

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

8. 2000
QUADERNI

Camaldoli 1999

prima settimana

Celebrare il mistero nel
tempo degli uomini:
il senso della liturgia

SOMMARIO



S. Romualdo

cioè: Paola Raffaello, Giulio Zangella,
Chiara Martini, Angelo Bottone,
Annamaria Lombardo, Michele Faioli,
Giuseppe Palazzolo, don Andrea D'earli

Questo numero è dedicato alla prima settimana teologica svoltasi a Camaldoli dal 25 al 31 luglio 1999.

La pagina 4, si trova la relazione introduttiva della Presidenza Nazionale della FUCI.

La pagina 7, si trova il contributo di don Roberto Tagliaferri: *Il rito e i linguaggi del sacro*.

La pagina 16, *La Sacrosantum Concilium e il senso teologico della liturgia* di Andrea Grillo.

Andrea Grillo è professore di liturgia presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma e l'Istituto di liturgia pastorale Santa Giustina di Padova. Ha scritto numerosi testi sulla teologia liturgica. Sposato, vive a Savona.



antico logo di Camaldoli

DIREZIONE - REDAZIONE -
AMMINISTRAZIONE

FUCI - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma
Telefono: 066875621
Telefax: 066861948
www.fuci.it
e-mail: fuci@email.telpress.it
ricerca.fuci@tiscalinet.it

DIRETTORE RESPONSABILE
Angelo Bertani

DIRETTORE
Paola Raffaello
pnf.fuci@tiscalinet.it

CONDIRETTORE
Simona Borello
cond.fuci@tiscalinet.it

SEGRETERIA ESECUTIVA
Riccardo Morri

REDAZIONE
Michele Faioli, Annamaria Lombardo, Michele Lucchesi

STAMPA
OMNIMEDIA s.r.l.
Via G. Lorenzoni, 19
00143 Roma

Registrazione Tribunale di Roma n.
361 del 10 luglio 1985

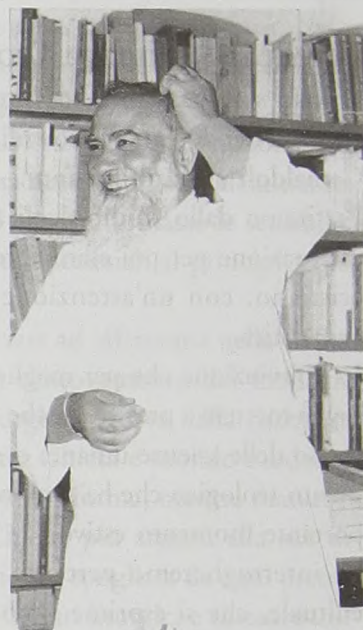
DISTRIBUZIONE
Abbonamento ordinario: L. 40.000
enti e biblioteche: L. 60.000
sostenitore: L. 200.000
Fascicolo unitario: L. 5.000
Versamento su ccp n. 35038009, intestato a FUCI, via della Conciliazione 1 - 00193 Roma (indicando la causale: *Abbonamento a Ricerca*)

La luce brilla nei suoi occhi perché prima ha brillato negli occhi di Dio

I monaci Camaldolesi da ora in avanti vivranno senza un fratello che è stato per alcuni decenni il punto di riferimento per il mondo della cultura e della società politica e sociale nell'Italia del XX secolo. È davvero arduo il solo tentativo di concentrare in questa paginetta il portato spirituale, di intuizioni, di riflessioni che al tempo del giovane Benedetto Calati veniva messo in comune tra un gruppo ben distinto di teologi, di storici, di sociologi tra le mura del monastero e tutta la comunità camaldolese: Giuseppe Lazzati, Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira, Raniero La Valle, Davide Turoldo, Ernesto Balducci, Paolo Prodi. Il cammino della FUCI nel cenobio di Camaldoli inizia più o meno da lì, nella volontà di unire delle esigenze comuni di ricerca spirituale e di confronti culturali.

Coloro che hanno avuto l'occasione di vedere Benedetto negli ultimi tempi a Camaldoli avranno notato un vecchierello bianco che avanzava lento e curvo all'ora dei vesperi, e che talvolta esprimeva l'amore appassionato per Dio con una frase che rimaneva impressa nel cuore di tutti: «Dio è un bacio». Non comunicava momenti emotivi comuni, questo è evidente. Dio è un bacio è tutta la sua esperienza. Dio è amore. Era solito dire che il cuore di Dio non badava a distinzioni: «Il cuore di Dio non distingue nessuno». Il silenzio alla fine era divenuto il segno della sua vicinanza a Dio: ultimamente aveva cessato di dire parole, perché aveva interiorizzato la Parola di Dio. È stata una presenza rassicurante anche per noi della FUCI, quasi pietra miliare che concedeva sicurezza, aspetto paradossale, lui, che noi avevamo conosciuto negli ultimi anni come un vecchierello canuto. Lo sguardo nero, profondo, penetrante, consueto alle Scritture Divine, proteso alla luce di Dio. Questo -lo sguardo- mobile, segno di una vita intellettuale instancabile e generosa.

Don Benedetto Calati, figura mitica e tenera tra i monaci bianchi, presenza discreta e attesa, lascia dietro di sé un'alta eredità culturale e di profezia. Ma oggi, tempo in cui la realtà culturale e politica italiana non offre sublimi pensieri e posizioni innovatrici, credo sia doveroso prendere spunto dalla morte di Benedetto per chiederci che cosa lui avrebbe avuto da dire sulle responsabilità del laicato cristiano e di noi studenti universitari. Credo che Benedetto Calati avrebbe volentieri indicato le direzioni perché gli studenti arrivassero a responsabilizzarsi e a promuovere in sedi culturali il dibattito sui problemi che animano la società, l'Università, la Chiesa. Benedetto nell'ultimo periodo della sua vita ha fatto suo il silenzio. Il silenzio di fuori e di dentro. Il silenzio il cui significato è veramente espresso nel *tibi silentium laus*. È per questo che Benedetto Calati era un uomo libero. E tutti noi uomini e donne che ci sentiamo liberi perché possiamo decidere della nostra esistenza, perché siamo convinti di non essere avvolti dal pregiudizio, perché siamo coinvolti in una vita frenetica che ci rende sazi, in verità noi tutti, donne e uomini, non possediamo nessuna delle caratteristiche della libertà. Ci perdiamo a vivere la nostra nostalgia delle cose che non passano, noi che siamo sommersi dall'alba al tramonto nelle attività faticose che passano. Il messaggio fondamentale che Benedetto Calati lascia, a noi studenti della FUCI, è che quel Concilio Vaticano II, nel quale egli aveva creduto sin da quando le istanze rinnovatrici della Chiesa erano ancora nell'aria, non era per nulla circoscritto al momento. Da qui è semplice declinare l'affermazione che l'operare nella storia attuale e passata richiede grande il rispetto, umile la competenza, costante la pazienza. Dove siamo chiamati ad operare, noi studenti di questo futuro prossimo III millennio, se non sarà preparata la dimensione della nostra competenza, ossia il provare all'altra persona la capacità vera nel pensare le cose e nel gestire con oculatezza le risorse, non si potrà risultare credibili. In una situazione del genere, come si può capire, ne andrà di mezzo la stessa possibilità di testimoniare il Vangelo che, non dimentichiamolo, resta compito irrinunciabile per ogni credente. Quello stesso Verbo di Dio che aveva rigenerato alla speranza il nostro amato Benedetto.



Paola Raffaello

Relazione Introduttiva

Perché la Settimana Teologica

Questa settimana intende proseguire la riscoperta e la rilettura dei documenti conciliari compiuta dalla FUCI a Camaldoli negli ultimi anni.

Partiremo dallo studio degli aspetti antropologici della celebrazione per poi esaminare lo specifico del celebrare cristiano, con un'attenzione particolare alla **liturgia eucaristica**.

La convinzione che per meglio avvicinarsi al mistero bisogna mettere a profitto anche i contributi offerti dal progresso delle scienze umane, ci spinge a quell'approfondimento teologico che ha sempre caratterizzato questo importante momento estivo.

Ci interrogheremo pertanto sull'uomo come animale culturale, che si esprime simbolicamente; rileggendo la Sacrosantum Concilium, andremo a ripercorrere i principi teologici che hanno ispirato la riforma, per poi affrontare i nodi problematici che impediscono a noi gio-

vani credenti di vivere la liturgia cristiana con l'adesione necessaria.

Gesù per manifestare Dio agli uomini ha scelto **linguaggio e simboli** umani, partecipando ai rituali del tempo, rivelandone il senso autentico. Ugualmente vorremmo anche noi scoprire come, con il nostro linguaggio e

con i nostri simboli sia possibile celebrare il Signore, dando un aspetto attuale ad una ormai bimillenaria tradizione.

Il rito

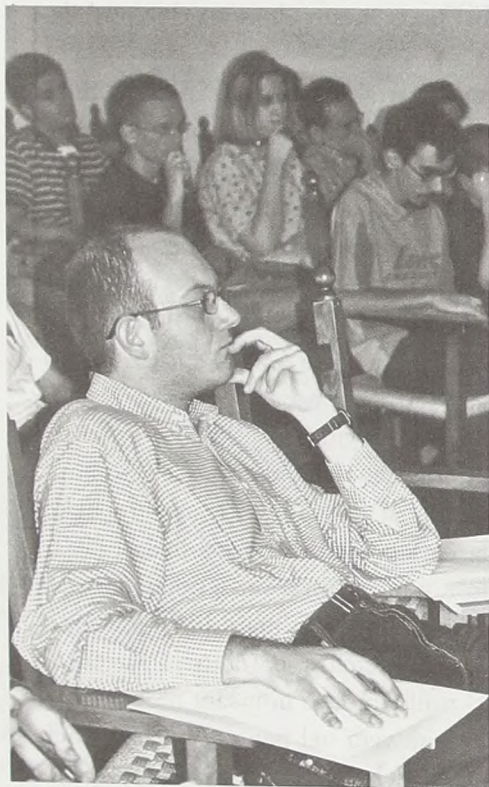
La ripetizione regolare che caratterizza il rito, garantisce alle generazioni che si susseguono il legame con l'origine, intorno al quale si costruisce il senso dell'appartenenza. I popoli fanno **memoria** della loro storia, gli uomini ricordano la loro nascita, i loro momenti fondativi e di passaggio.

La celebrazione non è mai occasionale o privata ma, distinguendosi dal tempo ordinario, si rifa all'evento originario, collegandosi alla ciclicità della natura e della storia, è un ricominciare.

L'uomo della festa, interrompendo il modo quotidiano, frettoloso, di vivere il presente, interrompe il suo rapportarsi al passato come lontananza ormai perduta, riportandolo alla memoria ed alla presenza. Ma ricordare non è mai solo pensare, ma dire, raccontare, narrare, drammatizzare, di qui la necessità del rito, della scansione dei momenti, dell'interpretazione di ruoli, della partecipazione collettiva ed allo stesso tempo individuale.

Far memoria non è contenuto mentale ma forma espressiva che nelle culture si manifesta in una poliedricità sorprendente di linguaggi.

Il rito inoltre unisce corporeo e spirituale, comunitario e personale, azione e contemplazione, divino e umano, fede e vita. Nell'azione liturgica l'uomo esprime il suo rapporto con il **mistero** per mezzo di simboli e gesti, traducendo operativamente le proprie credenze. Ma il rito cristiano non è più mediazione tra Dio e gli uomini, come nelle altre religioni, ma è forza salvifica, è segno efficace della grazia redentrice di Dio. Come afferma il documento *A 30 anni dalla SC*: "Conforme allo stile dell'agire divino, la Chiesa, guidata dallo Spirito, per costruire la sua liturgia ha assunto alcune azioni proprie delle culture umane -unirsi e agire comunitariamente, salutare e dialogare, cantare e acclamare, leggere un testo ed interpretarlo, formulare desideri e ringraziare, chiedere perdono e darsi la pace,



Angelo Bottone

preparare la mensa e partecipare al convito- rendendole significative dell'iniziativa divina che salva e della risposta umana che accetta e corrisponde."

Perché spesso tutto questo funziona solo nella forma esteriore? La risposta degli uomini all'agire divino è corrispondenza sincera e vitale o autocelebrazione e perpetuarsi di abitudini?

L'attualità liturgica

La prassi liturgica attuale pone seri problemi alla nostra sensibilità giovanile.

La mancanza di una iniziazione al culto è spesso, tra le giovani generazioni desiderose di autenticità e ormai slegate dalle tradizioni dei padri, motivo di insofferenza nei confronti di gesti che non esprimono perché non significano.

Nel rito il significante, cioè la forma espressiva, non è semplicemente funzionale ad un significato, che ne è il contenuto mentale, ma è esso stesso simbolo del sacro, apre al Mistero senza dirlo. La liturgia non solo dice ma fa la storia della salvezza nell'oggi della Chiesa, in essa le parole sono performative, fanno ciò che dicono. Se il contenuto non è scindibile dalla forma celebrativa, la scarsa confidenza con i simboli e i gesti dei riti rischia di renderli inefficaci, vuote ripetizioni.

Non deve quindi sorprendere se, ad esempio, i riti di passaggio -battesimo, matrimonio, funerale- abbiano mantenuto il loro valore sociale ed estetico e vengano richiesti anche da chi non si sente dentro la comunità ecclesiale: purtroppo solo per pochi sono espressione di una vita di fede. La cornice esterna, che pure attrae e gratifica, opacizza il contenuto sacramentale, invece di esprimerlo. Quante volte i cristiani vengono educati ai sacramenti, ma non alla loro celebrazione, privilegiando la teoria rispetto alla pratica?

Inoltre bisogna ricordare che il valore della liturgia si nasconde dietro la sua **apparente inutilità**; non deve essere infatti funzionale alla soddisfazione di un desiderio, se non quello di celebrare il Signore. Diventa invece, a volte, anche nelle comunità cristiane, una macchina che cerca di captare il favore della divinità o di sfuggire alle forze avverse della natura.

La liturgia, che nutre la fede, al tempo stesso deve vivere di fede; il decadimento dell'una va a svantaggio dell'altra, una liturgia viva e sincera può emergere solo da comuni-

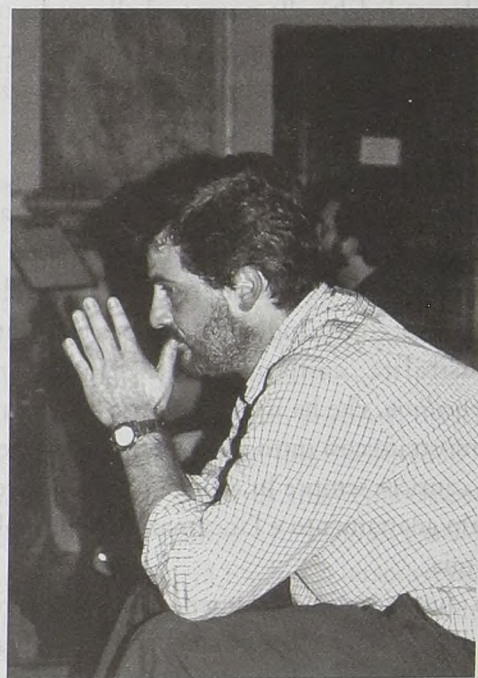
tà di credenti autentici. Il Vangelo ci ricorda che chi ha qualcosa contro il prossimo, per accostarsi degnamente all'altare deve lasciare l'offerta e prima riconciliarsi. Qual è infatti il valore di un rito che non apre alla carità?

La Sacrosantum Concilium

Perché la preghiera della Chiesa non sia abbandonata all'arbitrio dei singoli, si è resa necessaria, sin dall'antichità, una organizzazione dei riti che uniformasse le sensibilità e le tradizioni delle comunità ecclesiali ai principi teologici.

Nel secolo scorso è cominciata ad affermarsi nella Chiesa l'esigenza di un profondo rinnovamento dei modi del celebrare. La questione liturgica nasceva dalla riscoperta dei Padri e dal confronto tra Chiesa e mondo moderno; da molte parti si invocava una riforma, mentre maturava una nuova coscienza di Chiesa, più attenta alla sua dimensione spirituale e interiore e spogliata da ogni pretesa temporalistica. Nascevano istituti liturgici e cattedre universitarie di liturgia, congressi, riviste specializzate. Si venne a creare un vero e proprio movimento liturgico. Questa sensibilità crescente trovò dapprima un interprete in Pio XII e poi si è manifestata definitivamente nella Sacrosantum Concilium, primo documento del **Concilio Vaticano II**, nato dalla convinzione che l'aggiornamento della

Chiesa non potesse prescindere da una seria riforma anche in campo liturgico. Il documento raccoglie i travagli del movimento liturgico, trasmettendone le acquisizioni e, alla luce di un serio ripensamento teologico,



il monaco Arrigo

CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

affronta gli argomenti ritenuti più scottanti: l'adattamento della liturgia all'indole dei vari popoli, la concelebrazione, la comunione sotto le due specie, l'autorità competente per la riforma liturgica e la stesura dei nuovi libri liturgici per i sacramenti e l'ufficio divino.

In questi nodi problematici viene fuori, superando la devozione privatistica nella celebrazione, la **dimensione comunitaria** e pasquale del mistero eucaristico, nella riscoperta che tutto il popolo cristiano, l'assemblea riunita, è il soggetto integrale dell'azione liturgica.

"Nell'atto liturgico la comunità, destinataria e protagonista di ogni celebrazione, esprime ed edifica se stessa, e mentre professa la propria fede nel mistero della Redenzione, sempre più progredisce sulla via della salvezza." (*A 30 anni dalla SC*).

Nella Sacrosantum Concilium l'accento viene posto sul celebrare visto come un atto in cui lo spessore umano, il rito, viene sì permeato dall'agire divino, ma nello stesso tempo lo esprime e lo concretizza, per cui sarà sempre necessario riformare il rito per renderlo adeguato, sia pure imperfettamente, al mistero che celebra.

In ogni momento le comunità ecclesiali sono chiamate ad un adattamento creativo, secondo le proprie esigenze, perseguendo un equilibrio, a volte difficile, tra fedeltà alla norma ed alla tradizione ed attenzione all'uomo storico e concreto. Perché, come la Chiesa, anche la liturgia *semper reformanda est*.

Riscoprire la riforma

Negli anni successivi al Concilio la Chiesa ha compiuto uno sforzo storico sottoponendo a revisione tutto il patrimonio di riti e testi ereditati dalla tradizione ed eliminando molti elementi lontani dalla sensibilità contemporanea. La *Sacrosantum Concilium*, che ha ispirato questo rinnovamento, ha dimostrato così tutto il suo carattere di opera aperta, di cantiere sempre in attività per realizzare il necessario adattamento e l'incarnazione culturale della liturgia.

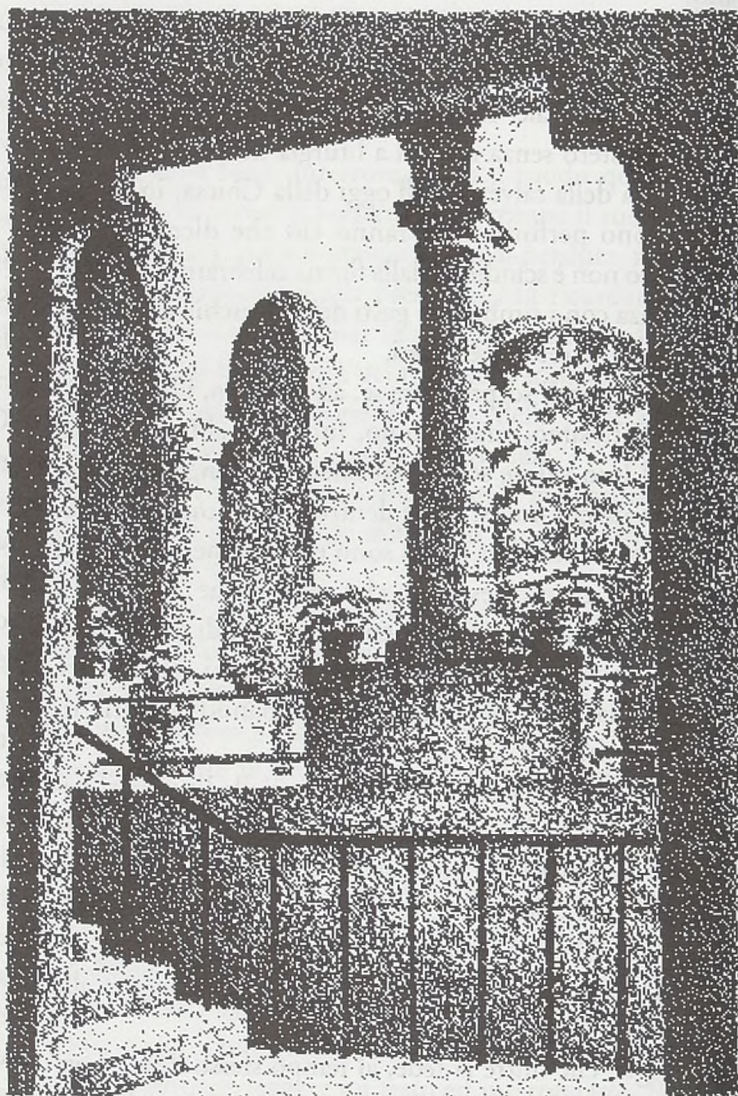
In questa settimana, intendiamo imparare a vivere la liturgia, per superare quel senso di estraneità che molti provano, abituati a considerare la celebrazione come un susseguirsi di cerimonie prescritte. Il

culto che non nasce da un atto di libertà non onora Dio, cerca solo di accontentarlo.

L'incapacità di tramandarsi una memoria collettiva, l'eredità di tanti segni che oggi non sono più significativi, le incrostazioni storiche rendono necessaria ed urgente una vera e propria educazione liturgica.

Ancora oggi molti fedeli appaiono relegati in una posizione puramente passiva di ascoltatori, spettatori, fruitori di un atto che altri svolgono per loro e davanti a loro.

Non è però possibile arrivare a capire lo spirito e i fini della riforma liturgica senza una familiarità con il suo linguaggio, senza capire l'importanza del rito per l'uomo, senza approfondire la spiritualità che sta dietro i gesti e i testi, senza intuire l'idea di bellezza che ispira l'arte liturgica.



..... **Roberto Tagliaferri****Il rito e i linguaggi del Sacro****Alcune problematiche attorno al rito**

Cercherò di arrivare alla finalità che si propone la settimana e lo farò partendo da alcune questioni pastorali perché sono queste problematiche che hanno convinto i teologi ad interessarsi del rito e della liturgia. La tesi di fondo sostenuta in questo intervento si potrebbe enunciare così: la liturgia è il linguaggio dell'esperienza religiosa. C'è una singolare convenienza tra la liturgia e l'esperienza religiosa: Dio si esprime come e quando vuole, tuttavia il modo istituzionale dell'esperienza del Sacro passa eminentemente attraverso il linguaggio rituale. Questa convenienza è enfatizzata nella modernità, dove, direbbe Paul Ricoeur, non c'è più la prima ingenuità del Sacro. Occorre una seconda ingenuità, che passa attraverso la comprensione ermeneutica. Cristiani non si nasce ma si diventa; per diventare cristiani ci vuole un itinerario iniziatico, che introduce nello specifico gioco linguistico-religioso, diverso da qualsiasi altro gioco linguistico. Prima della modernità il religioso occupava tutto e bastava partire da una qualunque parte per raggiungere il centro; nella modernità la secolarizzazione ha reso autonome le realtà mondane; "Il mondo della vita", dice E. Husserl, "è ateo, non è religioso"; il mondo non ti parla di Dio, siamo noi che introduciamo quel nome; il mondo della vita è ateo; per accedere al livello religioso occorre un itinerario di tipo iniziatico e il rito è il linguaggio specifico della iniziazione religiosa.

Paradossalmente la Chiesa, che dovrebbe essere l'agenzia della dimensione religiosa nel mondo del disincanto, trova una difficoltà immensa ad utilizzare il rito come specifico linguaggio religioso. E' come se ci fosse una certa allergia verso il rito nonostante la riforma del Concilio Vaticano II. Per esempio, in nome della partecipazione si tenta con ogni mezzo di superare quel senso di estraneità procurato dal rito. E perché? Chi l'ha detto? E se il senso del rito fosse quello di estraniare, come si può superare l'estraneità? Allora si obietterà: "Questo senso di estraneità ci porta alla passività". E se la passività fosse l'atteggiamento idoneo all'ascolto rispetto all'attivismo che ci vede sempre protagonisti? A noi sembra del tutto assurdo che possa esserci un'azione, per esempio, non teleologica, che non miri ad

un fine, ad uno scopo. Ora la riflessione che bisogna fare su questo tipo di linguaggio è una riflessione che sorprendentemente ci porta a mettere in questione radicalmente le nostre disposizioni nei confronti del religioso, del Sacro. Noi sostanzialmente viviamo il rito nell'orizzonte linguistico dell'etica: l'orizzonte dell'etica è l'omologia tra la giustizia di Dio e la giustizia degli uomini; il rito vuole scardinare totalmente ogni orizzonte, anche il nostro orizzonte di senso perché non vuole più che il religioso venga ridotto alla nostra misura. In questo caso Dio non sarebbe altro che la proiezione del nostro mondo in un'operazione di progressiva riduzione di Dio ai nostri bisogni.

Da rito a rito

Vorrei esplorare con voi alcuni corti circuiti che esistono all'interno del documento redatto dalla Presidenza Nazionale della FUCI. Per esempio si dice che il rito è ripetizione regolata. Certamente, infatti la regolarità, l'ordine, è uno dei tratti del rito, che vuole istituire un legame con l'origine. E' la tesi classica indagata dai fenomenologi come M. Eliade, per cui il rito sarebbe un'azione in grado di attualizzare il mito originario. Sebbene sentiamo la regolarità, la rigidità del rito un po' formale che rischia la recidività nevrotica dell'azione ossessiva, ammettiamo che l'azione rituale debba conformarsi all'archetipo dell'ultima cena di Gesù. Tuttavia la nostra comprensione si muove in un quadro per cui l'azione rituale seguirebbe memorialmente l'evento storico-salvifico originario. Il rito sarebbe quel marchingegno attraverso il quale si **riattualizza** l'evento storico-salvifico; esso avrebbe la capacità di riprodurre per le generazioni successive quell'evento. Certamente questa visione è corretta ma impoverita rispetto alle potenzialità suggerite dal confronto fra l'Ultima Cena di Gesù e la Pasqua ebraica narrata in Esodo 12. Intanto il racconto del rito pasquale è celebrato prima del passaggio del Mar Rosso. Nella nostra mentalità il passaggio del Mar Rosso dovrebbe precedere il rito memoriale. Non è così; c'è anche il rito *post-factum*, ma ci sfugge sempre il rito celebrato

CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

temporalmente prima del passaggio del Mar Rosso o della morte di Gesù. E' in forza di quel rito che il fatto storico si trasforma in evento storico-salvifico. Le tribù ebraiche hanno attraversato molte volte il Mar Rosso.

Nel Libro biblico sono attestati almeno tre Esodi: un esodo-fuga e due esodi-espulsione. L'esodo, legato a Mosé, è un Esodo storico-salvifico, il punto di riferimento della tradizione mosaica. Il rito pre-pasquale antecedente è stata l'azione rituale capace di gettare significato storico-salvifico su un normale fatto storico. Il miracolo del mare raccontato dalla Bibbia non è che la drammatizzazione letteraria della lettura credente. L'importante per noi è capire che

l'epifania di Dio non si manifesta in un fatto storico in sé e per sé perché la storia non ha criteri sufficienti per dire se lì c'è Dio. Ogni fatto della storia è ambiguo, può essere interpretato in mille modi. La stessa morte di Gesù è stata intesa come sconfitta e come naufragio di qualsiasi aspettativa messianica. Noi continuiamo a pensare invece che la plausibilità della fede sia legata al fatto che la storia ha in sé stessa i criteri per dire la presenza di Dio. Senza lo spezzare del pane i discepoli di Emmaus non avrebbero riconosciuto il Risorto. Il rito ha proprio la funzione di interpretare in senso salvifico, in **senso epifanico**, un fatto storico, per cui quel fatto storico non è più tale, ma è un fatto storico caricato della presenza di Dio. Il rito pre-pasquale e il fatto storico diventano una cosa sola, inscindibile; il rito fa parte di questo fatto storico inteso come evento di grazia. Il rito ha funzione ermeneutica in senso ierofanico-religioso, per cui anche gli uomini delle generazioni successive vanno da rito a rito per poter riaccedere all'evento storico-salvifico originario; non c'è mai possibilità di accesso al fatto storico-salvifico in quanto tale, nei tempi si accede solo alla sua interpretazione credente connessa intimamente all'evento originario in virtù del rito memoriale.

Andiamo dunque da rito a rito: uno degli elementi straordinari è che il mito cambia nella storia delle religioni, ma non cambia il rito. Il pane e il vino dell'Ultima Cena sono parte integrante del morire di Gesù interpretato come la nuova e definitiva Alleanza tra Dio e il suo popolo. Quindi non è il morire in croce in quanto tale che ci dà il criterio per l'interpretazione cristologica,

ma è l'Ultima Cena che ci permette di accedere alla comprensione credente e religiosa del fatto storico della croce. Morti ammazzati come Gesù ce ne sono stati tantissimi, e non è stato

certainamente l'incidente giuridico-procedurale che ha portato i discepoli a riconoscere nel crocifisso il Figlio di Dio.

Quando celebriamo l'Eucaristia con il rito memoriale, accediamo all'**interpretazione credente** della morte del Signore, la quale diventa per noi morte di risurrezione. Nel rito percepiamo la presenza di Dio in quel morire di Gesù. Dunque il rito è parte integrante dell'evento storico-salvifico, è il momento interpretativo e noi andiamo da rito a rito per passare dalla misconoscenza all'esperienza di Gesù

risorto. Su questo bisognerebbe riflettere per reperire la grammatica generativa dell'atto di fede per tutte le generazioni.

Il rito linguaggio universale

Altro corto circuito in riferimento alla relazione introduttiva della Presidenza Nazionale: "...ma il rito cristiano non è più mediazione come nelle altre religioni, ma è forza salvifica" (cfr. pag. 4). Nelle altre religioni che cosa sarebbe? Mediazione demoniaca anziché salvifica? Perché dobbiamo dire queste facezie nel tentativo di salvaguardare l'originalità cristiana?

Dobbiamo prestare attenzione al fatto che la Chiesa ha assunto la struttura rituale "non solo perché glielo ha comandato Gesù Cristo", ma per mediare la dimensione del religioso, attingendo a piene mani al **patrimonio linguistico-religioso comune** a tutta l'umanità. La partecipazione all'unico sacerdozio di Gesù, che è entrato una volta per tutte nel santuario, non significa la fine dei linguaggi religiosi; al contrario la struttura trinitaria della fede comporta che la presenza dello Spirito in noi passi attraverso il riconoscimento di Gesù Cristo come rivelatore di Dio. Gesù Cristo è il sacramento originario fonte della sacramentalità della Chiesa e, quindi, del regime simbolico della fede. La Chiesa non dispone di un super linguaggio religioso rivelato da Dio: essa ha il linguaggio tipico di tutte le religioni. Purtroppo il nostro **etnocentrismo teologico** ha rivendicato una singolarità dei sacramenti cristiani senza avvedersi che avevano la stessa struttura rituale delle altre tradizioni religiose. Il Cristianesimo, con molta umiltà, ha dovuto assumere lentamente i



Roberto Tagliaferri

linguaggi religiosi anche se non erano attestati nel Nuovo Testamento. Pensiamo, ad esempio, al riposo festivo nel giorno del Signore, la domenica, introdotto solo successivamente; oppure alla erezione di luoghi sacri nonostante il discorso di Gesù alla Samaritana per cui bisogna adorare Dio in spirito e verità. Questi linguaggi del religioso non sono stati inventati da Gesù eppure mediano la sua presenza. Talora la teologia si vergogna ad ammettere che la liturgia **non sia altro che un rito** e si preoccupa di salvaguardare la presenza di Dio dogmaticamente senza indagare la ragione per cui proprio i linguaggi rituali sono capaci di manifestare la presenza di Dio nella storia.

La liturgia ha questa straordinaria capacità perché smobilita il fedele dalle sue evidenze e nell'atto simbolico crea un vuoto nel quale si può intendere l'alterità di Dio. **Nella liturgia l'interiorità religiosa è tutt'uno con l'esteriorità della performance rituale.** Nella liturgia non c'è contenuto sacramentale che non sia il suo attuarsi rituale. Un conto è che si segnali il pericolo per il rito di trasformarsi in strumento di potere oppure in nevrotica coazione a ripetere, altro conto è che si svaluti l'azione rituale in quanto tale per salvaguardare un presunto nocciolo spirituale indipendente dal rito. La salvaguardia del sacramento non sta nel ribadire i contenuti teologici senza preoccuparsi dell'oltraggio al linguaggio rituale allorché non è rispettato nella sua grammatica propria. Talora i teologi sono ossessionati dal contenuto dogmatico e non si rendono conto che il problema è l'accesso all'esperienza religioso-pneumatica, all'origine del riconoscimento di Gesù come Signore. La fede non parte mai da Gesù ma parte sempre dallo Spirito Santo. Il rito è **mistagogico**, cioè è porta d'accesso all'evidenziazione dello Spirito Santo in noi, che ci testimonia la singolarità di Gesù Cristo in rapporto a Dio. Senza il rito l'uomo avrebbe difficoltà ad accedere a quell'altro tipo di realtà d'ordine religioso troppo facilmente contrabbandata con la nostra capacità di autotrascendimento.

Il rito e l'etica

Altro corto circuito è la domanda retorica: "Qual è infatti il valore di un rito che non apre alla carità?" (cfr. pag.5).

Sia chiaro: la liturgia apre sempre alla carità perché è accesso al mistero di Dio. Meno chiaro invece è quando si strumentalizza il rito alla testimonianza cristiana. Il rito non è funzionale a nulla, nemmeno alla morale, anzi il rito è pericolosissimo per la morale; ha bisogno di un ingresso e di un'uscita ben precisa, perché destrutturante e sconvolgente qualsiasi ordine stabilito. Invece è facile funzionalizzarlo ad un'idea etica, in un quadro di complessiva eticizzazione del Cristianesimo. Forse l'introiezione

inconscia della critica marxiana, per cui la legittimità e la verità di un'esperienza sono legate alla loro efficacia storica, ha prodotto nella generazione post-conciliare una mentalità funzionalista per cui il valore delle cose dipende dalla loro utilità a servizio della liberazione dell'uomo. Così il Cristianesimo si è strutturato complessivamente in modo etico: la credibilità del Vangelo dipende dalla sua capacità di produrre buone opere. Questa mentalità ha fortemente contagiato la gente comune; si va in chiesa paradossalmente per le stesse ragioni per cui molti decidono di disertare. Se il credente va in chiesa per convertirsi e diventare migliore, il non credente obietta che non ci va perché non si sente peggio di loro. Come si vede è la stessa ragione etica che giustifica i due atteggiamenti; esiste anche una controprova che rende falsificabile il ragionamento: io sono una persona dabbene e quindi sono una persona religiosa perché essere religiosi infine significa essere persone oneste, indipendentemente da qualsiasi pratica sacramentale o dalla preghiera. Se liturgia ha da esserci, deve produrre la vita nuova in Cristo. Inavvertitamente trascriviamo la pratica liturgica nella logica omologica con la **prassi morale**.

L'omologia in questione sarebbe la corrispondenza tra il nostro comportamento e la verità del Vangelo. Il rito al contrario non sposa la versione omologica, è liminale, è la soglia che permette il passaggio all'esperienza religiosa, è l'antistruttura del mondo, è la crisi del nostro orizzonte per una guardata curva oltre la visibilità. Non è funzionale a nulla, è autotelico, è fine a sé stesso. Non è *fuga-mundi*, ma disabitazione del mondo in quella crepa che lo rende permeabile allo Spirito. Il rito non è un meccanismo di elusione della morte ma è iniziazione al morire dove la finitezza non più garantita da nulla può esporsi, nell'atto di libertà supremo della fede, all'alterità di Dio che si nasconde. Il rito eucaristico introduce i fedeli sempre allo stesso punto: la morte in croce di Gesù che si abbandona a Dio nell'atto assoluto di libertà che è l'obbedienza di fronte a un Dio che non risponde.

La liturgia estranea produce un salto di livello per cui configura una Chiesa nel mondo tesa a rivendicare la missione religiosa di Gesù. L'ecclesiologia prodotta dalla liturgia è rivolta a una pasto-



CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

rale della scelta religiosa, che il Concilio Vaticano II ha avviato e che ha trovato in seguito molte resistenze e molte perplessità. E' forse utile un breve richiamo a questa controversa stagione che stiamo attraversando.

Il Concilio Vaticano II e l'autocomprensione ecclesiale

Il Vaticano II configura la riforma della Chiesa a partire dalla liturgia in un'autocomprensione di Chiesa intesa come sacramento di unità con Dio e con tutto il genere umano (LG.1). La Chiesa non rivendica più la gestione diretta del mondo, riconosce l'autonomia delle realtà create, invoca un dialogo col mondo perché in esso si possono riconoscere i segni dei tempi. E' ovvio che la Chiesa si interessi dei problemi di tutta l'umanità perché condivide la sorte degli uomini; però la Chiesa stessa si ritaglia uno spazio che le compete, che è essenzialmente quello di portare gli uomini a Dio Padre come ha fatto Gesù Cristo: "La mia missione è quella di non dire niente altro se non quello che ho udito dal Padre".

Dunque la Chiesa non è più perentoria nelle soluzioni storiche, non si permette di dare un giudizio su tutto, non ha la soluzione ai rompicapi della storia. La Chiesa ripropone tra i tempi il problema religioso del rapporto dell'uomo con Dio, segnala il problema della fede per l'uomo moderno, e si premura di non cadere in tentazione di legare Dio alle proprie strategie. La Chiesa si ritaglia lo spazio di aiutare gli uomini a recuperare il rapporto con Dio.

Tutti gli altri ambiti sono autonomi, su di essi la Chiesa non può intervenire a partire dalla rivelazione di Dio con soluzioni certe e definitive. Questo ha portato al riconoscimento dei diversi ambiti di competenza: il compito della Chiesa è quello di aiutare gli uomini a fare un'esperienza religiosa, ed è un onere urgente in un mondo post-cristiano. La prospettiva del Concilio del nuovo rapporto tra Chiesa e mondo moderno ha avuto la Liturgia come snodo cruciale. La **secolarizzazione** non era più vista come un atto proditorio contro la Chiesa, ma come spazio positivo in cui la Chiesa poteva purificarsi. Que-

sto era il clima del Concilio: il mondo moderno, espropriando la Chiesa dalle sicurezze del potere, l'aiutava a riconquistare la sua missione religiosa. Nel 1969 con Vittorio Bachelet l'Azione Cattolica Italiana era arrivata al punto più alto di questa evoluzione pastorale con la scelta religiosa e l'individuazione di quello che è lo spazio specifico della Chiesa nel mondo, fermo restando che i cristiani erano chiamati alla responsabilità e al dialogo di fronte ai problemi del mondo.

Poi è successo qualcosa che ha spostato l'orientamento pastorale sotto l'incalzare di alcuni eventi epocali come la crisi delle ideologie, la caduta del muro di Berlino, il collasso dell'Unione Sovietica, lo sfinimento della Democrazia Cristiana, il basso profilo della coscienza credente nelle nuove generazioni. Il Convegno di Loreto è stata una tappa decisiva: si è passati ad una strategia pastorale caratterizzata dall'eticizzazione del cristianesimo, che nelle intenzioni doveva attuare il Concilio e che alla fine ha stravolto l'ecclesiologia del Vaticano II. La Chiesa non pensa certamente più di essere dotata di strumenti e mezzi per il raggiungimento dei fini, come nella versione giuridico-teologica di *societas perfecta*, tuttavia reputa di essere depositaria di verità eterne applicabili a tutto non solo alla fede. Non si contano gli interventi e i documenti ufficiali del Magistero su qualsiasi argomento, tranne che sulla crisi del Cristianesimo come crisi d'identità della Chiesa. Il continuo richiamo a Gesù Cristo non preserva affatto dalla **deriva eticizzante**, la parola Gesù Cristo diventa come una specie di tormentone tendente a sottoli-

neare la dinamica teologale, che si risolve invece in una assolutizzazione delle proprie prese di posizione con un meccanismo autoimmunizzante. Ora, se si abbandona la scelta religiosa del Vaticano II, inevitabilmente diventano secondari anche i linguaggi dell'esperienza religiosa, perché i linguaggi privilegiati della pastorale sono quelli di tipo etico del presenzialismo, della carità, del volontariato, della testimonianza fino allo scivolamento nella spettacolarizzazione del Cristianesimo. L'evento fruito dalle masse è l'evento mass-mediatico condotto dal-

la sapiente regia di qualche carismatico di turno e non più l'evento storico-salvifico che ingaggia la libertà del soggetto. Si fa ancora la liturgia, si dice messa alla domenica, ma la pastorale non è



Roberto Tagliaferri e Giulio Zanella

concentrata sul giorno del Signore. Si dice ancora che è fonte e culmine della vita della Chiesa, ma è incidentale nel disegno della **cattura del consenso** attorno al fatto cristiano.

In fondo la *teologia della liberazione* nella pastorale sudamericana, che è stata violentemente criticata in certi suoi aspetti, viene sdoganata dalla strategia pastorale dei vescovi. Il problema è la cattura del consenso che si conquista con la televisione cattolica, con i giornali cattolici, con il fare politica dei cattolici, in un quadro pragmatico di azione comunicativa attorno ai valori condivisi dall'opinione pubblica media e contrabbandati come valori cristiani. Così il Vangelo della croce si riduce alla cocciuta difesa dei valori tradizionali del gruppo sociale senza capacità di attivare un'iniziazione al morire di Gesù Cristo come atto di libertà di fronte al Dio che tace e non dà nessuna risposta.

La scelta della preghiera per la teologia

Per recuperare l'identità della dimensione del religioso nella riduzione etica è gioco forza la traduzione del religioso ad uno schema ideologico, dove l'atto di fede è legato al consenso ottenuto da una pedagogia di corrispondenza tra domanda umana vincolata ai bisogni e risposta cristiana. Invece la scelta strategica della legge della preghiera come luogo dell'esperienza religiosa è dominata dalla legge dell'eccedenza, dell'eccettualità rispetto alle nostre attese. La liturgia è tutta tesa a distruggere l'orizzonte di senso della nostra percezione normale del mondo. E' compito urgente della teologia riflettere criticamente sul significato della liturgia in rapporto all'atto di fede. La svolta della riforma conciliare infatti ha prodotto solo un cambiamento di facciata e non si è riusciti a capire alla radice il valore del rito in relazione all'esperienza religiosa.

Il problema della teologia è fare in modo che l'esperienza di fede possa diventare comunicativa su due fronti: sul fronte esterno deve renderla possibile a tutti accettando le obiezioni in un **dialogo paritario**; sul fronte interno deve esercitare una forte pressione contro i corti circuiti autoimmunizzanti. Se il teologo dice al non credente "Tu devi darmi ragione perché ho avuto la rivelazione, non solo per i contenuti, ma anche per il metodo giusto", l'altro replica: "Hai avuto tutto tu, io non l'ho avuto, pazienza!" ed è finita lì. Invece si deve trovare la possibilità di interloquire con l'altro, in modo tale che ci si possa arricchire a vicenda.

La vecchia apologetica era abituata a discorsi autoimplicativi tentando di distruggere le obiezioni contro il Cristianesimo. Oggi la teologia non può più screditare il nemico, deve tentare

di comunicare l'esperienza di fede in un mondo post-cristiano con l'avvertenza che spetta a lei l'onere della prova. Anche all'interno della Chiesa la teologia ha un compito essenziale. Come si può fare teologia se c'è la tutela ecclesiastica, che impedisce la libertà di ricerca, la possibilità di dire la fede con paradigmi diversi da quelli tradizionali, di cui il Magistero non conosce o non riesce a ricostruire i presupposti epistemologici? Uno dei primi criteri è che non c'è ricerca se c'è controllo dell'intelligenza e limite all'ermeneutizzazione del Vangelo. Il problema di fondo oggi sul tappeto per la teologia è l'articolazione tra l'assoluta alterità di Dio, la sua ineducibilità, la sua sproporzione e la possibilità di iscrivere questa eccedenza nell'orizzonte dell'esperienza umana. Il punto di raccordo sembra il linguaggio simbolico del Sacro, soprattutto il rito e il mito, che rivendicano una centralità nella vita della Chiesa.

I linguaggi della fede

Perché i linguaggi simbolici del Sacro sono così fondamentali? Perché in essi noi possiamo salvaguardare i due aspetti dell'**alterità** di Dio e della sua **trascrivibilità** nell'orizzonte umano. Questo orizzonte non è saturante; è un orizzonte che, mentre permette di percepire la presenza di Dio, non predetermina l'oggetto a partire dall'orizzonte stesso. K. Rahner direbbe: se Dio vuole venire incontro agli uomini lo deve fare in un evento di Parola essendo l'uomo un uditore. Il problema è che questo orizzonte umano deve essere un orizzonte che non satura Dio, cioè non lo lega, non lo limita. Da una parte l'uomo ne deve fare esperienza, ma dall'altra deve indietreggiare di fronte al suo mistero, alla sua assoluta alterità. Ecco allora i linguaggi del sacro del mito e del rito che rispettano questa dinamica teandrica.

Il recente volume di P. A. Sequeri *Il Dio affidabile* ripropone alla teologia il problema del Sacro e dei linguaggi del Sacro, del rito e del mito. Non può esistere religione che non abbia riti, si può trovare una religione senza dei ma non senza riti. Circa il Sacro, vi è stata una stagione teologica recente di forti sospetti perché lo si identificava o con la volontà umana di fabbricarsi un Dio o con un'impersonale trascendenza lontana dagli uomini. Sono stati gli antropologi e i fenomenologi che hanno stimolato i teologi, quando hanno evidenziato che i riti e i miti sono la quintessenza di qualsivoglia cultura tradizionale e quando hanno dimostrato, come afferma V. Turner, che se si vuole castrare una religione basta eliminare i suoi simboli. Le ricerche di R. Otto e di M. Eliade da tempo avevano scoperto nel Sacro l'elemento essenziale dell'esperienza religiosa. Secondo Eliade ogni

CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

religione è ierofanica. La **ierofania** ha sempre due elementi: l'elemento mondano e l'elemento sopramondano che si intersecano nella dinamica di "Sacro" e di "profano". Sacro e profano sono due categorie che si richiamano a vicenda; il Sacro in sé e per sé non esiste se non in relazione al profano. Non sono due luoghi fisici, ma categorie interpretative, che servono ad individuare una realtà; il Sacro non è altro che il mondo abitato dalla presenza di Dio, per cui tutto quello che non è abitato dalla presenza di Dio diventa profano e il Sacro si rivela come la realtà per eccellenza. Dunque un Sacro in quanto profano abitato è un sacro che si contrappone al profano, ma il sacro esiste solamente se c'è il profano, perché Dio abita sempre la dimensione umana, mondana, temporale. Le due categorie interpretative dicono che la costituzione del fatto religioso è sempre determinata dalla terra e dal cielo. Il cielo non sarà mai raggiunto se non in un pezzo di mondo abitato dalla presenza. Di qui la domanda teologica: perché nel rito e nel mito si può fare l'esperienza dello Spirito Santo, si può riconoscere nel Crocifisso il Figlio di Dio?

Perché proprio in un conteso celebrativo si fa l'esperienza del Risorto? Qual è il segreto del rito? Per rispondere a questa domanda cruciale ci rivolgiamo alla fenomenologia, che si è dedicata con risultati positivi a questi temi.

La definizione fenomenologica del rito

La ricerca fenomenologica ha un programma: andare ai fenomeni così come si danno, vale a dire rivolgersi al mondo della vita dove vi sono tante esperienze di vita vissuta riferite al suo oggetto intenzionale. La descrizione fenomenologica accetta il confronto multiplo dei diversi stili ermeneutici delle scienze umane, perché ognuno approfondisce un versante del complesso linguaggio rituale. Si limita ad un arbitrato quando un punto di vista vuole prevalere sugli altri col suo olismo epistemologico. La descrizione minuziosa della ritualità sotto tutti i punti di vista sortisce alcuni indici tendenziali verso una definizione essenziale del fenomeno, che ci permette di comprenderlo nel suo momento **eidetico**. Quali sono gli aspetti salienti del rito descritto dalle scienze umane? Ci limiteremo ad alcuni autori significativi tratti prevalentemente dall'antropologia culturale e sociale.

Durkheim ne *Le Forme elementari della vita religiosa* è stato un caposcuola che ha influenzato un po' tutta la cultura del XX secolo circa la religione. Sè c'è un atteggiamento positivo nei confronti della religione anche da parte dei detrattori storici è

merito di Durkheim. In questa opera voleva andare alla forma elementare della religione, che secondo lui era il totemismo, per capire quale fosse l'origine del fatto religioso. Egli osserva che il totem rappresenta sia l'emblema del gruppo sia la dimensione di mana, cioè di potenza religiosa. Il **totemismo** è nello stesso tempo il gruppo e il suo principio religioso; dunque la religione non è altro che la **società ipostatizzata**. La religione non è altro che la società nel suo momento sorgivo, forte, metamorfizzante: è la società trasfigurata. La religione è dunque la società nel suo momento più pregnante, nel tratto trascendente rispetto all'individuo perché la società è tutto rispetto all'individuo, che dipende in tutto e per tutto da essa; in questa visione i riti sono i meccanismi della trasformazione della società, all'interno della quale si creano inevitabilmente tensioni, momenti negativi. Il rito, le cerimonie rituali, che Durkheim distingue in riti positivi e negativi, hanno la funzione di ricreare gli stati mentali del gruppo facendogli ritrovare la sua consistenza. Quindi il rito e la religione rigenerano la società. Durkheim ha capito che senza la religione la società crolla: indipendentemente dalla sua verità la religione è necessaria. Sebbene non si capisca l'origine di questo potere metamorfizzante della religione, tuttavia la lezione di Durkheim rimane esemplare e nessuno oggi contesta il valore sociale e culturale della religione, la quale non è più riducibile a sopravvivenza di un mondo inesorabilmente finito.

Branislaw Malinowski, rappresentante importantissimo del funzionalismo, si chiede a cosa servono i riti. Soprattutto in *Magia, Scienza e Religione* e in *Argonauti nel Pacifico* tenta di andare oltre Durkheim sottolineando che i riti non servono solo al riequilibrio della società, ma anche a drenare le ansie individuali di fronte ad eventi minacciosi temuti o accaduti. Malinowski sostiene che la cultura si instaura perché l'uomo di fronte ai bisogni non primari, ma secondari si dà una dotazione seconda dove non arriva la sua dotazione naturale. L'uomo, essendo poco attrezzato naturalmente perché ha uno svezzamento lunghissimo, ha bisogno di una dotazione seconda, che è esattamente la **cultura**. Ma ci sono degli aspetti, dei bisogni, che neppure la cultura riesce ad assolvere. Pensiamo alla sofferenza, alla morte, ai cataclismi naturali: allora interviene il rito. Malinowski nella distinzione tra magia e religione individua finalità diverse: la magia serve a raggiungere uno scopo, il rito invece non raggiunge nessuno scopo. E' sorprendente che il padre del funzionalismo abbia scoperto che il rito non serve a niente, è inutile. Tale scoperta avrà per noi ripercussioni decisive, proprio nel punto critico in cui si sedimentano tante obie-

zioni contro il rito per la sua inutilità.

Intanto vorrei continuare la carrellata di autori che hanno contribuito a scoprire aspetti salienti del rito introducendo antropologi come C. Geertz, V. Turner, S. Langer, R. Firth. Costoro hanno insistito, con diversi accenti, sul carattere **liminale** del rito, che permette all'uomo di fare un salto verso un'altra regione dell'esistenza. Soprattutto V. Turner: ha lavorato sui riti di passaggio dove la separazione dal vecchio ambiente introduce al momento liminale per una riagggregazione ad un livello più ampio della società. L'elemento di rottura è decisivo per scoprire il potere rigeneratore dei riti e la loro qualità mistagogica, capace di iniziare al Sacro. Il rito ha la proprietà di creare disordine per un altro ordine, distrugge per ricostruire: ecco perché il rito è sempre stato pericoloso. Proprio per questo carattere antistrutturale i riti sono simbolici. La liminalità introduce nella semanticità ordinaria l'elemento innovativo che scombussola, che traumatizza; dunque nel rito vi sono tanti linguaggi che



hanno la proprietà simbolica di creare scompenso. Il rito viola il mondo anche a livello etico, al punto tale che è temuto e reso tabù. Turner propone una sorta di sinossi dove si elencano i rovesciamenti rituali: uguaglianza/disuguaglianza, *communitas*/struttura, assenza di proprietà/proprietà, continenza sessuale/sessualità, nudità o vestiario uniforme/distinzione nel vestiario, silenzio/parola, ecc.

Quando si dice che il rito è simbolico, si vuole dire che il rito nella significazione ordinaria è il rapporto tra significante e significato: questo sarebbe il segno che è l'unità minimale del linguaggio e che produce un significato. Significante è la mia voce, significante è il concetto, e mi dà appunto il significato primo.

L'opera di simbolizzazione crea una **impertinenza semantica**, come il poeta che mette insieme due cose che probabilmente non stanno insieme. Questa violazione o impertinenza semantica, produce un significato secondo, che si instaura sul significato. Esso non cessa, continua ad esistere, ma veicola un significato secondo. Questo è il significato simbolico.

Si può notare una cosa: quello che è interessante nella procedura rituale non è tanto che dal significato primo si produce un significato secondo, perché sarebbe ancora un mondo saturo. Se ad un significato ne sostituisco un altro, alla fine il secondo significato rischia di diventare un significato saturante che non lascia spazio ad altri significati. La cosa straordinaria nella simbolizzazione rituale, non è tanto il significato che viene fuori, il significato secondo, ma l'atto di significazione che produce quella disseminazione simbolica infinita, per cui continuamente vengono fuori significati nuovi: è la rottura della violazione simbolica che è in grado di produrre continuamente delle significazioni nuove.

Non è tanto importante dunque fermarsi sul significato simbolico ma sull'atto di rottura, su quella fessura che si crea tra il significato primo e il significato secondo che è l'atto di **violazione**; l'atto di violazione nel rito si produce in tanti modi, dal punto di vista architettonico con lo spazio sacro, dal pun-

to di vista temporale con la festa, ecc. Non possiamo fermarci sulla fenomenologia dei linguaggi, che sarebbe tuttavia fondamentale per una competenza liturgica, per un rispetto del rito senza strumentalizzazioni snaturanti. Il rito crea un vuoto, crea un disagio, ti mette in uno stato d'ansia. A tal proposito Raimond Firth dice: "Il rituale può essere considerato come una svalutazione simbolica della situazione reale, una sorta di comunicazione frammentaria; può essere inteso anche come una specie di travestimento simbolico, una formulazione che allude indirettamente alla realtà, non esponendola ma evadendola e rappresentandola diversa da come è".

Stiamo concludendo il nostro percorso: sostiamo su questi due versanti, ovvero la violazione simbolica e l'inutilità del rito per accedere alla sua essenza più intima capace di ospitare il Sacro. Le procedure di svalutazione simbolica sono molteplici, come le tecniche di distorsione comunicativa delle parole criptiche. Ecco perché paradossalmente il latino funziona quasi meglio dell'italiano: il primato del significante sul significato permette la pluralità di significati rispetto al restringimento semantico

CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

dei significati controllati. Altre procedure o tecniche di distorsione comunicativa sono il silenzio, il segreto iniziatico, tipico dei Misteri Eleusini, il mascheramento, le tecniche dell'estasi attraverso fumi, vapori, droghe, lo spreco dei mezzi economici, il gesto inutile, non finalizzato a nulla. Proprio questi due ultimi tratti mostrano il carattere non pratico e ludico del rito, non legato alla logica strumentale e funzionale ma alla **logica del dono**.

L'azione liturgica, diceva R. Guardini, è come l'opera d'arte: assume un segno culturale per stravolgerlo, violarlo e aprire un nuovo futuro. Il pittore, il musicista, l'architetto non descrivono semplicemente il mondo ma lo trasformano dischiudendo



l'irrealtà dei mondi possibili; il rito come l'arte, sembra tutto inadeguato a trasformare il mondo. Le sue soluzioni insufficienti, sopravvissute per migliaia di anni, procurerebbero disgusto, secondo la Langer, anche al suo gatto. La ra-

gione della stranezza della prassi rituale va ricercata scendendo ad un livello simbolico capace di illuminare i meccanismi di produzione di fini eterogenei rispetto a quelli normali. Il simbolismo trasforma il rito in un'azione incompiuta che al momento di afferrare l'obiettivo improvvisamente se lo vede dileguare e gettare in un altro orizzonte, dove domina una sorta di inconcludenza cosmica, dove l'uomo non si sente più padrone del mondo, dove la capacità di prevedere e di gestire il mondo cede il passo ad una sorta di libertà arrischiata di fronte a un Dio che si nega, che non si fa vedere e, soprattutto, che sembra sordo alle richieste dell'uomo. La funzionalità della vita con la tipica correlazione di bisogno-soddisfacimento del bisogno, domanda-risposta sembra risolversi nella libertà del gioco, nella imprevedibilità del dono.

A tal proposito sarebbe conveniente leggere il libro biblico di Qoèlet sull'inutilità del mondo per avere un paradigma di riferimento. Qoèlet non è un pessimista, è un uomo credente; egli coglie la dimensione religiosa in questa assoluta inutilità del mondo per cui Dio non è funzionalizzabile a noi, neanche alle nostre strategie e ai nostri pensieri sulla storia, che deve essere finalizzata per essere sensata, o alla nostra mania di voler produrre assolutamente il senso della vita. Il rito apre la porta dell'inutilità, del dono, dove paradossalmente può iscriversi l'alterità di Dio.

Reggere l'attesa

Siamo talmente incapaci di cogliere la logica del dono che dobbiamo trovare una finalità anche alla creazione gratuita di Dio. La tentazione del peccato è l'impossibilità di reggere l'attesa di un senso non dato. Qoèlet è straordinario perché coglie in questo non senso l'impossibilità di produrre significato laddove noi scopriamo che non siamo i padroni del nostro essere. Qoèlet dice: "Vivi sapendo che tutto è inutile"; è dentro questa inutilità cosmica che si percepisce la logica del dono. Il vero problema è che noi non sopportiamo di essere esposti sul **mistero** senza in qualche modo prevederne gli esiti. "Mi sono accorto", dice Qoèlet, "che nulla c'è di meglio per l'uomo che godere delle sue opere, perché questa è la sua sorte. Chi potrà infatti condurlo a vedere ciò che avverrà dopo di lui?". In fondo il peccato di Adamo è stato questa impossibilità di reggere la non risposta di Dio in un atto libero di fede in lui; l'incapacità di stare nella posizione dell'attesa rispetto al silenzio di Dio sul senso totale e definitivo circa il bene e il male diventa fatica di vivere, desiderio di evadere dalla finitezza. Noi vorremmo una finitezza risorta che non è più finitezza perché risolve anzitempo e in modo non consentito la morte nella Resurrezione. Non riusciamo a stare al nostro posto perché non reggiamo l'atto di libertà arrischiato di fronte all'alterità di Dio, allora ecco tutti i nostri finalismi delle religioni etiche e rassicuranti. Il rito invece immette in quell'orizzonte in cui tutti i significati sono trasgrediti e si percepisce quel fondo di gratuità in cui **l'uomo è dono a se stesso**.

Il simbolismo trasforma il rito in un'azione incompiuta, che al momento di afferrare l'obiettivo se lo vede dileguare. E' un po' come la tela di Penelope, disfacendo di nascosto ciò che si fa di giorno in modo apparentemente normale, inibisce l'autorealizzazione teleologica dell'opera umana, introduce una crepa, sospendendo un destino, un fine che sembrava alla porta-

ta. Il rito è come l'opera d'arte, l'opera d'arte incompiuta: la parte mancante fa presentire una possibilità più ampia del progetto avviato dall'artista e scatena il gioco delle possibilità latenti. Qui la rottura simbolica del teleologico diventa qualcosa di più di una promessa inevasa, assume i contorni di una possibilità liberata. Va sottolineato che il simbolismo rituale, non essendo discorsivo ma emozionale e pragmatico, non è irrazionale, anzi, è la prima forma di pensiero razionale. Si può chiamare *simbolismo presentazionale*, come dice Susan Langer, che allarga i lembi della nostra razionalità oltre i limiti del mero simbolismo discorsivo o linguaggio in senso stretto. La sensibilità e l'emotività sono già eventi linguistici capaci di veicolare i significati; i riti sono veri e propri simboli presentazionali perché sono gesti deliberati, vincolati al meccanismo ripetitivo e non semplici atti emozionali, tuttavia conservano il legame originario con gli eventi fondamentali dell'esistenza, che per la loro consistenza possono dirsi veramente sacri.

Il rito, essendo la continua reiterazione dei sentimenti verso le cose prime ed ultime, introduce nel *temenos* della vita, nel tempo della vita; il rito è una **chiave d'accesso** al *sancta sanctorum* dell'esistenza. Ecco perché rappresenta, almeno nelle società tradizionali, il momento paradigmatico di tutta quanta l'esistenza, l'operatore d'immagine e la matrice d'esperienza e luogo di una perpetua ermeneutica. Quando il Guardini dice che è necessario agire liturgicamente, significa diventare opera d'arte davanti a Dio, come il re David che danzava nudo davanti all'arca. E' questa l'inutilità, questa l'assenza di scopo, il punto su cui bisogna riflettere. Il **gioco**, secondo J. Huizinga, è attività separata nel tempo e nello spazio, libera, fittizia, regolata, fuori dall'ordinario. Tutti questi elementi si riscontrano nel rito, anzi molti giochi all'inizio erano riti, per esempio gli scacchi, l'altalena, la trottola. Nel Pacifico gli aborigeni sono riusciti a ritualizzare il calcio inglese: non si smetteva di giocare finché non si pareggiavano le partite.

In Occidente abbiamo le Olimpiadi, festa legata a due eroi greci, Pelops e Tantalos. Che cosa ha il gioco in sé di straordinario? Non serve a niente, però ti prende, è libero, è nell'ordine dell'inutilità; la dimensione ludica del gioco rituale tenta di introdurre nella non praticità della vita. Il tempo, dice Parmenide, è il bambino che gioca; è questa dimensione della inconcludenza cosmica, della irrealtà, della inutilità, che introduce nella logica del dono. Si è affermata tutta una scuola francese di sociologia sul dono al seguito di Mauss col suo *Saggio sul dono*. Si parla addirittura di terzo paradigma del dono, dopo quello dell'inte-

resse e del contratto e quello della totalità sociale istituita. A. Caillé definisce il terzo paradigma come paradigma primordiale. J. Derrida, nel bellissimo saggio *Donare il tempo. La moneta falsa* sostiene che il dono non esige contro dono, è assolutamente gratuito, è talmente diverso da tutto che è come cercare mezzodi alle quattordici: "si può donare solo nella misura dell'incalcolabile e dunque solo un'ipotesi di moneta falsa renderebbe possibile il dono. Non si dona mai moneta vera, cioè una moneta di cui si presume di poter calcolare gli effetti, sulla quale si può contare, e si possono raccontare in anticipo gli eventi che, a partire da essa, risultano scontati". Il dono, citando Baudelaire, è come una fumata di tabacco, è come cercare mezzodi alle quattordici, è nell'ordine dell'utopico eppure esiste. La logica del dono è la logica di chi non fa qualcosa a qualcuno per qualcosa, ma lo fa per farlo, indipendentemente dall'altro; il dono avviene in modo tale che non solo il beneficiario non lo sa, ma neanche chi lo fa deve saperlo, perché in qualche modo ci può essere una gratificazione nell'atto di farlo. Sovviene il Vangelo nell'episodio del giudizio universale: "Quando Signore noi abbiamo dato da mangiare o da bere?". La logica del dono è la logica di chi neppure sa quello che ha fatto.

Il rito nella sua ludicità, nella sua inconcludenza e incapacità di raggiungere dei fini, nella sua assoluta inutilità ci introduce in questa percezione della vita in cui noi non siamo più padroni e non dominiamo più. C'è quasi un disagio: veniamo destabilizzati in quello che noi reputiamo essere il senso della vita, la nostra visione del mondo, i valori, non c'è più la scala di valori fondamentali per un vivere sensato. Veniamo messi in una zona in cui domina la gratuità, in cui noi possiamo avere il presentimento di che cosa significa il Vangelo della grazia. La liturgia in senso stretto non è necessaria, ma il modo di questa sua peculiare non necessità ci restituisce a sua volta un assoluto non necessario, il Vangelo della **grazia**. Dio non è il risolutore di enigmi dell'uomo, Dio non è necessario, cioè non è nell'ordine delle nostre necessità, del *si deve*, è Grazia. Conviene intendersi sulle parole: non si vuol dire che l'assoluto non sia un bene supremo, condizione di suprema beatitudine e neppure che la liturgia non riveli il desiderio di un bene supremo iscritto intimamente nell'uomo, anche se dovesse essere cancellato o reso ambiguo dal potere che il mondo esercita sull'uomo. Si vuole affermare invece che è nella logica dell'essere nel mondo il fatto che l'uomo possa incarnare, senza suicidio teorico, modi di essere della sua umanità indifferenti ad una garanzia divina per paura della libertà.

Andrea Grillo

La Sacrosanctum Concilium e il senso teologico della liturgia

E' una forma di rozzezza non distinguere tra ciò che deve essere ricercato e ciò che non deve essere ricercato

Aristotele

Perché voi mi domandate ciò che non si deve domandare?

Dostoevskij

Una metafisica della domanda possibile

Quando mi fu proposta questa conversazione, pensai subito a come parlarvi di questo tema da un punto di vista teologico; la prima lezione è intitolata proprio *La questione liturgica* con il sottotitolo *Sacrosanctum Concilium e il senso teologico della liturgia*. Vorrei però entrare nel tema con due frasi, una di Aristotele, l'altra di Dostoevskij, che non sono affatto liturgisti (per fortuna!), ma ci aiutano nell'esercizio della ragione di fronte al culto cristiano, perché di questo si tratta: qui non facciamo una celebrazione, ma pensiamo su quello che facciamo quando celebriamo.

Come cristiani oggi non possiamo non chiederci: cosa significa il celebrare? E' una domanda molto impegnativa, molto più di quanto normalmente si pensi e per affrontarla occorrono alcune avvertenze previe. La prima ce la suggerisce Aristotele in una famosa espressione della *Metafisica*, in cui si legge: "E' una forma di rozzezza non distinguere tra ciò che deve essere ricercato e ciò che non deve essere ricercato". Non è scontato che cosa dobbiamo dimostrare di ciò di cui dobbiamo parlare. Che cosa è importante dire del culto e che cosa non si lascia comunque dire del culto? Questa è una avvertenza previa di carattere filosofico che vale per qualsiasi discorso dell'uomo, ma forse vale

soprattutto per la teologia. Non essere "rozzi" non è facile, anzi, è normale esserlo. Immediatamente siamo tutti "rozzi", perché sappiamo dimostrare quello che tutti già sanno e non sappiamo dire una sola parola su ciò che è il vero problema; questa è l'insidia che sta nelle parole dei relatori (e qui temo) come nelle parole di chi pone domande ai relatori (e qui mi sollevo).

Accanto a questo, su un livello apparentemente non teoretico ma piuttosto esistenziale e poetico, ho voluto mettere una straordinaria domanda (o, meglio, una "controdomanda") che Sonia pone a Raskolnikov in *Delitto e castigo* di F. Dostojewski. Questo è in effetti uno dei libri più belli sulla confessione, su che cosa voglia dire confessarsi, pentirsi, vergognarsi del male e chiedere perdono (vedete come è facile trovare la liturgia un poco ovunque?); per tutto il libro Raskolnikov si pente di ciò che commette nelle prime pagine, assassinando due signore anziane che erano state le sue strozzine. Ma solo davanti a questa "controdomanda" che la giovane prostituta Sonia gli pone, egli crolla; di fronte all'interrogativo ossessivo se debba vivere una vecchia che manda sul lastrico e fa morire centinaia di persone, o se sia più giusto che, morendo lei, vivano altre cento, duecento persone, Sonia ribatte: "Perché voi mi domandate ciò che non si deve domandare?". Accanto allo scrupolo di Aristotele - la sapienza di porre le domande, dove devono essere poste insieme alla sapienza di saper sospendere il domandare, quando deve essere sospeso - dobbiamo sempre ricordare con Dostojewski che ci sono domande che non si devono porre, e questo non dobbiamo dirlo moralisticamente, ma con la consapevolezza che per capire il reale (anche e forse soprattutto quello teologico) la sospensione della domanda è un elemento centrale. Forse

tutto il nostro domandare, se vuole davvero arrivare al cuore delle cose, deve avere la consapevolezza di questo strutturale bisogno di autolimitarsi.

La questione teologica e la questione liturgica

Ora, tra Aristotele e Dostoevskij, tra questi due tipi di stimoli ci avvia ad entrare nel nostro campo: se il primo punto è la delicatezza del domandare teologico, ciò è diventato tanto più delicato da quando la teologia è in crisi. Da un certo punto di vista si potrebbe dire che la teologia è sempre stata in crisi: quando si fanno queste generalizzazioni si dice qualcosa di fondato, ma non si coglie la crisi peculiare della teologia degli ultimi 200/250 anni. A partire da quell'epoca che chiamiamo **Illuminismo**, la teologia conosce una crisi inedita, ed è una crisi non solo teorica, ma pratica. E' il Cristianesimo che conosce una crisi profonda, legata non solo ai discorsi che fa su di sé, o che propone agli altri, ma anche alle prassi che sostanziano la sua esistenza. La teoria e la prassi cristiana conoscono una crisi nella modernità e la modernità è quell'epoca in cui la dimensione religiosa in generale non sopporta più determinazioni forti, strutture visibili, mediazioni esterne.

Proprio in questo tempo della modernità nasce la "questione liturgica": qui bisogna fare molta attenzione perché si deve sapere che il termine *liturgia* è un termine recente, non è il termine con cui Agostino, Tommaso, e nemmeno il Concilio di Trento pensavano le cose che noi pensiamo come liturgia. Questo è un termine che a partire dal '700 e poi soprattutto dall'800 si è conquistato uno spazio per indicare

il culto cristiano, i sacramenti cristiani, i riti cristiani. Ma dietro la parola sta una questione e noi normalmente appiattiamo la questione sulla parola, pensiamo che la liturgia ci sia sempre stata, che noi siamo solo gli ultimi di una catena ininterrotta. In realtà il problema liturgico è una questione lacerante a partire dall'800 per l'Europa cristiana, perché non si sa più che cosa sia l'azione del culto cristiano, non si trova più il suo spazio, il suo

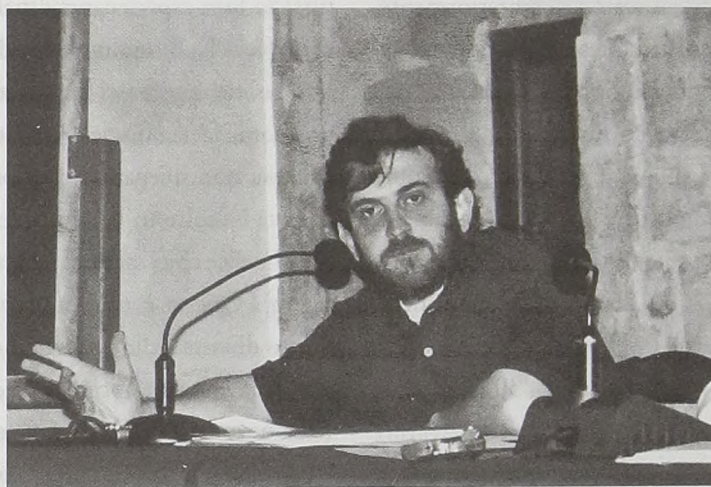
senso teologico e nemmeno quello antropologico. Tutto questo è, da un lato, affidato alla **ripetizione rituale** ma è, dall'altro, incapace di darsi una sostanza teologica forte, un rilievo esistenziale, una **dimensione spirituale**: tutto questo gradualmente è stato perduto e non si trova più il modo di ridargli forza. Dovremmo dire che il sapere liturgico, la disciplina teologica che chiamiamo la *Teologia della Liturgia*, nasce proprio nell'800 e poi si struttura nel '900, mentre prima non c'era. Non che prima non ci fossero il culto o i sacramenti o la ritualità, ma non c'era il problema della ritualità e del suo significato teologico.

A partire dal 1800 il problema dà vita faticosamente a una nuova disciplina nella realtà delle discipline teologiche e noi, in fondo, siamo soltanto a 5-6 generazioni da questo inizio. Merita attenzione la parola *generazione*, perché nel rapporto con la liturgia bisogna sempre contare non gli anni, ma le generazioni: noi ad esempio siamo solo ad una **generazione** dal Concilio Vaticano II. Il Concilio di Trento ha cominciato ad entrare in funzione quattro generazioni dopo, cioè si è strutturato a partire da un secolo dopo, perché occorre che spariscano le generazioni che lo hanno fondato e che ci siano i pronipoti a vivere

dentro quelle liturgie nuove: solo allora diventano liturgie vissute, sentite, dentro cui stai, altrimenti sono sempre liturgie anzitutto pensate e progettate. Ma non è questo il destino della liturgia; il destino della liturgia deve essere l'ambiente in cui io trovo il mio rapporto con me stesso e con Dio in modo sciolto e non forzato.

Allora si capisce bene che la questione liturgica è la que-

stione della modernità, come sospensione, crisi del senso dei riti, rispetto a cui il Cristianesimo con grande fatica cerca contromisure, non solo mettendosi a criticare la modernità per capire la liturgia. Questo è un luogo comune, tanto che si è creata l'idea che in fondo il liturgista viva solo nella reazione al moderno e ci sono molti esponenti della teologia liturgica degli inizi che sono fortemente reazionari nel confronto con la men-



Andrea Grillo

CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

talità moderna. In fondo i contributi più seri e profondi sono venuti in questo campo della teologia da chi ha posto in questione la modernità, ma nello stesso tempo ha posto anche in questione la fede e la rivelazione, per come veniva proposta, perché quel modo di proporre la fede e la rivelazione non era capace di superare il disagio della modernità, ma era in fondo ad esso consentanea.

La Chiesa, reagendo duramente al fenomeno moderno, come nell'800 è facile costatare, si è impedita di capire la funzione fondante della liturgia. Molti aspetti della **reazione** anti-modernista chiudono, sbarrano la porta alla possibilità di risignificare i riti, li congelano in un giuridismo da cui non escono più. E non è un caso che tutti i grandi autori che hanno creato le parole iniziali della teologia della liturgia (come P. Guéranger, M. Festugière, O. Casel, R. Guardini, dalla metà dell'800 fino alla metà del nostro secolo) siano tutti stati prima o poi in sospetto di modernismo, più o meno esplicitamente. Ma questo perché? Perché avevano capito tutti che dentro l'impostazione neoscolastica e antimodernistica il rito e la liturgia non avevano speranza di dire nulla di decisivo, erano soltanto espressione esterna, momento di ribattitura esterna di qualcosa che era conquistato intellettualisticamente, interiormente, personalmente, individualmente. Tutti questi autori si sono accorti che la liturgia fa esplodere questo tipo di criteri, che essa supera l'individualismo a livello comunitario, supera il soggettivismo a livello oggettivo, supera una mistica della pura interiorità con una mistica comunitaria e oggettiva, come dice Casel già negli anni '30, mentre noi questa cosa non riusciamo a pensarla ancora oggi, quasi nel 2000. Siamo ancora in difficoltà rispetto alle parole profetiche che un Festugière o un Casel o un Guardini hanno detto negli anni '10, '20, '30 del nostro secolo. Perché tutto questo?

La teologia e la cultura moderna sono alleate nel non dare rilievo all'**agire rituale**, se non come momento puramente esteriore e confermativo di verità, sentimenti, esperienze collocate altrove. Di fronte a ciò è stata necessaria addirittura una "reimpostazione del sapere sacramentale", mediante la riscoperta del ruolo che il "culto" gioca nella dimensione del sacramento. Qui c'è un'immagine che è diventata famosa per il fatto che Tommaso la ripete molte volte nella *Summa Teologica*: nei sacramenti ci sono due dimensioni, una discendente e una ascendente, una dimensione che da Dio va verso l'uomo e una di-

mensione che dall'uomo va verso Dio. Poi aggiunge: "Io quando parlo di sacramenti, mi occupo solo della dimensione discendente, ma la dimensione ascendente, che è il culto, è parte costitutiva del sacramento". Tommaso conosce bene questa relazione, talmente bene che per lui questo non è un problema teologico! Questo è il punto: Tommaso affronta i problemi dei sacramenti **solo in senso discendente**. La stessa cosa vale per ogni teologia che interviene a spiegarci ciò che è diventato problematico nell'epoca in cui parla e tralascia tante cose che sono ovvie (ovvie per lei, s'intende). L'ovvietà di ciò che la teologia non dice nel divenire storico cambia e se noi ripetiamo oggi le grandi verità che Agostino, Tommaso, il Concilio di Trento ci hanno detto sui sacramenti, diciamo cose vere, ma non diciamo più tutta la verità e voi sapete che si mente non solo quando non si dice la verità e la si capovolge, ma anche quando si dice solo una parte della verità. C'è un modo di mentire della teologia e anche della esperienza di fede nella vita sacramentale che è fortissimo, proprio perché tralascia ciò che la teologia classica non dice, ma che è decisivo per capire ancora il discorso che quella faceva.

In ciò che Agostino e Tommaso dicevano dei sacramenti viveva tutta la loro esperienza culturale, che non prendeva parola ma che invece ha bisogno di prendere la parola oggi, qui ed ora per noi, per riconsegnarci la pienezza di quell'esperienza, altrimenti noi, come facciamo nel 90% dei casi, facciamo dei discorsi sulla liturgia, non spiegando che cosa è la liturgia. Da questo punto di vista è molto utile riconsiderare quel brevissimo adagio latino, che dice che i sacramenti sono *in genere signi* (nel genere del segno). Questa è un'antica verità elaborata da Agostino dal punto di vista delle intuizioni originarie, poi sistematizzata ancora una volta da Tommaso e che poi aveva conosciuto dopo il Medioevo una caduta di interesse; è stata infine ripresa nel nostro secolo da parte della Teologia sacramentaria.

In autori come Rahner e Schillebeeckx voi vedete che una delle preoccupazioni fondamentali è per loro quella di risignificare i sacramenti, di mostrare di nuovo a tutti, a livello teologico ma anche a livello pastorale, che ogni atto sacramentale, anzitutto l'eucarestia, il battesimo, con tutti gli altri sacramenti, **sono portatori di un significato teologico di cui sono segni**. In fondo, però, in questa operazione di risignificazione, il rischio è che la celebrazione liturgica non c'entri più quasi nulla. Io ti parlo dell'eucarestia, ti dico che in tanti momenti, sia gestuali

sia verbali dell'eucarestia ci sono questi significati, ma il rischio è che la teologia scavalchi il momento rituale, elimini la dimensione rituale per poter fare il discorso sul segno, sul significato di quel segno. Per questo una delle provocazioni più forti che la teologia liturgica ha lanciato alla teologia sacramentaria è proprio questa: non più i sacramenti soltanto *in genere signi*, ma *in genere ritus*. In altre parole, per essere dei "segni" i sacramenti debbono essere dei "riti"; i sacramenti possono essere segni se riescono ad essere ancora riti, mentre se non riescono ad essere riti non possono neanche essere segni. Altrimenti diventano segni intellettualisticamente, ma una liturgia vissuta intellettualisticamente non è più liturgia: quando noi scavalchiamo la vetta e incominciamo questa discesa intellettualistica della risignificazione puramente mentale del sacramento, prima o poi non abbiamo più bisogno di celebrarlo, perché nel momento in cui io so tutti i significati di quei segni, che bisogno ho di ripetere il salmo, l'atto penitenziale o il canto? Tutto questo diventa, al massimo, esecuzione di precetto, conformità a quello che la Chiesa mi dice, ma se ne perde il senso fondante. Ma questo punto, questo presupposto rituale mancante, la teologia non riesce più a dirlo da sola se non si fa aiutare dall'**antropologia**; in questo punto sta la legittimità dell'approccio antropologico alla teologia della liturgia. Precisamente nel fatto che per ricostituire la base immediata, esperienziale, su cui la teologia lavora, alla teologia è necessario un aiuto "diverso" dal sapere semplicemente teologico!

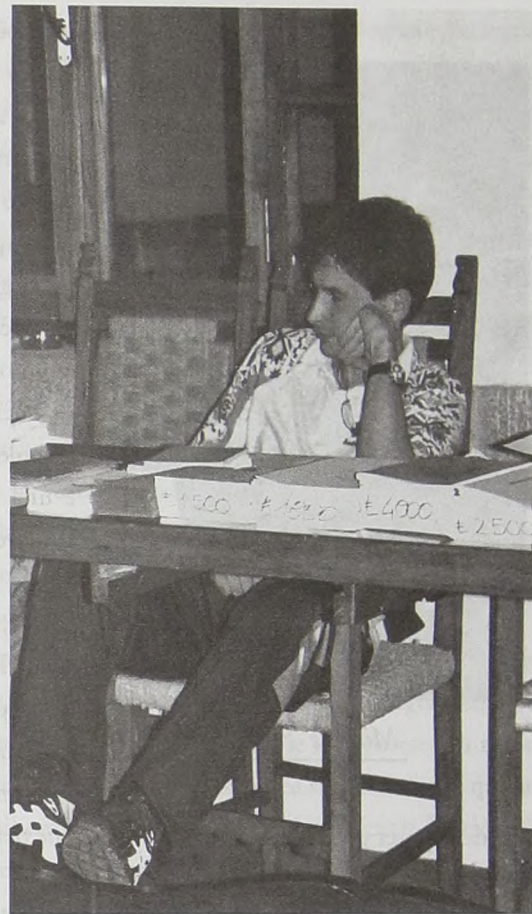
Presupposizione, rimozione/ sovradeterminazione, reintegrazione del rito

Tutte le cose che ho detto fino ad ora cerco di risistemarle con tre parole un po' complicate - ma la parola complicata in realtà è una semplificazione, perché evita un lungo discorso e permette di capire il procedimento con il quale oggi ci relazioniamo, scientificamente e teologicamente, all'evento liturgico. "**Rito**" non è una parola teologicamente pregnante: il termine rito, nella accezione in cui lo usiamo noi oggi, non deriva dalla storia della teologia, ma è stato inventato dagli antropologi. Questo bisogna saperlo! I teologi o i pastori o i credenti parlavano di rito quando dovevano semplicemente dire: "come si fa?"; seguiva allora la descrizione di un momento rubricistico, di una serie di atti, di posizioni legate anche a certe parole e a certe materie. Questa era l'unica dimensione fondata nella tradizione cristia-

na, in cui si parlava del rito. Il rito, come momento denso di significato, come momento provocatorio dell'esistenza, viene dunque fuori dalla ricerca degli antropologi, non dei teologi.

Ma la teologia di fronte a questo uso del termine

rito - che non aveva inventato lei - ha reagito molto male e aveva ben ragione di farlo, almeno nell'immediato, perché questo termine, rito, nel sapere antropologico è nato con una fortissima valenza anti-teologica, per piegare, sovrapporre, ripiegare l'uomo su di sé. Sto descrivendo l'intento antropologico colto da parte di un occhio teologico, un po' troppo negativo; in realtà poi l'antropologia è molto più complessa e sfumata. Tuttavia un sapere antropologico nasce quando si comincia ad affermare che nei riti l'uomo dà sfogo al suo inconscio, struttura la sua società, imposta i suoi rapporti di potere, si ridimensiona e si riposiziona rispetto agli altri: nel rito l'uomo incontra un volto di sé altrimenti non conoscibile ed il sapere antropologico studia questa sorta di altro sé che l'uomo mostra nel rito. Qui c'è il grande rischio che l'uomo sia in fondo solo o, se è in compagnia, sia in compagnia al massimo di altri uomini, rinunciando ad ogni dimensione trascendente. Però, pur con tutto questo elemento negativo della riflessione antropologica sul rito, c'è un elemento positivo irriducibile di questo nuovo occhio



Riccardo Morri



Michele Faioli

antropologico ed è quello di **riconsegnare alla teologia una dimensione del vissuto umano senza la quale la teologia gira a vuoto**. Perché questa dimensione psicologica, sociologica, antropologica del rito è una dimensione rispetto a cui la teologia non è alternativa, ma rispetto a cui la teologia è **compiemento**, superamento, perfezionamento; la teologia

monache, mentre quando ci sono in sala dei giovani della Fuci, già parla di meno; e se poi la platea è costituita da uomini "comuni", allora questi non capiscono assolutamente niente. Io faccio sempre il solito esempio: se si ascolta una media presentazione del battesimo, normalmente è tutta concentrata a spiegare il battesimo degli adulti, mentre la prassi è solo del battesimo dei bambini; cioè si spiega il battesimo come se noi battezzassimo solo adulti, mentre nella prassi battezziamo solo bambini. Queste non sono solo questioni pastorali, perché la teologia del battesimo deve essere teologia del battesimo che conosco, non di quello che non conosco: non posso non parlare di ciò che conosco, presupponendo la forza, l'evidenza, anche la verità di quello che non conosco. In questo si crea una tacita intesa per cui la teologia parla di cose che non si vedono - e questo è vero solo in parte, mentre in parte resta una grande falsità. Quando, poi, la teologia è teologia dei sacramenti, questa "invisibilità" smentisce l'idea stessa di sacramento che è l'invisibile nel visibile, lo spirito nel corpo: la teologia della liturgia ha combattuto questa sorta di discrasia fin dall'inizio ed è per questo che ha avuto tante difficoltà.

Torniamo a noi: le parole difficili, che dovrebbero servire a fare questo tipo di ricognizione completa, sono le seguenti: c'è una teologia classica che vive in quella che viene chiamata **presupposizione**, cioè si fa teologia in generale, ma poi anche teologia della liturgia, presupponendo l'evidenza di un vissuto rituale, culturale, sensibile, materiale, verbale e non verbale, gratuito, giocoso, di cui non si parla, perché si presuppone per poter fare il discorso che si fa. Sant'Agostino può dire per esempio che i sacrifici servono all'uomo e non a Dio, affermazione che un teologo dell'ultimo secolo non può assolutamente fare, senza sentirsi - per così dire - un po' meno teologo. Dire che i sacramenti servono all'uomo e non a Dio significa mettersi su una china antropologica da cui non ti salvi più; Agostino lo dice senza neppure pensare al problema, perché in lui è ovvio che la dimensione antropologica non è l'alternativa, è piuttosto il presupposto, perché la teologia possa dire quello che l'antropologia da sola non dice.

Notate bene: il fatto che la teologia presupponga questa dimensione rituale è chiaro fino ad almeno la metà del XVIII secolo; con tante diversità interne, con tante articolazioni nuove - la teologia di Agostino non è quella di Tommaso, quella di Tommaso non è quella del Concilio di Trento, e così via. Ma

logia deve poter presupporre quella dimensione per potere essere se stessa.

Il gioco dell'alternativa o antropologia o teologia è il gioco imposto, in fondo, dal mondo moderno; il moderno ha imposto che se tu parli dell'uomo, come antropologo ne parli in un modo, come teologo ne parli in tutt'altro modo: ora questo è falso! Ma la falsità resta tale quando il discorso lo imposta il teologo, che dice: "Io teologo parlo così dell'uomo, invece l'antropologo...". Quell'"invece" anche il teologo non deve dirlo, perché se l'antropologo può farlo - nel senso che dice: "Mi limito ad una dimensione immanente, lasciando che del trascendente se ne occupino altri" -, il teologo non può non interessarsi della dimensione immanente, perché per la sua trascendenza l'immanenza è decisiva. Allora la scissione tra antropologia e teologia è comandata dall'antropologia, ma purtroppo spesso è ereditata, inconsapevolmente o consapevolmente, dalla teologia; così la teologia diventa **pura teologia**, per esempio dei sacramenti, e questo è semplicemente ridicolo. Un "pura" teologia dei sacramenti è una contraddizione in termini.

In realtà tutti sono molto seri davanti ad un discorso puramente teologico sui sacramenti: io stesso resto molto serio quando sento un discorso così, ma capisco, anche, che è un discorso che, quando va bene, parla ad una sala piena di monaci, preti e

almeno fino al 1750 non si pone un problema di crisi dei riti così come lo avvertiamo noi; i riti non vanno in crisi perché Cartesio pensa al soggetto o perché si scopre l'America o perché Galileo o Newton scoprono nuove leggi: i riti vanno in crisi quando viene toccata la dimensione civile, culturale, sociale e politica, perché i riti su questo piano incidono, su una esteriorità e su una oggettività comunitaria. Si potrebbe dire che la crisi forte comincia a partire dalla Rivoluzione francese e poi l'Ottocento è il terreno della crisi. C'è una frattura con la tradizione non solo pensata ma vissuta civilmente, da quando la crisi della tradizione è anche l'incapacità di vivere in una certa continuità con i propri nonni; l'idealizzazione del nonno come "diverso" in fondo è una realtà nuova, prima (cioè fino al secolo scorso) non c'era, perché c'era una continuità di riferimenti, di prassi, di mestieri, di luoghi che oggi noi non conosciamo più, con tutto il bene e il male che questo comporta. Questo elemento fa saltare un certo tipo di automatismo psicologico, antropologico, sociologico dei riti, che da un certo punto di vista può sembrare semplicemente un'eventualità, ma da un altro punto di vista mette in crisi anche il discorso e la esperienza della rivelazione e della fede. Di fronte a questa crisi la teologia lì per lì dice: «d'accordo, i riti sono in crisi, ma noi facciamo teologia della Trinità, della cristologia e anche dei sacramenti indipendentemente dai riti, li rimotiviamo con un'operazione mentale, concettuale». In questo caso si entra in quell'alternativa - così tipica della teologia di fine Ottocento e, soprattutto, del nostro secolo - dove la teologia nei confronti del rito si pone in una posizione o di **rimozione** o di **sovradeterminazione**. Queste sono le seconde due parole-chiave che propongo per capire meglio la liturgia. Come abbiamo detto, la teologia classica presuppone il rito, per cui non ha bisogno di dire nella teologia la rilevanza del rito, del culto, la rilevanza materiale, corporea, sensibile di queste dimensioni, ma la presuppone. La teologia della rimozione non dice e non presuppone più, perché non può presupporre, ma "finge" di poter fare a meno di quel presupposto e così crea una teologia a mezz'aria, una forma di intellettualizzazione for-

te, dura, quasi "disumana" dell'esperienza teologica e anche dell'esperienza di fede. Questa è la rimozione del rito, da un lato, che ha però dall'altro suo lato, quasi specularmente, la sovradeterminazione del rito, perché il periodo in cui è nata questa crisi è un periodo di abbassamento di presenza concreta dei riti per potere vivere la fede e fare teologia. D'altra parte la sovradeterminazione è quella opzione per cui solo il rito è importante e conta qualcosa. Nasce allora il modello del liturgista puro che in ogni cosa ha bisogno di trovare un frammento di qualche sacramentario antico o moderno da cui partire. Anche questa è un'inevitabile reazione: tutte le volte che uno non mangia per un po', la volta dopo mangia fin troppo. Così il lungo digiuno dalla significatività dei riti ha potuto far pensare a un dato momento che i riti risolvano tutto, cosa che è tanto falsa quanto il suo contrario.

Arriviamo così alla esatta collocazione del rito dentro la struttura della fede, della rivelazione e anche della teologia: arriviamo alla terza fase che qui indichiamo come un processo di **reintegrazione** (terza parola-chiave) che potrà compiersi solo quando ci saremo liberati dall'ubriacatura sia concettualistica che ritualistica, entrambe oggi piuttosto diffuse sul mercato.

Non sono molti gli autori che oggi hanno la coscienza di questo livello del problema: dobbiamo citare ad esempio P. Sequeri che nella sua Teologia fondamentale (*Il Dio affidabile*, Queriniana, 1996) ha molte pagine dedicate al rito, e costituisce un inedito, perché nessun trattato sulla fede aveva mai dedicato tante pagi-



CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

ne al rito. Che il rito stia nel centro, non da solo (io sono lontanissimo dal pensare che il rito abbia un'esclusiva sul nostro rapporto con Cristo, con la Chiesa) ma che stia sempre là dove c'è un momento decisivo nell'atto di fede, questo è una acquisizione recente e decisiva, che riguarda l'intero campo della esperienza di fede e della riflessione teologica.

Cosa vuol dire "riformare i riti"?

Collocare nel giusto punto la domanda e sospendere la domanda laddove comincia a capovolgere le priorità: nel momento in cui vogliamo ridurre semplicemente i riti ad una nuova logica della fede, già non ne capiamo più la logica e la legittimità. Qui emerge anche una domanda: ma non sarà che questi nuovi liturgisti in realtà vogliono tornare a prima del Concilio? Io questo me lo sono già chiesto pensando alle cose che dico, e risponderei proprio di no! Piuttosto rilancerei chiedendomi: sono invece disposti questi nuovi e vecchi liturgisti a pensare più profondamente il concetto di riforma? Che cosa vuol dire **riformare i riti**? Questo noi pensavamo di saperlo, e oggi lo sappiamo in parte, ma in parte non lo sappiamo ancora, perché, come dice un antropologo che si è occupato anche di teologia, Victor Turner, "Ogni rito non vive solo di novità, ha bisogno di un suo substrato tradizionale, ha bisogno di essere ereditato". Questo, da un certo punto di vista, è stato fatto attingendo ad un patrimonio molto antico. La tradizionalità della riforma liturgica è per certi versi una tradizionalità archeologica e filologica: sostituire una preghiera scritta nel 1500 con una che ha oltre mille anni in più di vita è già qualcosa. Ma questo risponde davvero a come il rito parla, è un'operazione realmente pastorale o è anzitutto filologia che poi può diventare pastorale? Questo intento filologico che è molto rispettabile, è però anche limitato, non risponde a tutti i problemi per cui la riforma è stata fatta. Nello spazio aperto da questo interrogativo ci muoveremo nella seconda parte.

Il rito e la teologia: la relazione tra riforma liturgica e iniziazione liturgica

Il lavoro liturgico è giunto a un punto importante. Il Concilio ha posto le basi per il futuro...ora si tratta di vedere in qual modo il lavoro debba essere iniziato, affinché la verità possa divenire realtà. Si presenterà naturalmente una gran

quantità di problemi rituali e testuali e una lunga esperienza dice come sia possibile affrontarli in modo giusto e anche errato. Ma il problema principale mi sembra sia un altro, il problema cioè dell'atto di culto. [...] Se le intenzioni del Concilio verranno poste in atto, si renderanno necessari un giusto insegnamento, ma soprattutto una autentica educazione e l'esercizio per imparare l'atto. Questo è oggi il compito: l'educazione liturgica. Se non viene iniziato, la riforma dei riti e dei testi non gioverà molto

R. Guardini -1964

Parliamo dunque del rapporto tra riforma e **iniziazione**: sono i due termini che userei per capire meglio le difficoltà già accennate.

Capire il rito che non si capisce più

La prima priorità della riforma era quella di **comprendere** un rito che non si capiva più. Bisognava poterlo capire: capire vuol dire per esempio tradurre, semplificare, rendere più lineare, aggiornare, essenzializzare per poter rendere possibile a tutti la comprensione. Qui è da ricordare la reazione tra chi sente in latino e chi sente in italiano: la comprensione in un caso è quasi assicurata in negativo e nell'altro caso è quasi altrettanto assicurata in positivo. Si capiscono quasi tutte le parole, il livello della comprensione però è un altro problema: io posso ascoltare tutto, le mie orecchie sentono parole che possono capire, ma già il fatto che io le ascolti non è dato dal testo in italiano e il fatto che io ascolto un'associazione di parole comprensibili e dia loro senso, questo è ancora più complicato, quindi già si vede che nell'intento sta già un compito educativo. Da questo punto di vista la Riforma ha rimosso un fattore di incomprensione piuttosto che aver assicurato la comprensione in quanto tale.

Liturgia partecipata

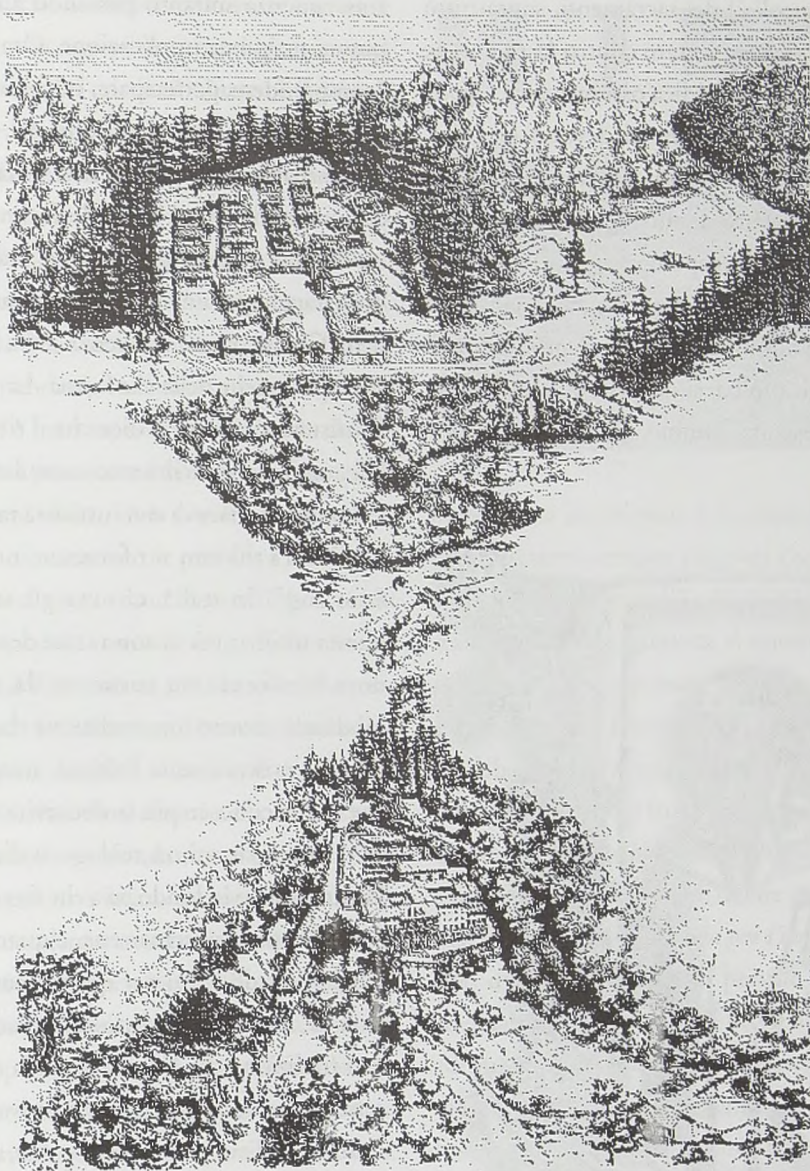
Secondo passaggio: rendere la liturgia partecipata. La partecipazione, famosa espressione che è già del Concilio e poi è ripetuta da tutti i rituali, è però un concetto solo apparentemente chiaro. Che cosa vuol dire partecipare ad una liturgia? Vuol dire certo capire, ma non solo capire. In fondo il concetto di partecipazione è il meno peggio che si avesse, ma è ancora un concetto quantitativo: significa prendere parte di un tutto, può essere inteso come il guadagnarsi una postazione da difendere con i

denti. Il fatto che dietro il concetto ci sia una visione quantitativa, lo vediamo spesso nella prassi liturgica parrocchiale, dove partecipare equivale ad avere un ruolo specifico, anche solo girare le pagine. Il partecipare senza nulla fare di specifico, questo dovrebbe essere la norma, per quanti siano molti i ministri reali o possibili, sempre meno e in minoranza sono rispetto ad una assemblea parrocchiale, eppure ciascuno partecipa, ma la misura della sua partecipazione è ancora largamente ambigua o per non dire fumosa.

Liturgia celebrata

Terzo passaggio: celebrare. Comprendere e partecipare, come abbiamo visto, sono due verbi che non toccano ancora il li-

vello rituale, perché comprendere è un'attività che l'uomo dovrebbe conoscere bene in generale, mentre partecipare, anche se è già più legata alla dimensione sociale, comunque non mette in questione il rito come tale. A questa terza dimensione siamo giunti solo di recente: è come se nella applicazione della riforma si fosse passati dal primato del comprendere, al primato del partecipare, al primato del celebrare. Questo spostamento di interesse non è stato privo di ripensamenti. Essendo giunti al primato del celebrare, si deve recuperare un senso più ampio della comprensione, perché non si celebra senza comprendere, anche se è vero che celebrare rispetto al comprendere è un'attività più complessa, dove anche un certo margine di incomprendimento o di non piena comprensione deve esserci.



E così la partecipazione: c'è una partecipazione passiva, in termini di ascolto, di stasi, di silenzio, che poi deve farsi capace di movimento, di parola. Il movimento, che noi in qualche modo abbiamo reso unilaterale, è duplice; celebrare solo come protagonismo della mia azione non è possibile: è anche passione, passività, è anche stasi, ricezione, contemplazione.

Il rito, il ritualismo e la iniziazione

Ogni teologo moderno pensa di riscattare la teologia da qualche cattività originaria; questo lo abbiamo imparato dalla filosofia moderna: Hegel lo fa in positivo, ma dopo di lui lo fanno pressoché tutti in negativo.

Hegel rifà tutta la storia a partire dal presente per salvare tutto, ma a partire dai suoi eredi è tutto un giocare a rinviare il momento originario. Marx per certi versi, e poi Kierkegaard per altri ancora, e poi pensate alla successione straordinaria di Nietzsche, Heidegger e post heideggeriani: è sempre un allargare la fascia dell'oblio dell'essere o di odio per la vita o della assenza di amor fati: l'autentico è sempre più lontano. Questo è uno stile che anche la teologia ha imparato e che usa senza accorgersene; ha bisogno di agganciarsi ad un lontano passato per tornare all'originario: questo è in fondo un procedimento inaugurato dal protestantesimo, e si potrebbe dire che non a caso gli autori che vi ho detto vengono tutti dal mondo protestante.

CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

Dal canto loro, i teologi (cattolici) dei sacramenti, soprattutto quelli della liturgia, hanno dovuto lottare contro la riduzione del rito a esecuzione di rubriche, giuridica osservanza di regole, di cui non si capisce niente se non che si devono eseguire, mentre per la dimensione rituale l'antropologia già da diversi decenni diceva che era il momento di alto significato, certo di significato antropologico per l'antropologia. Ma la teologia gradualmente ha riscoperto che il rito non è quel ritualismo a cui era arrivata la chiesa agli anni '30 e '50: rito è profondità di una **ripetizione antropologica** in cui si dà a conoscere, a vivere e sperimentare qualcosa che è oltre l'uomo. Una famosa defini-



trascendenza soltanto passando attraverso questa ripetizione, questa reciproca implicazione. Ora, questo tipo di evoluzione, "comprendere, partecipare, celebrare", aveva bisogno di far maturare una nuova percezione del rito, che ha gradualmente riformulato anche gli obiettivi della riforma liturgica; allora alcuni obiettivi chiari in fondo facilmente raggiungibili, come la traduzione o la semplificazione, erano solo punti di partenza e di passaggio per una **riappropriazione** del rito cristiano da parte della Chiesa, che è coscienza della sua ulteriorità -rimanda ad altro- ma anche della sua forma -ha rilevanza proprio come tale. L'insistenza con cui si dice che il rito è una forma imprescindibile, oggi viene facilmente assimilata ai discorsi che negli anni '50 qualcuno faceva con tutt'altra intenzione: "Volete riformare i riti? Ma i riti non si riformano, i riti si eseguono! Si è sempre fatto così". In realtà, ci sono già state tante riforme prima di questa ultima; ma ci sono state dentro un regime tradizionale, dove la riforma era costituita da alcune, forti o meno forti, modifiche dentro una tradizione che continuava in modo indolore. La nostra è stata l'ultima, una riforma dentro un mondo che non riconosce più la decisività della tradizione: questo è il vero punto su cui un teologo si distingue da un antropologo. L'antropologo in fondo ha a che fare con tradizioni di cui (astrattamente) può infischiarne, e quanto più se ne infischia tanto meglio le studia: lui per quanto entri in esse, ne resta fuori! Il teologo, invece, ha bisogno di studiare anche antropologicamente una tradizione che è decisiva per la sua identità. In questa differenza sta tutta la possibilità positiva e anche il rischio di questa nostra condizione che però non è superabile: bisogna far così, cioè usare criteri antropologici elaborati per studiare popolazioni africane, indiane o antiche per capire meglio ciò che in parte rischiamo di perdere continuamente.

La questione della "iniziazione"

Il discorso che Guardini ci ha proposto insiste - nel suo linguaggio - sulla "educazione" e sull'"imparare l'atto". Qui bisogna intendersi bene. Guardini ha scritto un testo che si intitola *Formazione liturgica*, dove per "formazione liturgica" non si intende l'insegnare tutti i simboli cristiani, o fare un po' di catechesi sulle fonti delle collette. La **formazione** di cui parla Guardini è incominciare a pensare che quell'atto rituale non è puramente l'esterno del tuo interno, puramente l'oggettivo del tuo soggettivo, ma è quell'oggettivo, quell'esterno, che ti costituisce nella

zione di rito di Cazeneuve, un antropologo attento al mondo religioso cristiano, dice: "Il rito è quell'ambito di ripetizione di gesti e parole che come tale rinvia a qualcosa di ulteriore e di non riducibile a quell'ambito". Abbiamo qui una definizione elementare, ma decisiva, per capire da un lato l'errore teologico di ridurre il rito ad esecuzione di norme, dall'altro l'errore antropologico di ridurre il rito a pura ripetizione dell'uomo nei confronti di sé.

C'è una dimensione trascendente a cui il rito non si può ridurre e c'è però, nello stesso tempo, la possibilità di dire quella

tua interiorità e soggettività, che contribuisce costitutivamente a darti l'identità del cristiano: tu non sei ancora cristiano se non sai stare in modo disinvolto nei riti cristiani! Questo è il principio: il nostro imbarazzo dentro le cerimonie ci impedisce una esperienza cristiana profonda e piena, una piena appartenenza al Corpo di Cristo. Il rito sacramentale ha bisogno di una nostra "partecipazione immediata", noi dobbiamo abitare il rito "immediatamente", cioè con tutto il corpo, e non solo con la testa. Per farvi capire cosa intendo per "immediatamente" lo dico in questi termini: io vi sto parlando in italiano e voi mi capite in italiano, ma nessuno di noi è nato sapendo l'italiano, lo abbiamo imparato. Se venisse una persona a fare una conferenza in tedesco, potremmo avere anche studiato il tedesco per conto nostro, ma seguire una conferenza senza problemi vuol dire avere un tedesco "immediato", così come di una lingua tu ne hai la conoscenza perfetta quando non solo la parli, ma anche pensi in quella lingua. Anche l'Eucaristia, sulla base del Battesimo e talvolta della Penitenza, è destinata a diventare **immediata**: è quel luogo in cui tu puoi scoprire te stesso, il prossimo e Dio, in una relazione che le altre dimensioni nella fede non ti danno mai così puntualmente e profondamente presente. Ma questo ha bisogno di scontare una fatica, un esercizio, un'abitudine che non si possono accelerare o scambiare con altro.

C'è una dimensione ripetitiva di educazione, di formazione, di preparazione, propriamente di "iniziazione": la parola dice ciò che è riconducibile al presupposto della teologia tradizionale, ma che la teologia tradizionale non ci dice mai (potete andarla a cercare quanto volete sulla teologia classica: questa dimensione sta alle spalle della teologia oppure al di là di essa, come ci dice Rosenzweig, alla fine della *Stella della redenzione*, dove finisce scrivendo sulla pagina con spaziature di margine sempre più strette: fino a che l'ultima parola ("vita"), tende ad andare oltre il libro, scritta quasi come sulla punta di un freccia, che indica fuori dal libro). Ecco, la "iniziazione" è quella "vita" che sta fuori del libro della teologia, ma che la teologia ha dovuto presupporre ieri, mentre oggi deve reintegrare nel suo fondamento.

Iniziazione e riforma: due mentalità da integrare

Il cristianesimo talvolta è soltanto la possibilità di restare quello che si è: si è cristiani quando anzitutto si resta quello che si è, semplicemente uomini e donne, e non ci si proietta in una



dimensione in cui non si è, creando quelle sproporzioni dalle quali usciamo sempre peggiori rispetto a quello che eravamo; mentre restando quello che si è si percepisce la sproporzione reale, immeritata, gratuita. A questo fa riferimento *Una liturgia per l'uomo*, che riprende il titolo di un libro pubblicato nel 1984, ma che è frutto di lavori dagli anni '70 ai primi '80. E' un libro che raccoglie gli studi della teologia liturgica postconciliare, dove trovate anche uno scritto di Marsili, Brovelli, Terrin, cioè antropologia, teologia, storia della liturgia, che si confrontavano per vedere in che prospettiva sviluppare la riforma. E il titolo *Una liturgia per l'uomo* è significativo di un certo tipo di approccio, in cui prevale che la liturgia debba essere adeguata all'uomo: c'è una liturgia non più adeguata all'uomo e adeguandola all'uomo torna ad essere efficace, profonda, capace di strutturare. Questa esigenza rimane anche oggi, ma per dirla fino in fondo dobbiamo dire anche il contrario: dobbiamo poter pensare "un uomo per la liturgia", cioè un uomo di nuovo capace di stare dentro alle dinamiche liturgiche, nelle quali l'evento pasquale di salvezza si rende presente in una forma che è consostanziale al contenuto: saper stare in quella forma vuol dire, per esempio, che durante l'eucarestia, il rapporto con i testi non è il rapporto che ogni singolo individuo ha con il proprio testo: per fortuna la riforma liturgica ha portato nelle nostre chiese i libretti, ma per un'altra grande fortuna, la riforma liturgica li porterà presto fuori. Questo è sicuro, perché il testo che noi leggiamo, proclamiamo, preghiamo, è un testo che deve essere di repertorio, deve essere la rievocazione di una cosa che tu conosci, e che in quel modo ti parla, e ti parla come quando si cita la canzone che conosci soltanto per un piccolo ritornello e non c'è bisogno che tu stia a pensare quale canzone

CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

è; non hai bisogno di accorgerti che c'è quel testo, il testo ti è dato per repertorio, citato, a volte tagliato in modo biblicamente spaventoso, così come quando canto cito magari la frase meno decisiva per il senso della canzone, ma che mi ridà però il senso del tutto. Così la liturgia procede per **analogie**, per immagini: non ha bisogno di riconsegnarvi l'integrità di una parabola, ve la cita magari solo per la fine, ma è ovvio che presuppone che tu la sappia, così come il bambino ha bisogno di farsi raccontare la favola sempre per bene, accuratamente, e si ribella se non è sempre uguale. Questa struttura de-



cisiva è una struttura in cui noi ci accostiamo ad una serie di rigidità che ci garantiscono la fluidità del nostro stare nella chiesa e nella fede. E' sempre molto difficile dire quale è il senso vero della favola, così come è molto difficile dire quale è il senso vero dell'eucarestia.

Queste strutture sono rituali: questo tipo di riscoperta teologica della liturgia è una riscoperta di una forma -affinché il contenuto di fede ci sia accessibile- una forma che ristrutturata tante altre forme e tanti altri contenuti. L'atto di carità o la comunicazione catechistica o il pensiero dogmatico mutano quando si basano su questo tipo di esperienza rituale; acquisiscono una scioltezza maggiore e anche una capacità di penetrazione, perché entrano nel vissuto in un modo strutturato di cui non ti liberi più senza perdere la tua stessa identità, e non semplicemente un "accessorio".

Esempio: Eucaristia, Battesimo e Penitenza

Vi ripeto queste cose attraverso l'esempio del rapporto tra battesimo, eucarestia, e penitenza. Ho voluto mettere tre sacramenti che sono luoghi di comune discorso ecclesiale o personale, perché in fondo sono convinto che proprio il discorso sull'iniziazione cristiana modifica anche il rapporto che abbia-

mo con questi tre sacramenti; anzitutto perché, come dice Paolo, bisogna *guardare le cose bene in faccia*. Ora, del Battesimo noi normalmente non abbiamo esperienza, almeno in questo senso: perché il Battesimo per noi è "dislocato altrove" rispetto

al momento in cui cominciamo ad avere una esperienza dicibile e ricordabile, e l'esperienza è solo quando la cosa la puoi dire, ricordare, ripensare, comunicare e così via. La tradizione ha sempre saputo questa cosa, non è che

la inventiamo noi! Non sono i moderni che adesso pretendono che il battesimo valga solo con l'esperienza. No! Perché un minimo di esperienza di fede, se non del soggetto battezzato almeno del padre, del padrino, del parroco, è sempre stata ritenuta necessaria. Per sostituzione l'atto di fede non lo fa il bimbo di 2 mesi, ma lo fa il padre, che poi si assume la responsabilità di dare la sua esperienza al figlio. Questo è il motivo per cui la gente oggi si scandalizza: una volta era così comodo, si battezzavano direttamente nell'ospedale, arrivava il frate, battezzava dieci bambini, poi tornava la settimana dopo e ne battezzava altri dieci. Che questo sia sempre meno possibile è dovuto ad uno sforzo di serietà rispetto alla menzogna di una anticipazione, di una garanzia di fede da parte di chi non ti ha mai visto prima e non ti vedrà mai più nella vita. In quel caso la sostituzione che la Chiesa compie è una sostituzione fittizia, e guardate che ciò che è fittizio è fittizio sempre, sia che lo faccia la Chiesa o un semplice cristiano o l'uomo della strada. Una cosa è bianca e resta bianca, anche se la teologia dice che è nera.

La finzione per cui noi pensiamo il Battesimo senza la fede è scandalosa. Ora, il Battesimo ci dice una priorità rispetto alla fede, cioè il dono della grazia, ma non può mai surrogare la fede: il problema che oggi si pone è come nascere nella Chiesa,

come noi generiamo alla fede. C'è una dimensione che se non è colta con il Battesimo poi sarà sempre troppo tardi, perché costringerà ogni altro momento, come la prima comunione, a diventare il sostituto di quello che dovrebbe essere il Battesimo. Ora, la prima comunione viene celebrata ad un'età nella quale si è ancora bambini e la **maturazione esperienziale** del rapporto con l'Eucarestia rischia di essere tale da determinare il seguente effetto: io spiego l'Eucarestia ad un bambino di 10 anni, il vecchio di 70 anni sa della Eucarestia come di un'esperienza di un bambino di dieci anni. Normalmente la frattura decisiva, l'esperienza di conversione, avviene intorno ai 18-20-25 anni, laddove si comincia a conoscere che muori davvero, che ti tradiscono davvero, che puoi tradire davvero, che davvero puoi essere capace di male, che sei gratuitamente sollevato al bene. Queste sono le esperienze di fondo del Battesimo e dell'Eucarestia, che normalmente non sono raccordate con il Battesimo e con l'Eucarestia; spesso sono vie parallele, a volte occasionali, che dislocano il vissuto sacramentale dall'esperienza di questi valori, che là trovano la loro forza. Sono sacramentali in questo senso: devono trovare nel Battesimo e nell'Eucarestia -e dico i due maggiori sacramenti- il loro alveo normale, invece spesso vengono concentrati sulla Penitenza, che non è né un sacramento maggiore, né un sacramento della iniziazione, né un sacramento "ordinario". La Penitenza, rispetto al Battesimo e alla Eucarestia, ha di particolare che non è "normale", è l'**eccezione** della vita cristiana, non la norma. Normalmente noi stiamo nell'Eucarestia, non nella Confessione: la Confessione ci viene in aiuto quando non possiamo più stare nell'Eucarestia. Il rapporto di priorità della Penitenza sull'Eucarestia, che si è creato per tanti motivi negli ultimi secoli, dipende da una mancata iniziazione all'Eucarestia: se uno è iniziato all'Eucarestia, sa che quello è il suo luogo normale e che per fortuna trova anche la possibilità di essere perdonato laddove una colpa grave gli rende impossibile la comunione eucaristica.

La mancata iniziazione all'Eucarestia è causa di questo continuo bisogno per cui un cristiano, tutte le settimane, la domenica sta nell'Eucarestia, e per rientrare nell'Eucarestia la domenica dopo sente il dovere di confessarsi di nuovo. E' possibile che la Chiesa viva di cristiani capaci tutte le settimane di colpe gravi? E' questa, cioè, una dimensione coerente? Il problema è che nell'Eucarestia dovresti stare naturalmente, come nel tuo luogo; e nella Penitenza dovresti entrare solo quando quel tuo luogo

l'hai perso, con dolore, con affanno, con pianto. Ridurre invece gli automatismi a garantirsi l'Eucarestia attraverso la Penitenza, vuol dire non essere ancora entrati nella **normalità cristiana**. Credo che molti non sentano dire la cosa in questo modo per tutta la vita, vivono una sorta di continua nuova iniziazione ogni domenica, e questo non è umanamente possibile, diventa un comportamento standard, ritualistico anziché rituale: nel rito si può trovare la bellezza, la potenza, la forza, il conforto; nel ritualismo nulla, perdi un po' di tempo, sacrifici quaranta minuti, senti di essere un po' più buono, ma questo è il fallimento di ogni cristiano. Questa è patologia cristiana. Questo però non vuol dire fare nell'Eucarestia quello che dovrebbe fare la Confessione, questa è una forma di patologia aggravata, mentre l'altra patologia è porre comunque sempre una soglia di Penitenza sacramentale di fronte alla Penitenza interna alla Eucarestia -che sarebbe appunto la Penitenza ordinaria, di cui il cristiano non può fare mai a meno- ma che non deve farsi sacramento diverso dall'Eucarestia perché già si sacramentalizza con l'Eucarestia, che è condividere il corpo di Cristo per diventare corpo di Cristo, sempre di più, essendolo già.

In questo, io credo vi sia anzitutto un problema di carattere rituale, con tutta la profondità che questo indica, l'impossibilità di stare agevolmente dentro quella dimensione battesimale ed eucaristica, rimotivata, sempre penitenzialmente, sul piano sacramentale, spostando l'attenzione dal più al meno. Questo è davvero, a lungo andare, una forma di grave strabismo nell'equilibrio rituale e esistenziale cristiano.

Preghiera e sacramento: simbolo, tempo degli uomini e tempo di Dio

Chi non prega, con il tempo perderà la fede.

M. Luther

Raggruppiamo qui una serie di temi diversi, che però hanno un loro filo logico coerente che li unifica e, da un certo punto di vista, concretizzano un poco i discorsi più teorici fatti precedentemente. specifichiamo subito una frase di Lutero che dice: "Chi non prega, con il tempo perderà la fede". Che Lutero dica questa frase può essere abbastanza consolante, perché in realtà Lutero è un uomo ai confini del moderno ma sostanzialmente premoderno, anche se ha molte responsabilità positive, e forse

CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

anche qualcuna negativa, per la strutturazione del mondo nel quale viviamo oggi. Lutero, si è detto molte volte, aveva una struttura spirituale monastica, con tante ribellioni interne, ma la struttura del rapporto con la fede, era segnata da una esperienza monastica forte. Da Lutero noi sentiamo una frase che ci mette subito in sintonia con il tema: rapporto fede-preghiera, fede-liturgia.

Caduta giuridico-rubricistico-individualistica dei sacramenti

I sacramenti hanno conosciuto a partire dal medioevo e poi nel mondo moderno in modo più incisivo, quella che nel titolo ho chiamato "caduta giuridico-rubricistico-individualistica": che cosa vuol dire? L'esempio della Chiesa che crolla durante la celebrazione di un matrimonio e pone il problema se i due fidanzati debbano considerarsi già o non ancora sposati è evidentemente problema limite per cogliere il momento essenziale di un sacramento, nel caso specifico del matrimonio: per risolvere il "caso" occorre sapere il momento essenziale del sacramento, ma ridurre il sacramento a quel momento essenziale significa perderne il senso. Questo è il classico caso di **riduzione giuridica** di un sacramento, con l'ottica giuridica che è un'ottica rispettabile, ma non è mai un'ottica totalizzante. Se totalizzo questa ottica, cioè se dico del sacramento soltanto il suo profilo giuridico dimenticandomi di questa limitatezza di prospettiva, rischio di pensare che il profilo giuridico sia il profilo dell'integralità del sacramento. E questo è il fenomeno che si è verificato: allora io perdo il senso di quello che sto facendo, lo faccio con tutta la migliore intenzione, con tutta la devozione, ma perdo il senso di quello che faccio, esattamente come quando la presenza di rubriche nei riti, in particolare nel rito dell'Eucaristia, mi fa pensare che lo spessore teologico della liturgia stia soltanto in quelle avvertenze pur così importanti ma che non possono prosciugare in sé il senso di quello che sto facendo. Ora, sia la deriva giuridica sia la deriva rubricistica hanno creato l'ambito e hanno risentito dell'ambito in cui nasceva un approccio individualistico alla fede, che è in fondo uno dei problemi radicali della incomprendenza della liturgia e del rito.

Quando noi pensiamo alla fede come atto esclusivamente individuale, della liturgia non sappiamo più cosa farne; certo, recuperiamo sul piano del precetto, di un certo tipo di doverosità interna al mio vissuto, ma non cogliamo più la dimensione

strutturante, oggettiva e comunitaria che l'atto liturgico ha, perché siamo chiusi dentro una visione individualistica.

Bisognerebbe parlare a questo punto del monaco che nel 1913 ha scritto *La Liturgie catholique*: io credo sia davvero uno dei padri misconosciuti dei discorsi che il Concilio ha fatto e che noi oggi facciamo sulla liturgia. Si tratta di **Maurice Festugière**, che ha avuto grandi problemi dopo aver scritto questo libro. I motivi sono abbastanza comprensibili quando si comincia a capire la critica fondamentale che Festugière fa alla visione dei sacramenti della liturgia del suo tempo - ai primi del 900, a sole due generazioni e mezzo da noi. A suo avviso il punto decisivo di svolta del rapporto con la liturgia avviene a partire dal protestantesimo, che inaugura la possibilità di pensare che il rapporto con Dio è un rapporto immediato, in cui le mediazioni ostacolano, anziché favorire, intralciano. Come mai i cattolici hanno così profondamente risentito di questo? La sua indagine lo porta a proporre una teoria, che è quella che gli ha causato gravi disagi: il protestantesimo smaschera la falsità della mediazione ecclesiale, delle opere, dell'uomo nei confronti della grazia di Dio. Questo è il tipo di struttura teorica che grazie al protestantesimo ha fatto fortuna e che oggi viviamo senza accorgercene; respiriamo, vivendo, il **sospetto verso le mediazioni**. Gran parte del modo in cui viviamo noi al di là delle differenze confessionali, risente di questo sospetto verso ciò che è posto tra me e Dio da una autorità, da una convenzione, da una tradizione; questo mi risulta sospetto immediatamente, poi forse lo riscopro, ma immediatamente sospetto. Festugière dice: "Come i cattolici hanno reagito a questo?" In tanti modi, ma uno dei modi più fortunati è stata l'intuizione di Ignazio di Loyola; i Gesuiti che cosa hanno fatto, secondo il Festugière? Hanno inventato, all'interno del cattolicesimo, una risposta che accettava il principio protestante del superamento di alcune mediazioni, in particolare della mediazione di una preghiera stabile rituale. Questo è il tipo di osservazione che ha creato immediatamente una contrapposizione tra il mondo monastico benedettino, cui apparteneva Festugière, e il mondo gesuita; e infatti la risposta a Festugière viene da una rivista dei Gesuiti, lo stesso anno, da parte del direttore, e così comincia un duro conflitto. Poi c'è stato un conflitto ancora più duro, la Prima Guerra Mondiale, ma alla fine della guerra Festugière, quando torna in monastero - pensate, dopo aver fatto l'ammiraglio della marina francese durante la guerra! - non scrive mai più una sola

parola di liturgia proprio per aver toccato un nervo scoperto della questione liturgica.

Un caso esemplare di "novità liturgica"

Ora, nessuno può negare che ci sia anche molta unilateralità in tutto questo, ma Festugière ha colto indubbiamente uno dei dati evidenti. Non solo Ignazio e suoi figli, ma tutta la teologia, per molto tempo, è risultata molto lontana da una sensibilità liturgica. Nel nostro secolo abbiamo poi avuto dei grandi liturgisti, anche gesuiti, ma è vero che l'approccio originario di carattere prevalentemente individuale, intellettualistico e teologico-dogmatico nei confronti della fede ha segnato il **mondo gesuita** dopo Ignazio e ha creato le basi dell'educazione cristiana in Europa. E Festugière vedeva questo fenomeno come una delle premesse della perdita del senso teologico della liturgia. In fondo, da questo tipo di conflitto di carattere ideologico, noi arriviamo a un documento a cui si è già fatto riferimento, che è la *Sacrosanctum Concilium*: si può riflettere sulla preoccupazione teorica che Festugière ha portato alla luce, 50 anni prima della *Sacrosanctum Concilium*, attraverso tante discussioni, tante ulteriori liti, perché ogni decennio del Novecento è segnato da una lite, o grande discussione teorica tra liturgisti e antiliturgisti. Negli anni '10, '20, '30, '40 e '50, ogni decennio ha due protagonisti che da una parte o dall'altra si contraddicono. Negli anni '40 c'è già un documento, l'enciclica *Mediator Dei* che anticipa per certi versi la *Sacrosanctum Concilium*, ed è un documento bifronte: mentre la *Sacrosanctum Concilium* non si può non leggere come l'affermazione di un nuovo corso del rapporto della fede e della teologia nei confronti del rito cristiano, la *Mediator Dei* ancor oggi potete leggerla come un colpo di freno al movimento liturgico, finalmente una parola chiara contro certe pretese dei liturgisti, e nello stesso tempo potete trovare

interpretazioni che leggono la *Mediator Dei* come un documento che accoglie al massimo livello magisteriale le istanze dei liturgisti. Ma nel leggere il documento, si trovano le due anime assolutamente compresenti in una sorta di tentativo di mediazione al massimo livello, di tensioni che attraversavano tutto il corpo ecclesiale, perché il nuovo senso teologico della liturgia determinava modificazione dal punto di vista ecclesiale, dal punto di vista spirituale e persino nel rapporto con la gerarchia; si percepivano tutte queste tensioni possibili e perciò da un lato se ne aveva paura, dall'altro si capiva che di lì poteva passare una grande rinascita ecclesiale.

Si pensi che negli anni '30 lo stesso Mons. Montini, nel suo profondo rapporto con la Fuci in qualità di Assistente, ha dovuto conoscere uno stop molto forte dall'alto, perché "osava"

usare la liturgia come luogo di spiritualità. Quello che oggi qualsiasi studente di primo anno di teologia viene a sapere come opportuno e doveroso è proprio che una spiritualità non liturgica è difficile da pensare; quello era in fondo l'a priori della spiritualità; che la spiritualità non dovesse avere per principio un rapporto con la liturgia, e che al massimo potesse scoprirvi un aggancio sempre soltanto alla fine, era una evidenza che



non si era disposti a mettere in gioco.

Ora, se guardiamo la struttura dell'indice nella *Sacrosanctum Concilium*, vediamo una cosa interessante: possiamo notare che dopo il primo capitolo - dove sono presentati i principi generali della liturgia - c'è un secondo capitolo sul mistero eucaristico, il sacramento che è *culmen et fons* di tutta la liturgia, mentre la liturgia è *culmen et fons* di tutta l'azione della Chiesa. Forse può sembrare solo un elenco, ma in realtà qui sotto la voce liturgia, non sta semplicemente, come era in *Mediator Dei*, il culto che poi culmina nell'Eucarestia e nei sacramenti: c'è una nuova visione del culto come liturgia e storia della salvezza in atto, che è

la grande intuizione alla base del primo capitolo. Poi, dentro questo ambito, si parla dei sacramenti, si contestualizzano i sacramenti dentro un rapporto che potremmo dire con il tempo e con lo spazio; l'ufficio divino e l'anno liturgico sono **dimensioni temporali** del celebrare i sacramenti e del pregare; mentre musica sacra e arte sacra sono espressioni artistiche, spaziali e temporali di questo celebrare.

Accesso al tempo: simboli che ritmano la giornata, la settimana, l'anno, la vita, i secoli, i millenni.

Il sapere teologico precedente, quando doveva pensare al rito cristiano, pensava ai sacramenti: ora noi con "liturgia", pensiamo ai sacramenti **nello spazio e nel tempo**, potremmo dire nell'ambito di quelle forme della intuizione sensibile di cui ci parla Kant. Non possiamo pensare ai sacramenti nella loro astrattezza, ma nella loro concretezza, perché c'è sempre un "qui", un "dove", un "quando" dei sacramenti che non è quello che poi tu aggiungi come pastore rispetto all'essenza teologica che viene insegnata, ma sono ciò che li determina come sacramenti. Non possiamo conoscere il sacramento nella astrattezza di una assenza di tempo e di spazio: il sacramento si dà sempre in un tempo e in uno spazio. E si può notare l'altro aspetto di grande interesse: lo spazio e il tempo non sono determinazioni, ma sono creati dai sacramenti; c'è uno spazio e c'è un tempo in cui il sacramento e il rito si inseriscono, ma c'è uno spazio-tempo che i sacramenti contribuiscono a strutturare. Il sapere teologico precedente, quando doveva pensare al rito cristiano, pensava ai sacramenti: ora noi con "liturgia" pensiamo ai sacramenti **nello spazio e nel tempo**, potremmo dire nell'ambito di quelle forme della intuizione sensibile di cui ci parla Kant. Non possiamo pensare ai sacramenti nella loro astrattezza, ma nella loro concretezza, perché c'è sempre un qui, un dove, un quando dei sacramenti che non è quello che poi tu aggiungi come pastore rispetto all'essenza teologica che viene insegnata, ma sono ciò che li determina come sacramenti. Non possiamo conoscere il sacramento nella astrattezza di una assenza di tempo e di spazio: il sacramento si dà sempre in un tempo e in uno spazio, e si può notare l'altro aspetto di grande interesse: lo spazio e il tempo non sono determinazioni, ma sono creati dai sacramenti; c'è uno spazio e c'è un tempo in cui il sacramento e il rito si inseriscono, ma c'è uno spazio-tempo che i sacramenti contri-

buiscono a strutturare. Ossia, nel celebrare io modifico la mia percezione del tempo e dello spazio, e questo è un aspetto importante su cui si può insistere; non solo il guadagno teorico della teologia, che capisce di aver presupposto la spazialità e la temporalità dei sacramenti.

Per spazialità e temporalità si intende tutto ciò che ha ritualmente, antropologicamente, sensibilmente, determinato i sacramenti ed è ciò che non rientra in una definizione a priori, perché lo spazio e il tempo hanno questo di buono: sfuggono alla possibilità di essere predeterminati in assoluto. Ma questa è la virtù del sacramento che annuncia il mistero pasquale nel qui e ora, non in un ovunque e sempre. Allora su questo piano potremmo dire che la liturgia nei confronti del tempo si colloca in tre posizioni.

Noi **celebriamo nel tempo**, e già questo è un salto di qualità rispetto alla visione astratta: il sacramento è sempre celebrato nel tempo e nello spazio; ma il sacramento **celebra il tempo e lo spazio**, non solo celebra nel tempo e nello spazio, ma non può ammettere che lo spazio e il tempo siano degli elementi neutri rispetto a cui lui si colloca, ha bisogno di investirli in ciò che celebra. Quindi non solo celebriamo nel tempo, ma celebriamo il tempo e in questo modo arriviamo alla terza dimensione, attraverso questa tipicità la liturgia cristiana **ristruttura il tempo e lo spazio**, cioè ridisegna il rapporto con il tempo e lo spazio.

Ingenuità moderna nel rapporto col tempo (tempo oggettivo/ tempo soggettivo)

Arriviamo così al punto nel quale vorrei far capire che il nostro rapporto con il tempo, soprattutto nel mondo moderno, risulta profondamente segnato da una grande **astrazione**, poiché in fondo il problema del mondo moderno non è tanto quello di essere materialista, quanto quello di essere troppo poco attento alla materia. L'uomo moderno è troppo astratto e troppo poco materiale, è materialista perché non è abbastanza attento alla materia; e nei confronti del tempo, la cosa è assolutamente evidente purché facciamo un piccolo ragionamento.

Se noi analizziamo l'**esperienza del tempo** nel mondo di oggi, possiamo fare una serie di osservazioni: in passato, nel vissuto tradizionale, vi era una grande distinzione tra tempo feriale e tempo festivo, e i ritmi di vita erano molto segnati da questa alternanza. La festa interrompeva la feria e creava uno spazio

che era di riposo ma anche di memoria, di celebrazione, di festosità, gioiosità e così via; il feriale era invece il tempo della produzione del compito. Il nostro tempo, il tempo moderno, ossia "il tempo di società industrializzate" conosce invece una nuova posizione, non più tempo feriale ma "tempo del lavoro", non più tempo festivo, ma "tempo libero". Ora, la cosa che deve colpirci più a fondo è proprio questa assenza di uno spazio "festivo" in senso proprio. La esperienza del tempo è ridotta alla opposizione lavoro/tempo libero, tra tempo dato e sottratto da altri e tempo solo tuo.

Ora qui manca il terzo che media, cioè manca uno spazio temporale nel nostro vissuto quotidiano, che non sia né solo tuo, né solo pronti ad esserti sottratto, manca l'elemento che dona tempo, e nello stesso tempo ti rende responsabile. Questa è la **dimensione festiva** senza la quale il tempo è continuamente ambito di frustrazione, di illusione e di disillusione. Qui sarebbe utile costruire molto brevemente una sorta di parallelismo tra i vissuti temporali e la dimensione di libertà di cui abbiamo coscienza. Sul piano del vissuto temporale, il tempo libero equivale al pensiero, del tutto comune oggi, che ognuno di noi è libero immediatamente, che appena non fai qualche cosa sei libero: quando ti chiudi in casa e nessuno ti telefona per lavorare, non devi andare a fare il tuo lavoro, non devi prendere un mezzo di trasporto, non ti devi preparare, sei libero, nella pienezza della tua libertà, rispetto a cui il tempo erode questa libertà, ponendoti compiti, doveri, responsabilità. Allora tempo libero e libertà come patrimonio tuo originario, tempo del lavoro come libertà e compito. Il lavoro non è solo l'attentato al tuo tempo libero: tu capisci che lavorando ti liberi, cioè sottoponendoti a responsabilità, dovendo rispondere ad altri acquisisci abilità che ti permettono cose nuove. Per questo spesso oggi nel tempo libero siamo soli con noi stessi, mentre nel tempo del lavoro abbiamo sempre qualche relazione che ci tocca. Molto spesso la gente si riposa solo lavorando, cioè ha timore di cadere in quel tempo libero dove resta sola con se stessa; non ha più autorevolezza a cui rivolgersi per essere qualcuno, allora ha bisogno di fare anche nel tempo libero un secondo lavoro, in termini di hobby, di fatica sportiva. Diceva Rahner negli anni '60: per uno del mondo antico lavorare in ufficio sarebbe stato *skolé* e scalare in bicicletta una montagna sarebbe stato il lavoro. Per noi è il contrario: se lavori in ufficio con le carte, quello è lavoro; appena hai finito, prendi la bicicletta e fai



150 chilometri e quello è riposo, cioè il capovolgimento dal mondo antico al mondo moderno -rispetto agli inizi del mondo moderno (perché queste cose Rahner le diceva negli anni '60). Il terzo livello è il livello che manca: oggi se viviamo soltanto tra quel tempo libero come **libertà immediata** e il tempo del lavoro come **libertà impegnata**, manchiamo di un terzo gradino che è anche quello che riconcilia i primi due, perché il tempo festivo, luogo della **libertà donata** non è percepito oggi più vicino al tempo libero che al tempo del lavoro; viceversa il tempo festivo è immediatamente percepito come il tempo che ti determina: se c'è la festa devi fare qualcosa, e non sei solo con te stesso, ma sei portato a rapportarti con altri, sei portato a rispettare i tempi, gli usi, i costumi, i modi di vedere; e questo rompe con questo assoluto dominio di sé, che il tempo libero idealizza. Ma nella festa in fondo ti viene detto che il tempo non è né in tuo possesso, né una perdita né un compito, ma è un dono. Il dono del tempo è ciò che ogni festa non soltanto celebra, ma ci dà il gusto di vivere anche nel tempo del lavoro e nel tempo libero.

Verità del tempo come relazione d'amore

La festa media il vissuto originario in base al quale si percepisce che l'uomo ha il tempo. Avere un tempo vuol dire uscire dal presente, non essere condannati come un cane o un cavallo a vivere solo nel presente, ma poter avere una presenza del passato e una presenza del futuro, riuscendo a muoversi oltre alla presenza del presente, lungo una linea piuttosto che stare in un punto. Questo però l'uomo non lo ha per natura, non è naturalmente nel tempo, ma lo ha per relazione, non lo ha "per sé", ma lo ha "per altro", o, se volete, "per grazia": se qualcuno gli dona amore, cura, interesse, se perde tempo per lui, allora l'uomo entra nel tempo, altrimenti ne resta irrimediabilmente fuori! Il tempo è immediato solo come una **determinazione oggettiva** del mondo; è percepibile come quella irreversibilità in cui l'uomo è cacciato e si sente proiettato in una dimensione che non domina e che lo travolge. Questa percezione ha dimenticato la festa, è una percezione di un uomo capace solo più di lavorare o di non far niente, che ha ormai dimenticato ciò che ogni festa ricorda: ossia che il tempo, che pure ha tutti questi elementi drammatici, ha dentro sé un segreto che è apertura, memoria, speranza, perché è originato solo da un atto d'amore.

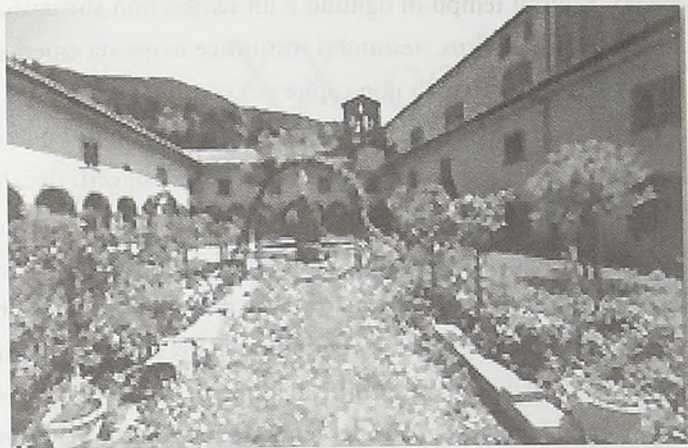
E' molto difficile pensare che il tempo sia uno spazio aperto da un atto d'amore, cioè che l'amore sia la logica originaria del tempo, ma si potrebbe dire che l'atto con cui l'uomo crede è proprio questo, un decentrarsi da sé e dal proprio tempo con un atto che non è mai scontato e non si dà mai a dimostrare. Appena perdiamo il contatto con questa concretezza del tempo, noi facciamo del tempo un oggetto esterno o una nostra proiezione. Il tempo non è solo nostro come proiezione, ma nasce da una relazione non neutra, ma autorevole, dove l'amore mi incontra per grazia e io accetto di incontrare l'amore per fede: lì incontro la verità del tempo, ma è una verità che non si dà a vedere senza di me, senza che io acconsenta, che io dia il mio assenso, né tanto meno senza che Dio e il prossimo mi abbiano donato la possibilità di riconoscere l'amore.

Allora per questo si capisce anche perché in fondo la liturgia delle ore può darci il ritmo del tempo, non solo quotidiano, ma anche settimanale, annuale e giubilare. Il tempo diventa uno scrigno che ha dentro di sé un segreto, che non è immediatamente percepibile, ma si percepisce in una mediazione in cui tu sei coinvolto. Non può allora non suscitare perplessità quella

idea (Derrida) secondo cui il dono sarebbe inconcepibile. Non è così: se c'è una cosa concepibile, questa è il dono. Se non vi fosse dono, non vi sarebbe umanità alcuna, né parola, né promesse, né perdoni, né tempo. Qui in fondo si potrebbe dire che c'è la grande differenza che spacca la tradizione occidentale tra chi dice che la verità delle cose è un noumeno al di là di tutti i fenomeni (e questo è il filone kantiano), invece, partendo più da Hegel, c'è un altro filone che sostiene che il noumeno è la cosa che hai più vicina. Il problema è accorgersene, portarla alla luce, darle parole. Essa non sta in una ulteriorità separata, ma in una vicinanza che è troppo vicina: la verità del tempo ti sta così dentro che tu prima di tutto vedi altre cose, pensi di essere sempre stato nel tempo con una memoria, con un'attesa, mentre la tua memoria, la tua attesa, ti deriva da cose belle che hai incontrato, degne di essere ricordate e di essere attese, di cui poi ti dimentichi con la stessa logica di Adamo, il quale non fa altro che tranciare il legame con l'origine, che è quello che gli permette di essere Adamo. Così decade dall'essere Adamo, perché Adamo è Adamo nel legame con chi lo crea, e appena pensa di essere Dio, non è più né Dio, né Adamo.

In fondo anche Adamo ha una struttura di perdita del senso del tempo, della memoria e della attesa: si concentra nel presente e in qualche modo si abbrutisce. Ora, l'atto rituale della liturgia delle ore e i sacramenti, dentro questo movimento temporale, sono atti sempre festivi, mentre certe eucarestie, certi battesimi, cresime, o certe penitenze, tutto sembrano meno che feste, ma atti giuridici, compiti, buone azioni, ma non feste. L'elemento festoso è quell'elemento che ha la capacità di scompaginare, di violare, di trasgredire il mondo e la sua logica





(Tagliaferri). Se non scompagini, non festeggi, non ritualizzi, nel senso più alto del termine, introduci l'elemento liturgico così **anestetizzato** dentro quel mondo ordinato secondo uno spazio oggettivo, un tempo oggettivo, oppure secondo uno spazio soggettivo e un tempo soggettivo, e allora capisci che rendi vana la tua liturgia.

La liturgia mette in crisi questo tipo di ricostruzione, decentra te sia dalla tua soggettività assoluta, sia da una oggettività che ti opprime: dove c'è l'oggettivo, in liturgia, è perché lì il bene ti incontra, ti perdona e ti fa la sua promessa in modo irreversibile. Poi questo rende possibile avere esperienze soggettive e oggettive, ma la possibilità che l'uomo oggettivizzi e soggettivizzi il mondo gli deriva dall'incontro autorevole con un altro: nel tempo c'è una alterità che promuove l'uomo non soltanto per mezzo di una soggettività illusa e un'oggettività che schiaccia. La liturgia per realizzare questa condizione di sospensione della oggettività e della soggettività, usa **tutti i codici** in qualche modo. Ma perché usa tutti i codici? Perché per dire questo "altro", che è al limite dell'indicibile, non bastano né la teoria, né la prassi, né le buone intenzioni, neppure l'emozione degli affetti; ci vuole tutto: la musica, i colori, le parole, i silenzi, i gusti, i profumi, i movimenti, tutto quello che l'uomo può fare. La danza gli dà il senso della sua relatività, benedetta, della benedizione della sua finitudine, e su questo piano non è sostituibile da lezioni, da catechesi, da atti di testimonianza. Tutte cose importanti, ma che non sostituiscono mai questo concentrato "formale" che spaventa l'uomo moderno. L'uomo moderno teorizzando astrae. Allora, nell'astrazione, riduce la liturgia o a catechesi con qualche orpello, o a teologia con qualche caduta mitologica o ad intenzione caritativa con qualche concessione pedagogica! La

liturgia è invece "fonte" di tutto questo, perché concentra in sé tutti quei codici, o registri, che, messi insieme, offrono la cifra profonda della identità e permettono la radicalità dell'atto di fede, che poi deve per forza svolgersi altrove, per tornare alla fine alla liturgia, perché nella liturgia trova la sua pienezza di verità, non unilaterale, ma multimediale; non ridotta, ma stilizzata.

La liturgia della superficialità, dei dettagli impercettibili, della distrazione.

Accade spesso nelle cose umane che differenze decisive siano affidate a tracce quasi impercettibili

E. Benvenuto

Quest'ultimo passo vorrei farlo valorizzando sino a che posso l'impatto culturale della liturgia, della ricomprensione della liturgia. Detto teologicamente si potrebbe dire così: oggi l'*intellectus fidei* non è semplicemente capire la fede, ma entrare dentro la fede, gettare luce e lasciarsi illuminare dalla fede; ma non c'è vero *intellectus fidei* se non c'è *intellectus ritus*. Entrare cioè all'interno del rito, scoprirne le leggi segrete, e anche ciò che immediatamente non appare come profondo nel rito: ma il rito è insidioso per l'uomo moderno proprio per questo, perché parla profondamente per così dire "restando in superficie".

Per citare Wittgenstein, "come ci sono superfici profondissime così anche ci sono vuote profondità". Il rito è una di queste superfici profondissime, che però sono profonde se vengono rispettate nella loro superficialità apparente. Questo è il gioco paradossale del rito: quando lo voglio attraversare con una luce d'intelligenza troppo forte, lo perdo, non ho più in mano niente. Quando, invece, lo lascio alla sua condizione di apparenza, il rito lavora con me ed io lavoro con lui, e questo mi permette l'*intellectus fidei* più profondo. Per questo vorrei utilizzare per concludere una frase che traggio da un uomo sottile, scomparso l'anno scorso, Edoardo Benvenuto, che ho voluto citare per onorarne la memoria. Benvenuto ha avuto un certo rapporto anche con la FUCI di qualche anno fa; non era un teologo, faceva l'ingegnere, l'architetto, per molti anni preside della facoltà di architettura di Genova, anche se teologo finissimo per profonda vocazione, per "diletto" suo e di chi lo leggeva o lo ascoltava. Nel suo ultimo libro, sulla dottrina sociale della Chiesa,

CELEBRARE IL MISTERO NEL TEMPO DEGLI UOMINI

scrive questa frase: "Accade spesso nelle cose umane che differenze decisive siano affidate a tracce quasi impercettibili". Da questa frase dovremmo lasciarci ammaestrare infine anche nel rapporto con la liturgia, che è sempre troppo sommariamente decisa da altri criteri, poco rispettata nelle piccole soglie interne che la rendono quello che è e che invece la sfigurano quando non sono rispettate.

Nella liturgia contano appunto piccole soglie, piccoli silenzi, piccole intonazioni, un certo modo di stare, un certo modo di percepire; come facciamo culturalmente ad anticipare questa esperienza? Questo è oggi uno dei problemi: ci sono delle esperienze che ci permettono di avvicinarci a questa esperienza liturgica, che per certi versi abbiamo perso del tutto? L'elemento drammatico, per certi versi, è proprio questo: di fronte alla liturgia non solo balbettiamo, ma talvolta siamo del tutto **analfabeti**, è una lingua che non capiamo più. Benvenuto, nell'esemplificare questa sua frase, usa alcune immagini; per esempio, tra le piccole differenze che distinguono una grande esecuzione musicale da un'esecuzione mediocre o pessima non c'è molto di diverso: certe pause, un certo modo di legare il suono, un certo modo di respirare suonando. Ma questo distingue il grande esecutore dall'esecutore che per mestiere esegue ma che non riesce a comunicare granché, anche suonando Beethoven o Chopin. Questa differenza ha bisogno di un occhio che si crea

rienza. E qui il tempo di ognuno è un tempo non surrogabile dal tempo di un altro, nessuno ti sostituisce in questa esperienza, tu devi sopportare di non capire per cominciare a capire.

Nel rito, come in pochissime altre attività dell'uomo, questo tipo di pazienza è decisiva per poter diventare soggetti di celebrazione non competenti, ma soggetti di celebrazione capaci di arrivare al livello minimo. Un altro tipo di esempio lo tratto da quella che si potrebbe chiamare **la sacramentalità dei volti**: ogni volto è sacramentale, per tanti motivi, ma anche perché ha scritto su di sé il proprio divenire; ognuno di noi ha in faccia la sua storia. Detta così potrebbe sembrare un po' azzardata; ma se voi avete visto i primi venti minuti di *Sussurri e grida* di Ingmar Bergman, ricorderete che c'è una scena in cui si incontrano un medico e una donna - la sorella della protagonista che muore nel film. Il medico e la donna ricordano che tra loro c'è stata una storia tempo prima; il medico porta la donna davanti ad uno specchio e legge la sua faccia per come è cambiata. E' una scena molto intensa, dove piccoli particolari indicano il divenire positivo o negativo della storia di quella donna. La percezione di questa delicatezza è una delle strade attraverso cui entrare nel mondo delicato della liturgia, dove i toni, i tocchi, sono decisivi, dove entrare trasandati significa non aver capito niente, cioè non essere coscienti di quello che lì accade.

C'è infine anche una particolare forma di rapporto a cui già

accennavo all'inizio tra attenzione e distrazione: noi siamo molto attenti, troppo attenti, non sappiamo distrarci a sufficienza; sembra paradossale, ma è proprio così. La percezione di certi luoghi, di certi tempi, di certi eventi, ha bisogno di una capacità di distrazione interna. Noi siamo troppo legati immediatamente alla cosa da fare e non riusciamo a guardare in alto; nello stesso modo la liturgia ha bisogno di uno sguardo che per certi versi la attraversa e per altri le sta sopra. Ha bisogno che i singoli gesti di cui si compone siano diventati immediati, cioè siano diventati **spontanei** e per così spensierati, **intrinsecamente**

distratti. Solo allora il gusto, la profondità, il coinvolgimento, la comunicazione, attraversano pienamente l'evento liturgico e lo rendono capace di lasciarsi abitare come azione di Dio e risposta dell'uomo, già entrambe anticipate nell'agire e patire del Signore Gesù, e perciò possibili con lui anche per noi.



nell'esperienza. Anche in questo non riconosciamo immediatamente il grande esecutore, lo riconosciamo in una serie di ascolti, in una serie di percezioni. Così questo vale anche per la liturgia, dove conta molto l'elemento repertorio; cioè, avere già celebrato serve per capire il celebrare, avere un bagaglio di espe-

XX convegno Giovanile

27-31 dicembre 2000

LIBERATI PER LIBERARE

Il convegno è riservato ai giovani dai diciotto ai venticinque anni ed è consigliato per gruppi giovanili parrocchiali e a giovani interessati a giorni di riflessione e di preghiera. Le giornate saranno ritmate, come di consueto, dalla preghiera corale della comunità monastica.



Le relazioni saranno a cura della sociologa **Chiara Saraceno** dell'Università di Torino e dall'esegeta **Jean Louis Ska** del Pontificio Istituto Biblico di Roma. E' prevista anche una tavola rotonda, sul tema *Armonia con la natura, libertà dalle schiavitù, condono dei debiti*. Momenti molto particolari saranno dei gruppi di approfondimento di carattere biblico, spirituale, monastico, artistico, antropologico, a cura dei monaci e dei "laboratori" che potranno servire per approfondire le tematiche.

Il convegno sarà concluso con la Veglia della Pace nella notte di S. Silvestro.

Per informazioni e prenotazioni rivolgersi alla Foresteria del Monastero 52010 Camaldoli (AR), telefono 0575556013, fax 0575556001, e-mail romualdo@lina.it.
<http://www.camaldoli.it>

RICERCA

RICERCA
Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

Ricerca
Mensile della FUCI
Federazione Universitaria Cattolica Italiana

Anni trascorsi... sempre in Ricerca!!

per abbonarsi è sufficiente effettuare un versamento di 40.000 lire sul ccp 35038009 specificando "abbonamento Ricerca 2000" e inviare indirizzo e copia del ccp al fax 066861948 o presso la sede nazionale