babilonia: infatti, è lì che è nata la liturgia della Parola senza la liturgia sacrificale praticata nel Tempio di Gerusalemme. Era una esperienza di gemito feconda di nuove possibilità di preghiera e di celebrazione, nella nostalgia del Tempio di Gerusalemme e della sua liturgia.²⁴

Il tempo della pandemia, privandoci delle celebrazioni liturgiche comunitarie, ha messo in luce che la capacità di una personale esperienza liturgica, fatta di sacra Scrittura e di preghiera (in particolare la liturgia delle ore), non si improvvisa. Il senso di vuoto (più che giustificato) lasciato dalla mancanza dell'eucaristia domenicale rivela il vuoto anche di altro: della capacità di prendere in mano la Bibbia e di pregare con la Parola di Dio e con la liturgia delle ore. Forse un tema che va approfondito nel prossimo futuro è la vita spirituale dei laici e gli strumenti che questi possono e devono imparare a usare (non solo tecnicamente ma avvertendoli utili per la propria vita credente). Tanti passi sono stati fatti in tale direzione, ma probabilmente i frutti sono rimasti confinati in certi ambienti (associazionismo, movimenti) e non sono ancora diventati patrimonio comune e popolare.

L'allora cardinale Joseph Ratzinger affermava:

L'Eucaristia è il nucleo centrale della nostra vita culturale, ma perché possa esserne il centro abbisogna di un insieme completo in cui vivere. Tutte le inchieste sugli effetti della riforma liturgica mostrano che certa insistenza pastorale solo sulla messa finisce per svalutarla, perché è come situata nel vuoto, non preparata e non seguita com'è da altri atti liturgici. L'eucaristia presuppone gli altri sacramenti e ad essi rinvia. Ma l'eucaristia presuppone anche la preghiera in famiglia e la preghiera comunitaria extra-liturgica.²⁵

In tal senso una verifica della formazione liturgica nelle nostre comunità deve essere avviata con una precisazione: certamente sono molti i cristiani che pregano «spontaneamente» ma non tutti pregano liturgicamente poiché non tutti i modi di pregare sono liturgici. Per definizione, la liturgia è una forma definita, non arbitraria, mentre la preghiera spontanea non ha regole, nasce naturalmente dal cuore.

²⁴ L'istituto della sinagoga risale al periodo dell'esilio babilonese (586-38 a.C.) e si è mantenuto anche dopo il ritorno a Gerusalemme; distrutto il Tempio (70 d.C.), il culto sinagogale diventa il centro della vita religiosa e comunitaria ebraica.

²⁵ V. MESSORI, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Paoline, Milano 1985, 50.

Inoltre, l'insistenza delle messe in TV o *online* pone la questione circa il fatto che i cristiani, a causa dell'impossibilità di recarsi in chiesa, siano poco sensibili alla valorizzazione della preghiera della liturgia delle ore e comunque alla possibilità della preghiera in casa insieme con la propria famiglia, oltre alla consapevolezza che la liturgia è anche l'amore per il prossimo. Infatti, l'azione pastorale della Chiesa va ben oltre la celebrazione dei sacramenti. Ciò dimostra che la messa rappresenta l'unica fonte della vita spirituale e ciò è sicuramente un limite molto grande.

7. La (ri)scoperta ecclesiale dell'ambiente televisivo/digitale: luci e ombre

Con la riforma liturgica del concilio Vaticano II la struttura comunicativa della messa ha assunto essenzialmente e originalmente il modello del «banchetto» come forma rituale (implicando una partecipazione chiaramente definita da parte dei presenti) con la preferenza dell'orientamento di colui che presiede *versus populum* per passare poi al modello in uso fino a cinquant'anni fa (il celebrante «di spalle» rispetto ai fedeli, con l'uso del latino e la preghiera individuale dei presenti che assistono) dove la partecipazione avviene essenzialmente attraverso il canale «visivo». La televisione, intervenendo con i programmi di trasmissione della messa, non ha forzato il modello immediatamente precedente, lo ha solo assecondato e amplificato, producendo questo parallelismo: la messa televisiva è uguale a una messa vista da lontano.

Come specificheremo più avanti, la trasmissione televisiva o *online* è fondamentalmente un *reportage* su una celebrazione (la partecipazione spirituale è un di più portato dal fedele in ascolto) e pertanto emerge il problema del tipo e della qualità di partecipazione resi possibili dalla televisione o dai *new media*. Un punto critico è la definizione dello scopo che si persegue consentendo alla televisione o ai *new media* di riprendere il rito. Se l'obiettivo è – come il magistero ha sempre affermato – rendere un servizio agli ammalati, agli anziani, a tutti coloro, che per un motivo giustificato, non possono muoversi di casa, allora il progetto pastorale e l'intera organizzazione saranno messi a punto secondo questa logica precisa.

Sarebbe interessante individuare la possibilità di creare nuove forme rituali elaborate con e in televisione o *new media*, non limitandosi a riprendere ciò che la comunità fa da sempre, ma studiando la possibilità dello strumento televisivo o digitale per dare vita a forme nuove di celebrazione, su misura della partecipazione che il mezzo consente allo

spettatore, ormai consapevoli del fatto che il mezzo è più di un mezzo ma un vero e proprio «ambiente».

Certamente, la trasmissione di una celebrazione liturgica, pur avendo i suoi aspetti positivi, non sostituisce la partecipazione diretta e personale all'assemblea eucaristica:

35. Tuttavia è evidente che una Messa alla televisione, che in nessun modo sostituisce la partecipazione diretta e personale all'assemblea eucaristica, ha i suoi aspetti positivi: la Parola di Dio viene proclamata e commentata «in diretta» e può suscitare la preghiera; il malato e l'anziano possono unirsi spiritualmente alla comunità che in quello stesso momento celebra il rito eucaristico. Manca certamente la presenza fisica, ma ciò non esclude la possibilità di fare della propria vita (malattia, debolezza, memorie, speranze, timori) un'offerta da unire a quella di Cristo.

36. Il giorno del Signore ha il suo centro nella celebrazione eucaristica, ma non vive solo di questa. Accanto all'Eucaristia c'è l'ufficio di lode, l'adorazione silenziosa o solenne e le altre forme di pietà che la tradizione ci ha consegnato. L'ufficio divino ai laici: è questo uno dei frutti della riforma liturgica. Comunitaria o individuale, la lode del cristiano consacra lo scorrere del tempo e la vita dell'uomo. L'Ufficio delle Lodi e dei Vespri rappresenta i momenti decisivi di questa spiritualità.²⁶

Inoltre, il Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa *Comunicazione e Missione* afferma al n. 64:

Per la natura e le esigenze dell'atto sacramentale non è possibile equiparare la partecipazione diretta e reale [alla Messa] a quella mediata e virtuale, attraverso gli strumenti della comunicazione sociale. Pur rappresentando una forma assai valida di aiuto nella preghiera, soprattutto per chi è malato o impossibilitato a essere presente, in quanto offre «la possibilità di unirsi ad una Celebrazione eucaristica nel momento in cui essa si svolge in un luogo sacro», va evitata ogni equiparazione.²⁷

Il linguaggio audiovisivo della messa diviene, con l'intervento della regia televisiva, un altro linguaggio, frutto di un'interazione tra il discorso rituale e quello televisivo. Diviene un metalinguaggio: non si occupa della cosa, ossia della realtà concreta, che nel caso presente è la liturgia, ma del testo da essa prodotto e utilizzato al di fuori del suo

²⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il giorno del Signore. Nota pastorale*, 15 luglio 1984, ECEI 3/220.

²⁷ ID., *Comunicazione e missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa*, ECEI 7/158.

ambiente naturale, ovvero la celebrazione, nell'ambito della comunicazione mediale.

Con la trasmissione televisiva della messa – ma ciò si può riferire anche ai *new media* – avviene una «de-testualizzazione» dell'evento liturgico (la messa «esce» dal suo ambiente naturale, che è la celebrazione svolta in un determinato luogo) e una «ri-testualizzazione» dello stesso (la messa diviene prodotto televisivo, «entra» nell'ambito mediatico). Tuttavia, la vita del rito e la sua vitalità si possono sperimentare soltanto dentro la comunità che lo compie e nel tempo in cui lo compie, non al di fuori di questi elementi.

La partecipazione alla celebrazione liturgica non può essere considerata come un atto di pietà privata, invece la partecipazione alla messa «teletrasmessa», sia pure intenzionale, non potrebbe che essere al massimo considerata quale sussidio alla propria religiosità individuale, alla preghiera e alla devozione personale; il rito non può essere ritenuto uno spettacolo pubblico, come lo è invece per sua natura una qualsiasi trasmissione televisiva e conseguentemente anche quella della messa.

Così, mentre da una parte i fruitori della messa televisiva si «contrappongono» ai membri della comunità celebrante (i primi rimangono spettatori sconosciuti fra di loro e con le membra del corpo di Cristo, i secondi sono fratelli nella fede che condividono i doni del pasto comune), dall'altra la trasmissione della ritualità liturgica, a livello di concezione simbolica, è sempre una riproposta mediata di immagini e di suoni scelti dal rito e visti alla luce della simbologia televisiva.

La funzione del simbolo nella messa non è la stessa di quella che si realizza in televisione o sui *new media*: il simbolismo «liturgico» permette il contatto con il mistero per mezzo delle mediazioni rituali, sempre corporee e sensibili; invece, il simbolismo «televisivo» può al massimo mettere in contatto con la superficie della ritualità, di stampo fenomenologico, e offrire una partecipazione a livello emozionale-psicologico, ma non una partecipazione piena-reale. Pertanto, lo stare fuori dall'assemblea eucaristica, l'esserne fisicamente assenti permette solo di osservare lo svolgimento della ritualità liturgica da spettatore e di poter usufruire, attraverso immagini e suoni, soltanto dell'esecuzione altrui del rito.

Di conseguenza, nell'atto della rappresentazione mediata del culto, si usa il minimo dei linguaggi impiegati: solo quello visivo e quello acustico. La televisione può solo trasmettere l'immagine esteriore della liturgia e, in questo modo, l'interpretazione che dà l'osservatore esterno alla celebrazione liturgica trasmessagli per televisione è distaccata dallo stesso evento liturgico. Al contrario, lo stare dentro la celebrazione liturgica, in senso sia spaziale che temporale, l'esservi fisicamente presenti durante il suo svolgimento permette – al di là dei casi, sempre possibili, di crisi della partecipazione attiva – di partecipare al

rito da «attori». Vengono coinvolti, nel caso della presenza fisica *in loco* e della partecipazione attiva alla celebrazione, più linguaggi e più codici rispetto alla «partecipazione» tramite televisione o *new media*.

«Partecipazione» durante la celebrazione liturgica e «partecipazione» durante la sua trasmissione non possono essere valutate allo stesso modo, sia per l'uso di una quantità diversa di linguaggi, che costituisce la differenza sostanziale tra il rito e la sua radiazione mediale, sia per la differenza qualitativa che esiste fra lo stare dentro e il partecipare attivamente a una celebrazione e l'assistere dal di fuori – anche se intenzionalmente – alla trasmissione della stessa.

Pertanto, vi è una connessione profonda tra lo stare spazio-temporale dentro il rito e il partecipare al mistero cristiano dal di dentro, cosa che appunto rende significativa la presenza intenzionale e attiva del fedele nella *synaxis*. L'*actuosa participatio* nell'eucaristia è indispensabile: infatti, non basta seguire le indicazioni della dottrina ecclesiale per essere considerati membra della comunità cristiana, perché si rischia una fede ideologizzata come non basta prestarsi singolarmente, anche se intenzionalmente, a gesti di pietà privata. Occorre vivere l'esperienza caritativa della comunione con il corpo della Chiesa, che è il corpo di Cristo.

Tuttavia, il dibattito su questi temi è molto articolato e complesso. Soprattutto con il perfezionamento della tecnologia digitale, si impone una domanda: la mediazione digitale consente una forma di presenza o, al contrario, rafforza l'assenza delle persone? Le tecnologie «deprezionalizzerebbero» il contatto umano? Specificare che si tratta di un'assenza della presenza «fisica» non risolve il problema. Se la presenza non è fisica, di che tipo è? Spirituale? Psicica? Mentale? Mistica? Ma tutte queste presenze non sono sempre permeate da un'esperienza corporea, materiale, tattile, sensibile, insomma, fisica? Quando stabiliamo un «contatto» in rete, ci troviamo di fronte a nuove esperienze di «tatto», in cui non rinunciamo ai nostri corpi, affetti, sensazioni, sentimenti. Come possiamo intuire, il tema ci spinge a ripensare ciò che intendiamo per «presenza» e «partecipazione».

Sebbene non si è fisicamente «lì», si è certamente presenti in preghiera dai più svariati punti cardinali a partecipare con tutto il corpo all'esperienza di fede, «toccati» fisicamente da ciò che si vede e si ascolta attraverso i *media*. Quindi, anche nelle nostre connessioni in rete, mediati dalle tecnologie digitali, si è tutti fisicamente presenti, sebbene in punti geografici differenti. In altre parole, l'ambiente digitale sovverte la nozione di «spazio» e di «luogo». Il ruolo dei «templi di pietra» soffre una inevitabile trasformazione. Nei giorni di isolamento il popolo di Dio continuava a essere in grado di radunarsi attorno all'altare, il centro di tutta la liturgia eucaristica, ma con la differenza per la quale ora ciò

si verifica grazie a nuove forme di presenza fisica e di partecipazione attiva, anche se a distanza, rese possibili dai *media* digitali.

Pertanto, se invitiamo il popolo a partecipare a distanza alle messe annunciate come «senza popolo» o «senza la presenza (fisica) dei fedeli»,²⁸ c'è un'intera teologia e un'intera ecclesiologia da ripensare, specialmente in relazione a chi veramente celebra la liturgia e a chi compone l'assemblea celebrante e celebrativa.

Ciò ci porta a ripensare ciò che intendiamo per comunità, in tempi di reti digitali. Questa comunità in rete, per quanto buone e perfezionate siano le tecniche e le tecnologie utilizzate, non è convocata e riunita dal comunicatore cristiano, per quanto grandi siano i suoi sforzi e per quanto buone possano essere le sue qualità, ma piuttosto da Dio stesso, che prende l'iniziativa di questo incontro e della cui comunicazione siamo semplici ministri. L'ambiente digitale, quindi, data la natura senza precedenti di questo momento storico per la Chiesa, consente nuove formazioni ecclesiali e comunitarie in rete, spesso superando le configurazioni spazio-temporali della struttura ecclesiastica locale (parrocchia, diocesi, ecc.). Ciò indica una ricerca di relazioni altre in ambienti altri, creando e anche inventando positivamente esperienze di vita e comunicazione della fede.

Per superare la mera trasmissione/esibizione, la mera assistenza/udienza e il mero individualismo in rete, abbiamo bisogno di trovare modi per consentire un vero incontro, un vero ascolto e un vero dialogo con quanti si connettono con le reti digitali della Chiesa per trovare, ascoltare e dialogare con chi è dall'altra parte dello schermo e con cui comunichiamo: chi sono, cosa vogliono, cosa cercano, di cosa hanno bisogno? Come promuovere la possibilità di essere ascoltati, specialmente in questo momento di tanti dubbi e angosce? Come rendere possibile che anche loro comunichino qualcosa sulla fede? Come poter potenziare la loro voce con i nostri mezzi (servizi, applicazioni, piattaforme, ecc.)?

Riconoscere o meno che, anche in rete, «l'amore di Cristo ci ha riuniti» come fratelli e sorelle, e che «egli è in mezzo a noi» anche quando siamo a distanza e mediati da dispositivi elettronici è un tema di stretta attualità da approfondire, soprattutto rileggendo le esperienze vissute durante l'isolamento domestico causato dal rischio di contagio. Se il virtuale è reale – e in molti casi si tratta di una «realtà aumentata», più complessa di quella materiale a causa dell'infinito gioco delle

²⁸ È il caso della prefettura della Casa pontificia, che, sul suo sito web, avverte che «a motivo dell'attuale emergenza sanitaria internazionale, tutte le celebrazioni liturgiche della Settimana santa si svolgeranno senza la presenza fisica di fedeli».

connessioni –, se il virtuale diventa un luogo antropologico e potenzialmente simbolico, perché allora non farne anche il luogo dei sacramenti?

Nella necessaria riflessione su questa domanda che ci provoca in relazione alla stretta attualità,²⁹ possiamo porre alcuni punti fermi che ricaviamo dalla cosiddetta «cyberteologia», di cui si è occupato il gesuita Antonio Spadaro, ovvero la teologia dell'essere umano iperconnesso attraverso i *media* digitali, che sono parte integrante del suo ambiente vitale.

Il virtuale è reale, ma di una realtà cui manca la pienezza che si ritrova invece nella liturgia e nei sacramenti: non la esclude, ma non può contenerla. La rete può produrre sintonia emotiva o ricchezza informativa, ma la partecipazione ai sacramenti è qualcosa di più, dato che il sacramento è un segno efficace, che produce effetti nella realtà.³⁰ E che non può prescindere dal contatto inter-corporeo, dalla relazione con la persona nella sua totalità. La rete non può contenere quella che Romano Guardini definisce «la libera pienezza della totalità cristiana»:³¹ essa aumenta l'accessibilità, ma riduce la qualità della presenza.

La presenza che si realizza nei sacramenti è, invece, una «presenza aumentata»: non dalla tecnica, ma dalla Grazia, che «buca» l'orizzontalità del *web*. In un mondo dove, in assenza di riferimenti esterni, rischiamo di finire risucchiati dai nostri dispositivi e dal cerchio autoreferenziale di immanenza che essi costruiscono, la fede e il linguaggio della liturgia rappresentano un luogo di resistenza, e quindi di libertà, rispetto ai rischi di smaterializzazione dell'era digitale.

D'altra parte, la rete, se non può farsi luogo della liturgia e dei sacramenti, può però stimolare a un rinnovamento la liturgia di oggi che, influenzata dal carattere astratto e un po' intellettualistico dell'era pre-digitale, rischia di veder indebolita proprio quella capacità di coinvolgimento totale che è in grado di parlare a tutti, nativi digitali compresi. La questione di come possano vivere la liturgia quanti sono avvezzi alla «realità aumentata» è importante e cruciale, specialmente quando la liturgia insiste troppo sulla dimensione semantica, a scapito

²⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *La Chiesa e internet*, 22 febbraio 2002: EV 21/130: «La realtà virtuale non può sostituire la reale presenza di Cristo nell'Eucaristia, la realtà sacramentale degli altri sacramenti e il culto partecipato in seno a una comunità umana in carne e ossa. Su Internet non ci sono sacramenti. Anche le esperienze religiose che vi sono possibili per grazia di Dio sono insufficienti se separate dall'interazione del mondo reale con altri fedeli» (n. 9). La posizione è netta e mette al riparo da qualunque deriva che astragga la dimensione sacramentale da quella incarnata dei segni visibili e tangibili.

³⁰ Cf. A. SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012, 114.

³¹ R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1993, 30.

della componente simbolica e rituale, la quale non è una «cerimonialità» formale, ma un linguaggio poli-sensoriale totale (fatto di immagini, luci, suoni, profumi, colori, gesti) in grado di mettere in comunicazione il cielo e la terra, il finito e l'infinito.

In questo senso, la liturgia può essere oggi un luogo non solo di resistenza alla perdita di corporeità e concretezza, ma anche di recupero della pienezza del reale attraverso il simbolico. E, tuttavia, come aveva affermato il sociologo McLuhan già all'inizio degli anni Settanta, parlando della cultura dei *media*, «i cambiamenti imposti dalla trasformazione culturale che stiamo attraversando toccano in profondità anche la liturgia». ³²

8. Messa con il popolo, «messa senza popolo»: modelli teologici alla prova dello «stato di eccezione liturgica»

Se la Chiesa non può radunarsi, è inevitabile che entri in crisi. Uno dei modi storici per lottare contro le Chiese è stato quello di impedirne l'atto elementare, che sta scritto a chiare lettere nel loro nome. «*Ecclesia*», infatti, è l'assemblea, vuol dire essere convocati, chiamati, radunati. Senza il raduno non c'è Chiesa. Come abbiamo rilevato, se i corpi restano a casa, almeno gli occhi, le orecchie, le menti e i cuori provano a uscire, cercando d'incontrarsi: attraverso gli schermi dei PC, dei tablet, degli *smartphone* o dei televisori.

E questa via ha trovato facile riconoscimento, anche ufficiale. Moltissime parrocchie hanno attivato dirette *streaming*, altre si sono appoggiate a TV locali. Resta sempre il rischio della facile spettacolarizzazione del rito. È evidente che celebrare la Pasqua non vuol dire guardare un altro che, poco più che solo, celebra la Pasqua. Pensare che ciò sia possibile va contro l'idea, profetica, che il popolo di Dio non è «muto spettatore». Tuttavia, ci sono state forme di partecipazione più intensa, più attiva e interattiva con la capacità di «fare comunione» non solo visuale, ma corporea e pratica. Ci riferiamo all'incontro con il Signore, che, se non può essere stato garantito dal *raduno di popolo* in chiesa, lo è stato nella forma domestica, casalinga, «economica» della Chiesa, valorizzando le risorse a disposizione dal punto di vista delle competenze liturgiche, spesso non eccessivamente avviate o sviluppate.

Accanto a questo dato è emerso anche un punto, più delicato, ovvero il processo di *giustificazione* della rinuncia al raduno e l'elabora-

³² M. McLuhan, *La luce e il mezzo. Riflessioni sulla religione*, Armando, Roma 2002, 159.

zione di una teologia capace di assumere questo dato in modo significativo. Da un lato, infatti, almeno all'inizio della pandemia, era presente nel corpo della Chiesa la percezione che *chiudere, rinunciare* sarebbe stato un atto di tradimento. Ci sono state posizioni forti che hanno riguardato la questione più complessiva del rapporto tra culto e spazio pubblico in merito ai limiti all'esercizio del culto durante l'emergenza sanitaria, come nel caso dei comunicati della Segreteria della Conferenza Episcopale Italiana in risposta ai provvedimenti del governo e dei diversi protocolli di intesa approvati bilateralmente.

Di fronte alla dura necessità di rinunciare al raduno, oltre all'attivazione dei *new media* come canali di partecipazione a distanza, è scattata immediatamente e parallelamente, quasi come un riflesso condizionato, la lettura eucaristica centrata sul sacerdote, che, anche da solo, costituirebbe «il soggetto sufficiente» alla celebrazione. Questo panorama che si apriva sembrava un messaggio molto dissonante rispetto alla sensibilità teologica e liturgica maturata dopo il concilio Vaticano II.

Se, infatti, la *Sacrosanctum concilium* viene privata del grande guadagno della forma comunitaria/assembleare della liturgia, in linea con il recupero della autentica tradizione, per cui si è dato avvio alla necessaria riforma dei suoi riti, è evidente che si rischia di non cogliere il fondamentale magistero conciliare sulla liturgia.

E, tuttavia, c'è una questione ermeneutica dei testi del concilio che non può essere minimizzata. Ancora una volta ritornano decisivi questi nodi ermeneutici che rischiano sempre di «incagliarsi» nella secca alternativa fra lo «spirito» del concilio e il «corpus» dei testi. Cosa dice il concilio Vaticano II sull'eventualità di una messa «sine populo» (ovviamente «sine populo» è virgolettato)? Di particolare rilievo è il dettato di SC 27:

Ogni volta che i riti comportano, secondo la particolare natura di ciascuno, una celebrazione comunitaria caratterizzata dalla presenza e dalla partecipazione attiva dei fedeli, si inculchi che questa è da preferirsi, per quanto è possibile, alla celebrazione individuale e quasi privata. Ciò vale soprattutto per la celebrazione della messa, benché qualsiasi messa abbia sempre un carattere pubblico e sociale e per l'amministrazione dei sacramenti.

Ancor più pregnante risulta quanto afferma il concilio in *Presbyterorum ordinis*:

Nel mistero del sacrificio eucaristico, in cui i sacerdoti svolgono la loro funzione principale, viene esercitata ininterrottamente l'opera della nostra redenzione e quindi se ne raccomanda caldamente la celebrazione quotidiana, la quale è sempre un atto di Cristo e

della sua Chiesa, anche quando non è possibile che vi assistano i fedeli.³³

Se, dunque, il concilio Vaticano II raccomanda «caldamente» la celebrazione quotidiana della messa, anche in assenza dei fedeli, il dettato conciliare è veramente esaudito da una completa sospensione delle celebrazioni, come il digiuno eucaristico proposto da alcuni teologi?³⁴

Il testo normativo ufficiale, nel descrivere l'esperienza di celebrazione eucaristica, non usa mai la locuzione «messa senza popolo». La griglia, che viene usata dall'*Ordinamento generale del messale romano* (= OGMR) nella sua terza edizione per descrivere le diverse forme di celebrazione eucaristica, contempla: «Messa con il popolo», «Messa concelebrata», «Messa cui partecipa un solo ministro».³⁵

Ciò accade perché l'OGMR sa che non si può celebrare «privatamente», neppure se si tratta del papa. La messa è, antropologicamente ed ecclesialmente, un fenomeno plurale: «popolo congregato», dice la prima rubrica dell'«Ordo missae».³⁶ Essa non inizia mai dal singolo, ma da una comunità. Questa è la medesima sapienza che rimane scritta anche nella legge canonica, quando al can. 906 afferma: «Il sacerdote non celebri il sacrificio eucaristico senza la partecipazione di almeno qualche fedele, se non per giusta e ragionevole causa».³⁷ In cima sta il «celebrare comune» e il «caso di necessità» è una dolorosa e pesante eccezione. La sapienza teologica sta nel percepire e comunicare queste differenze, molto sottili ma decisive.

Inoltre, l'OGMR afferma che «la celebrazione eucaristica è azione di Cristo e della Chiesa, cioè del popolo santo riunito e ordinato sotto la guida del vescovo. Perciò essa appartiene all'intero corpo della Chiesa, lo manifesta e lo implica; i suoi singoli membri poi vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, dei compiti e dell'attiva

³³ CONCILIO VATICANO II, decreto *Presbyterorum ordinis*, 7 dicembre 1965: AAS 58(1966), 1011-1012.

³⁴ Il riferimento è a un articolo apparso su *Il Regno*, a firma della teologa Simona Segoloni Ruta, del 19 marzo 2020, dal titolo provocatorio. Cf. S. SEGOLONI RUTA, «Senza presbitero no, senza popolo sì?», <https://ilregno.it/blog/senza-presbitero-no-senza-popolo-si-simona-segoloni-ruta> (accesso: 26 agosto 2021).

³⁵ Cf. «Ordinamento generale del messale romano» (= OGMR), 112-287, in *Messale romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Paolo VI*, ed. Conferenza Episcopale Italiana, Città del Vaticano 2020, 31-41.

³⁶ «Rito della Messa: Riti di introduzione», in *ivi*, 309.

³⁷ *Codice di diritto canonico* 906 (1983), https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ita/documents/cic_libroIV_900-911_it.html#Articolo_1 (accesso: 29 agosto 2021).

partecipazione. In questo modo il popolo cristiano, “stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato”, manifesta il proprio coerente e gerarchico ordine. Tutti perciò, sia ministri ordinati sia fedeli laici, esercitando il loro ministero o ufficio, compiano solo e tutto ciò che è di loro competenza».³⁸

Dire che la messa «appartiene all’intero corpo della Chiesa» è la visione di fondo nella quale non vi è *concorrenza* tra soggetti, cosa che capovolgerebbe il senso stesso della eucaristia. Ognuno ha una sua propria soggettualità ministeriale. Una logica *inclusiva* si legge anche nel passo dedicato al presbitero al n. 93 dell’OGMR, in cui l’autorità di presidenza è correlata al servizio a Dio e al popolo. Tale servizio non può essere scisso, nel senso che come non si può servire il popolo senza servire Dio, così non si può servire Dio senza servire il popolo; l’«offerta del sacrificio» sta nel «presiedere il popolo radunato»:

Anche il presbitero, che nella Chiesa ha il potere di offrire il sacrificio nella persona di Cristo in virtù della sacra potestà dell’Ordine], presiede il popolo fedele radunato in quel luogo e in quel momento, ne dirige la preghiera, annuncia ad esso il messaggio della salvezza, lo associa a sé nell’offerta del sacrificio a Dio Padre per Cristo nello Spirito Santo, distribuisce ai fratelli il pane della vita eterna e lo condivide con loro. Pertanto, quando celebra l’Eucaristia, deve servire Dio e il popolo con dignità e umiltà, e, nel modo di comportarsi e di pronunciare le parole divine, deve far percepire ai fedeli la presenza viva di Cristo.³⁹

Il vescovo e il presbitero «presiedono un’assemblea che celebra». L’atto del celebrare è costitutivamente plurale. Per questa stessa ragione l’OGMR ricorda:

95. I fedeli nella celebrazione della messa formano la gente santa, il popolo che Dio si è acquistato e il sacerdozio regale, per rendere grazie a Dio, per offrire la vittima immacolata non soltanto per le mani del sacerdote ma anche insieme con lui, e per imparare a offrire se stessi. Procurino quindi di manifestare tutto ciò con un profondo senso religioso e con la carità verso i fratelli che partecipano alla stessa celebrazione. Evitino perciò ogni forma di individualismo e di divisione, tenendo presente che hanno un unico Padre nei cieli, e perciò tutti sono tra loro fratelli.

96. Formino invece un solo corpo, sia nell’ascoltare la parola di Dio, sia nel prendere parte alle preghiere e al canto, sia specialmente nella comune offerta del sacrificio e nella comune partecipazione alla mensa del Signore. Questa unità appare molto bene

³⁸ OGMR 91, 29.

³⁹ OGMR 93, 29.

dai gesti e dagli atteggiamenti del corpo, che i fedeli compiono tutti insieme.

SC 7 afferma che «il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra». L'interpretazione di questo articolo ritiene giustamente che la liturgia viene «celebrata congiuntamente e pubblicamente da tutti i battezzati». La messa cosiddetta «sine populo» non è certamente la forma basilare della celebrazione eucaristica, ma per il concilio è una forma legittima. Infatti tutte «le azioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa» (SC 26), «da preferirsi, per quanto è possibile, alla celebrazione individuale e quasi privata» (SC 27).

Il *Codice di diritto canonico* al can. 904 scrive: «Sempre memori che nel mistero del Sacrificio eucaristico viene esercitata ininterrottamente l'opera della redenzione, i sacerdoti celebrino frequentemente; anzi se ne raccomanda vivamente la celebrazione quotidiana, la quale, anche quando non si possa avere la presenza dei fedeli, è un atto di Cristo e della Chiesa, nella cui celebrazione i sacerdoti adempiono il loro principale compito».

Per la celebrazione individuale del sacerdote ha senso usare l'espressione «messa privata» o «celebrazione privata»? Né il concilio Vaticano II né il *Codice di diritto canonico* conoscono questa espressione. Una messa in diretta *streaming* che un sacerdote celebra con un ministrante o un organista a causa della pandemia del coronavirus non può essere valutata con sospetto perché paragonata a una messa celebrata in un angolo della chiesa come accadeva nel Medioevo con la celebrazione presso gli altari laterali. Oggi, nella situazione contestualizzata dalla pandemia, dire che i sacerdoti considerino l'eucaristia come «loro proprietà personale» sarebbe del tutto fuori luogo, salvo – purtroppo – alcuni casi che rivelano derive di pericoloso clericalismo già al di là della situazione pandemica.

SC 7 afferma che «dove due o tre sono riuniti nel mio nome, lì io sono in mezzo a loro». Pertanto, non conta il numero dei presenti per una celebrazione comunitaria: ciò dà a pensare che il non riconoscimento dello «stato di eccezione liturgica» legato alla pandemia (tale da giustificare la «messa con un solo ministro presente») a favore, invece, dell'altrettanto legittima celebrazione della Parola di Dio nelle sue svariate forme potrebbe essere motivata (il condizionale è d'obbligo) da una ben nota critica alla comprensione cattolica dell'eucaristia e del sacerdozio così come è attestata nei testi del concilio. La domanda, allora, risulta legittima: se non con una pandemia, quand'è che si attiva l'eccezione (sottolineiamo: l'eccezione) che giustifica la possibilità prevista dal concilio e poi dall'*Ordinamento generale del messale romano* e poi

dal *Codice di diritto canonico* di celebrare legittimamente una messa a cui partecipa un solo ministro?

Pertanto, va indagata teologicamente (evidentemente secondo la teologia del Vaticano II e non secondo pregiudiziali ideologiche) l'espressione conciliare secondo cui la messa, anche «quando non si possa avere la presenza dei fedeli, è un atto di Cristo e della Chiesa». Infatti, servono modelli teologici adeguati per sostenere prassi celebrative eccezionali per evitare di posizionare lo stato di eccezione nei binari ideologici «laicismo versus clericalismo». Certamente è fuori discussione che con il concilio Vaticano II la coscienza ecclesiale non solo ha ribadito l'impossibilità di una eucaristia senza ministro per essa ordinato, ma ha altresì acquisito l'identità del ministero «ordinante»: il corpo ecclesiale, popolo sacerdotale, profetico e regale.

Essere all'altezza della svolta conciliare significa saper integrare adeguatamente dal punto di vista teologico lo «stato di eccezione liturgica» venutosi a creare con la pandemia. È chiaro che la celebrazione eucaristica, ovvero quella generata dallo e nello spirito del concilio Vaticano II, non può fare a meno di un'assemblea liturgica animata dal sacerdozio battesimale e fisicamente radunata per il banchetto nuziale, dove l'Agnello stesso di Dio si fa nutrimento. Ma non è corretto epistemologicamente affermare che il caso di eccezione contemplato dalle fonti diventi il rischio di uno sbilanciamento sostanzialmente immutato della figura ecclesiastica del sacerdote sul canone tridentino, secondo il vettore spirituale medioevale dell'essere *alter Christus* e, in quanto tale, secondo lo stato di agente *in persona Christi*, a danno della comprensione della assemblea liturgica, che è il soggetto integrale della celebrazione nella pluralità dei suoi ministeri, tra i quali quello della presidenza.

A partire da questo dibattito possiamo comprendere che sono molte le questioni in gioco e riguardano tematiche di grande rilievo quali la partecipazione assembleare e la concezione del ministero ordinato. Riteniamo, però, che tale discussione non tenga conto dello «stato di eccezione liturgica» legato alla pandemia e così temi importanti rischiano di essere assorbiti nella secca di sterili polarizzazioni e contrapposizioni, spesso dettate da posizioni ideologiche. È necessario ribadire che si tratta di un tentativo di risposta straordinario dinanzi ad un problema straordinario. Pertanto, non è assolutamente da considerarsi come alternativa usuale – o addirittura indifferente – rispetto al normale riunirsi ecclesiale, condizione necessaria per celebrare l'eucaristia.

Il fatto del sacerdote che presiede l'eucaristia in presenza di un solo ministro – forma eccezionale (e giustificata solo da gravi motivi) e tuttavia consentita di celebrazione – rivela sei dati, pur in assenza delle necessarie evidenze rituali che in condizioni di normalità non possono assolutamente mancare:

- 1) Il ministro ordinato in condizioni straordinarie assolve a una missione di intercessione per il popolo. Tutti i battezzati sono intercessori, in qualità di re, profeti e sacerdoti. Esiste, però, un'intercessione come carisma.
- 2) La presenza di almeno un ministro salva – seppure nella forma minimale – la natura dialogica di ogni azione liturgica, indispensabile al solo sacerdote celebrante.
- 3) Appartiene alla figura del ministro ordinato una obiettiva gravidanza, di cui questo tempo ha dato attestazione, in quanto garante di un legame con la Tradizione, in quanto segno di unità tra la singola comunità cristiana e l'intero corpo mistico di Cristo.
- 4) C'è bisogno di una figura di sintesi che aiuti la comunità a radunarsi e a riconoscersi come convocata; è altrettanto necessario però che il prete non assorba in sé tutte le dimensioni del ministero cristiano.
- 5) Tutte le preghiere eucaristiche – tutte, senza eccezione – attestano che chi sta effettivamente parlando è la *Ecclesia orans*, rappresentata in misura eminente dal presbitero, e che essa sta parlando a Dio Padre con le parole stesse del Signore. Ciò si può dire più in generale delle preghiere liturgiche.
- 6) Bisogna riconoscere che chi parla con la bocca del ministro ordinato è l'assemblea celebrante, rappresentata in misura eminente dal sacerdote che proclama l'anafora «in nome della Chiesa che supplica con le parole di Cristo (in persona *Ecclesiae orantis* sermone Christi)».⁴⁰

Conclusione

Da quanto sin qui emerso possiamo ricavare alcune conclusioni:

1) *Liturgia e tecnologia*. Questo tempo di pandemia, avendo promosso per via emergenziale lo sviluppo della tecnologia di connessione, ha ridefinito l'idea di comunità su cui si fonda e si modella la Chiesa. Tuttavia, la tecnologia, nonostante alcune voci, di cui abbiamo

⁴⁰ Volendo illustrare il rapporto tra sacerdozio battesimale e sacerdozio ministeriale, la *Lumen gentium* così si esprime: «Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito [...], compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo (*in persona Christi*), e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo (*nomine totius populi*). I fedeli poi, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono nell'oblazione dell'Eucaristia» (LG 10). Cf. C. GIRAUDO, «“In persona Christi”, “In persona Ecclesiae”». Formule eucaristiche alla luce della “lex orandi”, in *Rassegna di Teologia* 51(2010), 181-195. B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère*. «In persona Christi, In persona Ecclesiae», Beauchesne, Paris 1978.

dato conto, si spingano oltre, funziona al meglio solo come strumento di emergenza a disposizione della comunità cristiana in tempi di difficoltà, proprio come la Chiesa ha dovuto fare durante le persecuzioni o in tempo di guerra. Essa non dovrebbe essere il mezzo per sminuire la comunità dal punto di vista sia antropologico che teologico. Ciò significa che la tecnologia non può essere il mezzo dominante per essere Chiesa, ma deve essere parte della strumentazione a sua disposizione per permettere ad essa di essere efficace per la testimonianza nel mondo in un'epoca digitale.

Il culto e i sacramenti hanno risentito di una fisiologica contrazione per le condizioni determinate dal coronavirus. Essere Chiesa riguarda l'espressione visibile dell'unità e della comunità e il culto è ciò che sigilla la vita cristiana nell'unità. La tecnologia, pur essendo stata utile per colmare la distanza interpersonale, ha provocato però il crollo dello spazio celebrativo che implica lo stare insieme, la condivisione, il tenersi per mano, i gesti corporei e le espressioni facciali, la voce, la prossimità, perché nella liturgia tutti i sensi sono pienamente impegnati.

È, infatti, attraverso la combinazione di parole e gesti corporei che i sacramenti diventano efficaci. Essi non possono «funzionare» per via virtuale. A tema c'è una questione teologica molto profonda riassumibile nella domanda: l'emergenza sta avviando processi di pensiero e di prassi per diventare una Chiesa «non sacramentale» e per «spiritualizzare» l'incarnazione, l'avvenimento di un Dio che si è fatto uomo e ha abitato in mezzo a noi come in una tenda? In questo caso bisognerà essere molto accorti nel relazionare nel prossimo futuro la logica integrativa (valorizzando le risorse delle nuove tecnologie anche indagandole dal punto di vista della possibilità delle stesse di creare veri e propri ambienti comunitari attraverso un nuovo concetto di «presenza» e di «partecipazione») con la logica sostitutiva.

2) *Liturgia e Chiesa domestica*. La pandemia – e il conseguenziale forzato isolamento – ha favorito lo spostamento del baricentro della vita cristiana dalla chiesa alla casa, riscoperta quale originario spazio di celebrazione della fede. La logica privativa, per la quale non si è potuto partecipare alla vita comunitaria, si sposerà con la logica integrativa perché la comunità ecclesiale e la famiglia siano assunti con consapevolezza quali i due grembi generativi della fede secondo modalità proprie ma non escludenti.

3) *Liturgia e pastorale integrale*. La pandemia ha permesso di prendere consapevolezza dell'integralità dell'esperienza liturgica, non riducibile al solo culto ma estesa ed estendibile all'annuncio del vangelo e alla testimonianza della carità. Già il Nuovo Testamento attesta che queste due ultime dimensioni della vita ecclesiale hanno caratteristiche «liturgiche». La liturgia non può essere affiancata agli altri ambiti,

agli altri territori dell'agire ecclesiale. La liturgia è fonte e culmine, ciò da cui tutto promana e a cui tutto viene ricondotto. Non è un settore accanto agli altri. È la ragione, l'anima, il punto di partenza e il punto di arrivo. Gli altri due aspetti in fondo, a ben guardare, non fanno altro che indicare l'ambito della parola e l'ambito dell'azione (il dire e il fare). Sono i due ambiti fondamentali dell'agire umano che si intrecciano nei vari territori dove in concreto tale agire si esprime. Infatti, il rischio di «panliturgismo», denunciato da SC 12 è apparso reale durante il tempo di pandemia.

In questo tempo di pandemia una declinazione interessante del rapporto tra liturgia e carità, un vero e proprio superamento del «panliturgismo», è stata la sospensione della liturgia per amore della vita e del Dio, «amante della vita».

4) *Liturgia, sacerdote che presiede e assemblea liturgica*. La pandemia chiede un esercizio teologico che sappia integrare lo stato di eccezione liturgica, leggendolo senza pregiudiziali ideologiche e secondo le condizioni di possibilità determinate dallo stesso stato di eccezione. Si tratta di visionare e nel caso revisionare i modelli teologici già previsti come legittimi dal concilio Vaticano II. Va da sé che tali modelli siano superabili o riscrivibili diversamente. Ma su questo punto specifico si apre la questione ermeneutica dei testi conciliari. È apparso in alcune voci teologiche un po' di estremismo ideologico nell'assumere la logica privativa come premessa di attivazione di una logica sostitutiva.

5) *Liturgia e non solo messa*. La liturgia domestica, in tempi di privazione della messa e di vero e proprio digiuno eucaristico, dovrà essere integrata come esperienza di celebrazione della fede. L'attenzione alle «soglie esistenziali» che in casa trovano il momento di massima espressione ha permesso lo sviluppo di liturgie diversificate: la liturgia della parola o liturgia delle ore, oltre all'attivazione di gesti devozionali, con la valorizzazione del sacerdozio battesimale. La grammatica antropologica della casa potrà essere integrata nel registro della liturgia in comunità e potrà arricchire la comprensione delle diverse sequenze rituali che compongono la celebrazione liturgica in chiesa. Fino a ieri eravamo in contesto pienamente individualistico e a livello ecclesiale clericale e sacramentalistico; oggi abbiamo assunto la consapevolezza di una solida soggettualità e ministerialità laicale.

6) *Liturgia e corpo celebrante*. La liturgia mette i soggetti in presenza gli uni degli altri, permettendo così la formazione di un'unità nell'assemblea celebrante, che diventa manifestazione della realtà del corpo mistico di Cristo. Nel corpo ecclesiale – assemblea liturgica – ci si ritrova a condividere una prossimità visiva, auditiva, olfattiva, tattile e gustativa. Se questa prossimità viene a mancare, che ne è dell'assemblea, della celebrazione e del sacramento? Per celebrare il cristiano non può

fare a meno del contatto. Sebbene si stiano sperimentando nuove frontiere di contatto rituale quali i social, le dirette, ci si rende conto che esse non potranno mai «rimpiazzare» il con-venire del popolo in assemblea.

Anche la mutilazione del linguaggio corporeo in questo tempo di pandemia – secondo la logica privativa – non potrà sfociare mai in una logica sostitutiva. Esso si ritrova sempre all'interno di un'azione sacramentale e interessa personalmente tutti o alcuni tra i fedeli riuniti in assemblea e coinvolti nell'*actuosa participatio* all'azione liturgica. Secondo la logica integrativa, invece, sperimentiamo in questo momento storico un'assenza che è anche un'attesa: quella della celebrazione in assemblea.

Gli esiti possono essere di due tipi: il primo, negativo, ovvero la disaffezione al gesto sacramentale, in una riduzione del senso di appartenenza alla comunità e di partecipazione a una celebrazione in assemblea; il secondo, positivo, ovvero la riscoperta e la valorizzazione della corporeità della liturgia, irriducibile al puramente noetico e virtuale.

Certamente lo «stato di eccezione» prodotto dal tempo della pandemia ha provocato domande che tracciano un cammino di conversione per la Chiesa: quale idea di Chiesa emerge dallo sguardo che questa crisi ci ha offerto? Quale volto delle comunità cristiane? Quali linguaggi sono stati utilizzati, per esprimere la fede, la ritualità, l'appartenenza comune? Quale utilizzo della sacra Scrittura si è fatto in questo tempo di forzata astensione, per la maggior parte dei fedeli, dalla pratica sacramentale? Quale lettura teologica ha avuto la pratica della carità?

Il tempo della prova è un tempo della verità, una vera e propria «lente di ingrandimento» che ci ha permesso di mettere a fuoco alcuni aspetti della nostra esistenza, del nostro vissuto ecclesiale e del pensiero teologico: ora la sapienza teologica e pastorale chiede che per il futuro si trovi una elaborazione matura e non ideologica di quanto vissuto tra logica privativa, logica sostitutiva e logica integrativa «perché peggio di questa crisi, c'è solo il dramma di sprecarla».⁴¹



La pandemia è un tempo che ha prodotto uno «stato di eccezione liturgica». L'articolo cerca di approfondire le questioni liturgiche ed ecclesiali emerse durante questo tempo di crisi che rappresenta un'occasione di giudizio e di discernimento, cogliendo in esso la spinta a una conversione e all'assunzione ancora più consapevole di alcune priorità in-

⁴¹ FRANCESCO, *Omelia nella santa messa della solennità di Pentecoste* (31 maggio 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200531_omelia-pentecoste.html (accesso: 29 agosto 2021).

dicare nel concilio Vaticano II come ineludibili nella teologia come nelle prassi celebrative e più in generale nell'azione pastorale. Senza cedere a interpretazioni ideologiche e a contrapposizioni di parte – per la verità già presenti nel dibattito precedentemente al tempo dello «stato di eccezione liturgica» –, la via da seguire, proposta nell'articolo, passa dall'intelligenza del reale e dalla lettura dei «segni dei tempi», coniugando con sapienza logica privativa, logica sostitutiva e logica integrativa.



Pandemic is a condition which has caused «a state of liturgical exception». This piece tries to analyze the liturgical and ecclesiastical questions that have appeared during this period of crisis. It is an opportunity of judgement and discernment, by getting from it the chance to push to conversion and then to a more aware assumption of some priorities which were stated in Vatican Council II, as being unavoidable both in theology and celebratory practice and more in general in pastoral movement. Without surrendering to ideological interpretations or to partial juxtapositions, to say the truth already present in the debate, previously to the «state of liturgical exception». The path we have to follow, as suggested in this piece, goes through the understanding of reality together with the reading of the «time signs», by combining wisely exclusive logic, substitutional logic and supplementary logic.

**«STATO DI ECCEZIONE LITURGICA» – LOGICA PRIVATIVA/
SOSTITUTIVA/INTEGRATIVA – SACERDOZIO MINISTERIALE –
ASSEMBLEA LITURGICA – PANLITURGISMO – CARITÀ – LITURGIA
DELLA PAROLA – MESSA «SENZA POPOLO» – PANDEMIA – CORPO**