

LA TERZA EDIZIONE ITALIANA DEL MESSALE ROMANO

RINNOVAMENTO DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE
NEL SOLCO DELLA RIFORMA LITURGICA

A cura di:

Angelomaria Alessio

Contributi di:

Beniamino Pizziol, Valerio Pennasso, Mario Castellano,
Maurizio Giaretti, Giuliano Zanchi, Paolo Tomatis,
Mimmo Paladino, Mariano Apa, Michele Gianola,
Luigi Girardi, Jean Paul Hernandez. Loris Della Pietra

KOINÉ RICERCA 25 OTTOBRE 2021

**24 - 26
OTTOBRE
2021**

Quartiere
fieristico di
Vicenza

Organizzato da
**ITALIAN
EXHIBITION
GROUP**
Providing the future

©ITALIAN EXHIBITION GROUP - TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED
OTTOBRE 2021

GIORNATA DI STUDIO

**LA TERZA EDIZIONE ITALIANA
DEL MESSALE ROMANO**

RINNOVAMENTO DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE
NEL SOLCO DELLA RIFORMA LITURGICA

INDICE DEI CONTENUTI

KOINÈ RICERCA	p. 4
IL CONVEGNO ANGELOMARIA ALESSIO	p. 5
LA TERZA EDIZIONE DEL MESSALE ROMANO DON VALERIO PENNASSO	p. 8
LA TERZA EDIZIONE DEL MESSALE ROMANO DON MARIO CASTELLANO	p. 10
IL DIALOGO TRA ARTE, TEOLOGIA E LITURGIA DON GIULIANO ZANCHI	p. 12
LE IMMAGINI DELLA TERZA EDIZIONE DEL MESSALE ROMANO DON PAOLO TOMATIS	p. 17
IL MESSALE ROMANO E L'ARS CELEBRANDI DON MICHELE GIANOLA	p. 22
L'AGIRE RITUALE NELLA TERZA EDIZIONE DEL MESSALE ROMANO DON LUIGI GIRARDI	p. 24
LA BELLEZZA DELL' ARS CELEBRANDI P. JEAN PAUL HERNANDEZ	p. 29
LA FORMAZIONE AL CELEBRARE NEI SEMINARI E NELLE FACOLTÀ TEOLOGICHE DON LORIS DELLA PIETRA	p. 41

KOINÈ RICERCA



Affiancata all'esposizione merceologica, la sezione dedicata alla ricerca fin dalla prima edizione ha offerto al mondo produttivo del settore un contributo di idee e proposte innovative coinvolgendo architetti, designer e liturgisti. Riferimento imprescindibile per il dibattito su progetto e liturgia è da considerarsi elemento centrale della manifestazione, grazie anche alla partecipazione attiva della CEI e della Diocesi di Vicenza.

Nell'ambito di Koinè Ricerca vengono organizzate mostre di design, convegni, dibattiti, seminari e laboratori sperimentali rivolti a liturgisti, clero, architetti e a quanti operano in questo ambito. Questi incontri rappresentano un'importante occasione di confronto e verifica sugli orientamenti tracciati dal Concilio Vaticano II e successivamente approfonditi nei documenti redatti dalla Chiesa.

Gli eventi di Koinè Ricerca 2021 sono focalizzati sul tema della Chiesa in dialogo con la contemporaneità. Tre mostre arricchiscono la Manifestazione: Oggetti per Uso liturgico. Scenario Europeo della Produzione; La Luce dello Spirito. Vetrate e Mosaici Contemporanei; La Croce Missionaria Gloriosa. Interpretazioni Contemporanee.

Completano il ricco programma di Koinè 2021 importanti eventi in città che vedono la partecipazione attiva della Diocesi di Vicenza e permettono anche ad un pubblico più vasto di avvicinarsi agli argomenti oggetto di riflessione nelle mostre e nei convegni organizzati in fiera.

IL COMITATO SCIENTIFICO DI KOINÈ RICERCA

Don Valerio Pennasso - Presidente

Direttore dell'Ufficio Nazionale per i beni culturali ecclesiastici e l'edilizia di culto della Conferenza Episcopale Italiana

Mons. Fabrizio Capanni

Pontificio Consiglio della Cultura

Don Gionatan De Marco

Direttore dell'Ufficio Nazionale per la pastorale del tempo libero, turismo e sport della Conferenza Episcopale Italiana

Don Mario Castellano

Direttore dell'Ufficio Liturgico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana

Mons. Fabio Sottoriva

Direttore dell'Ufficio per i beni culturali della Diocesi di Vicenza

Don Roberto Tagliaferri

Teologo, liturgista. Istituto di Liturgia Pastorale S. Giustina di Padova

Prof. Angelomaria Alessio - Coordinatore

Teologo, liturgista

GIORNATA DI STUDIO

LA TERZA EDIZIONE ITALIANA DEL MESSALE ROMANO

RINNOVAMENTO DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE
NEL SOLCO DELLA RIFORMA LITURGICA

ANGELOMARIA ALESSIO

Dal 24 al 26 ottobre 2021 torna dal vivo a Vicenza, Koinè, la Rassegna Internazionale di arte sacra, arredi, oggetti devozionali e liturgici e componenti per l'edilizia di culto. Koinè 2021 è la prima Manifestazione del settore in presenza, segnale forte di ripartenza per l'intero comparto dopo l'emergenza Covid 19, fortemente voluto da Italian Exhibition Group. Realizzati dal Comitato Scientifico di Koinè Ricerca, gli appuntamenti di Koinè 2021 godono del supporto attivo della Conferenza Episcopale Italiana, del Pontificio Consiglio della Cultura e della Diocesi di Vicenza.

Lunedì 25 ottobre 2021, prende vita la Giornata di Studio **“La terza edizione italiana del Messale Romano. Rinnovamento della comunità ecclesiale nel solco della riforma liturgica”**.

L'Assemblea generale della Conferenza Episcopale ha approvato a novembre 2019 la traduzione italiana della terza edizione del Messale Romano, a conclusione di un percorso durato oltre 16 anni. In tale arco di tempo, si legge nel comunicato finale dell'Assemblea generale straordinaria della CEI (12-15 novembre 2019), vescovi ed esperti hanno lavorato al miglioramento del testo sotto il profilo teologico, pastorale e stilistico, nonché alla messa a punto della “Presentazione” del Messale, che aiuterà non solo a una sua proficua recezione, ma anche a sostenere la pastorale liturgica nel suo insieme.

Nell'intento dei vescovi, infatti, la pubblicazione della nuova edizione costituisce l'occasione per contribuire al rinnovamento della comunità ecclesiale nel solco della riforma liturgica. La liturgia, affermano i vescovi, coinvolge l'intera assemblea nell'atto di rivolgersi al Signore e “richiede un'arte celebrativa capace di far emergere il valore sacramentale della Parola di Dio, attingere e alimentare il senso della comunità, promuovendo anche la realtà dei ministeri.

I Vescovi italiani, nel messaggio che accompagna la pubblicazione della nuova edizione del Messale Romano in lingua italiana, si rivolgono alle comunità cristiane con l'invito a “riscoprire insieme la bellezza e la forza del celebrare cristiano, imparando il suo linguaggio”.

Alla luce della nuova edizione del Messale Romano, il Comitato Scientifico di Koinè Ricerca ha ritenuto utile organizzare una Giornata di Studio che affrontasse due temi peculiari della nuova edizione del Messale: il dialogo tra arte e teologia, scoprendo e interpretando le immagini dell'Artista Mimmo Paladino autore delle illustrazioni del nuovo libro liturgico e un approfondimento degli stimoli e spunti all'ars celebrandi offerti dal nuovo testo.

Il presente documento raccoglie gli interventi e gli spunti di riflessione emersi nel corso della Giornata di Studio.



ANGELOMARIA ALESSIO

*Dottore di ricerca, è laureato in Filosofia Morale e Psicologia Clinica all'Università di Padova. Ha conseguito il Bacellierato, la Licenza e il Dottorato in Teologia con specializzazione liturgico pastorale. Si occupa di docenza e ricerca nei settori della Psicologia clinica, della Psicologia del rito, della Fenomenologia dell'esperienza rituale e religiosa, della Bioetica e della Progettazione e culturale. È direttore della rivista *Arti Sacre News*, presidente dell'Osservatorio *Arti Sacre* e coordinatore del Comitato Scientifico di *Koinè Ricerca*.*

angelo@angelomariaalessio.it

KOINÈ

XIX INTERNATIONAL EXHIBITION OF SACRED ART

LA TERZA EDIZIONE ITALIANA DEL MESSALE ROMANO RINNOVAMENTO DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE NEL SOLCO DELLA RIFORMA LITURGICA

PRIMA SESSIONE

IL MESSALE ROMANO LUOGO DI DIALOGO TRA ARTE E LITURGIA

KOINÈ RICERCA ha il patrocinio scientifico di



DON VALERIO PENNASSO

Ormai la terza edizione italiana del Messale romano fa parte della biblioteca dei libri liturgici che quotidianamente utilizziamo per le celebrazioni. In alcuni casi la gente si è chiesta che bisogno c'era di una nuova traduzione, di inserire nuove formule e cambiare alcune preghiere. Per fortuna che i cambiamenti maggiori sono del celebrante! E poi chi trova più le pagine giuste delle parti della Messa cui ci si era abituati e... Potremmo continuare con osservazioni di carattere tipografico e di impaginazione, dei caratteri utilizzati, senza parlare delle opere d'arte che arricchiscono le parole e i gesti!

Tra l'arte per la liturgia e l'arte del celebrare, la liturgia sta proprio nel mezzo, o meglio nel mezzo ci sta proprio il popolo di Dio e la sua partecipazione. E allora bisogna cercare di chiarire i termini dei discorsi e perché sia necessario un volume così confezionato e impaginato, perché sia necessario considerarlo un'opera d'arte nelle sue parti e nel suo complesso. Non è più comodo utilizzare solo gli estratti necessari per la specifica celebrazione? Non è più facile stampare ad hoc solo le parti che servono? Il fascicolo è più maneggevole, ben impaginato, senza le alternative e le scelte, solo quello che serve e poi rilegato per bene e comodo specialmente per il cerimoniere e il servizio.

Anche in questo caso la terza edizione italiana del Messale romano si incarna con una "sinfonia" di sensibilità: liturgiche, artistiche, musicali, tipografiche, ergonomiche ... perché l'actio sia possibile nella sinfonia ministeriale del popolo di Dio.

La testimonianza e il racconto del Maestro Mimmo Palladino offrirà il suo punto di vista all'interno dell'intero processo "editoriale" del messale.

Il Messale si presenta come uno strumento capace di favorire il rinnovamento della vita liturgica della comunità ecclesiale nel solco della riforma liturgica. In quanto opera editoriale non può fare granché, ma sicuramente è un valido aiuto e supporto per la formazione di uno stile celebrativo comunitario all'altezza del rinnovamento. Non sono determinanti le capacità del presidente, sacerdote o vescovo che sia, ma della auctuosa participatio dell'intera assemblea che si raduna perché convocata, ministerialmente composta. Solo partecipando e nutrendosi di una liturgia rinnovata si apprezza e si impara a partecipare senza invadere, senza rinunciare, senza mettersi in mostra.

Una celebrazione sarà bella perché vera, autentica, significativa e performativa: ti senti toccato e cambiato. Sarà vera quanto più sarà di una vera comunità.

Se i sacerdoti non sono gli unici attori responsabili in questo processo di rinnovamento, essi però presiedono la comunità e la liturgia. Sono anche i formatori e le guide del cammino comunitario e sinodale. Diventa interessante far parlare le comunità di formazione di alcuni seminari. Le comunità del Seminario sono composte da giovani di provenienze diverse, con esperienze di fede e sensibilità ecclesiali composite. Giovani con un lungo impegno nella comunità di appartenenza e giovani che si sono accostati alla vita ecclesiale recentemente, con formazione culturale e professionale molto diversificata, spesso ancora profondamente inseriti in un cammino di discernimento vocazionale.

Sarà interessante mettere a confronto la formazione liturgica e teologica con la proposta della terza edizione italiana del Messale romano, come i contenuti e la formazione sui contenuti venga tradotta nella quotidianità della celebrazione eucaristica. Si metteranno sul tavolo le diverse tradizioni e stili celebrativi, anche contrapposti fra le grandi celebrazioni diocesane episcopali, le messe del seminario, le ordinazioni diaconali e presbiteriali.

Come valutano i seminaristi la proposta artistica non solo del Messale, ma anche dei lezionari e più in generale quale è la loro sensibilità sulla contemporaneità non solo artistica ma anche liturgica e nell'utilizzo del repertorio dei canti e degli strumenti musicali. Le implicanze poi non sono solo liturgiche, perché l'arte contemporanea non è sempre compresa e accettata e il messale rilancia questo dialogo e fa la sua proposta, facendola parte dell'ars celebrandi e non come decorazione e abbellimento. Diventa così parte integrante della celebrazione contribuendo alla stessa azione liturgica.



DON VALERIO PENNASSO

Direttore dell'Ufficio Nazionale per i beni culturali ecclesiastici e l'edilizia di culto della Conferenza Episcopale Italiana, parroco della Parrocchia San Lorenzo di Rodello, Presidente della Fondazione dei Santi Lorenzo e Teobaldo e del Museo di arte contemporanea Dedalo Montali di Rodello, Presidente del Comitato Scientifico di Koinè Ricerca.

v.pennasso@chiesacattolica.it

DON MARIO CASTELLANO

Saluto cordialmente e con stima sincera tutti coloro che prendono parte ai lavori di questa giornata di studio e approfondimento voluta dagli organizzatori di Koinè.

Può sembrare insolita la scelta di dedicare un'intera giornata alla presentazione di un libro liturgico all'interno di una fiera internazionale di arte sacra, ma tale scelta mostra in sé l'alto valore di questa manifestazione che sin dal suo nascere, e poi sempre più, si è qualificata per la sua attenzione alla liturgia e alle sue forme, non solo quelle artistiche e architettoniche, ma anche e prima ancora a quelle rituali, che la Tradizione ininterrotta della Chiesa ci ha consegnato e che ora ritroviamo, secondo i principi della fedeltà e dell'inculturazione, nella terza edizione del Messale Romano.

«Questa nuova edizione italiana del Messale Romano è offerta al popolo di Dio in una stagione di approfondimento della riforma liturgica ispirata dal Concilio Vaticano II». Così si esprimono i nostri vescovi nella Presentazione del nuovo Messale Romano nella lingua italiana (n. 5). La loro è una constatazione, ma anche un auspicio che esprime il desiderio di un «fruttuoso uso pastorale del Messale», come recita il titolo posto alla seconda parte della stessa Presentazione. E subito aggiungono: «Come ha ricordato papa Francesco, oggi è necessario continuare in questo lavoro di approfondimento in particolare riscoprendo i motivi delle decisioni compiute con la riforma liturgica, superando letture infondate e superficiali, ricezioni parziali e prassi che la sfigurano». In un contesto dove, per cause diverse oltre alla dolorosa emergenza sanitaria, la distanza effettiva e affettiva dalla partecipazione alla celebrazione liturgica si sta accentuando, dovremmo domandarci se tutto questo non sia accresciuto o non sia stato provocato anche dal nostro modo di celebrare poco capace, a volte, di nutrire un'esperienza spirituale che lasci a Dio di esprimersi e all'uomo e alla donna di coinvolgersi in modo integrale nella stessa celebrazione. Occorre verificare che non sia anche il nostro modo di celebrare a scoraggiare la partecipazione dei fedeli, invece di alimentare un'esperienza familiare e gioiosa di Chiesa. Che tipo di celebrazione è quella a cui partecipiamo e chiediamo di partecipare? Basti pensare all'omelia o ad alcuni gesti rituali ormai completamente soffocati perché inespressi, chissà con quali motivazioni che non siano l'abitudine o l'inspiegabile fatica di vivere il momento liturgico. Per questo desideriamo riscoprire insieme la bellezza e la forza del celebrare cristiano, imparando il suo linguaggio, fatto di gesti e di parole, per lasciarci plasmare dai "santi segni" della celebrazione.

Benedetto XVI ci ricordava che «la migliore catechesi sull'Eucaristia è la stessa Eucaristia ben celebrata». E Francesco ha più volte ribadito che per sua natura la liturgia «porta a vivere un'esperienza iniziatica, ossia trasformativa del modo di pensare e di comportarsi, e non ad arricchire il proprio bagaglio di idee su Dio. Il culto liturgico non è anzitutto una dottrina da comprendere, o un rito da compiere; è naturalmente anche questo ma in un'altra maniera, è essenzialmente diverso: è una sorgente di vita e di luce per il nostro cammino di fede».

Vivremo questa giornata con una duplice attenzione. Innanzitutto ci lasceremo interpellare dal dialogo tra arte, teologia e liturgia, di cui la nostra esistenza divino-umana ha continuamente bisogno. In seguito volgeremo lo sguardo alla nuova edizione del Messale Romano, che si presenta rinnovata nel formato, nella veste grafica e nell'apparato iconografico affidato dalla CEI all'artista campano Mimmo Paladino. Nel pomeriggio l'ascolto di due teologi e il confronto con alcuni seminaristi ci permetterà di cogliere le prassi celebrative di contesti privilegiati per la formazione e, a partire dalle loro narrazioni, ribadire tutto il potenziale performativo che il libro liturgico, e ancor più la celebrazione liturgica, porta con sé, in vista di un'ars celebrandi e di un'actuosa participatio, che mediante le parole e le azioni del rito rimandano ad un'altra parola e ad un altro agire che sono quelli di Dio. Contemporaneamente il dialogo tra arte-teologia-liturgia

continuerà attraverso la presentazione, da parte di altri esperti, di un antico ciclo iconografico e di un nuovo complesso parrocchiale.

A ciascuno l'augurio di ravvivare, mediante la nuova edizione italiana del Messale Romano, il dono di poter celebrare e l'impegno di ben celebrare.



DON MARIO CASTELLANO

Direttore dell'Ufficio Liturgico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana.
m.castellano@chiesacattolica.it

DON GIULIANO ZANCHI

Una storia di fratture

Le questioni di una estetica della liturgia, o anche semplicemente dell'immaginario e della devozione religiosa, nei discorsi di chiesa agitano normalmente battibecchi la cui animosità attraversa tanto la chiarezza degli esperti in materia quanto la percezione istintiva delle persone comuni. La circostanza non deve stupire. Se la storia cristiana è saltata sulle buche di svariate controversie di natura teologica e dogmatica, significa che questa è materia che scotta. Non esiste una contesa che sia stata tanto longeva e riaffiorante quanto quella che riguarda la funzione dell'oggetto estetico nella vita di fede e in specifico il potere delle immagini. In tempi così ristretti e per un tema così sterminato e sfuggente non ci si può che limitare a delle semplici puntualizzazioni, fatalmente generalizzanti, ma spero anche concentrate sui punti essenziali e anche dotate di una certa concretezza.

Osservata retrospettivamente, soprattutto con gli occhiali dell'attuale esaltazione sociale della cultura artistica, la tradizione estetica del cristianesimo appare come un sostanziale continuum che se ha avuto delle variazioni esse sono state solo di ordine accrescitivo. Nuovi temi, nuove forme, nuova qualità. Un paradigma evolutivo che da inizi incerti vede spiegate le vele di un principio attivo stabile e inarrestabile. Naturalmente non mancano aspetti di verità in questa visione. Si tratta della fermezza con cui le prassi cristiane prima ancora che le loro teorie teologiche non hanno mai pensato di potersi separare dai poteri e dalle funzioni garantite da quel vasto sistema di oggetti estetici che a un certo punto della nostra storia abbiamo messo sotto il titolo di «arte», e in specifico di «arte sacra». Prima di tutto appare questa fermezza. Ma il valore pieno di questa fermezza non si comprende fino in fondo se non lo si considera sullo sfondo delle «fratture» da cui essa ha potuto sorgere. L'intesa fra arte e cristianesimo è giunta a essere quasi congenita, ma non è mai stata ovvia, né scontata. Essa tiene viva una congiunzione che non è stato così immediato istituire e non è stato automatico conservare. Tutti sanno del famoso aniconismo delle origini cristiane. È un dato che può anche trasformarsi in un mito che non corrisponde alla realtà storica. Molti di coloro che per varie ragioni promuovono una apologia forfettaria delle glorie artistiche del cristianesimo puntano sul fatto che forse esso non sia mai stato veramente reale e che nelle prassi cristiane immagini e oggetti estetici siano comparsi in tempi ancora più precoci di quanto i documenti storici non abbiano potuto documentare. Ma questo, anziché smontare il problema, lo rilancia in modo ancora più intenso. Non ci si può non chiedere come mai in un cristianesimo che nelle sue prassi ha quasi subito assimilato la presenza delle immagini, si siano prolungati così a lungo e da fonti così autorevoli quei discorsi che ne mettevano in discussione non tanto la legittimità quanto la natura. Una esitazione ha accompagnato la loro affermazione pratica. Si tratta di una esitazione che non si è limitata a perturbare gli inizi del cammino, ma ne ha costantemente scandito le cesure, le continuità e le tappe.

Le immagini come icone

Quell'esitazione non va intesa come il problema iniziale superato il quale tutto può proseguire senza nuovi intoppi. Essa al contrario contiene gli elementi base di una combinazione su cui le prassi cristiane avrebbero dovuto tornare in continuazione, in particolare nei momenti di grande transizione culturale. Qual è il problema?¹ Potremmo sintetizzarlo così: integrare la rappresentazione sensibile nella vita dello spirito senza trascinare il nuovo culto cristiano nella commistione idolatrica con il simulacro pagano. Può un'im-

¹ Il tema come tutti sanno ha intrecciato le sue poste in gioco con le questioni trinitarie e cristologiche e il suo nodo problematico riguardava la necessaria tenuta del principio dell'incarnazione, atto fondativo con cui per sua stessa iniziativa il divino accetta di manifestarsi in forma sensibile.

magine sensibile riferirsi al divino in modo efficace e senza trasformarsi in un idolo? Ha qualcosa in più rispetto alla referenza della Scrittura che attraverso la parola indirizza al divino conservandone la distanza? Queste domande non sono state dibattute e risolte una volta per tutte alle origini della storia cristiana, ma ne hanno agitato in continuazione la vita, riproponendosi con regolare assiduità a ogni passaggio cruciale del suo sviluppo e dei suoi crocevia. Semplificando molto, si potrebbe dire che le immagini si sono sempre trovate a patteggiare la loro specifica funzione accanto a quella del sacramento e della parola, nel contesto sintetico del culto, da non intendere solo nel senso del rito, ma come economia complessiva della relazione del fedele alla vita di Cristo grazie alla sua incarnazione. Rispetto a questo gioco di funzioni la storia cristiana ha dato vita a scenari tutt'altro che omogenei. Nel primo millennio della nostra era, e forse anche qualche secolo in più, le immagini erano state elevate a una finzione che le avvicinava molto al potere simbolico del sacramento. Erano porte celesti, come avrebbe sintetizzato secoli e secoli dopo Pavel Florenskij. Da idoli che si dovevano evitare come strumenti di una magia quasi diabolica le immagini erano diventate autentiche icone, capaci persino di contendere un primato incontrastato come quello detenuto dalle Sacre Scritture. Qui la parola chiave era «bellezza», come forma sensibile della realtà sovrasensibile. Innalzate a questo rango, le immagini si trovavano in una dimensione simbolica in cui agivano anche l'eucaristia e le reliquie. Una «presenza reale» era quello che, sia le une che le altre, erano in grado di veicolare, in modo non identico ma certamente analogo.

Le immagini come rappresentazione

Nel secondo millennio cristiano, grosso modo dai secoli della scolastica fino alla stagione di Trento, molte cose sarebbe cambiate in profondità. Nuovi approcci teologici, articolati sulla recente affermazione della logica di Aristotele, avrebbero posto sotto osservazione il tema del sacramento, in specifico quello dell'eucaristia. Sono note le dispute medievali nel merito. Il tema della «presenza reale», posto al centro delle controversie come questione dirimente, diveniva esclusivo della materia eucaristica, generando nuove prassi e modellando nuove estetiche. Inizia qui quel depotenziamento simbolico delle immagini che le rimetterà in questione prima ancora che le dure critiche della Riforma tornino a indiziarle di idolatria. Il nuovo iconoclasmo protestante è solo un sintomo particolarmente acuto di quel declassamento cui anche la dottrina di Trento, pur dando l'idea di riconfermarle, finirà per condurre le immagini. Quanto alla «presenza» del divino, il «realismo» resta una prerogativa del sacramento, mentre alle immagini viene assegnata la «rappresentazione». In perfetta coincidenza con l'ascesa sociale dell'Arte, dell'artista e delle discipline che in modo ormai autonomo si occupano in modo sempre più intenso della scena di questo mondo. Le immagini non sono più porte celesti, ma finestre sul mondo. Anche nelle chiese il divino si incontra nel sacramento; le immagini si limitano a insegnare. Certo, anche a piacere e a commuovere; ma non più come le antiche icone. Qui la parola non è più «bellezza», ma «verità», come autenticità narrativa di una attendibilità dottrinale. Trento si premura che nelle immagini sacre non vi sia slancio soprannaturale che prevarichi fantasiosamente sulle esigenze della credibilità. Più che il divino esse veicolano la dottrina che delimita le forme della sua esperienza. Ben delimitati dalle prerogative del sacramento, le immagini sacre e il prodotto artistico si riportano in prossimità della parola, che qui significa soprattutto illustrazione del dogma e della storia biblica. Inseparabile perciò dal tema della figurazione. Se le antiche icone manifestavano una presenza, queste nuove immagini descrivono e raccontano. La loro funzione narrativa diviene prioritaria, persino rispetto alla qualità artistica. Verrà anche il momento in cui la chiesa penserà di dover scegliere tra la qualità della forma artistica e l'intensità delle forze, dottrinali e devote. Sceglierà la seconda; finirà col perdere entrambe.

Un nuovo cambio di paradigma

È probabile che noi ci troviamo in un nuovo momento di frattura. Michel de Certeau ha coniato la felice espressione «rottura istauratrice» per parlare di quei momenti nei quali la più o meno parziale interruzione di una continuità crea le condizioni per nuove possibilità. Il cristianesimo delle origini ha dovuto rompere con le sue inibizioni ebraiche per assimilare una cultura della sensibilità coerente con il principio fondativo dell'incarnazione. Nel secondo millennio, ha dovuto interrompere la lunga concezione attiva dell'icona, ponendo le basi per lo sviluppo di quello che si è imparato a chiamare «arte sacra». Mi sembra indubbio che ci noi troviamo in un altro di questi momenti. Teologia, liturgia e arte, che siamo ansiosi di mettere in dialogo, si trovano ugualmente coinvolte in trasformazioni così grandi che il loro rapporto non può più essere pensato con le categorie e le aspettative a cui eravamo abituati, senza che esse diventino pura retorica di

consolazione o piccolo sapere di un mondo a parte. Penso per esempio che il gran parlare della «bellezza», nel quale anche in buona fede noi mettiamo molte delle preoccupazioni su questi temi, non sia più di grande aiuto, soprattutto nel contesto di un mondo nel quale una diffusa estetizzazione della realtà ci fa capire quanto la bellezza possa anche comparire come forma di un'esperienza anche molto equivoca; e nel contesto di una cultura in cui, forse proprio per questo, le arti hanno assunto un rapporto più dialettico con la forma «bella», cioè armonica, piacente, graziosa. Non significa che il termine «bellezza» non possa più significare nulla. Significa che non lo può fare semplicemente trasportato senza mediazioni dall'antico scrigno tomista nella nostra realtà post-secolare.

Oltre a ciò, indico due temi salienti che non possono mancare in una trattazione del rapporto fra esperienza comune dell'arte e forma cristiana della fede. Lo faccio solo di passaggio, senza poterli veramente svolgere, ma dovendoli necessariamente richiamare. Il primo è che in occidente l'arte è rimasta l'unico modo che abbiamo per affermare culturalmente la trascendenza del corpo, che non si riduce a macchina o supporto del logos, ma il luogo del suo accadere. Il corpo del logos. Il logos nella sua realtà, non semplicemente nei suoi abbellimenti. Il secondo tema riguarda la necessità di superare quella concezione espressione del segno che lo riduce alla sua dimensione cognitiva. Il simbolo non si limita a esprimere, fa proprio esistere. Non fornisce solo rappresentazioni, opera trasformazioni. Il nuovo corso delle arti andrebbe compreso e valorizzato sotto queste lunghezze d'onda. Si tratta del concetto performativo del simbolo in cui la grazia arriva a noi attraverso il corpo. È il tratto che le nostre liturgie hanno perso, come quasi tutti i riti istituiti delle nostre società, e di cui paradossalmente l'arte contemporanea ha fatto uno dei suoi connotati distintivi. Le performance sono esercizi d'arte in forma di rito.

Questo non è il luogo per tentare grandi imprese sistematiche. Forse non ne sarei nemmeno capace. In ogni caso esiste già chi lo fa con estrema competenza e che andrebbe ascoltato di più. Mi limito a questi accenni. Spostandomi su alcuni aspetti contingenti in cui queste questioni di fondo si presentano a noi in forma concreta. Si tratta di problemi che soggiacciono alle prassi, eccitando molto spesso discussioni piuttosto animose, senza però arrivare veramente a livello del pensiero che li può discernere.

Qualche questione concreta

I dibattiti arte/chiesa hanno gravitato a lungo attorno all'estinzione del mondo visivo che, pur semplificando molto, potremmo chiamare «tridentino» e che resta se non altro un radicato riferimento mentale. Ancora vivo nell'inconscio della chiesa, nonostante il Vaticano II, quel mondo ha perso in modo definitivo le sue concrete condizioni di base, non solo perché non esiste più la cristianità di cui esso era espressione. Ma soprattutto perché la cultura artistica, che in quel mondo era giunta a essere simbiotica con le ragioni della fede, si è nel frattempo data paradigmi distanti dal vecchio ideale della figurazione narrativa. È cambiato il mondo, e con esso l'arte che ne esprime i fondamenti. E di questo bisognerà pur farsene una ragione. L'arte di questo mondo, che per convenzione ci siamo tutti abituati a chiamare «arte contemporanea», meriterebbe un'attenzione analitica che ne mostrasse le dimensioni molteplici e non la inchiodasse a un'etichetta facilmente liquidabile. Certo, le sue evoluzioni mettono alla prova molti antichi sodalizi. Oltre a disertare gli ideali della bellezza, l'arte contemporanea si è anche messa relativamente a distanza dal racconto, dall'illustrazione, dalla figura. E dopo Trento, se manca la figura sembra che manchi tutto. Chi non ricorda gli sfibranti dibattiti su astratto e figurativo, adesso anacronistici, che ci hanno tenuto inutilmente impegnati per decenni? Il tipo di ossessione che li animava, resta sostanzialmente quella che anche oggi fa sentire gli ambienti di chiesa orfani di un'arte che corrisponda ai loro bisogni spirituali. Ci si sente mancanti. Ma anche molto sollecitati. Il posto che la figura può mantenere in una coerente estetica cristiana del nostro tempo deve essere identico a quello della più recente tradizione? Ma soprattutto, lo può?

Sulle implicazioni di tali sentimenti si potrebbero fare molte osservazioni. È in generale che il cristianesimo si sente mancare. Come non pensare al serpeggiante intransigentismo che avanza generalmente negli attuali umori di chiesa? Ma quel sentimento di non corrispondenza, va certamente preso come sintomo di una impasse in cui il rapporto fra il cristianesimo e le arti si è venuto a trovare nel mondo contemporaneo. Provo a spiegare le ragioni dello stallo. Se ci si può permettere di ridurre a uno schema binario i due paradigmi di fondo che hanno animato l'evoluzione delle arti nella cultura contemporanea, direi che esse gravitano da un lato attorno al primato del «concetto» (l'opera d'arte materializza un'idea, specie se controintuitiva), dall'altro attorno a un agire performativo che annulla la tradizionale distanza/distinzione tra opera, artista e osservatore (l'opera d'arte è il risultato di una serie di azioni e relazioni). Nel cristianesimo

per contro, il principale luogo performativo che è il rito liturgico si è molto concettualizzato, divenendo momento in cui prevalgono espressioni di contenuto più che atti di trasformazione; mentre a titolo di devozione individuale il credente medio cerca segni di riconoscimento affettivo. Il gioco fra domanda e offerta fra chiesa e arte così si complica. Dove l'arte avrebbe da offrire preziose iniezioni di performatività, la liturgia cristiana non è recettiva perché ancora piuttosto trattenuta nel suo intellettualismo non ancora smaltito. Dove la fede individuale si rivolge all'oggetto estetico (una statua, un'immagine, una raffigurazione) cercando un segno affettivo della presenza spirituale, l'arte porta lo stimolo concettuale della figura innovativa (mentre l'artista contemporaneo fa di tutto per essere originale e far pensare, il credente chiede sentimenti che siano legati alla continuità di una condivisione). Non si tratta proprio di una divaricazione estrema, ma pone certamente entrambi in una differenza che non può essere ignorata. Gli interessi delle arti e i bisogni dei credenti sembrano non incontrarsi più di tanto. Per ora ognuno sembra andare per la sua strada. Le arti frequentano molto la spiritualità, versione post-secolare del sentimento religioso; la chiesa si rifugia nell'usato sicuro dell'iconografia ricevuta, cui sinceramente manca troppa qualità per poter essere seriamente chiamata arte. I setting rituali delle nostre chiese, anche di quelle nuove, con tutta la buona volontà che ci abbiamo messo, sono ancora luoghi esemplari per la manifestazione di questo reciproco disadattamento, soprattutto in quell'accumulo indistinto, infelice e malinconico, che però resta prediletto, quasi come distintivo di un'identità intangibile.

In questa predilezione, che non teme di affezionarsi a oggetti di scarsa qualità estetica, agisce implicitamente una serie di necessità, di esigenze, di bisogni, che anzitutto meritano di essere portati alla luce. Magari poi anche decostruiti. Però anzitutto riconosciuti. Ne dico almeno due. Il primo resta certamente un'affezione al cosiddetto figurativo, che nel cattolicesimo rasenta i tratti di una autentica isteria, una predilezione trascinata nel tempo, ma in modo troppo poco lucido per avere anche la vera comprensione di quanto è in gioco, anche teologicamente, in quello che chiamiamo «iconografia». Il bisogno sottostante non deve essere ignorato per via delle nevrosi con cui spesso si esprime. E il suo contenuto riguarda l'impossibilità del cristianesimo di risolversi esteticamente in forme totalmente aniconiche. Culto dell'incarnazione e della storia, il cristianesimo non può non rappresentare. Questa necessità tuttavia ha di fronte due ostacoli. Il primo è la reticenza delle arti alla figurazione. Salvo a quei livelli in cui la disponibilità venga da un genere di professionalità artistica non sempre di primo piano. Il secondo concerne la fissità di codici iconografici che non sono mai veramente riusciti a mantenersi connessi con le evoluzioni teologiche della comprensione che il cattolicesimo ha dei suoi stessi temi. Si replicano ultime cene come se la nostra comprensione del tema eucaristico in rapporto al dato biblico fosse rimasto invariato dai tempi di Trento o dell'umanesimo rinascimentale. Gli strumenti ermeneutici, cioè interpretativi, con cui noi ci accostiamo alle sacre scritture consentono ancora quel tipo di narrazione convintamente storicizzante con cui l'arte sacra di tradizione ha illustrato per secoli la dottrina cristiana? Difficile pensare di sì. Il problema delle immagini riguarda anzitutto la questione dell'immaginario che esse traducono. E l'immaginario prevalente si è davvero lasciato plasmare dai ripensamenti teologici che hanno accompagnato la cultura cristiana nell'ultimo secolo?

Il secondo dato a cui alludevo riguarda la viva persistenza, nei nostri interni di chiesa, di molte immagini devote di matrice ottocentesca, sentimentalizzanti, dozzinali, scadenti, eppure riferimento d'elezione per affezioni spirituali in cui la stragrande maggioranza dei praticanti trova quei tratti di affinità che immagini più contemporanee sembrano non portare con sé. A essere sinceri un simile processo agiva già nel contesto visivo dell'estetica tridentina. Nell'epoca in cui l'immagine sacra era investita della funzione di fedele illustrazione del dogma, si moltiplicavano quelle «immagini vive» che piangendo o facendo miracoli testimoniavano di non ridursi a mere rappresentazioni ma essere ancora vere presenze. L'immagine devota è quello che resta dell'antica icona e del suo essere presenza e non rappresentazione. Davanti al Sacro Cuore, all'Immacolata o al Cristo della divina Misericordia, non importa la modestia, veramente modesta, di una immagine del tutto priva di qualità artistiche, ma la persistente riconoscibilità di una figura rispetto al suo referente trascendente. Non ci si deve stupire per quanto questo repertorio di immagini torni a conquistarsi un posto proprio nel clima ipermediale della nuova civiltà secolare. Nel tempo dell'immagine mediatica (immanente) il credente, e non solo, orienta i suoi bisogni all'immagine affettiva (trascendente). In questo le arti sembrano esitanti nel portare un vero soccorso.

Il caso serio della liturgia

Come si capisce, le questioni implicate in questo genere di problemi sono intricate. Non si possono ridurre a processi di semplice aggiornamento culturale della qualità artistica. Le immagini continuano a possedere funzioni che vanno aldilà dei criteri elitari e a volte avulsi dalla realtà di un sistema culturale delle arti orientato verso altri interessi. Nondimeno il loro intreccio non smette di apparire necessario, irrinunciabile, fondamentale. L'immagine «sacra» non esaurisce il suo potere simbolico nelle sue qualità artistiche, eppure senza quelle qualità anche quel potere rischia di isolarsi nell'esoterismo di una simbologia atemporale e settaria, che non ha più nulla a che spartire con la realtà, anche quella dello spirito; ma rischia anche di esaurirsi nelle sue vere forze di animazione spirituale per rimanere triste cimelio identitario di un mondo che non esiste più. Si tratta del resto di questioni che andrebbero collocate in un compito più ampio e originario, con cui voglio chiudere questa carrellata di suggestioni. Esso riguarda la liturgia nel suo insieme, come dispositivo estetico che dovrebbe essere simbolico dello stile che il cristianesimo assume in coerenza alle forme del suo tempo. Una adeguata qualità artistica dovrebbe essere anzitutto quella della liturgia stessa come tale.

La riforma liturgica del concilio vaticano II, introdotta ormai 60 anni orsono mediante la costituzione *Sacrosanctum Concilium*, conteneva su questo punto delle indicazioni che, per quanto mai sofficemente raccolte, erano certamente assai chiare. È il celebrare che deve diventare un'arte. Nella qualità dei suoi gesti prima ancora che in quella dei suoi oggetti. Sotto questo profilo la riforma, pur nella sua laconicità, non aveva lesinato indicazioni circa un coerente ripensamento degli aspetti esplicitamente formali e artistici. Per esempio, l'ingiunzione a relativizzare quel primato di cui gli apparati visivi avevano fin troppo goduto, per restituire efficacia pienamente spirituale e dignità propriamente teologica ai luoghi dell'azione liturgica, specie a quelli che dalle secolari evoluzioni che erano confluite nel rito tridentino erano usciti maggiormente compromessi. L'altare era diventato una gigantesca teca di marmo per contenere la materia eucaristica custodita come la più sublime delle reliquie. Tanto per fare l'esempio più clamoroso. Le indicazioni conciliari andavano nella direzione di restituire presenza a questi luoghi (la sede, l'ambone, la presidenza liturgica) ripristinando le loro funzioni e relativizzando (non secondariamente) quella supremazia estetica che era stata per secoli lasciata alle immagini. Quanta superficialità abbia travolto questo criterio così essenziale non c'è nemmeno bisogno di dirlo. I nostri interni di chiesa non hanno mai veramente visto l'accuratezza necessaria a quel tipo di riqualificazione. Il problema dell'arte in rapporto alla liturgia è rimasto confinato nella disputa sull'iconografia e nella polemica sull'architettura, entrambe in dialettica con il «contemporaneo». Quel problema però circoscrive un rapporto che è troppo fondamentale per poter essere mantenuto in queste strettoie. Spero di averlo argomentato in questa relazione, benché si sia limitata a essere solo una serie di notazioni.

DON GIULIANO ZANCHI

giuliano.zanchi@fondazionebernareggi.it

DON PAOLO TOMATIS

La progettazione dell'iconografia del Messale ha posto la CEI di fronte ad una sfida non banale: quella di scegliere se fosse il caso di corredare il libro liturgico che accompagna la celebrazione eucaristica con immagini e, in caso positivo, a quale tipo di immagine affidarsi. Davanti alla committenza stava la possibilità di rimanere nel solco tracciato dalla tradizione: non alla maniera di alcuni Messali anglofoni (2011) che hanno fatto ricorso in modo un po' maldestro a pagine della tradizione classica; ma, ad esempio, sulla linea della precedente edizione del Messale italiano (1983), che aveva fatto la scelta di affidarsi ad un progetto iconografico unitario e a suo modo rassicurante, tratto dalla cosiddetta "Bibbia di Ripoll" medioevale. Una scelta di sicurezza, mai contestata, ma neppure mai motivo di un certo interesse. Una terza possibilità, tra le altre possibili, si affacciava: era quella di una ripresa dell'iconografia bizantina, magari rivisitata in chiave moderna, come nell'edizione latina del Messale del 2003, oppure come nel Messale ispanico (2017).

1. Nel solco del Lezionario

La scelta della CEI è stata duplice: da una parte, non far mancare l'immagine all'interno del Messale; dall'altra insistere con l'arte contemporanea, e con una certa arte contemporanea, poiché tutta l'arte, quando non è mera riproduzione, è contemporanea.

Tale scelta si è posta nel solco dell'esperienza precedente costituita dal Lezionario: centinaia di tavole affidate a una trentina di artisti contemporanei. Una scelta contrastata e da più parti contestata, forse più per gli esiti variegati che per il progetto in sé. Il progetto in ogni caso aveva immesso nel vivo della celebrazione lo scottante dibattito sul rapporto tra l'iconografia cristiana e l'arte contemporanea, e più in generale sul rapporto tra liturgia e immagine sacra. Degli esiti di questa esperienza si doveva necessariamente tenere conto per proseguirne la virtualità e migliorarne la qualità. Da qui la scelta di un unico artista, anziché molti, per garantire un progetto iconografico più coerente e meno dispersivo. Altra indicazione della committenza è stata quella di ricercare una pagina meno invadente, insieme ad un numero minore di tavole, in linea con la ricerca di una maggiore sobrietà: nella quasi totalità dei casi, le immagini non si affiancano ai testi, ma accompagnano con discrezione ed essenzialità il passaggio da una sezione del Messale all'altra.

Dai Lezionari al Messale. Nel passaggio dal Lezionario al Messale si doveva tenere conto di una fondamentale differenza tra i due libri liturgici. Nel primo caso, il riferimento alla Parola contenuta nelle Scritture poneva l'immagine in un contatto diretto con le Scritture, condizionando e orientando in modo deciso il progetto iconografico. Là si trattava di raffigurare la Parola. In questa direzione, il riferimento alla teologia dell'immagine fissata al II concilio di Nicea aveva il suo senso, sino al recupero di una metafisica dell'icona come luogo di presenza, a suo modo sacramentale.

Nel caso del Messale, le cose stanno diversamente: qui si tratta di raffigurare non direttamente la Parola, ma la liturgia. Non solamente il testo, ma – dentro e oltre il testo – il gesto del celebrare. Da qui la maggiore libertà, già visibile nella storia dei Messali miniati prima della stampa, nell'ornare e decorare le pagine del Messale con immagini di animali e vegetali, parti del corpo umano, allegoricamente interpretate, ma pure con simboli decorativi non immediatamente figurativi. Da qui la possibilità, ben sfruttata nei Messali a stampa post-tridentini, di raffigurare la liturgia stessa in uno dei suoi momenti.

Dalla consapevolezza di tale singolarità consegue la sfida e l'opportunità di ricorrere all'arte contemporanea per raffigurare, illustrare, non solo il Mistero celebrato, ma pure la celebrazione del Mistero.

2. Il progetto iconografico

In questo fondamentale servizio dell'immagine al gesto della preghiera, prima ancora che al testo che la ordina e la descrive, può essere compreso il progetto iconografico complessivo del MR, che sinteticamente potrebbe essere così espresso: il progetto iconografico del MR è dettato dalla liturgia stessa, intesa come "gesto" che rinvia insieme al suo soggetto umano (l'assemblea celebrante) e al suo protagonista ultimo (il Signore). Da qui deriva la triplice dimensione cristologica, liturgica e antropologica delle immagini del Messale, che andiamo brevemente a descrivere.

La centratura cristologica. Il protagonista divino è Colui che ci viene incontro nella celebrazione eucaristica: per questo la prima e più importante immagine è quella della copertina, dove è inciso con il colore dell'oro il volto del Cristo glorioso, il Pantocratore benedicente. A questa immagine, che dal punto di vista formale si pone in un rapporto di continuità con le copertine dei nuovi Lezionari e della Bibbia CEI, corrisponde nel retro della copertina l'immagine dell'Agnello immolato, che tiene uniti il mistero della Gloria con il mistero della Croce. Il riferimento cristologico è presente in molte altre immagini: il buon pastore stilizzato, nei risguardi del libro; la Croce gloriosa in apertura del Triduo sacro; l'immagine di Cristo in mezzo ai suoi discepoli nella pagina che annuncia l'Ordinario della Messa, il Crocifisso che introduce nel cuore della Preghiera eucaristica, e altre ancora, in modo più o meno evidente o allusivo (dall'immagine della Chiesa poggiata su una pietra angolare fatta di ulivo, segno di mitezza e di pace alla Croce gialla sotto la quale stanno i volti dei santi).

L'orientazione liturgica. Alla centratura cristologica corrisponde il riferimento liturgico delle immagini che accompagnano i diversi tempi liturgici, quasi a voler "disegnare" il tempo della celebrazione. Così il Proprio del tempo è un albero che scorre lungo il corso di un fiume di acqua viva, che dà frutti a suo tempo: una immagine di grande vitalità, che traspone la metafora dell'uomo giusto di cui parla il salmo 1 al "tempo giusto" dell'anno liturgico, che insegna a vivere confidando nel Signore. L'Avvento è presentato da quattro lampade che invitano a vigilare nell'attesa della venuta del Signore (cf. Mt 25); la Quaresima è un volto che invita a ritrovare il nostro volto interiore nello sguardo del Signore. Il Tempo ordinario è annunciato da tre pesci (tav. 16), che intrecciano il simbolo cristologico della tradizione iconografica con il simbolo ecclesio-logico della tradizione patristica: nel mare dei giorni del Tempo ordinario, la Chiesa getta la rete della Parola (cf. Mt 13), domenica dopo domenica, a imitazione di Cristo, il "pescatore di uomini", per tirare fuori dalle acque dell'oscurità e della morte e portarci nella luce e nella vita di Dio.

Nelle principali feste dell'anno, si alterna il riferimento al linguaggio tradizionale dell'icona che contempla la scena (la Natività, i magi, la cena, la Pentecoste, la Vergine Assunta) al linguaggio più essenziale del simbolo (le palme e le spine intrecciate) e del luogo che rinvia alla scena evangelica (il calvario, il sepolcro chiuso e aperto), quasi in un recupero dell'ignaziana composizione del luogo.

La sottolineatura antropologica. Nell'ultima parte del Messale, i segni pittorici che accompagnano le sezioni delle Messe comuni, rituali, per varie necessità e votive sono caratterizzati da una forte sottolineatura antropologica, che convocano, per la preghiera, la Chiesa e il mondo (rappresentato dalla "città di notte"), la vita e la morte (cf. le esequie), il corpo dell'orante, rappresentato dalle mani, dagli orecchi e dalla bocca. È come un invito a entrare nel Mistero celebrato, partecipando con tutto noi stessi (corpo e spirito) e con tutto ciò che ci circonda alla preghiera della Chiesa.

3. Le scelte estetiche

La recezione delle immagini del nuovo Messale ha oscillato tra rifiuti pregiudiziali rivolti all'arte contemporanea, critiche puntuali rivolte alle scelte operate (dall'artista senza la presunta patente di "cristiano", all'iconografia lontana dalla tradizione, alla mancanza di nobiltà) e accoglienze simpatizzanti da parte di quanti sono più avvezzi alle espressioni artistiche della contemporaneità. In generale, la sobrietà delle immagini all'interno delle diverse sezioni ha smorzato le critiche più accese, come se il progetto stesso si fosse proposto sottovoce, in punta di piedi, per non disturbare. Volendo sintetizzare le scelte estetiche operate, possiamo indicare le seguenti: il ritorno all'immagine; la scelta della contemporaneità; la ricerca della semplicità.

Ritorno all'immagine. La scelta di proporre immagini all'interno del Messale non era scontata. Altre nazioni come la Francia e la Germania hanno esplicitamente scelto di non porre alcuna immagine all'interno del Messale, per non compiere scelte divisive e disturbanti in riferimento ad un libro chiamato a costituire un principio di unità ecclesiale. La scelta di non rinunciare all'immagine corrisponde al preciso intento di onorare il rapporto tra l'immagine e la fede cristiana, quale si esprime nella celebrazione liturgica.

Tale scelta si accompagna ad un percorso dell'arte contemporanea che non solo non ha mai rinunciato all'immagine figurativa, ma ad un certo punto ha fatto del ritorno all'immagine un preciso indirizzo, quando non un vero e proprio manifesto, contro l'afasia di certa arte concettuale. La scelta di affidare l'iconografia del MR ad un artista ascrivibile per molti aspetti alla transavanguardia è coerente con questo indirizzo.

Artista poliedrico, che si muove agilmente tra la scultura e la pittura, dal disegno all'incisione, Mimmo Paladino (Paduli, 1948) si è più volte confrontato nel corso della sua lunga attività con il tema religioso e in particolare con l'illustrazione del libro sacro. Oltre alle tavole scelte per il Lezionario italiano (sue sono le copertine) e per l'Evangelario ambrosiano, ricordiamo le "visioni pittoriche" che accompagnano opere come "I vangeli della domenica" commentati da Sergio Quinzio (EdiMe - Il mattino 1993) e la "Nuova Bibbia Salani" di Silvia Giacomoni (Salani 2016).

La necessaria contemporaneità. La scelta di accompagnare i testi della preghiera liturgica della Messa con immagini contemporanee, per quanto nel linguaggio pittorico dell'artista vi siano forti richiami a forme arcaiche (il volto di Cristo nella copertina, la croce del Triduo, i pesci del tempo ordinario), non intendeva affatto cedere alle mode del tempo, tanto più che nell'arte contemporanea è difficile ravvisare mode che si impongono.

L'intento del progetto iconografico non era tanto quello di far apparire il libro liturgico e la Chiesa che lo utilizza come "moderni", quanto piuttosto di ricordare come la liturgia e i suoi linguaggi, così come la Chiesa e i suoi soggetti, non possono non essere contemporanei, considerando l'oggi del nostro tempo e della nostra cultura come una dimensione essenziale della celebrazione sacramentale. Il monaco Cassingena-Trevedy non teme di riferirsi ad un criterio di "onestà" che è caratteristica essenziale dell'opera d'arte liturgica. Appartiene all'onestà il suo carattere di veridicità, cui contribuisce la contemporaneità, ovvero «l'esattezza con cui [l'opera] coincide con l'epoca della sua nascita, grazie a cui essa è del suo tempo [...]». Il primo materiale dell'opera è il suo tempo; la materia prima dell'opera è il suo tempo» (La liturgia arte e mestiere, Qiqiaion 2011, 58-59). È ben vero che la tradizione della Chiesa non teme di rendere contemporaneo ciò che proviene dal passato: ne costituisce una attestazione eloquente il fatto che la gran parte dei testi del Messale provengano dal fondo degli antichi sacramentari. E tuttavia, là dove l'immagine, insieme alla musica e agli altri linguaggi che partecipano come "co-liturgici" al rito (le vesti, i vasi sacri, i libri) desiderano portare nell'oggi di Dio il "qui ed ora" dell'uomo, come qualcosa che appartiene alla "materia" del sacramento, allora la sfida della contemporaneità meritava di essere accolta.

La ricerca della semplicità. La consapevolezza di voler e dover offrire non tanto "opere d'arte", e neppure semplici "icone", intese nel senso tradizionale del termine, ma segni e visioni pittoriche che si accompagnano alle pagine del libro, ha condotto ad una ricerca di sintesi e concentrazione che ha preferito rinunciare alla ricchezza dei tanti possibili riferimenti simbolici e narrativi (ad esempio, il tema ecclesiologico nella copertina, oppure la presenza del discepolo amato e della madre del Signore insieme al Crocifisso), per far risaltare il segno essenziale della visione pittorica proposta.

Per giungere a questo risultato finale, molto si è sperimentato e molto si è scartato, oppure limato: l'accompagnamento della committenza nell'offrire temi e nel vagliare soluzioni ha fatto di questo progetto un lavoro non solitario ma di équipe.

Con umiltà e gentilezza. Non ci si nasconde il fatto che l'immaginario estetico della Chiesa che vive in Italia non sia condiviso: capita sovente che ciò che uno ama sia disprezzato da qualcun altro. Per questo motivo le immagini si presentano con discrezione, a partire dal fatto che quasi mai entrano a contatto visivo con i testi. Esse non hanno la pretesa di proporsi come un modello per l'iconografia liturgica, anzitutto a motivo della complessità dell'immagine liturgica. Non ogni immagine nella liturgia ha lo stesso valore e la stessa funzione: ad esempio, è chiara - ai più avvertiti - la differenza tra l'immagine presente in un Messale e l'immagine che sta nel luogo della preghiera liturgica come punto di orientazione dello sguardo orante.

L'intenzione delle immagini del Messale è in questo senso quella più umile di "far compagnia", cioè di accompagnare con sobrietà lo scorrere delle pagine, come simbolo dello scorrere della preghiera ecclesiale nel tempo. Lo stesso ricorso frequente alla tecnica dell'acquerello è funzionale alla ricerca di un linguaggio "gentile", forse non da tutti immediatamente apprezzabile, ma convinto di poter con il tempo persuadere lo sguardo e soprattutto proteggerlo da quell'eccesso di rappresentazione che oltre a stancare l'occhio non fa altro che manifestare una certa ansia di comunicare a tutti i costi la teologia per immagini. L'auspicio è che nel tempo le immagini non disturbino, ma tengano una buona e silenziosa compagnia, suscitando una memoria e attivando una presenza, la nostra, al Mistero celebrato.



DON PAOLO TOMATIS

Don Paolo Tomatis (Torino, 1968) è presbitero dell'Arcidiocesi di Torino dal 1993. Ha conseguito il Dottorato in Sacra Liturgia al Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo in Roma con una tesi sul rapporto tra estetica e liturgia (Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo, Edizioni Liturgiche Vincenziane, Roma 2010). È docente di Liturgia alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (sezione di Torino e sede centrale di Milano), all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Torino e all'Istituto di Liturgia Pastorale di santa Giustina di Padova.

Dal 2005 dirige l'Ufficio liturgico della Diocesi di Torino. Dal 2007 è membro della Consulta dell'Ufficio Liturgico nazionale della CEI, con cui ha collaborato per il progetto iconografico della terza edizione del Messale. Dal 2018 è presidente dell'APL (Associazione professori e cultori di Liturgia). Tra le ultime pubblicazioni, Vita alla sorgente. Introduzione alla liturgia e ai sacramenti, Città Nuova (2019).

paolotomatis68@gmail.com

KOINÈ

XIX INTERNATIONAL EXHIBITION OF SACRED ART

LA TERZA EDIZIONE ITALIANA DEL MESSALE ROMANO RINNOVAMENTO DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE NEL SOLCO DELLA RIFORMA LITURGICA

SECONDA SESSIONE

IL MESSALE ROMANO E L'ARS CELEBRANDI

KOINÈ RICERCA ha il patrocinio scientifico di



Pontificio Consiglio
della Cultura



Ufficio Nazionale
per i beni culturali ecclesistici
e l'edilizia di culto



CEI - Ufficio Nazionale per la pastorale
del tempo libero, turismo e sport



UFFICIO
LITURGICO
NAZIONALE
DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA



DIOCESI DI VICENZA



ISTITUTO
LITURGIA
PASTORALE



Federazione tra le
Associazioni del
Clero in
Italia
FACI

DON MICHELE GIANOLA

«Il centro della formazione spirituale è l'unione personale con Cristo, che nasce e si alimenta in modo particolare nell'orazione silenziosa e pro-lungata. Attraverso la preghiera, l'ascolto della Parola, la partecipazione assidua ai sacramenti, alla liturgia e alla vita comunitaria, il seminarista fortifica il proprio vincolo di unione con Dio, sull'esempio di Cristo, il quale ebbe come programma di vita quello di fare la volontà del Padre suo (cf. Gv 4,34). Nel percorso formativo l'anno liturgico offre la mistagogia pedagogica della Chiesa, permettendo di apprendere la spiritualità attraverso l'interiorizzazione dei testi biblici e delle preghiere della liturgia» (CON-GREGAZIONE PER IL CLERO, Il dono della vocazione presbiterale, 102).

La vocazione ha a che fare con la vita e la vita non la si impara a partire dalla tecnica – la vita non viene insegnata – ma vi si è introdotti, accompagnati fin nei primi passi perché venendo da fuori la si possa abitare, vi si possa trovare casa. Ogni cammino vocazionale è un itinerario di libertà un itinerario per diventare «la versione migliore di se stessi» nella decisione di donare tutta la propria esistenza per amore di qualcuno e insieme a qualcun altro. Non esiste vocazione individuale: da soli non si diventa coppia, non si appartiene ad alcuna comunità, fuori da un presbiterio non è possibile essere ordinati presbiteri.

Per questo la liturgia assume una dimensione essenziale della formazione presbiterale e la maniera in cui è vissuta può incidere indelebilmente – nel bene o nel male – nel costituirsi dell'identità dell'eventuale futuro presbitero – dell'attuale credente – e del presbiterio di una Chiesa particolare. La liturgia porta nel suo etimo il prezioso, delicato e operoso lavoro di edificare la comunità, la Chiesa, l'umanità. Fare popolo, entrare sentirsi parte abitare la liturgia per costruire la comunità lasciando emergere la comunione che si fa, giorno dopo giorno, grazie all'azione dello Spirito che libera e chiede una risposta, apre alla responsabilità. Oppure, cadere nella tentazione di credere che sia la norma a sostenere l'esistenza, la regola a dare identità quando indica solamente gli argini entro i quali lasciar scorrere la vita.



DON MICHELE GIANOLA

Direttore Ufficio Nazionale per la Pastorale delle Vocazioni della Conferenza Episcopale Italiana

m.gianola@chiesacattolica.it

DON LUIGI GIRARDI

L'edizione ufficiale di un libro liturgico è un atto impegnativo per le Chiese che lo ricevono. La sua ricezione infatti coincide con la sua "messa in opera", ossia con l'attuazione delle celebrazioni di cui il libro liturgico descrive la forma normativa, e tale attuazione non è altro che l'essere in atto della comunità cristiana che sta alla presenza del suo Dio per servirlo. Il libro liturgico è quindi una guida autorevole per la vita "liturgica" (ma non solo) della comunità. Il suo vero valore non è raggiunto se non quando la comunità celebra. Ovviamente quando ciò avviene, entrano in gioco molte variabili: dalle persone agli ambienti, dai ministeri al tipo di assemblea, dalla capacità di valorizzare i linguaggi rituali all'attenzione alle situazioni concrete delle persone. Vi è quindi un rapporto stretto, delicato e in parte non del tutto prevedibile tra il libro e la prassi rituale.

Tale rapporto responsabilizza tutti: non solo le autorità che promulgano il libro, ma anche le comunità che lo ricevono; non solo i ministri ordinati che presiedono, ma anche tutti i fedeli che sono coinvolti. Per quanto possa sembrare che il Messale romano sia un libro di pertinenza solo dei preti, in realtà occorre prendere coscienza che esso riguarda tutti i fedeli, i quali lo portano ad attuazione quando si celebra l'eucaristia, assumendo il ruolo che spetta a ciascuno. La terza edizione italiana del Messale romano offre a tutti questa occasione preziosa per ri-assumere con piena consapevolezza ciascuno il proprio ruolo. Alla luce di questa premessa, possiamo proporre alcune considerazioni che riguardano da una parte il libro liturgico, dall'altra le comunità che con esso celebreranno l'eucaristia.

1. Il Messale e le sue variazioni

L'elemento di maggiore forza della nuova edizione del Messale romano consiste, paradossalmente, nel suo non essere un "nuovo" messale, bensì nel confermare e far avanzare quel Messale che è stato riformato «a norma dei decreti del Concilio ecumenico Vaticano II»¹. Non è qui il caso di ripresentare i grandi valori che il Vaticano II ha autorevolmente indicato e che hanno ispirato la riforma di tutti i libri liturgici. Tuttavia sarebbe già molto prezioso, in occasione di questa nuova edizione, avviare una verifica sul modo di celebrare delle nostre comunità. Potremmo chiederci se abbiamo imparato a onorare l'assemblea liturgica e la sua ministerialità, dato che ogni azione liturgica è azione della Chiesa e la manifesta (SC 26-32); se abbiamo imparato a celebrare la ricchezza e la forza della Parola di Dio (SC 33-36); se riusciamo a fare dell'eucaristia il centro della vita liturgica e il momento generativo della comunione ecclesiale (SC 9-10; 41-46). Tra gli obiettivi maggiormente affermati dal testo conciliare vi è certamente quello della promozione di una partecipazione integrale alla celebrazione da parte dei fedeli (SC 14 passim). Tale obiettivo ha guidato, per una parte, la riforma stessa dei libri liturgici, accompagnata poi dall'opera progressiva di adattamento e inculturazione ai vari popoli (cfr. SC 37-40). Già la messa a fuoco di queste grandi direttrici, indicate dal Concilio, concretizzate nel Messale riformato e confermate in questa sua ultima edizione, possono indicare le tappe di un percorso di approfondimento e di ricezione attiva del Messale stesso.

Se si vuole guardare più da vicino le novità che vengono introdotte dalla nuova edizione, occorre precisare che la maggior parte delle variazioni riguarda la traduzione dei testi². Esse sono state proposte sulla base dell'edizione latina del Messale, entro un quadro di criteri normativi di traduzione che sono stati particolarmente controversi. Tali variazioni sono dettate, oltre che da criteri letterari e stilistici, anche (almeno in qualche caso) da considerazioni di tipo teologico-ecclesiologico-liturgico. Inoltre si è provveduto a recepire, dove

¹ Cfr. G. BOSELLI, «Con la rugiada del tuo Spirito». La nuova edizione italiana del Messale romano, in «La Rivista del Clero Italiano» 3 (2020) in particolare le p. 198-201.

² Per una disamina più attenta di tutte le novità introdotte, si possono vedere diversi articoli contenuti nel fascicolo 2 di «Rivista Liturgica» 107 (2020): La terza edizione italiana del Messale Romano.

necessario, la nuova traduzione della Bibbia. Infine sono stati aggiunti alcuni (pochi) testi di nuova composizione (qualche prefazio). Buona parte di questi cambiamenti passeranno nell'uso semplicemente attraverso il ministero di chi presiede; altri invece, dovranno essere inculcati nei fedeli.

Propongo solo alcuni esempi:

- «Confesso a Dio onnipotente e a voi, fratelli e sorelle...»: qui, come in altri punti, si tiene conto esplicitamente della composizione mista dell'assemblea e si propone un linguaggio maggiormente inclusivo. I dialoghi diretti tra le persone richiedono attenzione e rispetto di coloro che sono effettivamente presenti.

- «Kyrie, Eleison...»: si propone come primo uso la formula traslitterata dal greco in latino, sia perché non è facile una sua traduzione soddisfacente, sia perché la formula è sufficientemente entrata nell'uso ed è chiaramente connotata liturgicamente.

- «... e pace in terra agli uomini amati dal Signore»; «... come anche noi li rimettiamo... e non abbandonarci alla tentazione»: due cambiamenti al seguito della nuova traduzione della Bibbia, recepita dalla liturgia. Il primo, in verità inserisce nel canto del "Gloria a Dio" una ulteriore variante, per motivi di ritmica testuale-musicale. Il secondo, invece, propone la nuova traduzione del "Padre nostro", che cerca di rendere con più fedeltà e meno ambiguità il senso di questa richiesta a Dio.

- Nella preghiera eucaristica II: «Veramente santo sei tu, o Padre, fonte di ogni santità. Ti preghiamo: santifica questi doni con la rugiada del tuo Spirito»; «Ricordati anche dei nostri fratelli e sorelle che si sono addormentati nella speranza della risurrezione e, nella tua misericordia, di tutti i defunti»: sono due varianti con le quali non solo si rende più fedelmente il testo latino, ma si conserva, nella prima, una immagine poetica che integra un linguaggio puramente descrittivo e, nella seconda, si fa appello alla misericordia di Dio per tutti i defunti (non solo di quelli che hanno avuto una fede esplicita).

- Attenzione al nuovo collegamento con l'invito alla comunione: «Ecco l'Agnello di Dio, che toglie i peccati del mondo. Beati gli invitati alla cena dell'Agnello. O Signore, non sono degno...». Si rispetta meglio la sequenza dell'originale latino, mantenendo la locuzione "cena dell'Agnello", densa di significato e di reminiscenze bibliche.

- Significativo il cambio di una denominazione: dalla «messa senza il popolo» alla «messa con la presenza di un solo ministro». In questo modo non solo si evita una formulazione negativa (dice quello che non c'è), ma anche si riconosce implicitamente la dimensione ecclesiale di ogni celebrazione eucaristica.

I cambiamenti di tipo rituale (ossia variazioni legate alla struttura rituale o ai suoi linguaggi) sono minimi e sono per lo più delle sollecitazioni ad usare le possibilità che il Messale offre (e in parte già offriva). Ad esempio, sono inserite nei formulari dei giorni di quaresime le orazioni "super populum" per la benedizione finale. Probabilmente il segnale più importante che il Messale offre riguarda il linguaggio musicale, dal momento che il rigo musicale non verrà più collocato in appendice al Messale ma farà tutt'uno con il corpo eucologico. Il canto di cui si parla non è una aggiunta al rito, ma è il rito nella sua forma sonora. Esso mette in risalto il compito dei ministri e nel dialogo con l'assemblea³. Da segnalare, infine, anche il ricorso ad un nuovo apparato iconografico, improntato ad una certa semplicità ed essenzialità⁴.

2. La comunità e la cura delle celebrazioni

Avendo tra le mani questa nuova edizione del Messale romano, ogni comunità è interpellata per divenirne un buon interprete. La parola interpretazione si intende per lo più nel senso di una esecuzione musicale: è come se avessimo tra le mani una partitura orchestrale, che guida e coordina gli interventi di tutti; alla comunità spetta il compito di farsi interprete di questa partitura perché diventi un evento che coinvolge tutti.

Potrebbe sembrare che, per le "novità" che si presentano, l'impegno richiesto sia minimo, per lo più di tipo formativo, nel favorire la ricezione (intesa come comprensione) dei nuovi testi. In parte ciò è vero. Ma non bisogna dimenticare che il senso di questa nuova edizione non sta solo nelle novità che riporta, ma nelle scelte conciliari fondamentali che essa rilancia. Occorrerebbe dunque partire dalla verifica che abbiamo suggerito più sopra, per cercare di mettere a fuoco gli obiettivi che maggiormente sono utili per le nostre comunità. Da questo punto di vista, vorrei raccogliere due stimoli pastorali che mi sembrano siano rafforzati dal nuovo libro liturgico e che sono necessariamente dipendenti da una buona ricezione di esso.

³ Sul canto, cfr. E. MASSIMI, Le melodie, in «Rivista Liturgica» 107/2 (2020) 153-167.

⁴ Sulle immagini, cfr. P. TOMATIS, L'iconografia, in «Rivista Liturgica» 107/2 (2020) 169-177.

Una assemblea accogliente e inclusiva

Il primo riguarda la possibilità di rendere pienamente “celebrante” l’assemblea. Non si tratta di negare o confondere i diversi ministeri, ma di saper coinvolgere tutti per la parte che è loro necessaria, al fine di renderli partecipi del mistero di Dio che viene celebrato. Ora il Messale, con la doverosa attenzione linguistica che richiede verso il genere femminile («fratelli e sorelle»), ci invita di fatto a prestare attenzione ad un modo di celebrare che sia più “inclusivo”. Tale attenzione può rivolgersi in molte direzioni, verso tutte le particolarità di cui è composta una assemblea liturgica e non solo verso le differenze di genere⁵. La stessa valorizzazione dei ministeri propri dell’assemblea è un modo per fare spazio alla ricchezza di cui essa è portatrice. Ma l’attenzione va rivolta a tutti i fedeli. Soprattutto dovrà preoccuparsi di togliere quelle forme (anche involontarie) di discriminazione o di esclusione, che possono emergere nell’inerzia della nostra prassi celebrativa. Siamo stati resi sensibili sul problema delle “barriere architettoniche”, che impediscono addirittura di entrare in Chiesa a chi non è in grado di muoversi adeguatamente. Vi possono essere altre barriere, di tipo fisico o culturale, per le quali ci è richiesta altrettanta sensibilità e sollecitudine, per evitare che qualcuno resti escluso dalla ricchezza che l’eucaristia può elargire.

Fare dell’assemblea celebrante una comunità accogliente, inclusiva, aperta al contributo di tutti e nello stesso tempo promotrice di unità: non si tratta di obiettivi estranei all’eucaristia. Lo si riscontra da questi numeri dell’Ordinamento generale del Messale Romano:

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

96. Formino invece un solo corpo, sia nell’ascoltare la parola di Dio, sia nel prendere parte alle preghiere e al canto, sia specialmente nella comune offerta del sacrificio e nella comune partecipazione alla mensa del Signore. Questa unità appare molto bene dai gesti e dagli atteggiamenti del corpo, che i fedeli compiono tutti insieme.

97. I fedeli non rifiutino di servire con gioia il popolo di Dio, ogni volta che sono pregati di prestare qualche ministero o compito particolare nella celebrazione.

La cura per i linguaggi rituali

La nuova traduzione del Messale romano rappresenta l’ultimo (in ordine di tempo) tentativo di dare alla liturgia della messa una forma adeguatamente inculturata, ossia rispettosa del termine a quo, che è il Missale romanum secondo la tradizione del rito romano, e del termine ad quem, che è il mondo culturale delle Chiese in Italia. L’operazione non è per nulla facile e non può considerarsi definitiva. Tuttavia è apprezzabile l’impegno profuso per cercare di dare una espressione migliore ai testi eucologici.

In questa direzione, non si devono dimenticare però alcune acquisizioni importanti. Anzitutto, si deve tener presente che la liturgia utilizza non solo il linguaggio verbale, ma anche quello non verbale, che è molto più consistente e, in fin dei conti, massimamente influente per la percezione complessiva che abbiamo dell’evento celebrato. In secondo luogo, è decisivo ricordare che il linguaggio rituale è del tutto particolare nella sua forma. Esso si avvicina più al linguaggio “diretto” dell’interazione tra le persone che non a quello “indiretto” della riflessione; è finalizzato all’efficacia salvifica più che solo alla precisione semantica. Sono decisive quindi la dimensione poetica ed estetica. Per questo la liturgia si avvicina all’espressione artistica, non solo come senso generale del suo prodursi⁶, ma anche come tensione appassionata dei suoi linguaggi verso una forma simbolica. La liturgia è stata, nei secoli, una fucina per l’arte su tutti i fronti.

Da questo punto di vista, la cura per i linguaggi rituali, anche per quello verbale, deve essere data non solo dall’attenzione alla chiarezza e precisione dell’espressione dei significati, ma soprattutto dalla ricerca di una adeguata poeticità e bellezza dell’espressione stessa. E ciò va applicato alle parole che si dicono, ma anche

⁵ Cfr. diversi contributi sul fascicolo di «Rivista Liturgica» 108/1 (2021): Accoglienza liturgica. Tra esclusione e appartenenza

⁶ Sono note le profonde riflessioni di Romano Guardini al riguardo: «Agire liturgicamente significa diventare, col sostegno della grazia, sotto la guida della Chiesa, vivente opera d’arte dinanzi a Dio, con nessun altro scopo se non d’essere e vivere proprio sotto lo sguardo di Dio» (R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1980, 88)..

ai gesti che si compiono, ai canti che si intonano, agli spazi che si abitano, alle relazioni che si instaurano. Si intravede quindi un compito importantissimo e delicato, assegnato in vario modo alle comunità ecclesiali e anche a tutti coloro (poeti, artisti, musicisti...) che sapranno incidere sulla tradizione culturale liturgica delle Chiese in Italia. Proprio per questo il Messale richiama i Vescovi, promotori e custodi della vita liturgica delle Diocesi, a prestare attenzione «perché cresca la dignità delle medesime celebrazioni. A questo scopo risulta di grande importanza promuovere la cura per la bellezza del luogo sacro, della musica e dell'arte» (OGMR 22).

3. Conclusione: verso una nuova ars celebrandi

Tutte queste considerazioni mostrano la direzione che con urgenza nei prossimi decenni deve vedere impegnati tutti e a tutti i livelli (dalla riflessione teologica alla pastorale), per favorire una buona ricezione del Messale romano. Si tratta di sviluppare una nuova ars celebrandi. L'aggettivo "nuova" è da intendersi in riferimento alle novità di indirizzo che scaturiscono dal Concilio Vaticano II e che vengono sedimentate nei libri liturgici attuali.

Questa è, del resto, una prospettiva che negli ultimi anni si è fatta sempre più chiara. La possiamo raccogliere dal modo in cui la formulata Benedetto XVI, nell'esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007), nel duplice versante che in qualche modo abbiamo cercato di richiamare anche noi:

38. [...] L'ars celebrandi scaturisce dall'obbedienza fedele alle norme liturgiche nella loro completezza, poiché è proprio questo modo di celebrare ad assicurare da duemila anni la vita di fede di tutti i credenti, i quali sono chiamati a vivere la celebrazione in quanto Popolo di Dio, sacerdozio regale, nazione santa (cfr. 1Pt 2,4-5.9).

40. [...] Altrettanto importante per una giusta ars celebrandi è l'attenzione verso tutte le forme di linguaggio previste dalla liturgia: parola e canto, gesti e silenzi, movimento del corpo, colori liturgici dei paramenti. La liturgia, in effetti, possiede per sua natura una varietà di registri di comunicazione che le consentono di mirare al coinvolgimento di tutto l'essere umano. La semplicità dei gesti e la sobrietà dei segni posti nell'ordine e nei tempi previsti comunicano e coinvolgono di più che l'artificiosità di aggiunte inopportune. L'attenzione e l'obbedienza alla struttura propria del rito, mentre esprimono il riconoscimento del carattere di dono dell'Eucaristia, manifestano la volontà del ministro di accogliere con docile gratitudine tale ineffabile dono.

Anche la Presentazione della CEI al Messale Romano rilancia l'impegno cruciale «per un'autentica ars celebrandi». Esso si declina nella duplice attenzione ad assumere il Messale come «modello rituale unitario e condiviso» e a valorizzare i linguaggi rituali all'insegna della «nobile semplicità» e di una «bellezza evangelizzante». In questo modo, mobilitando «tutta la persona, corpo e spirito, interiorità e relazioni» si risveglia quel «senso sacramentale» che consente di fare una esperienza viva e incarnata della grazia. «I diversi linguaggi che sostengono l'arte del celebrare non costituiscono dunque un'aggiunta ornamentale estrinseca, in vista di una maggiore solennità, ma appartengono alla forma sacramentale propria del mistero eucaristico».

È sempre più chiaro, però, che la buona ricezione del Messale non è semplicemente un fatto celebrativo, ma è in fin dei conti un fatto ecclesiale. L'arte di celebrare quindi beneficia e insieme è promotrice di un modo di essere "Chiesa", di vivere le relazioni, di valorizzare la tradizione e la cultura di un popolo. Alla realizzazione di questo progetto, che si trova prefigurato sul libro liturgico, sono attese ora le nostre comunità ecclesiali.



DON LUIGI GIRARDI

Presbitero della Diocesi di Verona, ha conseguito il dottorato in Sacra Liturgia al Pontificio Istituto Liturgico di S. Anselmo in Roma. Oltre ad insegnare a Verona, è docente ordinario presso l'Istituto di Liturgia Pastorale di S. Giustina (Padova), di cui attualmente è anche Direttore. Nell'insegnamento e nelle pubblicazioni affronta in particolare questioni liturgiche e di sacramentaria; si occupa anche di musica liturgica
l.girardi@email.it

JEAN-PAUL HERNÁNDEZ SJ

Cos'è la celebrazione eucaristica

Era un luogo comune di alcune retoriche post-conciliari il dire che la solennità delle nostre liturgie poco ha a che fare con la semplicità dell'ultima cena di Gesù. Questo tipo di critica disconosce radicalmente che la liturgia eucaristica non è l'ultima cena di Gesù, ma è Gesù. E' semplicemente Gesù stesso¹. E non è il Gesù di 2000 fa. O al meno non è solo "quel Gesù" di una storia passata -come se con una specie di "teatrino realistico" dovessimo emozionarci per come era l'uomo di Nazareth. La liturgia eucaristica è la presenza di Gesù vivo, cioè del Gesù che è vivo oggi. Come sottolinea il testo della CEI nella "Presentazione" del nuovo Messale, la liturgia ha la capacità di "attuare e comunicare con efficacia il mistero di Dio in Cristo nell'odie ecclesiale"².

Non c'è poi bisogno di lunghi studi teologici per capire che la nostra liturgia eucaristica non riproduce semplicemente la primitiva "fractio panis". Questa è stata fatta precedere da ciò che oggi chiamiamo "liturgia della Parola". Perciò l'Ordinamento generale del Messale Romano precisa: "Nella Messa, infatti, viene imbandita tanto la mensa della parola di Dio quanto la mensa del Corpo di Cristo"³. Questa composizione di due parti di origini diverse mostra già che la liturgia non vuole essere una "mimesis" fenomenologica di un istante circoscritto della vita di Gesù di Nazareth. Ma si tratta dell'incontro con Gesù "tutto". E' il "Cristo totale" che si manifesta nella liturgia, cioè il Cristo vivo oggi che raduna la sua Chiesa, il Cristo con il suo "corpo ecclesiale". Come abbiamo imparato da Journet a Dossetti, l'assemblea eucaristica è il corpo della Chiesa unito al proprio Capo, cioè è la "Chiesa simpliciter"⁴. Nella liturgia, come dice Agostino, "le membra hanno il capo"⁵.

Basta osservare che il giorno scelto per celebrare l'eucaristia è la domenica, cioè il giorno della risurrezione di Cristo, e non il giovedì⁶. L'intenzione della comunità primitiva non era dunque di ritornare all'ultima cena, ma di incontrare il Risorto. Infatti la stessa primitiva "fractio panis" (senza ancora la liturgia della Parola) era già ben lontana da un "seder" di Pesah o da ciò a cui poteva rassomigliare "l'ultima cena" di Gesù⁷. Considerando le ricorrenze del termine "fractio panis" nel Nuovo Testamento e nei Padri apostolici, abbiamo sensazione di una maggiore vicinanza ai "pasti del Risorto" che al rito vero e proprio della Pasqua ebraica⁸.

Questo incontro con il Risorto che chiamiamo liturgia è anche una partecipazione alla Sua Risurrezione. Anche qui non si tratta di un voler imitare fenomenologicamente o archeologicamente la locanda di Emmaus (Lc 24), o la "grigliata" sulle sponde del lago di Galilea (Gv 21). L'eucaristia è un incontro con il Risorto che vive oggi, e oggi raduna la sua Chiesa in un solo corpo con Lui. La personalità del Risorto che incontriamo nella

¹ Cf. NICOLA CABASILAS, La Vita in Cristo, IV,1: "La mensa non ci dà più soltanto la morte e il sepolcro e la partecipazione a una vita migliore, ma lui stesso, il risorto; non più i doni dello Spirito, per quanto grandi si possano ricevere, ma lo stesso benefattore, il tempio stesso su cui è fondato tutto l'universo dei doni".

² CEI, "Presentazione", in Messale Romano, 2019, 3.

³ Ordinamento generale del Messale Romano, n. 28.

⁴ Cf. G. DOSSETTI, Per una 'Chiesa eucaristica'. Rilettura della portata della costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965, a cura di G. ALBERIGO, Bologna 2002,70. Cf. anche A. Schmemmann, L'eucaristia. Sacramento del Regno, Qiqajon, Bose 2005,9-11.

⁵ AGOSTINO DI IPPONA, Discorso 227

⁶ Cf. J. A. JUNGSMANN, La liturgie des premiers siècles, Cerf, Paris 1962,37-51.

⁷ Rimane un riferimento inevitabile l'esautiva ricerca di X. LÉON-DUFOUR, Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament, Seuil, Paris 1982. Cf. anche J. A. Jungmann, La liturgie..., cit.,53-66.

⁸ Cf. E. CATTANEO, Il culto cristiano in Occidente, Ed. Liturgiche, Roma 1978,41ss.

liturgia è una “personalità aperta”: aperta all’inclusione di tutte le nostre personalità. Partecipare all’eucaristia è partecipare a quell’unico Corpo di Cristo, risorto 2000 anni fa e che attraversa la storia allargando gli spazi di questa Risurrezione a tutta l’umanità.

Con Joseph Ratzinger possiamo capire la Risurrezione del Signore non come un evento puntuale del passato, ma come un processo, una “processione”, che inizia in quel mattino di Pasqua e attraversa la storia fino all’ultimo giorno, fino alla “parousia”, cioè fino alla “piena presenza” del Risorto⁹. È quel “giorno ottavo”, giorno primo ed ultimo, giorno unico che dura dalla Pasqua e nel quale tutti ci troviamo, come dice il Crisostomo¹⁰. Le porte di ingresso a questa “processione” sono precisamente “le porte dei misteri”, secondo l’espressione consacrata da Nicola Cabasilas¹¹.

Il Corpo a cui partecipiamo nella liturgia eucaristica è un corpo “risorgente”, è un corpo che si trova nel “Passaggio” fra la croce e la Parousia. È il corpo di Cristo nell’atto stesso di risorgere, nell’atto stesso in cui riceve lo Spirito con cui il Padre lo risuscita. È questo Spirito della Risurrezione che riceviamo nella liturgia. Perciò Agostino può dire: “Vuoi tu vivere dello Spirito di Cristo? Devi essere nel corpo di Cristo”¹². La liturgia “squarcia” il mistero della Risurrezione di Cristo e la rivela al tempo stesso puntuale ed estesa, anzi “iper-tesa” e “trans-tesa”, perché “tende e sottende” tutta la storia.

La Pasqua di Gesù, accessibile nella liturgia, trasforma la storia in “tempo finale”, in spazio per la nostra risurrezione. Di nuovo Agostino spiega a proposito dell’eucaristia: “Chi vuol vivere ha dove vivere, ha di che vivere. S’avvicini, creda, entri a far parte del Corpo, e sarà vivificato”¹³. Già Ireneo ci consegna una pagina splendida sull’ingresso nella vita piena attraverso l’eucaristia: “Se dunque il calice mescolato e il pane preparato ricevono il Verbo di Dio, e si compie così l’eucaristia del sangue e del corpo di Cristo, con cui cresce e si rafforza la sostanza della nostra carne, come possono negare che la carne può accogliere il dono di Dio, che è la vita eterna? Essa si nutre del sangue e del corpo di Cristo, è membro di lui”¹⁴. Per Cabasilas si tratta di una inversione dell’ordine naturale: non è il cibo che è assimilato dal nostro corpo ma è il nostro corpo che è assimilato da quel Cibo¹⁵. In modo simile Agostino immagina il Signore che gli dice: “Non sarai tu a trasformarmi in te, come il cibo della tua carne; ma tu verrai trasformato in me”¹⁶. Perciò l’ars celebrandi parte da una disponibilità a lasciarsi trasformare da ciò che si celebra. Non a caso Papa Francesco parla della liturgia come di “un’esperienza iniziatica, ossia trasformativa del modo di pensare e di comportarsi”¹⁷.

In questa “fine del tempo”¹⁸, che coincide con la “processione del Corpo del Cristo totale”, la Risurrezione stessa ha i tratti “liturgici” di un “pellegrinaggio” a cui aderiamo ogni volta che “celebriamo la Messa”. La Risurrezione di Gesù Cristo ha potuto essere descritta come quell’assunzione storica da parte di Dio delle categorie umane della liturgia, per rendere sempre presente ed efficace il Dono della croce, trasfigurato in Dono della vita nuova¹⁹.

Se in tante culture, anche pre-cristiane, una liturgia aveva il compito di celebrare un evento del passato, illuminandolo e rendendolo efficace nell’oggi, portandolo a compimento fino al punto di diventare essa stessa

⁹J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 2008,203.

¹⁰Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, In 1Tm hom.,5,3.

¹¹Cf. NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, I,4.

¹²AGOSTINO DI IPPONA, Omelia 26 su Giovanni

¹³Ivi.

¹⁴IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, V,2,3.

¹⁵Cf. NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, IV,3: “Sicché, mentre il nutrimento si trasforma in chi l’ha mangiato, e il pesce o il pane o qualunque altro cibo diventano sangue dell’uomo, qui accade tutto il contrario. È il pane di vita che muove chi se ne nutre, lo trasforma e se lo assimila; siamo noi ad essere mossi da lui e a vivere della vita che è in lui, grazie alla sua funzione di testa e di cuore”. Cf. anche ivi, I,6.

¹⁶AGOSTINO DI IPPONA, *Confessioni*, VII, 10, 16. Molte altre sono le espressioni efficaci dei Padri a questo riguardo. Lo stesso Agostino afferma: “Prendete dunque e mangiate il corpo di Cristo, ora che anche voi siete diventati membra di Cristo nel corpo di Cristo” (Discorso 228D). E più tardi: “Voi quindi cominciate a ricevere quel che già avete cominciato ad essere” (Ivi).

¹⁷FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla LXVIII Settimana Liturgica Nazionale*, Roma 24 agosto 2017, cit. in *Messale Romano*, “Presentazione CEI”, 6.

¹⁸Espressione trattata in questa prospettiva da H. SCHLIER, *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974.

¹⁹Cf. J. P. HERNANDEZ, “Der Herr ist wahrhaft auferweckt worden”. *Die post-dialektische Ostertheologie* Heinrich Schliers, Peter Lang, Frankfurt 2013,299-376.

un “altro” evento che rinnova tutto il popolo, possiamo dire che la Risurrezione è la “Liturgia” che Dio sceglie di celebrare per portare a compimento il Dono della croce di Gesù, e renderlo efficace per tutti. Nella Risurrezione, la croce è salvezza per la moltitudine ²⁰.

In altre parole: prima della “divina liturgia” celebrata dalla Chiesa, anzi alla base di essa, si situa questa “Liturgia divina” operata da Dio nel Figlio che risorge e raduna l’assemblea ²¹. Allora coloro che celebrano la liturgia eucaristica non fanno altro che essere ammessi a questa Liturgia della Risurrezione “celebrata” da Dio stesso²². Chi si interroga sull’ars celebrandi si deve interrogare sul modo in cui si ritrova a partecipare a questa Liturgia divina che chiamiamo Risurrezione. L’ars celebrandi cresce con la consapevolezza della “divinumanità” del processo liturgico nel quale si trova il celebrante. Sono illuminanti al rispetto i mosaici laterali della basilica ravennate di Sant’Apollinare Nuovo. In essi il registro inferiore rappresenta due stefanoforie (di uomini sul lato destro e di donne sul lato sinistro), che vanno dalla controfacciata verso l’abside, mentre il registro superiore rappresenta diversi episodi della vita di Gesù in un ordine opposto, cioè dall’abside verso la controfacciata. I due movimenti si sovrappongono e descrivono insieme ciò che si svolge in quello spazio architettonico. La liturgia è Gesù cioè Dio che va verso la città degli uomini ed è Chiesa cioè l’umanità che va verso Dio. L’actio liturgica della Chiesa coincide così con l’actio liturgica del Signore. Non nel senso di un “sacramentalismo neo-bultmanniano” dove al posto dell’espressione “Risorto nel kerygma” avremmo l’espressione “Risorto nella liturgia”, ma nel senso patristico della “Vita in Cristo” che offrono i sacramenti, come culmine storico-salvifico e cosmico. Come afferma Schmemmann, “nell’esperienza liturgica il mondo non è separato dal fine per il quale è stato creato e salvato” ²³.

Celebrare la liturgia eucaristica nel “giorno di domenica”, “giorno del Signore”, non è solo sottolineare l’incontro con il Gesù risorto, ma è anche situarsi già in quel “ultimo giorno” che la tradizione biblica ha chiamato appunto “giorno del Signore”²⁴. Come spiega Ratzinger, “La Parusia²⁵ costituisce l’acme, la pienezza della liturgia; la liturgia però è Parusia”. Chi partecipa all’eucaristia non solo incontra il Risorto che “celebra” la sua croce trasfigurandola, non solo entra nella Grande Processione del corpo “in Risurrezione”, ma è già di fronte al Giudice dell’ultimo giorno, perché “ogni Eucaristia è Parusia, è arrivo del Signore”²⁶. Costui è l’Alfa e l’Omega, il Primo e l’Ultimo, il primogenito dai morti e l’Ultimo che verrà. In questa identità spalancata entra chi celebra l’Eucaristia. Da questa Tensione fra l’Alfa e l’Omega è attraversata ogni liturgia. Essa fa convergere in una sola carne che è l’assemblea liturgica il corpo del crocifisso e la Vita del Vivente, di cui parla l’Apocalisse. Quest’ultimo libro lo rivela con un simbolo di una gravidanza inaudita: “l’agnello in piedi come immolato”, “in mezzo al trono” (Ap 5,6). Non a caso è un animale “da mangiare” che richiama la Cena di Pasqua e al tempo stesso è colui che raduna tutto il popolo in una assemblea che è la liturgia²⁷.

Questa assemblea è il raduno finale dei salvati e dei popoli, raduno già presente, anticipato, in ogni eucaristia della storia. Ed è esattamente la “Chiesa”. Come spiega Lumen Gentium 9, la Chiesa è l’assemblea che guarda a Gesù come sacramento di unità, chiamata ad estendersi a tutti i popoli. Sequeri si aggancia a questa definizione conciliare per vedere come un segno dei tempi il fatto che oggi più che mai le nostre assemblee liturgiche sono “in presa diretta con la folla di tutti coloro che vengono per guardare, sperare, supplicare, guarire”²⁸. Come ha sottolineato Boselli, la presenza dell’Agnello è una presenza “precaria”, nel senso etimologico, cioè legata alle “preces” della Chiesa. La conclusione delle liturgie primitive con l’invocazione “Maran athà!” è la cifra di tutta la liturgia e della stessa Chiesa²⁹. La liturgia rivela la Chiesa a se stessa in quanto “invocazione

²⁰ Perciò per il Concilio è nella celebrazione dell’eucaristia che «vengono resi presenti la vittoria e il trionfo della sua morte» (Sacrosanctum Concilium 6).

²¹ Siamo qui vicini alle parole di Papa Francesco: “se è vero che i sacramenti sono i sacramenti della fede, si deve anche dire che la fede ha una struttura sacramentale” (FRANCESCO, Lettera enciclica Lumen fidei, 29 giugno 2013, n. 40).

²² In questo senso il Concilio afferma: “ogni volta che essi mangiano la cena del Signore, ne proclamano la morte fino a quando egli verrà” (Sacrosanctum Concilium 6).

²³ A. SCHMEMMANN, L’eucaristia. Sacramento del Regno, Qiqajon, Bose 2005,43.

²⁴ Cf. p. es. Gl 4,15ss., Sof 1,14-18. Cf. S. A. PANIMOLLE, “Maran athà”, in Escatologia. Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, n. 16, Borla, Roma 1997,7-19; e M. CIMOSA, “Il giorno del Signore e l’escatologia nell’Antico Testamento”, ivi 20-61.

²⁵ J. RATZINGER, Escatologia. Morte e vita eterna, Cittadella, Assisi 2008,203.

²⁶ |vi.

²⁷ Cf. la magistrale tesi di C. MANUNZA, L’Apocalisse come actio liturgica cristiana, Analecta Biblica 199, Roma 2012.

²⁸ P. Sequeri, “La bellezza evangelizzante della liturgia”, in F. Magnani – V. D’Adamo, Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia, Rubettino 2016,50.

²⁹ Cf. S. A. PANIMOLLE, “Maran athà”, in Escatologia. Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, n. 16, Borla, Roma 1997,7-19.

della presenza di Dio nel mondo”. Scrive Boselli: “La presenza di Dio nel mondo è precaria perché è l’esito del ‘precarì’ della Chiesa”³⁰. L’ars celebrandi ha dunque anche a che fare con questa “precarietà”. Cioè deve corrispondere all’atteggiamento di chi non ha altra sicurezza che la preghiera stessa. Chi celebra deve in tutto “essere preghiera”. Con la consapevolezza che nella sua preghiera ne va della presenza di Dio stesso. Ancora una volta non in un nuovo riduzionismo che farebbe coincidere Dio e preghiera, ma nella mistica sacerdotale squisitamente biblica di una Chiesa a cui viene affidato il “legare” e “slegare”, il “perdonare”, “il battezzare”, il “fare questo in memoria di me”, l’attesa vigilante del Suo ritorno”.

Di particolare rilievo è al rispetto l’intuizione di Antoni Gaudì che articola l’abside della Sagrada Familia secondo le otto antifone cristologiche in “O” che segnano l’ottava di Natale (“O Sapientia”, “O radix Jesse”, “O clavis David”, etc.). Tutta la Chiesa, rivolta verso l’abside, è in ultima analisi l’ultima invocazione liturgica dell’Avvento che precede immediatamente la Venuta del Salvatore³¹. Tutta la Chiesa è questa “prex”. Ma stringendo ulteriormente il senso teologico di questa invocazione e di questa “precarietà”, possiamo dire che Gesù stesso è questa liturgia di invocazione che inaugura la definitiva venuta di Dio. Gesù stesso è “tutto preghiera”. Dell’uomo a Dio e di Dio all’uomo³². E Gesù stesso è la “venuta del Regno”³³, “il giorno di Jahvé”.

Perciò la bellezza della liturgia non è altra che la bellezza di Gesù. Per dirla con Papa Francesco: “la bellezza dell’amore salvifico”³⁴. Tomatis precisa: “E’ la bellezza della persona di Gesù e del suo Dono pasquale che si offre nella celebrazione”³⁵. Non è una bellezza cosmetica nè estetizzante. In Giovanni 10,11, Gesù è “il pastore bello” non per un fascino mondano, ma come spiega il versetto seguente, Egli è bello perché “dà la vita per le sue pecore”. Una liturgia che non sia segnata dal “dono della vita per le pecore”, non potrà mai essere una liturgia “bella” ai sensi del Vangelo. Come scrive Bonaccorso, la liturgia è bella se è “segno del Vangelo”, se è “segno secondo il Vangelo”. La bellezza dell’ars celebrandi non è una questione di tecniche da imparare nè di “effetti speciali”. È una questione di “essere ciò che si celebra”, dono radicale di sé. Già Agostino considerava essenziale la circolarità fra i gesti esterni della liturgia e la generosità del cuore³⁶. Anche per Boselli, la bellezza evangelizzante della liturgia dipende direttamente dalla sua “qualità evangelica”. La liturgia non è se stessa se non come “trasparenza del Vangelo”³⁷.

Ma questo rapporto fra Vangelo e Liturgia non è unidirezionale. La liturgia non è semplicemente un mezzo per “esprimere” o “comunicare” il Vangelo. La liturgia è spesso “Sitz im Leben” delle narrazioni evangeliche e perciò le plasma radicalmente. Si può dire che il Gesù del Nuovo Testamento, e soprattutto il Gesù dei Vangeli è un Gesù già “liturgico”. Allora la bellezza della liturgia è la bellezza di Gesù, perché la bellezza di Gesù ha già fin dall’origine dei tratti liturgici. Non solo “ontologicamente” (perché la Sua Risurrezione è “Liturgia divina” e la Sua vita è “tutta preghiera”), ma anche fattivamente, perché le comunità che redigono i testi evangelici fanno esperienza di Gesù per lo più nella liturgia. Possiamo allora esplorare nei racconti evangelici quale è l’ars celebrandi di Gesù, o se preferiamo: qual è l’ars celebrandi che la comunità cristiana primitiva ha riconosciuto in Gesù.

L’ars celebrandi di Gesù secondo la comunità primitiva

Oltre ai racconti dell’ultima cena, sono tantissimi i testi del Nuovo Testamento che sappiamo decodificare come delle catechesi liturgiche. Siamo abituati a spiegare l’episodio dei due di Emmaus (Lc 24) secondo lo schema liturgico che contiene già le due parti della Messa: liturgia della Parola (in questo caso itinerante)

³⁰ G. BOSELLI, “Liturgia e spiritualità nell’età secolare”, in F. Magnani - V. D’Adamo, Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia, Rubettino 2016,103.

³¹ Cf. J.P. HERNANDEZ, Antoni Gaudì. La Parola nella pietra, Pardes, Bologna 2008,54.

³² Cf. L. BOUYER, Initiation chrétienne, Plon, Paris 1957,134: “Jésus, qui est par excellence la Parole de Dieu à l’homme, est par excellence aussi la réponse de l’homme à Dieu, de l’homme selon le coeur de Dieu”.

³³ Cf. J.P. HERNANDEZ, “Come un seme gettato alla folla. Commento alle Catechesi di Papa Francesco sulle Beatitudini”, in FRANCESCO, Beatitudini. La strada per raggiungere la gioia, Paoline, Milano 2021,15ss.

³⁴ FRANCESCO, Evangelii Gaudium 36.

³⁵ P. TOMATIS, “Da Sacrosanctum Concilium a Evangelii Gaudium. Quale liturgia per quale evangelizzazione?”, in F. MAGNANI - V. D’ADAMO, Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia, Rubettino 2016,34.

³⁶ AGOSTINO DI IPPONA, De cura gerenda pro mortuis, 7.

³⁷ G. BOSELLI, “Liturgia...”, cit., 106.

e liturgia eucaristica (la “fractio panis” che “apre gli occhi” a un altro genere di Presenza). Sappiamo anche sulla scia dei Padri sottolineare la valenza battesimale di molti episodi giovannei, come il dialogo con Nicodemo (Gv 3), la Samaritana al pozzo (Gv 4), la piscina di Betesda (Gv 5), la guarigione del cieco nato (Gv 9). Riconosciamo anche il sapore eucaristico di tutti gli episodi di moltiplicazione dei pani, e forse anche delle nozze di Cana (Gv 2). Anche molti degli inni paolini e pseudo-paolini vengono studiati come “inni liturgici”. E molte parole come “illuminazione”, “sigillo”, “purificazione”, nascondono un legame più o meno esplicito con il battesimo. Ma vorrei proporre l’analisi di un testo che più raramente viene considerato sotto l’ottica liturgica. Vorrei prenderlo come emblematico dell’ars celebrandi di Gesù di Nazareth e della primitiva comunità cristiana.

Il testo si trova nel capitolo 4 di Luca e viene spesso intitolato “Insuccesso della predicazione a Nazareth” (Lc 4,16-30). Si tratta della prima azione pubblica di Gesù dettagliatamente descritta da Luca. In effetti dopo il racconto delle tentazioni nel deserto (Lc 4,1-13), l’evangelista apre il suo racconto della vita itinerante di Gesù con due versetti di “sommario” che sono anche una transizione geografica fra la Giudea dove era stato battezzato e la Galilea dove inaugura la sua vita pubblica. Il lettore viene poi condotto verso un orizzonte culturale e didattico con l’affermazione “insegnava nelle loro sinagoghe” (Lc 4,15).

La pericope che prendiamo in esame inizia con un’ulteriore precisazione geografica (Nazareth) e con la precisazione quasi ridondante (al meno rispetto a Lc 2,51) che si tratta del luogo “dove era stato allevato”. Abbiamo la sensazione che il narratore voglia collegarsi con l’infanzia di Gesù, come per farci un quadro che potrebbe essere intitolato “gli inizi”. Ciò che sarà raccontato sarà in effetti un episodio “iniziale”, e dunque in qualche modo paradigmatico o quasi “programmatico” di tutta la vita pubblica di Gesù. In questo primo episodio pubblico c’è già tutto il destino di Gesù.

Il tempo della narrazione rallenta improvvisamente e diventa quasi tutt’uno con il tempo del lettore quando viene indicato che “entra nella sinagoga” (v.16). Ci troviamo in uno spazio liturgico ma anche in un tempo liturgico (“di sabato”). Il carattere liturgico diventa ancora più esplicito quando leggiamo “si alzò a leggere” (v.16) e quando gli viene portato il rotolo di Isaia (v.17). I verbi sprigionano una certa solennità: “si alzò”, “gli fu dato”, “apertolo”, “trovò”, “era scritto”. Il lettore può seguire attentamente ogni passo di questa “actio liturgica”. E può leggere quasi “in telecamera soggettiva” lo stesso testo che Gesù proclama liturgicamente.

Si tratta di una parte dell’inizio del capitolo 61 di Isaia. È la “Buona notizia” della liberazione che in Isaia fa coincidere l’annuncio del ritorno dall’esilio con l’istituzione dell’anno giubilare (“l’anno di grazia”). Ma è anche la descrizione della missione del profeta. Per il lettore di Luca è evidentemente un testo che descrive la missione stessa di Gesù. Lui è il ritorno dall’esilio, la liberazione, il Grande Giubileo, il Profeta. Lui è questa stessa Buona Notizia. Quando Gesù la legge, cioè (secondo il vocabolo greco “anagnosco”) quando la “riconosce”, egli “si” riconosce. Perciò può dire due versetti dopo: “Oggi si è adempiuta questa Scrittura” (v.21). Dove l’implicito è evidentemente che il compimento di questa Scrittura è lui stesso, su cui “erano puntati gli occhi di tutti nella sinagoga” (v.20).

Gesù pronuncia questa “attualizzazione” della Parola proclamata, ancora in un clima di solennità. Il v. 20 aveva proseguito la descrizione meticolosa di ogni gesto: “arrotolò”, “consegnò all’insergente”, “si sedette”. Quest’ultimo verbo ha evidentemente una valenza “magistrale”. La posizione seduta è quella del “didaskalos”. Gesù si rivela allora come “Maestro”. Il suo insegnamento, già accennato nel “sommario” del v. 15, poteva destare delle grandi attese (simboleggiate dagli “occhi fissi su di lui”). Attese di lunghi discorsi e di profonde teorie. Invece il suo insegnamento si riduce a far capire che lui stesso è il compimento della Scrittura. Si potrebbe dire: non ha altro insegnamento che se stesso, che l’esperienza dell’incontro con se stesso. Ma questo insegnamento che è la sua stessa persona fa ascoltare in modo nuovo tutta la Scrittura. Perciò in realtà il testo dice “Oggi si è compiuta questa Scrittura nei vostri orecchi”. Cioè solo oggi avete ascoltato questa Scrittura in modo completo. Gesù non ha altro insegnamento che se stesso, ma proprio questo conferisce alla Scrittura

la pienezza vitale del suo insegnamento³⁸.

Ci troviamo esattamente nel midollo della prima predicazione cristiana. Non esiste ancora ciò che chiameremo il Nuovo Testamento. Esiste la Scrittura di Israele. Ed è su questa Scrittura che l'annuncio cristiano porta una nuova luce, indicando Gesù come il Messia annunciato in essa, il compimento delle Scritture di Israele. Il testo di Luca, raccontando un episodio della vita di Gesù come episodio programmatico della sua missione, rispecchia in realtà l'esperienza delle prime comunità in contesto ancora ebraico, dove i credenti in Gesù lo annunciavano nelle sinagoghe presentandolo come il compimento di tutte le attese di Israele. "Oggi si è compiuto questa Scrittura" è in realtà ciò che i credenti in Gesù dicono sui testi della Bibbia ebraica. Oggi si è compiuto questa Scrittura perché Gesù ha compiuto questa Scrittura.

Ma precisamente questo annuncio di Gesù come il Messia è ciò che viene contestato da una parte della sinagoga. È il conflitto che porterà i credenti in Gesù a dover lasciare fisicamente l'edificio concreto della sinagoga. Questo processo di separazione era già ben avviato ai tempi di Paolo e già quasi concluso quando Luca scrive il suo Vangelo³⁹. Per i lettori di Luca, tra l'altro in gran parte già etnico-cristiani, una discussione violenta in sinagoga non faceva più parte della loro esperienza. La comunità di Luca legge la Scrittura nelle case. Ma l'evangelista situa questo conflitto ancora all'interno della sinagoga per poterlo "far vivere" da Gesù stesso. E forse soprattutto per far capire che la nascente liturgia cristiana, benché svolta nelle case, è idealmente "in sinagoga". In qualche modo, nell'impossibilità di frequentare la sinagoga, la casa diventa "sinagoga" (luogo del raduno), e il culto sinagogale della Parola si può allora collegare ai riti domestici che già si svolgevano "a casa".

Ma prima di analizzare questo collegamento, osserviamo come l'altercazione che segue l'affermazione dell'"oggi" ha uno strano sviluppo. La primissima reazione sembra assolutamente positiva, al punto di essere espressa con parole di denso significato nel contesto del primo cristianesimo (v.22): "testimoniare" (è la "martyria" di chi "ha visto" e darà la vita per la fede), "meravigliarsi" (è il verbo spesso usato nell'Antico Testamento per indicare la reazione davanti alle "grandi cose fatte da Jahvè"), "parole che uscivano dalla sua bocca" (è un'espressione che l'Antico Testamento usa spesso con Dio come soggetto). Questo crescendo che implicitamente riconosce una presenza divina in Gesù, si interrompe brutalmente con la domanda "Non è il figlio di Giuseppe?" (v.22). Il narratore è abile a creare l'effetto sorpresa perché non preannuncia l'inversione di rotta. La domanda sull'origine biologica di Gesù sembra posta semplicemente come un membro in più di una enumerazione tutta positiva. Invece si rivela una "doccia fredda". È la non accettazione di un "Dio-conno". Di un Dio "troppo vicino per essere vero", un Dio "del nostro sangue". Il lettore di Luca riconosce qui la non accettazione del Messia di Israele proprio da parte di Israele stessa, e proprio perché israelita.

Con un'eleganza narrativa straordinaria l'evangelista riesce a far capire al lettore il drammatico paradosso di questo rifiuto⁴⁰. Con la frase "medico cura te stesso" e con l'accento a ciò che "accadde a Cafarnao" (v. 23) Luca pone in parallelo il rapporto pagani-Israele con il rapporto Cafarnao-Nazareth. Anzi, quest'ultimo rapporto diventa sul terreno della vita di Gesù lo specchio del primo rapporto (che il lettore conosce bene). A Cafarnao, città della Galilea mischiata con i pagani e che è comunque "estranea" a Gesù, egli "compie meraviglie"⁴¹. In modo analogo la predicazione cristiana al tempo di Luca "compie meraviglie" presso i pagani. Queste meraviglie in terre straniere sono lette da quelli "di casa" (gli abitanti di Nazareth, e in parallelo gli israeliti) come una disattenzione di un medico che pensando ad altri non cura se stesso, cioè non cura la propria casa (Nazareth-Israele). Ed è questa "disattenzione", questa "preferenza per quelli di fuori" che fa scattare il rifiuto. Per Luca era importante mostrare che ciò che è successo alla primitiva comunità cristiana era successo anche a Gesù di Nazareth, proprio a Nazareth. Dover lasciar la sinagoga perché più preoccupati per quelli

³⁸ Si prestano qua le parole di Papa Francesco riportate nella presentazione del Nuovo Messale: "Il culto liturgico non è anzitutto una dottrina da comprendere, o un rito da compiere; è naturalmente anche questo ma in un'altra maniera, è essenzialmente diverso: è una sorgente di vita e di luce per il nostro cammino di fede" (FRANCESCO, Discorso ai partecipanti alla LXVIII Settimana Liturgica Nazionale, Roma 24 agosto 2017).

³⁹ Cf. E. CATTANEO, Il culto cristiano in Occidente, Ed. Liturgiche, Roma 1978, 20ss.

⁴⁰ È forse ciò che il Prologo di Giovanni esprimerà con le parole: "Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto" (Gv 1,11).

⁴¹ In realtà li deve ancora compiere contrariamente a ciò che lascia intendere l'espressione "quanto abbiamo udito che accadde a Cafarnao"

“di fuori” che per quelli “di dentro” è un destino della comunità cristiana che accettava etnico-cristiani, come era destino di Gesù.

Fino a qui possiamo leggere questa discussione come un normale confronto di interpretazioni, come possiamo immaginare in clima sinagogale dopo la proclamazione delle Scritture, e forse anche nelle prime comunità cristiane. Così sembrano attestare 1Cor 14,26, Col 3,16 e Didachè 10,7. Ma Gesù prosegue la sua argomentazione citando due episodi dell’Antico Testamento che non stanno qua a caso: la vedova di Sarepta e Naaman il Siro. Si tratta precisamente di due pagani, salvati dal Dio di Israele attraverso il Profeta. Ciò che rende ancora più provocatoria la loro identità pagana in questo contesto sono le premesse dette da Gesù: “C’erano molte vedove in Israele...” (v.25), “C’erano molti lebbrosi in Israele...” (v.27). E’ una chiara dimostrazione del favore di Dio verso “quelli di fuori”, anzi, Gesù sembra quasi sottintendere addirittura una “preferenza” rispetto a ciò che “c’era” “in Israele”. Da cui lo “sdegno” ormai dichiarato degli ascoltatori.

Ma ciò che in questa altercazione desta l’attenzione del liturgista è che queste due figure sono emblematiche dei due sacramenti principali del cristianesimo nascente: l’eucaristia e il battesimo. L’episodio della vedova di Sarepta (1Re 17) si presta alla perfezione per esprimere tutta la simbolica teologica dell’eucaristia. Nella narrazione veterotestamentaria, Elia affamato chiede a una vedova di preparargli una focaccia con l’ultima farina che questa aveva per vivere. La vedova accetta di dare così questo suo ultimo pane e dunque si prepara a morire, ma la farina del suo orcio non si esaurirà mai. Abbiamo a che fare con la storia di un pane azzimo, preparato da chi con esso dà la vita, e diventato infinito, pane di vita per sempre.

La seconda figura, Naaman (2Re 5), è il protagonista di uno degli episodi più utilizzati nei primi secoli per spiegare il battesimo⁴². Abbiamo a che fare con un potente ufficiale dell’esercito siriano, colpito dalla mortale malattia della lebbra. In modo del tutto gratuito, anzi con una gratuità che lui stesso farà fatica ad accettare, sarà guarito dalla lebbra immergendosi sette volte nel Giordano, e la sua pelle diventerà “come quella di un neonato” (2Re 5,14). La cifra 7 richiama la creazione, il fiume è il confine della Terra promessa. Egli dunque ha vissuto una “creazione nuova”, cioè è “rinato” (“neo-nato”), con l’ingresso nello spazio del Popolo di Dio. Questo ingresso si è fatto attraverso l’immersione, in greco “baptisma”. Moltissimi etno-cristiani si riconosceranno in questa figura di pagano che è passato dalla morte alla vita, entrando nello spazio delle promesse d’Israele.

Queste due figure accennate da Gesù in una polemica pro-pagana che porta i suoi interlocutori a volerlo uccidere fuori dalla città, formano qui la seconda parte di una architettura liturgica che capiamo adesso essere molto precisa. La prima parte, cioè la proclamazione solenne della Scrittura, corrisponde alla liturgia della Parola. Ai tempi di Luca essa si svolge già nelle case ma qui la sua ubicazione in sinagoga richiama l’origine sinagogale della liturgia cristiana della Parola. La seconda parte di questa architettura liturgica è invece quella del “segno sacramentale”: il pane eucaristico o l’acqua battesimale. I due episodi vengono citati in parallelo perché abbiamo a che fare qui con la struttura soggiacente a ogni liturgia cristiana, che poi si potrà specificare in battesimo o eucaristia. Inoltre questa “seconda parte” del grande impianto liturgico, cioè questi “segni”, sono la parte non condivisa con la sinagoga. Sono la parte specificamente cristiana che sancisce la separazione definitiva con la sinagoga. Mentre la prima parte (la proclamazione della Scrittura) è comune alle due comunità e l’unica differenza è nell’interpretazione, la seconda parte (il “segno”) è necessariamente un elemento definitivo di divisione, qui radicalizzato dal fatto che è rappresentato da due personaggi pagani.

In ogni caso il testo di Luca 4 testimonia di uno stadio dello sviluppo liturgico delle prime generazioni in cui osserviamo già che le due parti della Messa, come dice il nuovo Messale, “sono così strettamente congiunte tra loro da formare un unico atto di culto”⁴³. Fra “Liturgia della Parola” e “Liturgia eucaristica”, il nesso è l’attualizzazione che nel testo di Luca inizia a provocare scompiglio e rifiuto. Nelle nostre liturgie odierne essa dovrebbe corrispondere all’omelia. Scopo di questa è dire che il compimento della Parola ascoltata è Gesù. E che Gesù è oggi vivo davanti a noi. Ma la stessa omelia deve introdurre alla comprensione del segno come punto di arrivo della Parola. La Parola si compie in Gesù ma Gesù si incontra in modo tangibile nel “segno”. Non a caso questo “segno tangibile” è nei due casi un’esperienza di “passaggio” fra morte e vita (sia la ve-

⁴² Basta ricordare l’uso di questo figura AMBROGIO DI MILANO, Sui misteri, 3,16.

⁴³ “Ordinamento generale del Messale Romano”, in Messale Romano, ed. 2020, n. 28

dova che Naaman erano “in fin di vita”). E non a caso l'intera pericope finisce con un'allusione ben chiara al “passaggio” di Gesù fra la morte e la vita: lo vogliono uccidere “fuori della città”, “sul monte” (v.29), “ma egli, passando in mezzo a loro, andò” (v.30). Abbiamo dunque nella chiusura della pericope una chiara immagine di questo “andare”, di questa “processione” attraverso le età, che è la Risurrezione stessa e che si fa presente in ogni liturgia. Solo alla fine ci rendiamo conto che tutto l'episodio era una Pasqua di Gesù, cioè una liturgia.

E' facile capire perché la parte sinagogale ha potuto innestarsi a monte della “fractio panis”, che si svolgeva già dall'inizio nelle case, in qualche modo sulla scia delle usanze domestiche della Pasqua ebraica. Nel capitolo 20 degli Atti abbiamo un episodio di “fractio panis” che Paolo compie durante un suo passaggio nella comunità di Troade (At 20,7-12). Ebbene il testo racconta del lungo discorso kerygmatico che Paolo pronuncia prima del rito stesso della “fractio panis”. Un discorso talmente lungo che un giovane, Eutico, si addormenta e cade dal terzo piano. L'incidente offre al narratore l'occasione di raccontare come Paolo ridona la vita al giovane, e poi prosegue con la “fractio panis”. È un modo per ancora una volta legare il rito eucaristico alla morte e risurrezione. È come dire: il memoriale della morte e risurrezione di Gesù opera il nostro passaggio dalla morte alla risurrezione. E il tutto è preceduto da un tempo lungo di Parola, che non è ancora liturgico e non è ancora “proclamazione della Scrittura”, ma è già certamente “Buona Notizia”.

Probabilmente l'episodio degli Atti, benché scritto molto più tardi dei fatti, vuole riecheggiare un tempo in cui la lettura solenne della Scrittura era vissuta dai cristiani ancora in sinagoga e dunque il culto domestico era ancora solo la “fractio panis”. Da lì a poco, la parola “kerygmatica” improvvisata, esemplificata dal lungo discorso di Paolo in At 20, sarà sostituita dal culto sinagogale “importato” nelle case (riecheggiato in Lc 4). La Buona Notizia consisterà allora prima di tutto nell'annunciare che queste letture sinagogali fatte ormai fuori dalla sinagoga si compiono paradossalmente proprio in Gesù. E si compiono, come dice il nuovo Messale, nell’“oggi ecclesiale”, cioè nella Chiesa radunata intorno a Gesù vivo. Radunata dal segno sacramentale del pane che compie materialmente questa “Buona Novella”. Attraverso di esso il credente entra a far parte del Corpo di Cristo, cioè entra nel pellegrinaggio della Risurrezione e si trova “di fronte alla Parusia”.

Proprio l'episodio della sinagoga di Nazareth rivela in modo esemplare come il segno sacramentale sia una sorta di “condensazione della Parola”. Strettamente parlando, il testo di Lc 4 presenta solo un “discorso” di Gesù. Nel fondo i due segni (pane e acqua) sono qua due “parole”, anzi, sono il “non detto” di due narrazioni appena evocate. Ma al tempo stesso, proprio perché “segni tangibili”, essi sono una “radicalizzazione della Parola” al punto tale di suscitare il rifiuto (della sinagoga) o la totale adesione (del lettore -al meno nell'intenzione del narratore). Sono “una parola troppo dura” come dirà il quarto Vangelo a proposito del “mangiare la carne di Cristo” (Gv 6). Sant'Agostino chiama il sacramento “quasi visibile Verbum”⁴⁴.

Sulla stessa lunghezza d'onda si situa Louis Bouyer quando scrive: “Possiamo dire che il sacramento è la continuazione normale della Parola divina. È nel sacramento che questa produce tutto il suo effetto, e in particolare nell'Eucaristia”⁴⁵. Ma se il rito cristiano è “visibilità della parola del Vangelo”, Boselli avverte: “E' a mio parere decisivo ricordare che il cuore della liturgia e dei sacramenti cristiani non è il rito, bensì la parola di Dio: è sempre questa parola che in essi avviene, ma vi avviene sotto forma rituale”⁴⁶. E per questo è necessario che il rito sia “costantemente evangelizzato”⁴⁷.

Alcuni tratti per la bellezza del nostro “ars celebrandi”

L'episodio di Lc 4 che ci porta dalla sinagoga “degli inizi” sino al monte fuori della città dove “passare in mezzo”, ci lascia alcuni tratti distintivi dell’“ars celebrandi di Gesù”, cioè della bellezza dell'ars celebrandi.

Il primo tratto è forse il connubio fra “sana tradizione” e “nobile semplicità” che la Presentazione della CEI

⁴⁴AGOSTINO DI IPPONA, In Io. Ev., 80,3.

⁴⁵L. BOUYER, Initiation chrétienne, Plon, Paris 1957,126 [trad. nostra]

⁴⁶G. BOSELLI, “Liturgia...”, cit., 106.

⁴⁷Ivi. Siamo in una prospettiva vicina alle parole di Giovanni Paolo II riportate nella Presentazione CEI (n.8) del nuovo Messale: “Poiché la liturgia è tutta permeata dalla parola di Dio, bisogna che qualsiasi altra parola sia in armonia con essa, in primo luogo l'omelia, ma anche i canti e le monizioni; che nessun'altra lettura venga a sostituire la parola biblica, e che le parole degli uomini siano al servizio della parola di Dio” (Giovanni Paolo II, Lettera apostolica nel XXV anniversario della Costituzione conciliare Sacrosanctum Concilium sulla sacra Liturgia Vicesimus quintus annus, 4 dicembre 1988, n. 10).

al nuovo Messale ha saputo riprendere dalla Sacrosanctum Concilium e che si addicono a questo episodio⁴⁸. Gesù si iscrive nella tradizione delle usanze sinagogali e niente in questo testo è estraneo alla Tradizione di Israele. Anzi, sia nella scelta del brano di Isaia che negli esempi suggeriti nella seconda parte, Gesù non fa che “risvegliare” la Tradizione “dormiente” di Israele. Ancora oggi la profondità di una celebrazione, la bellezza dell’ars celebrandi non consiste in importare delle “novità” ma nel “riscoprire” o ridare vita al meglio della grande Tradizione⁴⁹.

Al tempo stesso l’intero episodio è segnato da una “nobile semplicità”. Abbiamo potuto mostrare come i diversi gesti di Gesù sono ben scanditi e ritmati. Essi esprimono una certa “solennità”. Al tempo stesso non c’è nulla di ricercato in essi. Sono gesti essenzialissimi. E perciò riescono a risuonare nel profondo. Siamo vicini alle parole di Giovanni Paolo II riportate nell’introduzione del nuovo Messale: “Il Convito eucaristico è davvero convito “sacro”, in cui la semplicità dei segni nasconde l’abisso della santità di Dio”⁵⁰.

Un secondo tratto che ricaviamo da Lc 4 per esplorare la bellezza dell’ars celebrandi è l’impatto solenne della proclamazione liturgica della Parola. Come ribadisce Sacrosanctum Concilium, nella Liturgia della Parola è il Signore stesso che rivolge a noi la Parola: “è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura”⁵¹. Ma questa Parola è nel nostro episodio la vera e propria “Buona Novella” (Isaia 61), ed è come tale che va letta, cioè “riconosciuta”. Vale a dire: ogni proclamazione liturgica della Parola è proclamazione della Buona Novella. Il Concilio allude a questo episodio quando definisce la natura stessa della liturgia come l’invio dell’”Unto dallo Spirito Santo, ad annunziare la buona novella ai poveri, a risanare i cuori affranti, «medico di carne e di spirito»”⁵².

Un terzo tratto che Lc 4 ci insegna è l’importanza dell’attualizzazione di questa Parola. E non è un’attualizzazione qualsiasi, bensì è l’attualizzazione in Gesù. “Oggi” significa “Gesù”. Le omelie che per ottenere consensi si disperdono in attualizzazioni mondane o moralistiche, che sfruttano il senso di colpa, che in ultima analisi mettono al centro l’omileta, sono un grave tradimento all’attualizzazione del Vangelo. Nel “mettere a fuoco Gesù” l’omelia sarà spesso “disturbante”, ma sarà davvero Parola.

In questo senso ci viene in aiuto la tradizione protestante della “predicazione”. In una predella d’altare conservata a Wittemberg, Lucas Cranach il Vecchio rappresenta Lutero nell’atto stesso di predicare. Fra il Riformatore e il suo uditorio, in un ampio spazio spoglio, appare Gesù crocifisso. Il messaggio è chiaro: è la predicazione della Parola che “rende realmente presente” il Cristo crocifisso. L’omelia non ha altra finalità che di mettere l’assemblea davanti al sacrificio di Cristo. E perciò, nella comprensione cattolica della liturgia, essa è come il proemio al momento in cui realmente l’assemblea sarà davanti alla “presenza reale” del Sacrificio di Cristo. Ciò che è avvenuto nell’ascolto durante l’omelia avviene nella vista e nel tatto durante la liturgia eucaristica.

Il quarto tratto che estrapoliamo dall’episodio della sinagoga di Nazareth per studiare l’ars celebrandi è la dinamica “in uscita” che Gesù vuole avviare nell’assemblea. Una dinamica del tutto a controcorrente rispetto alla situazione di Israele dopo la distruzione del tempio nel 70, cioè al tempo della redazione lucana. L’ironia del testo permette di dire che per fare uscire dalla sinagoga i suoi connazionali, Gesù non trova altro espediente che subire il tentativo di uccisione nei suoi confronti.

Indicare nella sinagoga del luogo “dove era stato allevato” degli esempi di pagani salvati dal Dio di Israele, significa per Gesù non soltanto un discorso programmatico per la sua stessa vita, ma un discorso programmatico per l’intera storia della Chiesa. Si potrebbe dire che la Chiesa è una “sinagoga che la croce di Cristo ha reso in uscita”. Con fierezza la Chiesa dei primi secoli ribadirà che è composta dall’”Ecclesia ex circumisione”

⁴⁸ Presentazione CEI, Messale Romano, ed. 2020, IX

⁴⁹ Così si esprime in modo drastico la CEI nella “Presentazione” del Messale Romano, n. 7: “La superficiale propensione a costruirsi una liturgia a propria misura, ignorando le norme liturgiche, non solo pregiudica la verità della celebrazione ma arreca una ferita alla comunione ecclesiale”.

⁵⁰ Giovanni Paolo II, Lettera enciclica Ecclesia de Eucharistia, 17 aprile 2003, n. 48

⁵¹ Sacrosanctum Concilium 7.

⁵² Sacrosanctum Concilium 5.

e dalla “Ecclesia ex gentibus”. Coloro che prima non potevano sedersi allo stesso tavolo condividono adesso lo stesso cibo che è Cristo stesso, anzi che è il sacrificio di Cristo che nel suo corpo “abbatte il muro di separazione” e “fa dei due popoli uno solo” (Ef 2,14).

La bellezza dell’ars celebrandi si gioca molto nella capacità dell’assemblea di abbattere i “muri di separazione” e di fare “un solo corpo” con chi nel mondo non ci si può sedere insieme. In questo, come afferma Rauchenberger l’assemblea liturgica è una vera e propria “immagine performativa”⁵³. Non c’è messaggio più impattante e più bello di una assemblea liturgica dove si trovano “a casa” le persone di ceti sociali diversi, di etnie diverse, di scelte politiche diverse, di orientamenti di vita diversi. Questo non significa la superficialità del minimo denominatore, nè la demagogia del permissivismo morale. Ma significa la capacità della comunità celebrante e del suo presidente di riconoscere la grazia di Dio in ogni Naaman e in ogni vedova di Sarepta.

Infine gli ultimi versetti dell’episodio di Nazareth ci sembrano il sigillo della bellezza dell’ars celebrandi. La celebrazione è bella se non ha paura di essere perseguitata. La celebrazione è bella se chi celebra (cioè popolo e presidente) sente come fiato sul collo il possibile “sdegno” dei concittadini. Non c’è “ars celebrandi” più bello delle prime messe all’aperto nei cimiteri durante i primi mesi della “perestroika” sovietica, delle messe dove ancora oggi la Chiesa è perseguitata, delle messe in alcuni contesti europei di feroce secolarismo. Non c’è ars celebrandi più pregnante di quelle assemblee di giovani in cui ogni partecipante ha dovuto attraversare la “martyria” del dire a un coetaneo “vado a Messa”. In definitiva si può dire che la quintessenza della bellezza dell’ars celebrandi è il “dono di sé”. Questo sacrificio “mio e vostro” non è il prezzo da pagare per ottenere le grazie del sacramento ma è l’esperienza personale che permette di riconoscere e far riconoscere il sacrificio di Cristo. È la porta dell’epifania. È bellezza.

La bellezza dell’arte che celebra

Fa infine parte dell’ars celebrandi tutta la bellezza artistica che partecipa alla liturgia. Come spiega François Cassingena, l’azione liturgica raduna i grandi universali antropologici. “Ora se è vero che a ciascuno di questi universali è connessa un’espressione artistica particolare, (...) l’azione liturgica nel suo insieme appare come il potenziale appuntamento di tutte, come il loro domicilio comune”⁵⁴. Perciò la CEI spiega nella Presentazione al nuovo Messale: “I diversi linguaggi che sostengono l’arte del celebrare non costituiscono dunque un’aggiunta ornamentale estrinseca, in vista di una maggiore solennità, ma appartengono alla forma sacramentale propria del mistero eucaristico”⁵⁵.

Rispetto alle opere d’arte visiva, cioè alla pittura, alla scultura e all’architettura, potremmo applicare gli stessi criteri elencati sopra per l’ars celebrandi in generale. L’arte sacra che partecipa alla liturgia deve essere prima di tutto inserita nella grande Tradizione e al tempo stesso caratterizzata da una “nobile semplicità”. Un’arte ricercato, ampolloso, o in radicale discontinuità con la tradizione non aiuta a pregare e dunque non fa parte della preghiera della Chiesa.

In secondo luogo questa arte deve essere una “Buona Notizia”, cioè una proclamazione visibile della Parola. Ciò non vuol dire che debba essere un’illustrazione pedissequa di un brano biblico (non c’è niente di più fuorviante dell’espressione “Biblia pauperum”!). Ma l’arte sacra deve annunciare solennemente la notizia di liberazione e di salvezza, e questo lo può fare anche con delle composizioni proprie che combinando diversi elementi biblici riescano ad essere in modo “antico e sempre nuovo” “Evangelion”. E’ famoso il catino absidale di Sant’Apollinare Nuovo a Ravenna dove i mosaicisti combinano l’episodio della Trasfigurazione con la parabola del pastore di Lc 15, in un “novum theologicum” che è una potente “Buona Novella”⁵⁶. A ragione De Bruyne commenta: “Ciò che la voce umana poteva dire solo con frasi successive, gli insiemi iconografici permettevano di contemplarlo in un tutto organico”⁵⁷.

⁵³ J. RAUCHENBERGER, “Ars religiosa, ars sacra, ars liturgica”, in F. BOESPFLUG et alii (edd.), Liturgia e arte. La sfida della contemporaneità, Qiqajon, Bose 2011,43.

⁵⁴ F. CASSINGENA-TREVEDY, “La sacramentalità dell’arte nella liturgia”, in F. BOESPFLUG et alii (edd.), Liturgia e arte. La sfida della contemporaneità, Qiqajon, Bose 2011,52.

⁵⁵ CEI, “Presentazione”, in Messale Romano, n. 9.

⁵⁶ Cf. F. W. DEICHMANN, Ravenna. Geschichte und Monumente, Wiesbaden 1969, 258ss.; e J.P. HERNANDEZ, “L’abside di Sant’Apollinare in Classe. Oltre la Trasfigurazione”, in RPL 2/2012,73-80.

⁵⁷ L. DE BRUYNE, «La décoration des baptistères paléochrétiens», in Miscellanea liturgica in honorem L. CUNIBERTI MOHLBERG, Roma 1948, 220.

Come terza caratteristica l'arte che partecipa all'ars celebrandi deve "mettere di fronte a Gesù", al Gesù vivo oggi. E lo deve fare nella tensione "in uscita" come vedevamo nel quarto tratto della bellezza dell'ars celebrandi. Chi partecipa alla liturgia deve essere aiutato dall'arte figurativa a mettersi in presenza di un Gesù che nel proprio corpo abbatte radicalmente ogni muro di separazione.

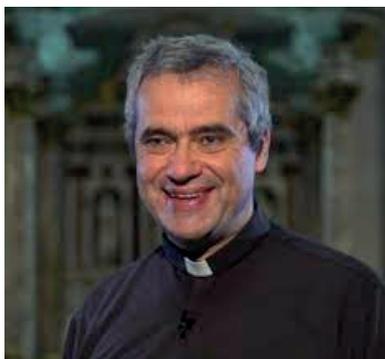
Infine ogni arte sacra che partecipa alla liturgia deve avere il sapore del dono radicale di sé. Deve avere il gusto della Pasqua, come vedevamo nell'ultimo tratto distintivo dell'ars celebrandi. Se l'arte partecipa della dinamica sacrificale esso lascia intravedere il Sacrificio di Cristo. Non si tratta per l'arte di "rappresentare sacrifici", ma piuttosto di "essere sacrificio". Il sacrificio presente nell'opera o vissuto dall'autore, il dono radicale che l'opera riesce a presentare, vengono così trasfigurati dalla stessa liturgia in simbolo di Risurrezione. Le reliquie dei martiri presenti nel mosaico del catino absidale di San Clemente a Roma rendono quel mosaico assolutamente unico e "pasquale". Così come le opere in cui l'artista ha perso la sua salute, la sua libertà, la sua vita. O dove i materiali erano serviti per uccidere e distruggere. L'arte sacra che non conosce "il precipizio fuori dalla città", non potrà "passare in mezzo". Interessante è la visione di François Cassingena: "La vita delle opere d'arte, per quanto feriali o usuali siano, è il movimento offertoriale che le trascina, è l'azione di grazia che le porta, è l'anafora (ana-phero) che le solleva"⁵⁸.

Dal punto di vista dei contenuti non ci rimane che riportare all'ambito artistico i diversi significati della liturgia eucaristica elencati all'inizio di questa ricerca. Non sembrano molto indicate le rappresentazioni dell'ultima cena di Gesù. Anche nella teologia del memoriale ebraico, la ripetizione dei gesti del "rito anticipatorio", non riporta l'assemblea al luogo di questo rito ma all'evento di salvezza. Dal punto di vista del memoriale cristiano, la "fractio panis" non riporta al Cenacolo bensì alla croce e alla Risurrezione⁵⁹.

Un'arte che partecipa alla liturgia è un'arte che sa mettere l'assemblea davanti alla dinamica che porta dalla croce alla Risurrezione. I primi secoli la hanno rappresentata per esempio con la croce gloriosa, il Medioevo con una croce che diventa albero della vita, o con un Cristo che mostra le piaghe ma è già seduto sul trono. Ma quest'ultimo è già il Giudice della fine dei tempi. In effetti, dicevamo, la liturgia è "Parusia", e dunque l'arte liturgica deve mettere l'assemblea davanti alla seconda venuta di Cristo. Dal "Vivente" di San Vitale di Ravenna che sta per aprire i sette sigilli del Rotolo, ai Pantocratori delle absidi romaniche catalane o dei timpani dei portali di Saint Denis, di Vezeley, di Moissac o di Santiago, l'arte della grande Tradizione ha saputo mettere l'assemblea davanti al fine della storia. Ma questo fine è anche il raduno del popolo che si attua già nella liturgia. Questo spiega le rappresentazioni di una Chiesa "trasfigurata" perché "finale", come già nell'abside di Santa Pudenziana, dove il Cristo sul trono, con dietro la croce gemmata, ha radunato i discepoli che chiaramente provengono "dalla circoncisione" e "dalla non circoncisione" (le due provenienze sono rappresentate dalle due figure femminili che rispettivamente incoronano Pietro e Paolo). Questo raduno è quello di un'assemblea "precaria", cioè "in preghiera" come quando è rappresentata dai 24 anziani dell'Apocalisse per esempio a Santa Prassede o nell'abside del Gesù di Roma. Altrove sarà anche utilizzato lo schema della "processione" o del "pellegrinaggio", proprio per indicare questa liturgia che è la Risurrezione stessa e che "forma" la Chiesa. Dalle stefanoforie di Sant'Apollinare Nuovo alla processione dei santi della cattedrale di Los Angeles, passando per tutte le "processioni di agnelli", abbiamo l'immagine di una Chiesa che è "processo di Risurrezione". E quando nelle allungate navate cisterciensi abbiamo in fondo tre aperture di luce, o quando nei circoli concentrici di Santo Stefano Rotondo la luce irrompe dal tamburo centrale, è allora l'assemblea illuminata dalla Luce verso cui si dirige che diventa "immagine performativa" di se stessa. Questa è "ars celebrandi" perché è già e prima di tutto "ars celebrans".

⁵⁸ F. CASSINGENA-TREVEDY, "La sacramentalità dell'arte nella liturgia", in F. BOESPFLUG et alii (edd.), Liturgia e arte. La sfida della contemporaneità, Qiqajon, Bose 2011, 58.

⁵⁹ Per una esposizione completa della dinamica del memoriale ebraico nella teologia eucaristica, cf. C. GIRAUDDO, In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001; e H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral, Pustet, Regensburg 1989.



JEAN-PAUL HERNANDEZ

Gesuita di 53 anni. Nato a Berna (Svizzera) in una famiglia italo-spagnola. Dopo una laurea in lettere antiche a Friburgo, e un tempo di lavoro a Radio Svizzera Internazionale, entra nel noviziato della Compagnia di Gesù a Genova nel 1992. Conclude la sua formazione accademica a Francoforte con un dottorato di ricerca in teologia sistematica. Dal 2005 al 2014 dirige a Bologna il centro di pastorale universitaria "Poggeschi". In quel contesto nasce il progetto giovanile "pietre vive" (arte e fede), adesso presente in più di 45 città d'Europa e d'America e che occupa una parte importante del suo tempo e dei suoi sogni. Oltre la teologia accademica è la teologia in dialogo con la cultura e con l'esistenza quotidiana che segna il suo impegno e le sue pubblicazioni. Volumi di teologia dell'arte come "Nel grembo della Trinità", "Gaudi: la Parola nella pietra", "Il corpo del nome", "Roma: un esercizio spirituale", sono esemplificativi, così come i suoi scritti nell'ambito "cibo e spiritualità", o il suo recente Commento alle Catechesi di Papa Francesco alle Beatitudini. Molto letti sono gli agili libretti "Sul male" e "Ciò che rende la fede difficile", nati dall'esperienza di ascolto di tantissimi studenti sulle sponde della fede. Attualmente insegna teologia sistematica nella Pontificia Facoltà teologia dell'Italia meridionale (Napoli), dove è anche direttore della "Scuola di Alta Formazione di Arte e Teologia". Collabora anche nella Facoltà di Storia e Beni Culturali dell'Università Gregoriana (Roma) con un corso sulla teologia dell'arte.

DON LORIS DELLA PIETRA

*Dobbiamo reimparare ad esprimere l'interiorità all'esterno
e a desumere l'interiorità [...] dall'esterno.
Dobbiamo ridiventare capaci di simboli.¹*

Liturgia, formazione teologica e formazione al ministero ordinato sono tematiche che spesso si incrociano e si confrontano, soprattutto a livello di base. Non manca chi si chiede quale liturgia venga insegnata nei seminari oppure quanta liturgia venga insegnata. Negli ultimi decenni da più parti è emerso l'interrogativo sul rapporto tra la formazione al ministero ordinato e le tendenze di parte del giovane clero in fatto di liturgia e, pertanto, dell'incidenza o meno dell'insegnamento della liturgia nei seminari e nelle facoltà teologiche.

Sono interrogativi che anche nella loro immediatezza lasciano trasparire la complessità della questione e ad essi se ne potrebbero aggiungere di altri: si può ancora pensare l'insegnamento della liturgia isolato dalle altre materie ed è ancora pensabile l'insegnamento delle altre materie isolato dalla liturgia? È possibile fare scienza liturgica a vario livello senza interpellare la cultura e le culture? E, soprattutto, è ancora accettabile una distinzione de facto tra l'insegnamento della liturgia, affidato ai liturgisti, e la prassi celebrativa dei seminari, di cui sono responsabili i formatori? La sola lamentela sulla liturgia come "cenerentola" delle discipline teologiche certamente non risolve il problema e, forse, ghettizza ancora di più la materia.

La pubblicazione della terza edizione italiana del Messale Romano può essere l'occasione non soltanto per un rilancio della questione, ma soprattutto per una comprensione più approfondita del problema al di là delle sterili contrapposizioni o delle rivendicazioni. La liturgia, infatti, attende di essere studiata e praticata nella sua complessità e nella ricchezza delle sue leggi e delle sue risorse superando ogni forma di riduzionismo e di semplificazione.

Un documento lontano che può dire ancora molto

Esistono documenti magisteriali apparentemente secondari, ma che rivelano al loro interno perle preziose di sorprendente attualità e che, pertanto, attendono di essere adeguatamente compresi e pienamente attuati. Uno di questi è senz'altro l'Istruzione della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica sulla formazione liturgica nei seminari *In ecclesiasticam futurorum*. Può essere annoverato tra i documenti che hanno ispirato l'attuazione della riforma liturgica in tutti i suoi aspetti. In questo caso entro il più ampio ambito degli orientamenti educativi in ordine alla formazione dei futuri presbiteri l'Istruzione si prefigge il compito di «presentare indicazioni e norme per rendere la vita liturgica e lo studio della sacra liturgia negli istituti di formazione sacerdotale più rispondenti alle attuali necessità»² secondo le linee di fondo del Vaticano II.

Il pregio particolare dell'Istruzione, fin dalle prime battute, è l'accostamento insistente tra la conoscenza teologica dei fondamenti teologici della liturgia e una corretta prassi del celebrare. Infatti:

Ogni genuina formazione liturgica richiede non solo la teoria, ma anche la prassi. In quanto formazione «mistagogica», essa si raggiunge principalmente per mezzo della vita liturgica degli alunni, alla quale gli stessi vengono guidati (initiantur) con crescente profondità, per mezzo delle celebrazioni liturgiche comunitarie. Questa accurata iniziazione pratica è inoltre premessa di ulteriore studio, e deve ritenersi già acquisita nello svolgimento del programma di liturgia.³

¹R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 2008 p. 69.

²SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari In ecclesiasticam futurorum* (1979), in *Enchiridion Vaticanum 6*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1980, p. 1045.

³Ivi, n. 2, p. 1045.

Innanzitutto il principio di fondo è che l'autentica formazione liturgica è garantita dalla vita liturgica stessa, e quindi dalla celebrazione, e pertanto, si lascia intendere che nessuna teoria possa sostituire l'apporto formativo che viene da una prassi adeguata. L'obiettivo è la "mistagogia", ovvero l'accompagnamento graduale e sapiente nel mistero di Cristo a partire dai riti celebrati, per i quali si è "iniziati" alla vita in Cristo. Ed è l'iniziazione pratica che si dà nella celebrazione a postulare ogni approfondimento teorico. Il documento non nasconde le difficoltà dovute al fenomeno della secolarizzazione che rende l'uomo meno capace di comprendere la genuina natura della liturgia e di viverla con intensa partecipazione⁴. Certamente non traspare con chiarezza la percezione di una difficoltà tipicamente tardo-moderna ad assumere le logiche simbolico-rituali, ma è evidente che si vuole in qualche modo porre rimedio a tale vulnus perlomeno con una robusta formazione di coloro che saranno chiamati a presiedere le celebrazioni.

Ciò che emerge dal passaggio appena citato è un'idea ampia di formazione che non solo, evidentemente, tiene conto delle istanze pedagogiche più avanzate, ma soprattutto considera l'esperienza liturgica in quanto tale, delle sue esigenze e della sua particolare modalità di formare. La formazione alla liturgia è, dunque, in vista della formazione che proviene dalla liturgia poiché «è la liturgia, in quanto esperienza del mistero celebrato, che forma e riforma la vita della Chiesa»⁵. Pertanto, se il candidato al ministero ecclesiale necessita di determinate competenze (conoscenza delle leggi della liturgia e dei linguaggi, raffinamento della pratica ministeriale, studio dei libri liturgici e dei loro contenuti), questo può avvenire soltanto «quando ha maturato la propria identità di credente in modo da poter vivere la celebrazione della Chiesa nella pienezza delle sue forme, dei suoi significati, dei suoi valori»⁶. O perlomeno l'assunzione delle competenze teoriche e pratiche si pone al servizio del saper stare nella celebrazione.

Oggi avvertiamo sempre più l'esigenza dell'ars celebrandi per ministri e fedeli. Se molta formazione liturgica dei decenni passati è consistita nella descrizione dei riti e nella spiegazione dei significati, ora sembra giunto il passaggio dalla descrizione/prescrizione dei riti alla matura competenza sui riti. Detto altrimenti, soprattutto a chi presiede, ma non solo, è chiesto di saper celebrare, ovvero di saper attuare le forme e i modi tipici con i quali la liturgia riceve ed esprime il mistero. A questo scopo è finalizzato l'impegno degli alunni dei seminari (e degli studi teologici in genere) a comprendere quella che In ecclesiasticam futurorum chiama la «lingua simbolica della liturgia»⁷, ovvero quel complesso di segni sensibili, parole, gesti e azioni che consentono la mediazione rituale della salvezza. A ciò è possibile pervenire per due vie delle quali la prima evidentemente precede e fonda la seconda: innanzitutto, attraverso la stessa celebrazione, e poi attraverso uno studio accurato della liturgia in tutte le sue dimensioni. È interessante che il documento dia particolare risalto non soltanto all'indagine storica, al fine di cogliere il nucleo immutabile della liturgia e le parti che nel tempo sono variate, e all'approfondimento teologico per mettere in luce la natura stessa della liturgia in riferimento al mistero pasquale, ma anche, soprattutto in vista di una più approfondita trattazione teologica e di una proficua esperienza pastorale, allo scavo antropologico grazie agli apporti provenienti dalle scienze umane. Anche il metodo relativo all'impiego delle scienze umane è significativo: non si tratta di aggiungere nuove discipline, ma fare in modo che grazie agli strumenti offerti da queste scienze ne benefici l'approccio teorico alla liturgia cristiana⁸. Evidentemente, seppure in modo velato e con una certa prudenza, l'Istruzione si riferisce ad un filone crescente di studi, anche in ambito teologico, che non può più trascurare aspetti ormai divenuti imprescindibili quali il rito, il simbolo, il linguaggio, l'azione, il gesto⁹.

In questo documento ormai lontano nel tempo affiora una linea di tendenza preziosa circa la formazione liturgica. Tale formazione può dirsi liturgica soltanto nella misura in cui è la liturgia a formare e soltanto nella misura in cui la liturgia è colta come atto che forma, gesto da agire e da "patire", e non solo testo da analiz-

⁴ Ivi, n. 4, p. 1047.

⁵ L. GIRARDI, Riforma, formazione, rinnovamento. Note per una precisazione del concetto di formazione liturgica, in La formazione liturgica, a cura di A. Grillo, Atti della 33a Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Camposampiero, 28 agosto-2settembre 2005), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2006, p. 31.

⁶ Ivi, p. 39.

⁷ In ecclesiasticam futurorum, n. 11, p. 1053.

⁸ Ivi, n. 50, p. 1083.

⁹ Nella proposta di temi da trattare nell'insegnamento della liturgia al n. 8 dell'Appendice si legge: «Gioverà far precedere qualche introduzione circa il culto, considerato sotto l'aspetto antropologico e psicologico, perché esso ha una profonda incidenza nell'animo, e lo si può anche trovare, sebbene in maniera deformata, presso le società secolarizzate», p. 1097. Utilizzando la nozione di culto, l'Istruzione riconosce il sostrato antropologico del celebrare capace di creare legami spirituali profondi nell'uomo. L'affermazione conclusiva sembra sottolineare una permanenza del dato rituale oltre la dimensione prettamente confessionale, una sorta di forma elementare inaggrabile, che nessuna ricerca teologica seria può più accantonare.

zare. Di conseguenza, ogni possibile introduzione teorica o ogni approfondimento devono necessariamente considerare questa precedenza dell'azione rituale in quanto dinamica istituyente la vita cristiana a suo modo. Non solo: anche l'insegnamento della liturgia nelle sedi di studio deve procedere da questo tentativo di attingere il patrimonio teologico e spirituale della liturgia dall'azione. La preoccupazione di ricercare i contenuti della liturgia celebrata per tutelarsi dal formalismo non rende ragione della liturgia che innanzitutto è forma attraverso la quale si danno i contenuti e che è necessariamente da attraversare per sperimentarli. Qui sta la ragione della ricerca antropologica circa il presupposto rituale della liturgia non più trascurabile in un tentativo serio di studio teologico del culto cristiano.

Pertanto, ogni autentica formazione liturgica, a vario livello, non può che assumere i tratti dell'iniziazione alla liturgia e attraverso di essa alla fede. L'auspicio che i fedeli siano formati (*ducantur*) alla piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, nelle quali è possibile attingere il genuino spirito cristiano (cfr. SC 14), può realizzarsi soltanto se la celebrazione in quanto tale è scuola di vita cristiana. Ogni sforzo educativo in ambito liturgico deve muoversi in tale direzione.

Fuori dal tempo o fuori dal tempio? La formazione al ministero e la formazione liturgica

Il tema della formazione liturgica nel più ampio ambito della formazione al ministero ecclesiale suscita spesso dibattiti e a volte anche qualche sospetto. Un'impressione abbastanza condivisa è che occuparsi di liturgia, soprattutto da parte di un ministro ordinato, significhi rendersi estranei al mondo contemporaneo e alle sue sfide e fuggire in un pianeta distante rispetto alle problematiche reali che dovrebbero interpellare la pastorale.

Per esemplificare utilizzo alcune inquietudini riassunte a suo tempo da don Giuseppe Busani:

*Perché mai quando un prete riconosce principalmente nell'agire culturale il cuore del suo ministero, finisce per essere ritenuto un uomo fuori dal tempo, o nella migliore delle ipotesi, un uomo di altri tempi? Perché considerare essenziale il presiedere la celebrazione della propria comunità significa essere catalogati nella tipologia del presbitero "uomo del sacro", che difficilmente si lascia provocare dai segni dei tempi, dal cambiamento culturale, essere qualificato come un presbitero che si lascia motivare e trasformare solo in minima parte dall'appartenenza alla comunità?*¹⁰

Indubbiamente l'insofferenza al rito ha influito anche sulla ricerca di un modello di presbitero visto per lo più come evangelizzatore, maestro di vita, promotore e coordinatore dei carismi, e non come uomo chiamato innanzitutto a presiedere l'Eucaristia e le altre celebrazioni. È indubbio che in taluni contesti ha prevalso la tendenza a privilegiare la formazione biblica o teologica in genere a scapito di quella liturgica perché ritenuta troppo "sacrale". D'altra parte la realtà dei fatti colloca il presbitero quotidianamente nella vita liturgica. Contro ogni polarizzazione estrema tra sacerdozio come prerogativa dei presbiteri o come munus che riguarda i fedeli tutti è nella forma della presidenza che va colto lo specifico liturgico del presbitero: egli, infatti, rivolge a tutti l'invito a pregare, lascia spazio al silenzio, fa propria e consente che sia di tutti la preghiera ecclesiale fissata nel testo eucologico, garantisce che la preghiera di ciascuno si fonda con la preghiera ecclesiale e salga al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito. Sono significative le parole del Proemio dell'Ordinamento Generale del Messale Romano:

*La natura del sacerdozio ministeriale, che è proprio del Vescovo e del presbitero, in quanto offrono il sacrificio nella persona di Cristo e presiedono l'assemblea del popolo santo, è posta in luce, nella forma stessa del rito (in ipsius ritus forma), dal posto eminente del sacerdote e dalla sua funzione.*¹¹

È dunque nella liturgia, e meglio ancora nella stessa forma rituale, che si rivela la natura del sacerdozio ministeriale in quanto posto a servizio dell'assemblea. Se è vero questo assunto non basta un'idea astratta di presidenza o un qualunque modo di "dirigere" le celebrazioni. È invece indispensabile che la presidenza liturgica, per le attenzioni che in essa sono poste, «sia in grado di esibire delle qualità specifiche atte a evitare sia l'arbitrio del monopolio, sia l'insignificante e mortifera assenza di differenza»¹². Tra la dittatura dell'estro di chi

¹⁰ G. BUSANI, La riforma liturgica e la figura del presbitero, in *Il presbitero nella Chiesa dopo il Vaticano II*, a cura di P. Sorci, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, p. 27.

¹¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Ordinamento Generale del Messale Romano, n. 4, Libreria Editrice Vaticana 2004, p. 8.

¹² G. BUSANI, La riforma liturgica, p. 41.

presiede e una condotta piatta e noncurante della specificità di ogni assemblea e dei vari contesti occorre un vero e proprio stile del presiedere obbediente al mistero da celebrare, la cui traccia è rinvenibile nell'ordo, e premuroso nei confronti dell'assemblea, soggetto reale di ogni celebrazione. Per questo la formazione liturgica dei futuri presbiteri dovrà contemplare sempre più e sempre meglio l'arte del celebrare, quale capacità di porre giustamente l'atto liturgico conoscendone le leggi e impiegandone sapientemente i linguaggi. Sarà sempre più necessario ritrovare la forza dell'ordo che, non più percepito come prodotto di un'istituzione immobile, viene apprezzato come progetto ecclesiale al quale affidarsi e nel quale riconoscersi e pertanto sempre da esplorare con intelligenza. In questo senso potrà giovare anche l'ascolto paziente e soprattutto il discernimento dei messaggi che provengono da un certo tradizionalismo presente nelle fasce giovanili: ad uno sguardo attento non può sfuggire che seppure con modalità piuttosto discutibili, insieme a problematiche niente affatto trascurabili, in essi si possono racchiudere esigenze disattese o accantonate negli ultimi decenni e particolarmente sentite nella nostra epoca quali l'ordine, l'estetica, il sacro, il rito, la tradizione¹³. Fenomeni ed esperienze senza i quali non si dà vita liturgica e che se non vengono correttamente e sapientemente integrati rischiano di produrre danni ecclesiali di non poco conto.

La formazione liturgica dei candidati al ministero ordinato dovrebbe partire dalla consapevolezza che «lì, nell'agire liturgico, nasce in noi ciò che non proviene da noi»¹⁴. Qui troviamo il cuore del rapporto e dell'equilibrio tra vita liturgica e impegno missionario, tra competenza celebrativa e esperienza del mondo. Imparare a celebrare e conoscere le dinamiche dell'ordo liturgico nel suo radicamento storico e nelle sue possibilità antropologiche è premessa doverosa per sentirsi continuamente originati e rigenerati da un dono che precede e sovrasta ogni compito. Obbedendo all'ordo e alle sue leggi, il soggetto non ne è mai esperto fino in fondo e si lascia guidare per ricevere in cambio la salvezza e ricevere sempre l'identità discepolare da testimoniare nella vita.

L'opposizione autentica ad ogni formalismo non si dà aggirando la forma e catalogando i significati, ma partecipando alla forma e curando la partecipazione nell'attivazione di tutti i registri verbali e non verbali che interpellano il corpo vissuto¹⁵.

Iniziati o marginali?

È fuori dubbio che a chi presiede l'assemblea liturgica è richiesta una competenza nei vari aspetti che riguardano il celebrare. Non è più possibile, se mai lo è stato, abbandonarsi all'improvvisazione o volutamente far leva sull'improvvisazione intesa quale sinonimo di sincerità e di freschezza. L'azione rituale ha le sue leggi che se violate impediscono all'azione di raggiungere il suo obiettivo. Non a caso l'Ordinamento Generale del Messale Romano rammenta a più riprese la perizia richiesta al sacerdote celebrante: ad esempio, a proposito della «massima cura nello scegliere e nel disporre quelle forme e quegli elementi che la Chiesa propone»¹⁶ al fine di consentire la partecipazione piena e attiva del popolo, oppure quando accenna al modo di proclamare i testi «a voce alta e chiara»¹⁷, rimandando alla corrispondenza della voce al genere letterario e al contesto celebrativo e alla doverosa attenzione alla cultura locale e, complessivamente, in merito ai vari compiti presidenziali che devono essere svolti in modo tale che, nell'esercizio adeguato del gesto rituale, traspaia la presenza del Signore¹⁸. Tuttavia, perché questo avvenga, paradossalmente, è necessaria anche una certa "incompetenza", quella che nasce dalla consapevolezza del ministro di essere il «servitore» della liturgia e non il libero gestore o il padrone di essa¹⁹. Chi non rimane discepolo e servo della celebrazione, per eccesso o per difetto, perché ricorre a un dispositivo eccessivamente ieratico che distoglie dalla vita

¹³ Cfr. L. BALUGANI, I preti del futuro: tra tradizione e postmodernità, «Rivista di pastorale liturgica» 327/2 (2018), pp. 10-16; cfr. anche l'attenta disamina della variegata situazione giovanile in rapporto alla liturgia di M. BELLI, Mondo giovanile ed esperienza liturgica. Un tentativo di status quaestionis, «Note di pastorale giovanile» 2 (2019), pp. 12-23.

¹⁴ G. BUSANI, La riforma liturgica, p. 34.

¹⁵ Cfr. A. GRILLO, La riscoperta dell'iniziazione simbolico-rituale alla fede. Luoghi comuni e quaestiones disputatae a proposito della formazione liturgica, in *La formazione liturgica*, pp. 49-67.

¹⁶ OGMR 20, p. 16.

¹⁷ OGMR 29, p. 20.

¹⁸ Cfr. OGMR 93, pp. 39-40, in questo numero si indicano i principali compiti liturgici quali la presidenza della celebrazione, la conduzione della preghiera, la guida nelle fasi del rito eucaristico e, in primis, nella comune partecipazione all'offerta del sacrificio e alla comunione. E si aggiunge: «Pertanto, quando celebra l'Eucaristia, deve servire Dio e il popolo con dignità e umiltà, e, nel modo di comportarsi (in modo se gerendi) e di pronunciare le parole divine, deve far percepire ai fedeli la presenza viva di Cristo».

¹⁹ È quanto viene affermato in OGMR 24, p. 17, a proposito degli adattamenti che possono essere apportati al rito

o scivola verso derive banalizzanti che non fanno altro che rendere la liturgia una mera e triste esibizione delle proprie idee, dimentica questa coscienza che mette al riparo dalla presunzione di sapere già tutto e di essere troppo esperti di qualcosa che, per sua natura, è “indisponibile”²⁰. Le competenze richieste sono al servizio di una “incompetenza” di fondo.

Questa premessa è doverosa per richiamare una delle insidie della formazione liturgica nei seminari o meglio di un certo apprendistato che in essi si esercita, ovvero la pretesa di sapere già e di sapere tutto e di acquisire in ogni caso una sorta di abilità indiscutibile. Non è difficile trovare proprio qui una delle radici di quella mondanità spirituale, stigmatizzata da papa Francesco, «che si nasconde dietro apparenze di religiosità e persino di amore alla Chiesa» e che «consiste nel cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana e il benessere personale»²¹. Infatti osserva il papa, questa mondanità può manifestarsi in forme di dominio dello spazio ecclesiale e, tra queste, «una cura ostentata della liturgia»²², disinteressata all’annuncio evangelico tra le pieghe della storia. Si può intravedere per la liturgia il rischio che papa Francesco scorge per la vita della Chiesa: la trasformazione in un pezzo da museo o in un possesso di pochi, o in uno strumento per la gratificazione personale o per acquisire sicurezza o l’occasione di compiacimento che nasce dalle gestioni di aspetti pratici. Poco importa se questa tendenza è ispirata da ideologie tradizionalistiche o progressistiche perché il *modus operandi* è lo stesso²³.

Le attitudini e le sensibilità personali, in questo caso, possono assolutizzarsi e diventare abitudini. C’è da chiedersi se l’esemplarità della vita liturgica del seminario, raccomandata dal Magistero²⁴, non si traduca sovente in un modello celebrativo che punta all’applicazione meticolosa delle norme e al perfezionamento di alcune abilità ritenute necessarie (il servizio liturgico, il canto, un certo uso della lingua latina, la cura dello spazio e l’arredo, la perizia nell’uso delle vesti) nella linea di un massimalismo che non ha corrispondenza nelle realtà parrocchiali ordinarie. In questo senso il modello celebrativo del seminario rischia di diventare illusorio, una sorta di parentesi felice tra le imperfezioni e i pressapochismi del mondo. Il rischio è di creare un’esperienza marginale da guardare poi con una certa nostalgia una volta che il neopresbitero sarà alle prese con la realtà complessa delle assemblee festive e feriali, non più omogenee come in seminario ma piuttosto variegate (se non altro per l’età)²⁵.

L’orizzonte tracciato da papa Benedetto XVI nell’esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* a proposito dell’ars celebrandi può essere a questo proposito tradotta in questo modo: la preparazione al ministero liturgico dei candidati al presbiterato deve certamente porsi come ascolto discepolare della normativa rubricale (cfr. SaC 38) perché l’ordo contiene e consegna il progetto rituale della Chiesa, ma non può limitarsi a questo. Essa deve caratterizzarsi come tatto fine ed educato nell’attivazione di tutti i linguaggi e le risorse che, a suo modo, la rubrica prefigura (cfr. SaC 40) al fine di creare le premesse perché si dia un incontro di fede nella celebrazione dei misteri. Si comprende, allora, come l’autentica formazione al celebrare sia più ampia dello studio del libro rituale e, tuttavia, tale studio risulti imprescindibile, soprattutto se si appronta un’accurata indagine dell’ordo celebrandi e di tutti gli elementi in esso segnalati e dei Praenotanda, che accanto al quadro teologico ed ecclesiologico della celebrazione ne offrono anche la struttura rituale con le sue sequenze, le coordinate spazio-temporali, gli elementi necessari (testuali e non testuali). Formare e formarsi al celebrare significa educare a programmare e a gestire la celebrazione in obbedienza al progetto ecclesiale e nella promozione di tutte le risorse linguistiche in modo da arrivare agli effetti significati²⁶.

scegliendo quegli elementi che più rispondono alle necessità, alla preparazione e alla capacità di comprensione dei partecipanti. Tale intervento “riformatore” sull’ordo tradito, in vista di una migliore efficacia pastorale (cfr. OGMR 23), non può prescindere da questa coscienza “diaconale” della presidenza liturgica.

²⁰ Potrebbe essere letta anche in questo senso il recente *Responsum* della Congregazione per la Dottrina della fede e ad un dubbio sulla validità del Battesimo conferito con la formula “Noi ti battezziamo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo” e la relativa Nota dottrinale circa la modifica della formula sacramentale del Battesimo (6 agosto 2020).

²¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale, n. 93, in *Enchiridion Vaticanum* 29, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, p. 1237.

²² *Ivi*, n. 95, p. 1238.

²³ Cfr. M. AUGÉ, No a una liturgia mondana!, «Rivista di pastorale liturgica» 308/1 (2015), pp. 3-9.

²⁴ È quanto auspica *In ecclesiasticam futurorum* al n. 16.

²⁵ Può essere applicata al nostro discorso la sintesi efficace su come viene praticata talvolta l’iniziazione cristiana nel tempo attuale di G. BUSANI, La rilettura del “Rito dell’Iniziazione Cristiana degli Adulti” a confronto con il postmoderno, in *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, Atti della 26a Settimana di studio dell’Associazione Professori di Liturgia (Seiano di Vico Equense, 31 agosto-5 settembre 1997), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1998, p. 216: «O l’iniziazione è marginale, nel senso che non si fa l’iniziazione, oppure diviene permanente e quindi rende marginali (molto spesso queste accade nei movimenti)».

²⁶ Cfr. L. GIRARDI, Dal «Ritus servandus» ai «Praenotanda»: i libri liturgici e la formazione di chi presiede, «Rivista liturgica» 94/2 (2007), pp. 209-226; cfr. ID., Celebrare con i libri liturgici: arte e stile, «Rivista liturgica» 98/ (2011)961-976.

Una formazione così articolata può avere effetto soltanto nella cooperazione di più soggetti, dal docente di liturgia agli educatori del seminario e, d'altra parte, non può che risentire degli apporti di vari contesti educativi accanto al seminario, quali ad esempio la vita liturgica parrocchiale e la stessa composizione delle assemblee. In questo senso il libro liturgico offre il quadro ampio e la trama ordinata per disporre gli elementi necessari affinché presidenti e assemblee nella loro specificità e peculiarità possano collocarsi in modo maturo e celebrare in autenticità.

Quale formazione? Sfide per il cammino

A questo punto è chiaro come la formazione teologica in riferimento alla liturgia risulti più complessa di quanto sembri e debba necessariamente intercettare campi di riflessione piuttosto ampi. Non è possibile limitarsi alla storia della liturgia, ma non è neppure corretto tentare un'esposizione delle strutture liturgiche vigenti senza uno sguardo ampio sull'evoluzione storico-culturale delle stesse e sui presupposti antropologici. Del resto, anche il tema dell'ars celebrandi, particolarmente avvertito negli ultimi decenni, non può più essere lasciato all'ispirazione del singolo o alla sensibilità della comunità, ma attende di essere affrontato anche nella formazione di base: il problema, infatti, non è offrire ricette o suggerire elementi da poter impiegare nelle celebrazioni per renderle attraenti quanto, piuttosto, tentare un pensiero sul celebrare nel suo darsi, sulle sue risorse, sulle difficoltà che possono insorgere, su ciò che promuove un'autentica celebrazione e ciò che può minarne la riuscita, sull'efficacia dei linguaggi e la qualità del gesto²⁷.

Se una riflessione di questo genere può essere fatta in modo puntuale in riferimento ad una determinata celebrazione, in sede di preparazione e di verifica, alcuni aspetti imprescindibili che riguardano il celebrare in quanto tale possono e devono essere esaminati in una sede teorica previa e più ampia.

Nell'attuale situazione ecclesiale e culturale e nel quadro di una formazione teologica e ministeriale che voglia superare forme troppo parcellizzanti alcuni obiettivi paiono meritevoli di considerazione.

- *Comporre ciò che spesso è frammentato*

La difficoltà più grande è tenere insieme ciò che spesso si è separato: la pratica celebrativa, lo studio teologico e la vita spirituale. Se il pensiero teologico attorno alla liturgia non aiuta a ricomprendere meglio il celebrare e il celebrare non informa la vita spirituale, è chiaro che succede un corto circuito nelle dinamiche formative. Se non si percepisce che il cuore della formazione alla vita spirituale è dato dai momenti celebrativi e, piuttosto, si percepisce uno iato tra quanto si studia e come si celebra, evidentemente la liturgia rimane ai margini di quella produzione di identità che è l'obiettivo di ogni formazione. Ciò diventa particolarmente vistoso nelle comunità educative dove la liturgia, eucaristica ed oraria, è celebrata ogni giorno e più volte al giorno. Si pensi a due casi particolari: l'omelia e il culto eucaristico extra Missam. Se nei seminari e nelle case di formazione l'omelia è totalmente avulsa dagli studi biblici e dall'ermeneutica fornita dagli stessi Lezionari e non scaturisce dalla trama stessa della celebrazione e l'adorazione eucaristica rimane ancora concepita come un momento di raccoglimento individuale privo di Parola di Dio, di lode comunitaria, sganciato dalla celebrazione della Messa, è chiaro che la formazione procede a compartimenti stagni e ci si limita a produrre e a raccogliere quanto si ritiene possa fare al caso proprio.

È sempre più necessario operare affinché le istanze maturate nella riforma conciliare ispirino un sentire e un fare liturgico coerente, capace di creare un'esemplarità non fittizia, ma davvero generativa di identità in senso cristiano e ministeriale.

- *Celebrare per perdere il potere*

È noto che il rito di ordinazione precedente alla Riforma conciliare attribuiva grande importanza alla consegna degli strumenti e, nel caso dell'ordinazione presbiterale, li accompagnava con una formula inequivocabile: «Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, missasque celebrare». Si trattava dunque del conferimento di un potere che distingueva nettamente chi lo possedeva da chi non lo possedeva. Evidentemente il rischio della confusione tra ministero e potere soprattutto nel culto non ha epoche o contesti preferenziali. La prevaricazione clericale e narcisista dei presidenti-intrattenitori che manipolano l'ordo tradito secondo gusti personali o presunte motivazioni pastorali confermano questa tendenza²⁸. La celebrazione, in realtà, nel suo affidarsi all'ordo, quale traccia del progetto ecclesiale, realizza un progetto che è più grande della volontà del singolo e il "potere di celebrare" diventa "perdita di ogni potere". I gesti non sono i gesti del singolo cele-

²⁷ Il tentativo più raffinato in questo senso è quello di J.-Y. HAMELINE, *L'accordo rituale. Pratiche e poetiche della liturgia*, Glossa, Milano 2009.

²⁸ Sul rapporto tra liturgia e potere cfr. R. REPOLE, *Potere nella liturgia*, «Rivista di pastorale liturgica» 346/3 (2021), pp. 2-4; E. PAROLARI, *Unti del Signore*, ivi, pp. 10-17; G. ROUTHIER, *Clericalismo e liturgia*, ivi, pp. 18-21.

brante e le parole non inseguono l'inventiva di qualcuno, ma sono i gesti della Chiesa. È per questo che ogni autentica competenza celebrativa nasce sempre da una certa "incompetenza" e da essa è custodita. Non l'incompetenza di chi è impreparato e si trova a disagio nell'oggettività dell'ordo, ma il pudore di chi si lascia istruire e guidare da una struttura rituale che lo precede, che gli è stata consegnata e che rimarrà oltre la sua personale prestazione. Colui che è chiamato a presiedere la celebrazione non assume alcun potere, a meno che non proietti sull'azione rituale le proprie velleità, ma accetta di perdere il potere per lasciare che il rito lo plasmi insieme a tutta l'assemblea.

Nella riscoperta della celebrazione come azione comune di un'intera assemblea e delle logiche articolate delle azioni simboliche la riforma conciliare (actuosa participatio) l'auctoritas è del rito che, appunto, se autenticamente celebrato, fa crescere e promuove i soggetti in una strutturale dipendenza dal mistero e nei legami comunitari.

- *Una rinnovata ermeneutica dei libri liturgici*

La capacità impressiva ed espressiva del rito implica, soprattutto dal versante formativo, una conoscenza dei libri liturgici adeguata all'oggetto. Lo studio della liturgia non può esimersi dallo scavare nel patrimonio dottrinale e teologico contenuto nell'eucologia con metodi differenziati secondo il livello richiesto. Questo non per ricavare dai testi in quanto tali contenuti approfonditi circa la lex credendi, ma di riconoscere che i testi, in quanto finalizzati alla lex orandi, esprimono la fede professata nella Chiesa. Accanto alle indubbie ricchezze raccolte nel Messale di Paolo VI, in particolare nelle orazioni e nei prefazi dei tempi liturgici e del santorale, è soprattutto la preghiera eucaristica con la sua struttura e i suoi temi che attende di essere fatta oggetto di studio rigoroso, soprattutto laddove si formano coloro che a nome dei fratelli dovranno innalzare al Padre tale preghiera. E, a questo proposito, la formazione all'anafora non potrà non riguardare anche il modo di pregarla e il suo essere actio complessa, articolata e multimediale con tutto il carico delle dinamiche verbali e non verbali che richiedono attenzione e sensibilità da non dare per scontate²⁹. È chiaro, a questo proposito, che lo studio della liturgia non potrà non interfacciarsi con l'apprendimento degli elementi fondamentali della musica e del canto, con la conoscenza dei fenomeni artistici e dell'iconografia e delle forme architettoniche. La convocazione dei linguaggi per la celebrazione rimanda alle competenze relative da acquisire in sede formativa³⁰.

Soprattutto per chi sarà chiamato a presiedere una sapiente introduzione ai libri rituali diventerà premessa affidabile per un uso degli stessi che sappia andare oltre l'immediato reperimento dei testi per puntare alla costruzione di una trama celebrativa praticabile dalle più svariate assemblee.

- *Educare al gesto*

Se il testo non diventa gesto rimane soltanto attestazione scritta del patrimonio di fede della Chiesa: è nella preghiera detta o cantata, innalzata al Padre da una comunità orante animata dallo Spirito, che si realizza l'incontro tra Dio e l'uomo. Qui è racchiusa tutta la delicatezza e la forza del gesto, ovvero della resa in azione del testo scritto. Tra dire l'orazione e trasformarla in azione la distanza è grande e impegna tutta una serie di accortezze che l'apparato rubricale in parte segnala e in parte presume. Compito di chi celebra e, prima ancora, di chi indaga sul libro liturgico è far emergere il detto e il non detto del libro stesso affinché si dia l'azione. Un esempio emblematico è l'orazione colletta. Dire l'orazione ancora non corrisponde al gesto orazionale. Secondo l'Ordinamento Generale del Messale Romano e l'Ordo Missae esso prevede un invito del presidente («Preghiamo»), uno spazio di silenzio orante «per prendere coscienza di essere alla presenza di Dio»³¹, quindi la preghiera ecclesiale che, a sua volta, può essere recitata o cantata e l'Amen conclusivo dell'assemblea. L'invito non può essere rivolto in modo frettoloso o meccanico, ma domanda lo sguardo verso l'assemblea, il silenzio quanto alla durata non può essere formale o eccessivamente lungo, l'alternativa tra la recitazione e il canto del testo deve essere motivata da vari fattori come la tipologia dell'assemblea, il grado della cele-

²⁹ Tanto attuale quanto disattesa la raccomandazione di In ecclesiasticam futurorum al n. 58 che richiamava, in riferimento agli alunni dei seminari, la necessità di essere educati all'«arte del dire e dell'esprimersi con gesti e con azioni (ars dicendi et significandi)» (EV 6, p. 1087).

³⁰ La coraggiosa proposta musicale della terza edizione del Messale Romano per la Chiesa italiana è più che una generosa offerta di materiale per celebrare, ma è piuttosto un invito a passare dal testo al gesto, dalla parola detta in qualche modo alla parola "celebrata".

³¹ OGMR n. 54, p. 27.

brazione, la disponibilità dei fedeli ad accogliere un certo modo di pregare, la stessa recitazione deve tener conto della struttura del testo (nella sua parte anamnetica e in quella epicletica, in modo particolare), la conclusione, che può essere articolata o breve, deve effettivamente suscitare l'adesione di fede dell'assemblea. Si pensi anche ai tanti (troppi) modi di usare le braccia e le mani per la preghiera del Signore che talvolta si riscontrano insieme nelle assemblee liturgiche, anche piccole. Giungere ad un accordo gestuale è indice di comunione nella preghiera ed è frutto di un'educazione paziente che riconosce le potenzialità spirituali del corpo e riesce a vincere le spinte individualistiche.

In un autentico sforzo di iniziazione al celebrare e al presiedere c'è anche lo spazio per l'acquisizione di un "contegno" (Guardini) che, scevro da ogni rigidità che blocca l'azione, diventa in realtà produzione di evento, dinamismo dello spirito, forma che rende vivibili i significati.

Conclusione

Ci si rende conto facilmente delle difficoltà che si possono riscontrare in ogni impresa educativa in chiave liturgica. Basti pensare soltanto ai risvolti ecclesiologicali che suscitano la domanda: quale liturgia per quale Chiesa?

Evidentemente il compito della formazione liturgica a tutti i livelli deve tenersi al riparo da due possibili tentazioni che semplificano l'obiettivo: la prima è quella di pensare alla formazione come mera catalogazione dei significati (tentazione intellettualistica) mentre la seconda riduce lo sforzo educativo all'offerta di competenze tecniche (tentazione pragmatistica). In gioco è la plausibilità del fare liturgia nel pensare teologico, nella dimensione spirituale, nella realtà pastorale.

Al di fuori di una seria iniziazione al simbolo rituale, un autentico "riapprendimento" di ciò che è esperienza recondita di ogni uomo per usare le parole di Guardini, ogni formazione liturgica risulta debole e infeconda. La sfida più grande oggi è educare al simbolo in un mondo desimbolizzato o che, comunque, fatica a riconoscere la forza dei simboli a causa della perdita di eccedenza delle esperienze primarie della vita. Che la pubblicità ricorra volentieri ad alcune simboliche fondamentali come il sedere a mensa comunitariamente, il lavarsi, il trattamento del corpo, la bellezza degli spazi, l'alternarsi delle stagioni, non può non far riflettere, da una parte sul persistere dell'incidenza dei simboli nella cultura contemporanea e, dall'altra, sulla possibile riduzione consumistica del desiderio³². Evenienza, questa, che può manifestarsi anche in ambito liturgico quando le azioni simboliche vengono catturate dalle ideologie o da preoccupazioni troppo immediate.

Questa capacità simbolica ovviamente deve superare visioni dualistiche all'insegna del principio fondamentale dell'actuosa participatio per cui al mistero si accede attraverso la "materia" varia e articolata dei riti e delle preghiere (SC 48). Educare alla liturgia, allora, significa accogliere e mettere a tema l'azione simbolico-rituale con i suoi linguaggi e le sue dinamiche e il coinvolgimento complesso dell'uomo nell'azione, compresi i sensi e le emozioni, nella verità plurale delle assemblee³³.

Soltanto in quest'ottica la liturgia, oltre ad essere obiettivo della formazione, diventa anche realtà educante, in grado di creare una cura corporis et mentis e dunque un'educazione dell'intera persona in prospettiva cristiana³⁴.

Alla condizione, però, che si tenga fisso l'obiettivo di un'autentica formazione liturgica, ovvero la capacità dell'atto, il celebrare in quanto tale. Senza il perseguimento di questo obiettivo anche il percorso formativo più sofisticato rimane sterile. Il vulnus, che attesta una vera lacuna formativa in campo liturgico, è l'incapacità di celebrare: sa celebrare chi è divenuto capace di simboli, chi sta a suo agio nei linguaggi e nelle forme del rito, chi non teme la dilatazione temporale e l'interruzione spaziale della liturgia, chi sa creare le premesse della "differenza" che mette in comunione l'uomo con il mistero, chi sa alternare azione e passività.

Soprattutto nell'attuale contesto culturale essere celebranti è qualcosa che si apprende gradualmente e per questo non basta una sorta di contiguità a esperienze celebrative frequenti come accade nei seminari come se la competenza teologica, spirituale e rituale si acquisisse per contatto. Occorrono buone pratiche e anche teorie adeguate, capaci di sopportare e fronteggiare le sbavature teologiche e pastorali tipiche del nostro tempo che non solo riconducono la liturgia in una zona di minorità, ma spesso anche la sfigurano sotto il peso delle affezioni parziali o delle inconsistenze teologiche.

³² Cfr. G. BONACCORSO-A. GRILLO, *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e rito*, Cittadella, Assisi 2001, pp. 15-47.

³³ Cfr. E. MASSIMI, *Le condizioni per "vere" liturgie. Riscoprire il fondamento della partecipazione attiva*, «Note di pastorale giovanile» 2 (2019), pp. 24-28. «Note di pastorale giovanile» 2 (2019), pp. 12-23

³⁴ Cfr. ID., *Liturgia fonte di educazione. A quali condizioni?*, «Rivista liturgica» 107/3 (2020), pp. 103-121; cfr. anche *Educato dalla liturgia. Educato alla liturgia*, a cura di M. Barba, Edizioni Vivere in, Roma 2012

Forse proprio la fedeltà e la devozione che vengono richiesti al candidato presbitero durante l'ordinazione possono bene sintetizzare il bagaglio necessario a chi celebra e si appresta a diventare presidente di celebrazione: la fedeltà all'ordo trådito, e attraverso questo progetto ecclesiale al mandato di Cristo, e l'implicazione di tutta la persona nell'atto celebrativo in modo che ogni aspetto, interiore ed esteriore, ne risulti contagiato. Non ci può essere alcuna formazione se l'interessato non "prende forma" e non si "conforma" e se accanto alle convinzioni non assume anche delle convenzioni. Laddove mancano le forme c'è spazio soltanto per i contenuti e la formazione cede il posto all'istruzione. Formare alla liturgia è innanzitutto mettersi alla scuola di quella peculiare forma che è il rito cristiano e assumerla affinché possa configurare l'identità dei singoli e delle comunità. Altrimenti rimarrà soltanto decorazione o, al massimo, rappresentazione.

Per chi è in cammino, sia verso il servizio ecclesiale da esercitare come presidente di un'assemblea orante, sia verso l'acquisizione di un pensiero teologico e spirituale maturo, la liturgia autenticamente celebrata e sapientemente pensata può essere ancora scuola affidabile per uscire dalle secche delle alternative tra forme e significati, interno ed esterno, singolo e comunità. Alla condizione che della liturgia si accettino le regole del gioco e le si lasci dire la prima e l'ultima parola.



DON LORIS DELLA PIETRA

*Nato a Udine il 26 ottobre 1976, è presbitero dell'Arcidiocesi di Udine. Dal 2007 è Direttore dell'Ufficio Liturgico Diocesano e dal 2016 Rettore del Seminario Interdiocesano di Udine, Gorizia e Trieste. Nel 2008 consegue la Licenza in Teologia con specializzazione in liturgia pastorale presso l'Istituto di Liturgia Pastorale di Santa Giustina in Padova (affiliato al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo in Roma) e nel 2011 ha conseguito il dottorato nel medesimo Istituto. È docente di Liturgia presso la Facoltà Teologica del Triveneto nella sezione di Udine, l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Udine e l'Istituto di Liturgia Pastorale di Padova. Collabora con alcune riviste dove affronta tematiche di teologia liturgica. Ha pubblicato *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Edizioni Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova 2012, frutto del suo lavoro dottorale, dedicato al rapporto tra teologia dei sacramenti e rito alla luce del concetto di forma. Inoltre ha pubblicato *Una Chiesa che celebra*, Messaggero, Padova, 2017 e *La parola restituita. La ricchezza del linguaggio liturgico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2017.*

lorisdellapietra@gmail.com

KOINÉ

XIX INTERNATIONAL EXHIBITION OF SACRED ART