

LE RISORSE FORMATIVE DELLA LITURGIA

Relazione ai docenti di religione cattolica della diocesi di Mantova

San Giorgio Bigarello (MN), 7 settembre 2024

L'approccio alla liturgia di un insegnante di religione cattolica

I programmi ministeriali prevedono un approccio alla liturgia ecclesiale che spazia dai segni caratteristici della tradizione cristiana ai linguaggi espressivi della relazione con il divino, dalle espressioni dell'arte nel culto cristiano all'intreccio di spiritualità e religiosità popolare con la ritualità espressa dalla cultura cristiana. Riconoscendo la ritualità come un archetipo religioso e antropologico universale, in passato negli studi teologici si è favorito un approccio comparativo allo studio delle religioni. Infatti, fin dai primordi della civiltà incontriamo riti di abluzione, pasti sacri, cerimonie funebri e investiture di capi e mediatori religiosi. Tuttavia, allo stato attuale, il comparativismo religioso risulta meno accreditato di un tempo e deve essere accompagnato da un approccio che miri a coordinare la struttura antropologica della ritualità universale con la singolarità del fondamento cristologico.

Infatti, non celebriamo il battesimo di un bambino per ritualizzarne la nascita, l'imposizione del nome e l'ingresso ufficiale nella famiglia e nel clan, ma per immergere questa nascita biologica in una rigenerazione spirituale nella vita divina trinitaria comunicata nella morte e risurrezione di Cristo. Dunque, il rito cristiano non è una generica apertura alla trascendenza mediata da una ritualità culturalmente situata, ma una singolare esperienza "cristologico-trinitaria" mediata da un rito ecclesiale coerente con l'intenzione e il mandato di Gesù: «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28,19), «Fate questo in memoria di me» (Lc 22,19).

La sfida formativa nel contesto della scomposizione dell'umano

La lettera apostolica di papa Francesco *Desiderio desideravi* sulla formazione liturgica del popolo di Dio si può riassumere in una sola frase: si è formati alla liturgia per essere formati dalla liturgia. Ci interessa entrare nell'efficacia formativa della ritualità cristiana in ordine all'istituirsi delle relazioni ecclesiali, che anche sotto il profilo della costruzione della personalità sono relazioni umanamente "buone", cioè autentiche, benefiche, sensate, orientate, generative e felici.

Tra i vari fattori che concorrono a determinare l'attuale emergenza educativa si evidenzia il diffondersi di uno stile di vita segnato da molteplici forme di «scomposizione dell'umano»¹. Espressioni come «paradigma tecnocratico» (cfr. *Laudato si*), «infocrazia» (Byung-Chul Han)², «antropocene» (Paul Crutzen) sono etichette che le ricerche degli ultimi decenni hanno adottato per significare il divario tra la massimizzazione della produttività e delle competenze a fronte di un impoverimento della qualità delle relazioni, sempre più finalizzate in senso strumentale e efficientistico, depauperate di calore, empatia, intensità, profondità e durata. In tal senso, il sentimento sociale dell'appartenenza, dell'amicizia e del consorzio solidale esce dall'orbita della cultura narcisista della prestazione e della competizione posizionale. L'ambito degli affetti ne risulta fortemente penalizzato, laddove a fronte di soggetti anaffettivi si riscontrano manifestazioni selvaggiamente emotive: eccitazione dei sensi, oggettivazione e mercificazione dell'altro (oggetto di

¹ COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La sfida educativa*, Laterza, Bari 2009, 7.

² BYUNG-CHUL HAN, *Infocrazia*, Einaudi, Torino 2023, ebook.

desiderio consumistico), scomparsa del rispetto come primo sentimento sociale (la percezione dell'alterità dell'altro) e solipsismo, come esito di una destrutturazione socioculturale.

La stessa logica consumista e produttiva è trasportata nell'ambito degli affetti, moltiplicando gli scambi allo scopo di consumare sensazioni più che per generare affetti e costruire legami. L'ideale dell'amore rimane, ma si muove tra l'amor cortese e il possesso erotico assoluto, ripiegando verso l'autosoddisfazione narcisista, dunque verso l'autoaffezione. Il mondo degli affetti e dei legami rimane un universo fortemente simbolico e ritualizzato, diviso tra la tensione dell'eros che spinge a cercare i contatti e l'esito del ritrovarsi spaesati, frustrati e disintegrati.

In tale contesto di complessità, la formazione si propone di rimediare allo spaesamento e al panorama generale dell'insensatezza proponendo percorsi di apprendimento esperienziale dei valori umani. Il mero discorso astratto (*logos*) e il ripetuto appello ai valori, infatti, appaiono insufficienti per accrescere la consapevolezza del bisogno del senso. Piuttosto, discriminante è offrire una forma di vita che renda presenti ed esperibili significati e valori, mentre decisive risultano le esperienze generatrici di senso ed efficaci quelle forme di vita che non spiegano o illustrano, ma generano, iniziano e formano, coinvolgendo e trasformando i soggetti all'interno di processi complessi.

La liturgia come risorsa formativa

Nella prospettiva appena delineata, la liturgia costituisce un'efficace risorsa formativa. Infatti, a differenza della "teo-*loghia*" – che è discorso, parola, *logos* – la "lit-*urgheia*" è azione, azione comune in un sistema di atti ordinati che corrisponde all'iniziazione e alla partecipazione:

«La liturgia non si limita agli appelli e alle esortazioni, ma colloca la persona in quel contesto che permette di fare esperienza. È una forma di vita che fa toccare con mano e immette in esperienze che ricompongono l'umano. L'esperienza liturgica è un'esperienza di vita reale perché percorre la via simbolica. Nell'atto simbolico il senso non arriva dopo che il soggetto, con un'operazione mentale, opera il passaggio dall'esteriorità del sensibile alla profondità del senso spirituale. No, nell'atto simbolico accade il senso»³.

Una regola fondamentale dell'agire liturgico è l'adagio *age quod agis*, cioè "fai quello che dici, non dire quello che fai". La liturgia è una forma di vita e, in essa, l'evento accade e precede la sua descrizione e spiegazione. Ad esempio, scambiarsi il dono della pace attraverso il gesto della stretta di mano o dell'abbraccio immerge i soggetti nell'esperienza di una benevolenza che imprime una qualità buona alle loro relazioni. La ritualità cristiana è performativa: l'azione non è mai neutra, ma riposiziona i soggetti nel loro essere l'uno di fronte all'altro.

Queste premesse ci consentono di affermare che la liturgia – proprio in quanto esperienza di vita – non è un contenitore neutro di messaggi che trasmettono istruzioni o segni per "alludere" a significati profondi. Essa realizza ciò che annuncia e, dunque, è un inizio reale, una partecipazione alla realtà significata. Il rito è un'azione che informa la vita dei partecipanti perché contiene la promessa di una vita sensata e piena a cui si accede seguendo il suo *ordo* di parole, di codici linguistici, di mediazioni e di relazioni. Se la catechesi annuncia e indica il senso del vivere secondo la forma del Vangelo, la liturgia comunica, coinvolge e rende partecipi di quel vivere personale e comunitario secondo la vita nuova di Cristo nello Spirito. Essa non spiega, ma rende partecipi del senso che lì è donato e manifestato: «La liturgia imprime il dono nella carne, prima ancora di illustrarne il senso e anche prima che noi stessi ne raggiungiamo la piena consapevolezza»⁴.

³ G. BUSANI, *La risorsa educativa della liturgia*, «Rivista Liturgica» 98/2 (2011) 256.

⁴ *Ibidem*.

La liturgia forma secondo le proprietà tipiche dell'agire rituale

La liturgia è un'esperienza immersiva nella Pasqua di Gesù – partecipativa e impressiva – a cui si accede in forza dell'azione simbolico rituale, che coinvolge tutta la persona a partire dalla corporeità. Il corpo rappresenta il punto d'incrocio tra la rivelazione e la fede. L'esperienza religiosa, infatti, è sempre intrecciata con l'esperienza estetica: la via della rivelazione e della fede è la via estetica, la percezione sensibile che consente al corpo umano di entrare in contatto con il corpo di Dio. Non esiste possibilità conoscitiva se non nella partecipazione al mistero, resa possibile dal prendere parte alla liturgia. E della liturgia si è parte nella misura in cui si percepisce di essere dentro il mistero celebrato: «La vita è sentirsi vivi, la fede è sentirsi credenti, l'amore è sentirsi amati e amare. Allo stesso modo essere parte del culto cristiano è sentirsi parte del culto cristiano»⁵.

Come confermano gli studi neuropsicologici della religione, l'esperienza religiosa nasce dalla sfera emotiva, da percezioni primarie e fluide che coinvolgono e suscitano apertura e interesse. Sarebbe tuttavia errato ritenere che l'esperienza religiosa sia qualcosa di illogico o di irrazionale. Al contrario, essa coinvolge l'essere umano nella sua complessità, ovvero nella trama antropologica che implica l'intreccio di azione, emozione e ragione. Non a caso, nella *Desiderio Desideravi* si insiste sulla necessità di un'adeguata formazione liturgica, che non si risolve in una migliore conoscenza dei libri liturgici e dei significati sottesi ai singoli riti, bensì nell'attuare percorsi di iniziazione che portino a vivere la liturgia come un rapporto circolare tra azione, emozione e ragione, in modo che il culto sia l'esperienza del sentirsi dentro il mistero.

Questo tipo di formazione a partire dal rito per raggiungere l'insieme degli altri livelli formativi corrisponde, tra l'altro, alla logica formativa più incline alla sensibilità dei *millennials*. Si tratta di una dinamica di apprendimento che si basa sull'esperienza, sulla pluriappartenenza, sull'immagine e sulla connessione continua, relazionale e online. Purtroppo, molte delle nostre celebrazioni non riescono a mantenere questo rapporto di circolarità, scivolando in un riduzionismo emotivo o razionalistico della liturgia, che annega il simbolo nelle troppe parole ostacolando una reale comunicazione al mistero celebrato. La logica del rito non si può cogliere se non ritualmente, immergendosi nell'esperienza iniziatica:

«Il rito è come un paio di occhiali per il miope. Gli occhiali non sono fatti anzitutto per essere visti ma per vedere ciò che ci circonda, e così il rito non è fatto anzitutto per essere compreso ma per comprendere il mondo e l'esistenza umana. In molte popolazioni non si è mai posto e non si pone la questione di comprendere i riti che vengono celebrati, ma di assumere dai riti il senso della vita»⁶.

Dovremmo apprezzare con più acutezza e consapevolezza le potenzialità formative insite nell'esperienza rituale tramite la quale il corpo stesso rielabora i grandi significati della vita. Non siamo noi e non è l'assemblea celebrante a proiettare significati sul rito; al contrario, è il rito cristiano coi suoi registri di memoria, narrazione e simbolicità a svelare significati e a offrire chiavi di lettura alla comunità ecclesiale. L'essenza dell'esperienza religiosa non è quella di capire il sacro, ma di comprendere il senso della vita grazie al sacro, al mistero, alla rivelazione di Dio. Il rito contribuisce a formare l'identità dei soggetti celebranti, come singoli e come comunità, grazie alla sua dinamica di ripetizione, che assicura la continuità; ma è ugualmente vero che – grazie alle risorse del rito – i soggetti possono intervenire sulle comunità e contribuire a modificarle, iniziandole ad alcune novità capaci di rigenerarle. Il rito è tradizionale e, proprio per questo, è generativo: l'azione del ricordo apre al nuovo, alimentando nuove forme e opportunità di trasmissione della fede.

L'insistenza sulla comprensibilità intellettuale dei riti a fronte di una estraneità che li farebbe sentire vecchi, ermetici e noiosi, si rivela, in conclusione, come un abbaglio. Giorgio Bonaccorso

⁵ G. BONACCORSO, *I criteri pragmatici per le azioni pastorali*, in *Pastorale liturgica e altre pratiche della fede*, CLV, Roma 2018, 45-65.

⁶ G. BONACCORSO, *L'iniziazione tra nascere e rinascere*, in M. GALLO (ed.), *Il battesimo dei bambini. Storia, teologia*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2024.

spiega che il cervello umano si abitua a funzionare sulla percezione di “una forma visibile di intuitivo”. Si tratta di una prospettiva che spiegherebbe la ragione per cui – almeno nell’immediato – certe liturgie spettacolarizzate piacciono di più e rendono più semplice il parteciparvi. Il “dio” messo in azione da questi riti risulta più intuitivo rispetto al Dio invisibile, decisamente controintuitivo. Proprio questo “scarto” reclama la necessità di un’iniziazione rituale di tipo religioso capace di plasmare sensi e cervello in modo da accogliere il *controintuitivo di un Dio invisibile*:

«Il sacramento è il visibile *nell’invisibile* e che è invisibile proprio perché standoci dentro non lo si può vedere, udire, toccare... La condizione imprescindibile, però, è che il rito accosti tutto ciò che in esso è visibile, udibile, toccabile, con la loro sospensione, in modo da evocare l’invisibile, l’inudibile, l’intoccabile. Ma dato che l’invisibile, l’inudibile, l’intoccabile sfuggono a tutto ciò che sta davanti a noi, l’unica via è percepirsi emotivamente dentro l’inudibile, l’intoccabile, dentro l’infinito Dio. La percezione deve lasciare spazio all’emozione olistica. L’iniziazione cristiana è il cammino verso l’emozione olistica del Dio di Gesù Cristo»⁷.

Rinnovare la liturgia o lasciarsi rinnovare dalla liturgia?

A queste riflessioni soggiace la questione se la liturgia possieda effettivamente le potenzialità intrinseche per rapportarsi e dialogare con la contemporaneità grazie all’inculturazione e all’adattamento dei riti, ma anche alla capacità generativa di senso e di cultura intrinseca all’esperienza sorgiva del culto. La risposta affermativa che forniamo non elude però la considerazione che la liturgia rappresenta un “punto solido” dell’universo cristiano e, lungo la storia della Chiesa, nessuno è mai riuscito ad “addomesticarla” e a “servirsene” a proprio piacimento.

Tra le numerose critiche rivolte alla liturgia vi è l’obiezione di una “distanza” percepita come un “urto” troppo forte tra i linguaggi dei riti e le dinamiche esistenziali ordinarie, tra la strada e la chiesa, tra il tempo e il tempio. Negli ultimi decenni molte sperimentazioni sono state compiute in vari campi pastorali – primo fra tutti in quello liturgico – per declinare in maniera efficace un nuovo paradigma della relazione Chiesa-mondo, con esiti più o meno felici. Uno studioso attento all’antropologia religiosa come Aldo Natale Terrin fissa un’affermazione radicale:

«Io credo che sia necessario dichiarare un mezzo fallimento della cultura cristiana nel suo dialogo con la modernità e la post-modernità. La vulgata è che il cristianesimo perde colpi perché non è in sintonia con il mondo moderno. In realtà oggi appare a molti sociologi che vale il contrario: il cristianesimo perde colpi perché si pone “troppo vicino” alla modernità. Non è un giudizio sul Vaticano II, ma una prospettiva su ciò che di fatto è avvenuto dopo il Vaticano II e non necessariamente in dipendenza da esso»⁸.

Ora, proprio l’inculturazione del rito deve salvaguardare e marcare la “differenza” costitutiva dell’esperienza rituale universale e dell’esperienza liturgica cristiana nella sua singolarità di tradizione, antichità, oggettività, normatività ed ecclesialità. Il potere formativo che è proprio della liturgia realizza la sua efficacia non concentrando il soggetto su se stesso (il suo sentire soggettivo: bisogni, gusti, relazioni selettive e di intimità), ma concentrando il soggetto sull’oggetto, che possiamo definire il “mistero” nella sua poliedricità:

«Riconosco alla liturgia di strapparmi dalla mia soggettività, di offrirmi non le mie parole, non i miei gesti, ma quelli della comunità [...]. Entrando nell’espressione culturale [...], entro in una forma che mi forma [...]. Sì, attraverso la liturgia, sono fondamentalmente liberato dalla

⁷ *Ibidem*.

⁸ A.N. TERRIN, *Fenomeni culturali emergenti. Marginalità della liturgia pastorale?*, in G. BONACCORSO - R. TAGLIAFERRI (ed.), *Pastorale liturgica e altre pratiche della fede*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2018, 22.

preoccupazione di me stesso [...]. Ecco qui lo spaesamento salutare che rimette l'io dentro la comunità, l'individuo nella storia, l'uomo nella creazione»⁹.

Queste affermazioni a carattere squisitamente teologico non sono distanti rispetto a una serie di attese e istanze di tipo culturale. Alcune voci lamentano – quasi rimproverano – al cattolicesimo odierno di aver indebolito la capacità formativa della liturgia proprio per l'eccessivo appiattimento verso un cristianesimo del conforto e della soddisfazione dei bisogni religiosi individuali di stampo intimistico, con una debole apertura alla trascendenza e all'alterità del divino e uno scarso senso di appartenenza alla comunità di culto. In quest'ottica, l'assemblea è frequentata a condizione di risultare gradevole e corrispondente ai gusti dei singoli, mentre il rito funge anzitutto da cornice comune per la preghiera dei partecipanti, che costituiscono una somma di singoli individui più che i membri di un unico corpo che è il soggetto dell'azione comune del culto.

Possiamo citare a riguardo la posizione critica del sociologo Luca Diotallevi, il quale ripropone la teoria della *low intensity religion* (religione a bassa intensità) che

«presenta, tra l'altro, un forte ridimensionamento dell'autorità religiosa (*democratization of religion*), una mercificazione del religioso (*commodification of religion*), un ricorso sistematico ai mezzi di diffusione di massa di ultima generazione (dalla televisione a internet, *mediatization of religion*), un massiccio ricorso a meccanismi di *brandization of religion* al fine di conquistare e di fidelizzare il consumatore religioso che ha sostituito il fedele. In queste forme il nuovo religioso appare in grado di aumentare la propria autonomia da influenze esterne, politiche in primo luogo, il che non significa metterla al sicuro. Nello stesso tempo e programmaticamente riduce le proprie pretese di influenza extra-religiosa»¹⁰.

Secondo Diotallevi, non ci troviamo alla fine della secolarizzazione e non assisteremo a un'attenuazione della specializzazione della religione. Al contrario, il materiale del cristianesimo che ricompare in nuove esperienze religiose di successo manifesta un'accentuazione della secolarizzazione che passa anche attraverso l'accettazione da parte della religione di una sua specializzazione ancora maggiore. Il fenomeno religioso che interessa è più visibile e meno rilevante, autonomo e con poche pretese extra religiose, non disturba gli altri sistemi sociali, a cominciare dai sottosistemi della società (politica, economia, famiglia, scienza...) e non contribuisce alla definizione dell'ordine sociale.

Alcuni liturgisti sostengono che “l'urto dei riti” (deludenti rispetto alle aspettative immediate dei partecipanti) è benefico e conferma l'efficacia dell'atto liturgico, che non punta a soddisfare ma a favorire l'impatto con il mistero sempre eccedente, con l'estasi, l'apertura, l'oltre sé¹¹. La mediazione del rito è efficace in proporzione dell'acconsentimento a una perdita del vedere, toccare e provare il divino nei termini immediati delle proprie proiezioni, dell'immaginario religioso soggettivo che vorrebbe catturare il divino e possederlo a proprio vantaggio (facendo del Dio trascendente e libero l'idolo da controllare e di cui disporre).

La forma rituale, quindi, non soltanto rivela di volta in volta inediti aspetti del mistero celebrato, ma offre una determinata immagine della Chiesa celebrante nella misura in cui la comunità si dimostra docile alle logiche dei riti. La prima immagine di Chiesa che viene offerta è quella di una Chiesa continuamente “istituita” dai riti che celebra e, addirittura, sovvertita da essi. In questo, forse, si può ravvisare un limite dell'attuale pratica liturgica: la fatica delle nostre liturgie a sconvolgere l'ordine costituito e a creare un ordine nuovo, la difficoltà della nostra pratica celebrativa ad accendere il brivido dell'inedito e dell'inaudito. Allora, il rito rivela la sua potenza e la Chiesa radunata per celebrare ne esce rigenerata¹².

⁹ P. RICOEUR, *Postface à J.M.Paupert, Taizé et l'église de demain*, Le Signe/Fayard, Paris 1966.

¹⁰ L. DIOTALLEVI, *Cristianesimo a fine corsa*, EDB, Bologna 2017, ebook.

¹¹ Cfr. M. BELLI, *L'urto del corpo rituale*, «Rivista di pastorale liturgica» 346/3 (2021) 38–42.

¹² Cfr. L. DELLA PIETRA, *Liturgia e immagine di Chiesa*, «Rivista Liturgica» 110/2 (2023) 121-134.

Dunque, nel relativismo odierno e nell'orizzonte di un cristianesimo a bassa intensità, la liturgia cristiana proprio per le sue caratteristiche di oggettività (nella mediazione dell'incontro con il mistero) può rappresentare un "punto fermo" e un "punto luce" a partire dal quale è possibile "illuminare" in maniera completa ed equilibrata il mondo. La liturgia con il suo *ordo* (normativo e costante) custodisce la visione del mondo introdotta da Cristo e dalla novità pasquale. Il tempo e lo spazio – a partire dalla risurrezione di Cristo – si articolano in modo "differente", cioè a partire dall'*eschaton* del Regno che ha fatto irruzione nel tempo e lo ha trasformato da tempo lineare in tempo salvifico, dominato dal *kairos* della comunione possibile con il Dio di Gesù Cristo e secondo l'ordine relazionale del Regno.

Diverse correnti del pensiero cristiano hanno cercato di reinterpretare secondo i loro schemi il fenomeno liturgico, ma «nessun teologo è riuscito a trascinare l'ambito liturgico fuori dallo steccato, nessuno è riuscito nella storia della Chiesa ad "addomesticare" la liturgia, a "servirsene" – per così dire – a suo uso e consumo»¹³. Nel suo studio sull'esperienza religiosa, Roy Rappaport sostiene la stessa posizione. A partire dalla convinzione che «il rito è il sostrato fertile da cui ha origine e si sviluppa la religione», lo studioso sostiene l'idea che la "forma del rito" sia la sua stessa sostanza. «La liturgia non può essere portata a destra o a sinistra: ha una sua natura solida, resistente, incontrollabile dall'esterno. Non si può modificare a piacimento. Essa fa riferimento a qualcosa di indiscutibile: "messaggi canonici", "ordini liturgici", *logoi*, "ultimi postulati sacri", "assiomi cosmologici", "simboli dominanti", "metafore materiali"». Sempre secondo Rappaport, una delle caratteristiche più importanti del rito è il suo carattere sovra-soggettivo, per cui non dipende da chi lo compie, ma custodisce un'autonomia anche nei confronti di chi lo mette in opera. «La liturgia quindi appare una vera ancora di salvataggio nelle spinte e contospinte che si susseguono oggi nel nostro mondo simbolico cristiano»¹⁴.

Convocati nell'Eucaristia per rispondere a "una Voce" che ordina e invita

Entrando nello specifico dell'esperienza rituale ci addentriamo nel cuore di quel mistero liturgico che è la celebrazione dell'Eucaristia, memoriale che attualizza e mantiene la Chiesa nella dinamica feconda della Pasqua.

Si va alla liturgia non per iniziativa propria, ma in obbedienza alla voce del Signore che convoca e riunisce uomini e donne per generare legami stabili che solo nell'incontro liturgico diventano possibili e reali. La Chiesa è *ekklesia*, non un convenire spontaneo di soggetti che si scelgono secondo criteri di affinità elettive, ma il convergere nello stesso luogo di soggetti chiamati dall'autorità della "Voce convocante". L'uomo moderno è più consapevole della complessità degli affetti e del loro ruolo indispensabile nella costruzione della personalità e della vita sociale. L'attuale cultura moltiplica gli scambi, ma i legami restano fragili e il passaggio dalla vicinanza alla prossimità risulta difficile e faticoso. Proprio in merito alla capacità del rito di generare legami sorge una serie di interrogativi:

«Come può la liturgia condurre alla vita buona delle relazioni se al suo centro c'è un imperativo e se le azioni e le parole sono preordinate e prescritte, devono cioè seguire un ordine già predisposto? I sacramenti, infatti, nascono da un imperativo di Gesù: "Andate e battezzate", "Fate questo in memoria di me". La Chiesa, fin dagli inizi, ha obbedito e lo ha fatto preoccupandosi di strutturare una forma rituale per l'esercizio di questo comando. Non è paradossale che quella relazione buona e riuscita che è la vita di comunione, nasca dall'obbedienza a un ordine? Non è strano che sia alimentata e custodita da una forma rituale? È possibile comandare legami affettivi e relazioni di dono? È possibile un comando per una relazione di intimità e di dedizione che esige la libertà e spontaneità di cuore?»¹⁵.

¹³ A.N. TERRIN, *Fenomeni culturali emergenti...*, 22.

¹⁴ R. RAPPAPORT, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, EMP - Abbazia S. Giustina, Padova 2002, 66.

¹⁵ G. BUSANI, *La risorsa educativa della liturgia*, «Rivista Liturgica» 98/2 (2011) 258.

La comunità dei discepoli di Cristo ha inteso l'imperativo di compiere il rito memoriale della Pasqua alla maniera di un comando che esige obbedienza *sine glossa*¹⁶. Celebrare il rito (ricordiamo che il verbo "celebrare" significa portare a compimento) come fedele ripetizione all'ordine istituzionale del Signore è la condizione essenziale per custodire la generatività comunione della liturgia.

Nel rito la comunità celebrante si mantiene "aperta" senza riserve a colui che comanda e nell'epiclesi crea uno spazio affinché lo Spirito del Risorto possa agire e trasformare gli elementi cosmici del pane e del vino in vista della trasformazione escatologica dell'assemblea che, vivendo della fedele ripetizione del rito memoriale, viene generata nella sua identità propria di "corpo di Cristo". Acconsentire all'attuazione *sine glossa* del comandamento di Gesù («Fate questo in memoria di me») da parte della Chiesa è un consentire al Signore di rendere efficace *hic et nunc*

«la potenza dell'evento che è contenuto nel comandamento stesso. In tal modo l'evento fondatore può compiere efficacemente la sua opera perché ci si fida totalmente e ci affida a colui dal quale proviene il comando. Il rito, con il suo *ordo*, è la forma di questa obbedienza. Si evita in tal modo il rischio di voler mettere avanti le nostre opere, che porta inevitabilmente al prevalere dell'opera di qualcuno a scapito di molti»¹⁷.

La forma rituale è insostituibile proprio in forza della nota qualificante dell'agire liturgico, che comporta l'interruzione e la sospensione dell'agire produttivo della Chiesa per "fermarla" e farla "sostare" attorno al corpo del Signore, entrando in un agire recettivo e espressivo del dono accolto. Il rito implica una "dis-occupazione" e impedisce che tutto sia occupato dall'io della Chiesa (dalle sue attività e parole). L'agire rituale la pone in un'apparente "in-utilità" che spoglia la comunità celebrante dall'autosufficienza di chi presume di costruire il Regno di Dio a partire da un'azione etica o ascetica piuttosto che confessare l'assoluta necessità e precedenza della grazia.

L'agire rituale della Chiesa è un'obbedienza che libera uno spazio per far posto alla presenza e all'azione del Signore Risorto e al suo desiderio di comunicarci il dono che fa essere la Chiesa. L'esserci della Chiesa proviene dall'alto, è grazia e, come scrive Pierangelo Sequeri,

«l'eucaristia forma e riforma la Chiesa essenzialmente e unicamente perché la ferma intorno al corpo del Signore. La comunità che celebra è una comunità inoperosa [...]. Confessa che nessuna delle sue parole può sostituire quelle che il Signore rivolge; né alcuna delle sue opere può trovare la sua destinazione se il corpo del Signore non ne realizza il legame con la vita di Dio. Nella celebrazione la comunità ritorna al legame con il Signore nel suo corpo proprio, che non può essere sostituito da nessun commento né imitazione, ma deve essere lasciato essere. Questo accade se la celebrazione è custodita nella sua ragione di fine. L'inoperosità di questo fare (*actuosa participatio*) edifica la Chiesa perché la lega alla consegna ricevuta e fa sì che lo spazio del nostro vivere sia allargato e rallegrato dalla vitalità dello Spirito, che non si nega neppure ai gemiti e cura la crescita del regno anche quando dormiamo»¹⁸.

Il rito, in definitiva, pone l'accento sul dono costitutivo dell'identità cristiana. Essa comporta che l'atto di obbedienza alla voce del Signore che comanda il memoriale si tramuti, per una dinamica di progressione, in un atto della libertà che acconsente alla medesima voce che invita al banchetto dello Sposo: «Beati gli invitati al banchetto di nozze dell'Agnello!» (Ap 19,9). Dall'atto di "mangiare e bere" la vita dello Sposo trafitto e glorioso la Chiesa sposa è continuamente generata e rigenerata nella sua identità di corpo della Sposa indissolubilmente unito al Cristo Sposo e Capo del corpo.

¹⁶ Cfr. P. TOMATIS, *La liturgia, forma fidei - forma vitae: un'obbedienza feconda*, «Rivista Liturgica» 98/2 (2011) 231-244.

¹⁷ G. BUSANI, *La risorsa educativa della liturgia...*, 258.

¹⁸ F. RIVA - P.A. SEQUERI, *Segni della destinazione*, Cittadella, Assisi 2009, 427.

Il primo atto liturgico della Messa: concorrere a formare l'assemblea celebrante

Il primo atto della celebrazione è il movimento che fa passare dalla dispersione alla costituzione dell'assemblea. Essa è il primo segno della presenza di Cristo, che si manifesta nel «riunirsi insieme nel medesimo luogo» (At 2,1). L'espressione ha una connotazione sia spaziale (il luogo fisico dell'edificio sacro) che cristologica (Cristo come il "medesimo" nel quale tutti si converge). Pertanto, la moltiplicazione e la frammentazione delle assemblee contraddice la natura di "raduno dei molti nell'Uno", tipica dell'Eucaristia.

L'Eucaristia ha la forma di un pasto a cui si partecipa in forza di un invito. In genere, i commensali si ritrovano a consumare in comune il pasto in quanto membri di una comunità che ha già qualcosa in comune. La caratteristica dell'assemblea liturgica è che non riunisce una comunità di uguali. Anzi, l'invito è fatto proprio per allargare la cerchia dei simili, dei già conosciuti, per far posto all'altro, così da formare un reticolo relazionale che va oltre l'esclusivismo biologico (genere, generazione, ceti sociale, etnia e cultura) e, riconciliando e santificando le differenze, diventa epifania del Regno. Discriminante è la Voce che invita e genera una novità di relazioni in cui distanza e vicinanza sono assicurate dal Signore stesso in quanto egli è l'autore e il protagonista centrale del raduno che condivide con gli invitati il dono di vita che tutti loro cercano pur senza conoscersi:

«Ciò significa che la liturgia non conduce verso un incontro qualsiasi, l'appello porta all'incontro con il noi di un'assemblea di persone, ma non ha qui il suo termine. La voce convoca un gruppo di persone per condurle a incontrare l'unica inconfondibile Voce. E così si scopre che la voce ha un corpo e conduce il corpo di ognuno a seguire un ordine giusto, l'ordine delle giuste relazioni, chiama i corpi a formare un corpo intorno al corpo di Cristo. Sta in questo il senso e la forza del rito. Il rito con il suo *ordo* traccia il percorso verso l'incontro con colui che è l'origine e la salvaguardia di ogni autentico incontro umano»¹⁹.

Il rito, proprio per la sua efficacia simbolica e performativa, istituisce un nuovo ordine di relazioni. Ciò che il Signore fa accadere nell'Eucaristia è l'inizio promettente (premessa e promessa) di ciò che è al cuore delle relazioni ecclesiali, di quella ricchezza di carismi, di ministeri e di vocazioni che si espone e si diffonde, comunione di credenti peccatori che invocano e ricevono grazia, perdono e divinizzazione.

«In questo modo, cade quel pregiudizio antirituale che vede nella forma celebrativa una rigidità che soffoca la libertà e toglie respiro alle relazioni. Possiamo seguire il rito senza essere ritualisti. Nel rito obbedire è ricevere, è lasciare accadere l'opera di Dio e lasciare che accada come lui vuole [...]. *L'ordo* è una risorsa che, soprattutto a motivo della qualità del suo agire caratterizzato dalla ripetizione di parole e gesti preordinati, ha forza impressiva, lascia il segno. Le sequenze rituali ci coinvolgono in gesti e parole che portano in sé la ricchezza della storia di una Chiesa comunione, per questo hanno la capacità di orientare verso la comunione le parole e i gesti di coloro che vi partecipano»²⁰

La partecipazione attiva: essere iniziati all'azione orante della Chiesa

Non si entra spontaneamente nell'esperienza comunitaria della forma rituale, in quanto è necessario essere iniziati alla preghiera liturgica. Romano Guardini sostiene che il fedele moderno ha disimparato a porre l'atto di culto liturgico, i riti sono stati ridotti a cerimonie ornamentali per il fatto che la vita religiosa negli ultimi secoli si è spostata dalla sfera comunitaria a quella individuale e intima del soggetto, il rito si è ridotto a una mera funzione di istruzione e di edificazione morale. L'uomo moderno va rieducato al mondo simbolico e il fedele alla partecipazione alla liturgia come

¹⁹ G. BUSANI, *La risorsa educativa della liturgia...*, 258.

²⁰ *Ivi*, 259-260.

lingua materna della Chiesa. Questo comporta, sempre a detta di Guardini, di accettare un doppio sacrificio al contempo della libertà e della carità. Infatti, a differenza della preghiera personale che segue liberamente i moti spontanei del cuore, la preghiera liturgica segue piuttosto l'ordine orante della comunità:

«Nella liturgia non vi è libertà; o meglio, non vi è libertà individuale perché anch'essa ha la sua libertà. Questa però non esprime la volontà del singolo, ma quella della Chiesa dove opera lo Spirito Santo e appare dal fatto che nella liturgia non vi sono scopi»²¹.

Inserirsi in un *ordo* prestabilito significa in concreto partecipare a gesti e orazioni che potrebbero anche non corrispondere alle esigenze soggettive del momento, pregare per motivi che immediatamente non interessano, accogliere istanze di preghiere determinante dalle necessità della Chiesa universale, seguire riti non corrispondenti ai gusti e alla comprensione individuale.

È il senso del dettato di SC 26 dove si afferma:

«Le azioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa, che è “sacramento dell'unità”, cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò tali azioni appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; ma i singoli membri vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della partecipazione effettiva».

Entrare nell'ordinamento dell'azione liturgica significa accettare di non stare di fronte a Dio come individualità a sé stante, bensì come membro di questa unità. «È la liturgia che parla a Dio, il fedele parla con essa e in essa [...]. Vivere la preghiera della Chiesa comporta per il fedele di rendersi consapevole e attivamente capace di agire come un membro dell'assemblea, e lasciare che la Chiesa in lui, preghi e agisca; deve sentirsi con tutti gli altri fedeli una cosa sola in questa unità superiore e con essi voler formare una sola cosa»²².

Il Concilio ha chiesto una «specialissima cura» (SC 14) per l'educazione liturgica, così da formare i fedeli alla piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia. Possiamo vedere qui il legame strutturale tra una “partecipazione attiva” come fine e una “riforma liturgica” come strumento.

Partecipare in modo consapevole, piamente e attivamente non significa anzitutto avere una migliore comprensione intellettuale dei riti e dei loro significati. Essi non sono oggetti da capire da parte di uno “spettatore” che osserva e segue il loro svolgimento dall'esterno. Partecipare significa associarsi allo svolgersi dell'azione rituale, non stando “di fronte”, ma “nel rito” e grazie al rito. Prima che una forma di conoscenza e istruzione, la preghiera liturgica è un'immersione nella Pasqua del Signore grazie al rito come “mediazione”, come “linguaggio condiviso”, come “azione e codice comune”.

Il partecipare, a differenza dell'assistere, è per sua natura *actuosus*, coinvolge interiorità e concreta operosità, anche se non va ridotta a un mero “fare” (*actuosa* è ben più che *activa*, nel senso di una abilitazione a un attivismo puramente esteriore)²³. L'insistenza della *Sacrosanctum Concilium* sull'*actuosa participatio* e sulla dimensione comunitaria delle celebrazioni è coerente con la natura del popolo cristiano, che è comunità sacerdotale (cfr. SC 14; LG 10). Il “partecipare” non è una

²¹ R. GUARDINI, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1994, 195.

²² R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2005, 38.

²³ Riguardo a questo rischio scriveva puntualmente Joseph Ratzinger: «È diffusa oggi qua e là, anche in ambienti ecclesiastici elevati, l'idea che una persona sia tanto più cristiana quanto più è impegnata in attività ecclesiali. Si spinge ad una specie di terapia ecclesiastica dell'attività del darsi da fare [...]. In qualche modo, così, si pensa, ci deve sempre essere un'attività ecclesiale, si deve parlare della Chiesa o si deve fare qualcosa per essa o in essa [...]. Ma la Chiesa non esiste allo scopo di tenerci occupati come una qualsiasi associazione intramondana e di conservarsi in vita essa stessa, ma esiste, invece, per divenire in noi tutti accesso alla vita eterna [...], luogo di esperienza del perdono, della remissione dei peccati» [J. RATZINGER, *Una compagnia in cammino. La chiesa e il suo ininterrotto rinnovamento*, «Communio» 114 (1990) 91-105].

benevola concessione dall'alto, ma appartiene all'identità dei battezzati in quanto figli di Dio insigniti della medesima dignità del sacerdozio di Cristo.

L'assemblea celebrante come corpo organico e strutturato

A partire dalla sacramentalità dell'assemblea, in cui sono centrali la presenza e l'azione del Signore, si plasma la struttura dell'assemblea celebrante, che è icona escatologica dell'assemblea del Regno. Nella liturgia apprendiamo che la Chiesa è «fraternità e sororità strutturata»²⁴. La comunità eucaristica non è un'assemblea indefinita, in cui i ruoli sono intercambiabili, ma una fraternità ordinata²⁵, dove, nella dialettica uno-alcuni-tutti, (solo) alcuni sono chiamati a esercitare un servizio a vantaggio di tutti, impersonando Cristo di fronte all'assemblea (*in persona Christi*) e l'assemblea di fronte a Cristo (*nomine Ecclesiae*)²⁶.

L'assemblea liturgica ha, dunque, una struttura «organica» e «pluriministeriale». Uno dei criteri dell'*ars celebrandi* è quello di «mettere ordine» che, nell'azione liturgica, significa «accordare»: un verbo ricco di rinvii simbolici all'opera dello Spirito, «divino plettro» che suona le corde delle opere, dei carismi e dei ministeri ecclesiali. L'accordo rituale si precisa come accordo delle funzioni (radunare, incontrare, ascoltare, accompagnare, annunciare, predicare, cantare, comunicare un messaggio, esprimere un sentimento...) e delle forme espressive, che non possono essere attribuite e concentrate solo su uno o pochi ministri²⁷. Fondamentale è l'accordo sinergico dei vari ministeri:

- lettori (proclamazione delle letture, preparazione della preghiera universale);
- accolti (servizio all'altare, visita ad anziani e malati, servizio di trasporto per favorire la partecipazione);
- ministranti (servizio e iniziazione all'esperienza liturgica);
- ministri del canto e della musica (non fare dei canti nella liturgia, ma cantare la liturgia, sapendo scegliere i testi e le melodie più adatti);
- custodi del tempio (cura della nobile bellezza, mediante l'arte floreale, il decoro e la custodia dei paramenti, dei libri liturgici e dei vasi sacri);

²⁴ Cfr. C. MILITELLO, *Fraternità e sororità. Sfida per la Chiesa e la liturgia*, Cittadella, Assisi 2021.

²⁵ Nell'Eucaristia sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune raggiungono il *climax* del loro esercizio. Colui che presiede e coloro che partecipano, concorrendo a diverso titolo all'offerta del sacrificio di Cristo, stanno tra loro in rapporto di reciprocità e mostrano in tal modo che sacerdozio ministeriale e sacerdozio battesimale sono «ordinati l'uno all'altro» (LG 10).

²⁶ Secondo l'adagio patristico per cui «tutti celebrano uno presiede», in forza del sacerdozio battesimale tutti sono partecipi all'azione liturgica, ma non tutti allo stesso modo, dato che la «vera uguaglianza quanto alla dignità e all'azione nell'edificare il corpo di Cristo» si coniuga con la «volontà divina» in virtù della quale «alcuni sono costituiti dottori, dispensatori dei misteri e pastori a vantaggio degli altri» (LG 32). Questi «alcuni» sono anzitutto il vescovo, la cui funzione sacramentale di rappresentare il Signore nella Chiesa locale è tale che per SC 41 «da lui deriva e dipende in certo modo la vita dei suoi fedeli in Cristo»; poi il suo presbiterio, cioè l'insieme di coloro che sono costituiti come *ordo* intorno al vescovo per essere «premurosi collaboratori dell'ordine episcopale, suo aiuto e strumento» (LG 28); in terza istanza gli «altri ministri», termine per la verità generico in cui si possono includere i diaconi, intorno ai quali SC mantiene ancora il silenzio, ma anche tutte le altre forme di ministerialità laicale, istituita o *de facto*, attraverso le quali – come chiarirà Paolo VI nel Motu proprio *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972 – alcuni battezzati sono chiamati a rivestire ruoli specifici per il servizio della comunità.

²⁷ Ecco perché, ammonisce SC 28, «nelle celebrazioni liturgiche ciascuno, ministro o semplice fedele, svolgendo il proprio ufficio si limiti a compiere tutto e soltanto ciò che, secondo la natura del rito e le norme liturgiche, è di sua competenza». Una precisazione giunge da SC 29: «Anche i ministranti, i lettori, i commentatori e i membri della *schola cantorum* svolgono un vero ministero liturgico. Essi perciò esercitino il proprio ufficio con quella sincera pietà e con quel buon ordine che conviene a un così grande ministero e che il popolo di Dio esige giustamente da essi. Bisogna dunque che tali persone siano educate con cura, ognuna secondo la propria condizione, allo spirito liturgico, e siano formate a svolgere la propria parte secondo le norme stabilite e con ordine».

- servizio di accoglienza e convivialità (sviluppare una “liturgia del sagrato”, prima e dopo la celebrazione).

La liturgia mette in azione una Chiesa e mostra un’immagine di essa in cui «la pluriministerialità è un fatto innegabile, irreversibile, impegnativo»²⁸. Non a caso, il Vaticano II ha ripensato alla forma della Chiesa, *plebs sancta Dei*, proprio a partire dalla liturgia. C’è una profonda analogia tra la Chiesa radunata per l’assemblea liturgica (*synaxis*) e le altre forme assembleari (*synodos*). Anzi, alla luce della storia dei concili si può affermare che l’assemblea liturgica è il paradigma di una sinodalità permanente e la matrice di ogni altra assemblea sinodale. Ciò che struttura la Chiesa in preghiera davanti a Dio corrisponde anche sul piano delle istituzioni ecclesiali. «Non soltanto la Chiesa dà un’immagine di sé nel celebrare, ma il celebrare ispira un’immagine di Chiesa»²⁹. La forma dei riti è forma della Chiesa.

L’ordo liturgico della Messa

Se chiedessimo a un cristiano praticante quale sia, a suo parere, il momento più importante della Messa, molto probabilmente la risposta che riceveremmo sarebbe: la consacrazione con la trasformazione sostanziale del pane e del vino. Di certo non si tratta di un errore, ma di una visione ancora piuttosto riduttiva della multiforme ricchezza del sacramento. La Messa, infatti, è il memoriale della Pasqua di Cristo che – in forza dell’azione dello Spirito – ci mette in comunione con la Trinità e tra di noi. La comunione sacramentale, quindi, non è l’ostia consacrata, bensì quella che si realizza tra l’assemblea radunata per celebrare il memoriale e il Signore che si rende dinamicamente presente e ci coinvolge nel suo dramma pasquale. Il potere del rito è di farci compiere un viaggio di trasformazione in cui, nelle diverse tappe, siamo insieme “attivi” (per disporci all’incontro) e “passivi” (per ricevere il dono dello Spirito e lasciarci trasformare nel corpo di Cristo). La liturgia è azione. Anche se siamo seduti nei banchi, in realtà, siamo in movimento. Passo dopo passo, la Messa costituisce una sorta di itinerario che ci introduce nella vita del Risorto.

Come ogni cammino, anche l’itinerario del rito è un susseguirsi ordinato di passi da compiere, uno dopo l’altro, per giungere alla meta del Regno di Dio. Ogni parte della liturgia è correlata e subordinata alle altre, ciascuna è necessaria all’insieme del rito e tutte sono indispensabili nella loro reciprocità. Compiendo pazientemente, nel loro insieme organico, le tappe della celebrazione si manifesta la vera natura dell’Eucaristia, quale sacramento mediante il quale la Chiesa “diventa ciò che è”, ovvero il corpo di Cristo. Il significato ampio del memoriale eucaristico è quindi custodito dall’*ordo*, cioè dall’ordito del rito, dalla sua trama e dalla sua struttura di fondo, che comportano il susseguirsi dei vari riti, dal segno della croce iniziale al mandato finale dell’«andate in pace».

La vera domanda, allora, non è “cosa succede al pane e al vino durante la consacrazione”, ma che cosa succede a noi, all’assemblea celebrante che si raduna in obbedienza al comando del Signore: «Fate questo in memoria di me» (Lc 22,19). Quindi, superando una concezione statica della “forza sacramentale” tutta concentrata nel momento consacratorio del pane e del vino, siamo invitati “a far espandere” la realtà del sacramento sull’insieme della liturgia eucaristica, verificando come ciascun rito contribuisca a dare forma dinamica alla Chiesa e alla sua missione. Dunque, seguendo l’*ordo* della celebrazione eucaristica, possiamo individuare più condensazioni sacramentali, di diversa intensità e valore, tutte convergenti nell’esperienza di comunicare al Cristo pasquale e, in forza della sua mediazione sacerdotale, alla vita trinitaria:

- il sacramento dell’assemblea;
- il sacramento della Parola;
- il sacramento dell’offerta;

²⁸ A. BORRAS - G. ROUTHIER, *Les nouveaux ministères*, Mediaspaul, Montreal 2009, 93.

²⁹ L. DELLA PIETRA, *Liturgia e immagine di Chiesa*, «Rivista Liturgica» 110/2 (2023) 130.

- il sacramento dell'epiclesi;
- il sacramento della comunione.

Questo orizzonte ampio dell'Eucaristia che dà forma alla Chiesa è ben espresso dall'equilibrio dei tre corpi raffigurati nell'immagine-guida dell'anno formativo sulla liturgia. Alla luce dell'assioma coniato da Henri De Lubac – “la Chiesa fa l'Eucaristia, l'Eucaristia fa la Chiesa” – esito di studi approfonditi delle fonti patristiche, Yves Congar scrive che nella *mens* della Chiesa antica

«i tre significati della parola “corpo” non erano giustapposti, ma comportavano un legame interno in forza del quale il terzo senso era come il frutto, la consumazione, la realtà, di ciò che il secondo portava in lui, avendolo ricevuto dal primo. Dal Cristo solo (ma contenente in sé già la Chiesa), attraverso il Cristo eucaristico (sacramentale) che era il Cristo diffuso e comunicato a tutti in cibo, giungiamo al Cristo totale, o corpo totale, che è il corpo di Cristo in noi, il corpo ecclesiale»³⁰.

Il tempo del rito: radunati nell'ottavo giorno

L'esperienza religiosa cristiana consiste, anzitutto, nel comando di radunarsi in assemblea nel giorno memoriale della risurrezione del Signore Gesù, che fissa il ritmo della liturgia cristiana e, più profondamente, apre a una nuova concezione della temporalità: il tempo lineare è trasformato in un tempo recettivo della presenza del Regno, la storia contiene già la “realtà definitiva” della risurrezione del Signore – appunto l'ottavo giorno – di cui la liturgia ci dona la caparra.

Il celebrare cristiano si basa su esperienze profondamente umane (nascere, morire, convenire, mangiare...) vissute ad un altro “livello”, in modo simbolico, trasfigurate dall'azione dello Spirito che trasforma tutti gli elementi della prima creazione nelle primizie della creazione nuova.

Potremmo domandarci, perciò, se non sia proprio il rito cristiano a formare e plasmare un nuovo rapporto con il tempo e lo spazio abitati dai nostri corpi. Il rito ci ridona una dimensione naturale del tempo, scandito dai cicli del giorno e della notte, delle stagioni e degli anni in cui la preghiera della Chiesa funge da cornice temporale che mette ordine e salvaguarda la relazione con Dio e con i fratelli, custodisce le esperienze umane e le tappe fondamentali della vita:

«Il rito come azione e come atto è il momento di riconciliazione della religione con il tempo. Attraverso il rito la religione non cerca più né la fuga dal tempo, né si rassegna più neppure alla coercizione cosmico temporale. È piuttosto il rito che diventa momento creatore del tempo e, in questo senso, si capovolge il rapporto tra escatologia, protologia e temporalità. Il tempo si curva nel rito e trova lì il suo riscatto e la sua intersezione con l'eternità»³¹.

Il rito interrompe il ritmo veloce e misurato del quotidiano, permettendoci di entrare nella logica dell'attesa, trattenendo e dilazionando il tempo. Il rito ci permette di vivere il tempo inteso in senso “ludico” e non strumentale: il tempo come apertura al mistero. È proprio nell'indugio, nella lentezza, nella ripetizione e nelle pause di silenzio che il rito modifica il tempo. Pensiamo a quanto si dimostra importante il ciclo giornaliero della liturgia delle Ore, capace di riconnetterci al ritmo della natura, facendoci uscire dal tempo meramente tecnico.

Il rito ha le sue regole «perché il tempo del mercante e quello tecnologico non vengano a sconvolgere il tempo “ludico” della preghiera. Ancora, è la teoria dell'indugio che domina le regole rituali e ne costituisce la loro vera interpretazione maggiore»³².

³⁰ Y.M. CONGAR, *Sainte Église: études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Parigi 1963, 556.

³¹ A.N. TERRIN, *Il rito come scansione del tempo*, in *Liturgia delle ore. Tempo e rito*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1994, 30.

³² *Ivi*, 31.

I passaggi di soglia e lo spazio liturgico

Molti dei significati della liturgia sono impressi nell'architettura delle chiese. Ad esempio, la costruzione dell'edificio sacro attribuisce grande valore alla "soglia" nella varietà delle sue figure (pronaos, narcece, atrio, portico, portale...), che traducono e favoriscono l'esperienza della liminalità e il passo decisivo nella transizione dal temporale all'eterno, dal rito ordinario a quello festivo, dal terrestre al celeste, dal mondo all'*eschaton*.

Gli ingressi non sono perimetri rigidi, ma neppure passaggi neutri. Non devono impedire, ostacolare o rallentare il desiderio di ingresso, quanto piuttosto facilitarlo. Vicino ai portali delle cattedrali gotiche si trovano spesso figure di angeli che, con un cenno della mano, invitano a entrare; così come le decorazioni musive del pavimento e i deambulatori manifestavano l'intento di cammini catecumenali graduali rispettosi delle differenti posizioni dei singoli in rapporto all'adesione alla fede e all'appartenenza alla comunità.

La comunità celebrante è formata da "iniziati", da battezzati già illuminati dal mistero cristiano, ma non è elitaria o selettiva. Gli ingressi non devono apparire freddi e anonimi, ma vanno "abitati", anche attraverso un ministero di accoglienza, quale segno di ospitalità. Anche il "silenzio" è necessario per varcare la soglia dal conversare quotidiano (che ci mette "di fronte" agli altri) allo stare "di fronte" a Dio nell'ascolto e nell'adorazione della sua presenza, con rispetto per la sua maestà e confidenza nella sua paternità.

I riti d'ingresso rispondono all'istanza dell'orientamento nello spazio simbolico in cui avviene il movimento dalla navata verso il santuario, che ripresenta il dinamismo verso il Regno di Dio. È questo il senso ultimo dei riti processionali che hanno al centro un movimento direzionale verso l'altare. Essi non rispondono al significato meramente funzionale di spostarsi nel luogo fisico in cui si svolgerà l'azione liturgica e nemmeno vanno intesi come un apparato cerimoniale più solenne. La liturgia inizia con una processione accompagnata dal canto, perché il suono della melodia intona il senso delle relazioni, alla maniera del Cantico dei Cantici in cui la Sposa anela a sintonizzarsi con la voce dell'Amato che la chiama e la convoca.

Nel movimento della processione viene simbolizzata la vicinanza di Dio al suo popolo; meglio, il suo desiderio di rendersi avvicinabile dalla comunità celebrante e da ogni persona. Nel rito processionale si colloca in maniera ordinata tutto ciò che Dio vuole donare nel suo avvicinarsi accondiscendente all'umanità. Il Dio di Gesù Cristo viene e giunge in mezzo all'assemblea radunata con i suoi doni: croce, evangeliario e ministeri, a cui si accompagnano i segni della luce (confessione di fede in Gesù luce del mondo) e del profumo (la conoscenza di Cristo diffusa nel mondo insieme alla carità dello Spirito). La processione è diretta all'altare (simbolo del sacrificio pasquale di Cristo), il sacerdote lo bacia esprimendo un rapporto affettivo-sponsale e poi si stacca da esso, recandosi alla sede. Questo spostamento consente a tutta l'assemblea di posare lo sguardo verso l'altare, che non può essere occupato da nessuno. In tal modo il presidente relativizza la sua funzione, che non pone al centro se stesso ma agisce "impersonando" Cristo nella sua qualità di Capo e Sposo e coi suoi gesti e parole libera lo spazio al desiderio del Signore di manifestarsi e comunicarsi all'assemblea.

Fin dalle origini, il *genius loci* dei cristiani ha avvertito l'esigenza di abbandonare le forme architettoniche del tempio greco, che offre un sontuoso contesto esterno con l'interno inaccessibile e non abitabile, scegliendo – trasformandola – la basilica. In essa si articola un nuovo ordine di relazioni sia sul piano umano (orizzontale) che su quello divino (verticale):

«Entrando nella basilica i fedeli si trovano legati fra loro ma rivolti, non autocentranti ma orientati, oltre se stessi ma con tutto di sé. Anche il luogo di culto concorre a plasmare relazioni buone. Né templi che estromettono, né altari dall'accesso impossibile che per far salire a Dio portano a dimenticare l'altro. Ma templi come case ospitali, aule che raccolgono e orientano, altari per accogliere la discesa di Dio che venendo verso di noi ci dà la possibilità di salire verso di lui mai senza gli altri»³³.

³³ G. BUSANI, La risorsa educativa della liturgia..., 261.

Lo spazio liturgico è organizzato in maniera tale da esorcizzare la paura dei fedeli ad entrare nel tempio, in quanto nessuno è lasciato a se stesso in balia di forze e influssi disordinati. Lo spazio è abitabile, ma non è neutro e indifferenziato. Le azioni sono orientate e ordinate ai punti focali della celebrazione – altare, ambone e sede – designano una posizione e collocano ciascuno al proprio posto. Lo spazio liturgico “ordina”, nel senso che mette ordine nell’assemblea per assicurarne la sacramentalità, affinché si manifesti quale corpo organico del Signore presente e vivente in essa. Nel contesto dell’assemblea si costituiscono le relazioni ecclesiali di fraternità e sororità, in cui le differenziazioni sono di tipo ministeriale, l’una al servizio dell’altra, finalizzate a far posto all’esserci e all’agire dell’altro.

Lo spazio organizza l’assemblea come “corpo celebrante”. Il termine “corpo” è decisivo nella liturgia. In essa si realizza la vocazione cristiana ed ecclesiale per cui i corpi dei battezzati sono chiamati a formare un corpo (ecclesiale) nell’unico corpo (di Cristo). Tuttavia, le metafore teologiche che utilizzano il termine “corpo” per indicare Cristo e la Chiesa risultano delle astrazioni inconsistenti se tralasciamo il legame con la fisicità dei corpi umani dai quali quelle immagini traggono origine. Il valore spirituale del corpo-Chiesa e del corpo-Cristo è tutt’uno con la concretezza della Chiesa-corpo (Chiesa nel mondo) e del Cristo-corpo (Cristo incarnato). La liturgia cristiana obbedisce all’economia dell’incarnazione: accade nella carne, valorizza la materia e la corporeità, esclude ogni dualismo gnostico (dia-bolico) tra carne e spirito, realizza la ricapitolazione dei corpi umani nell’unico corpo ecclesiale e il compimento penumatico (con efficacia sim-bolica) dei primi nel secondo.

L’assemblea santa è il simbolo di questo compimento della carne che partecipa alla trasfigurazione della materia inaugurata dalla risurrezione di Gesù. Entrare nella liturgia significa far parte dell’assemblea e acconsentire a un percorso in cui i corpi si esprimono e agiscono secondo il linguaggio rituale che è

«il linguaggio dell’imitazione (ripetizione) con il quale ci si colloca nel contesto che anticipa l’individuo, e il linguaggio del desiderio (invocazione) con il quale ci si apre all’evento che posticipa l’individuo. Sotto questo profilo i corpi sono chiamati a formare un corpo nel senso più profondo di collocarsi in un corpo a cui appartengono (passato), e di tendere a un corpo verso cui camminano (attesa). La comunione è allo stesso tempo un presupposto (dal corpo ai corpi) e un compimento (dai corpi al corpo). Così si giustifica l’ecclesiologia dell’assemblea santa: corpi che diventano corpo, corpi visibili nell’individualità della loro unità organica e nello scambio tra queste unità, ma anche corpo invisibile come unità spirituale nel suo rapporto con Dio»³⁴.

L’invocazione penitenziale

All’interno dei riti di introduzione, l’atto penitenziale occupa un posto di assoluto rilievo. Il valore di questo rito va ben oltre quello di un momento di silenzio per compiere un rapido esame di coscienza. Esso rappresenta piuttosto una memoria della dignità battesimale e della novità pasquale che rigenera i figli di Adamo in primizie della nuova creazione. Poiché anche il cristiano – in quanto creatura in divenire e dunque imperfetta nel suo discepolato evangelico – è esposto a tentazioni e peccati che influiscono sulla qualità della vita comunitaria.

L’atto penitenziale opera un’iniziale destrutturazione che libera i partecipanti dagli schemi relazionali precedenti segnati dal peccato (divisioni, rivalità, contrapposizioni, inimicizie...) e reimmerge la comunità nell’acqua battesimale per essere riplasmata e ricomposta in questa sua matrice originaria. Questo rito preliminare indica già uno dei frutti della celebrazione eucaristica che, in forza del sangue di Cristo versato in remissione dei peccati, opera la trasfigurazione delle precedenti condizioni morali, relazionali e sociali che minacciano l’unità comunitaria a motivo delle differenze oppostive e conflittuali. Convocata dalla voce del Signore e plasmata dai gesti che il rito prescrive e propone, l’assemblea si posiziona come un insieme in cui tutti si riconoscono e confessano

³⁴G. BUSANI, *Corpi chiamati a formare un corpo, in Assemblea santa. Forme, presenza, presidenza. Atti del VI Convegno liturgico internazionale (5-7 giugno 2008)*, Qiqajon, Magnano (BI) 2009, 45.

peccatori, penitenti, oranti, uditori, offerenti e rendenti grazie. Con l'acclamazione del *Kyrie* e la colletta dà vita a una armonica reciprocità dei celebranti. La preghiera di colletta, strutturata nei suoi quattro momenti – invito, silenzio, evocazione e petizione, acclamazione – raccoglie il gemito orante di tutti, dà voce alla preghiera di ognuno (non solo dei presenti) e permette che tutti abbiano voce, non solo gli esseri umani, ma l'intera creazione (cfr. prefazio della *Preghiera eucaristica IV*).

La liturgia della Parola

Nel contesto culturale contemporaneo, una concezione riduttiva della Bibbia tende a considerarla un mero testo di “informazione religiosa”, una cronaca teologizzata degli eventi storici dell'antico Israele e della Chiesa nascente. In questo modo, però, si rischia di smarrire la dimensione costitutiva della sua sacramentalità. La Scrittura, infatti, ha il carattere di attestazione di un evento che torna a essere efficace attraverso l'annuncio. Mai come nella liturgia la Bibbia è Parola di Dio in atto. Come afferma *Sacrosanctum Concilium*, Cristo stesso «è presente nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura» (SC 7).

Purtroppo, un lento processo di separazione tra Parola e sacramento ha prodotto una visione indebolita tanto della Scrittura quanto dei sacramenti. Sulla tavola eucaristica, quindi, vengono imbandite in successione due mense e, secondo l'adagio dei padri della Chiesa, non può ricevere Cristo sotto le specie del pane chi non l'ha ricevuto prima sotto le specie della Parola.

La Parola va celebrata e, a tal fine, troviamo oggetti (la teca che custodisce il Libro) e gesti di venerazione (ostensione, incensazione, bacio) dell'Evangelario. Per celebrare la liturgia della Parola occorrono ministri competenti e abilitati alla sua proclamazione. La prima comprensione della Parola dipende dalla forma appropriata ed efficace del suo annuncio. Per cui non va minimizzata, ad esempio, l'importanza della sonorità. Il rito, infatti, non sopporta la devocalizzazione. Capita di partecipare a liturgie che moltiplicano le parole, ma di fatto sono mute. La parola nella liturgia è un “dire sonoro”, in cui il suono e il tono della voce sono spesso più incisivi del contenuto. La prova della precedenza del dire sonoro della voce sul contenuto del detto è confermata dal riscontro che mentre la parola può dire tutto e il suo contrario, la voce, qualsiasi cosa dica, comunica sempre e prima di tutto l'unicità della persona che parla. La parola passa attraverso la bocca, la voce passa attraverso la parola di colui che la pronuncia. La “voce” è rivelatrice dell'uno o dell'altro modo di rapportarsi con la Parola e con l'assemblea destinataria del proprio ministero di annuncio. Dalla sonorità della parola, dalla voce, infatti, si intuisce se ci si sta relazionando a partire dal cuore.

La potenza della voce è più ricca di quella della parola e la supera. La devocalizzazione spersonalizza e appiattisce, toglie la differenza. La sonorità della parola con la sua musicalità, invece, tocca corpo e anima, è avvolgente, penetrante e coinvolgente: non lascia indifferenti e neutrali. Questo non autorizza i lettori a interpretare uno stile che mira a stupire e sedurre; anzi, si tratta piuttosto di mettere la voce a servizio della Parola che, sola, è in grado di toccare-colpire-traffiggere il cuore di chi ascolta, per con-muoverlo e convertirlo. Questi equilibri di voce e parole permettono alla Chiesa di custodire e coltivare l'efficacia della sua predicazione in cui “il cuore parla al cuore” (*cor ad cor loquitur*). Si capisce, perciò, come la sapienza liturgica della Chiesa abbia voluto che la Parola non fosse solo oggetto di studio e di conoscenza o di orazione mentale e interiore, ma che diventasse un soggetto parlante e dialogante, risuonando nell'*actio liturgica* come Parola cantata, proclamata, acclamata e invocata. Così la forma sonora trasfigura l'imperfezione e l'insufficienza delle parole, le porta a un livello “altro”, teofanico. Questo spiega perché la liturgia ha sempre impedito che alcune parole fossero solo dette: *Allelujah* non si può dire o leggere, ma solo cantare. Il nome di Dio può essere solo vocalico, non può essere semplicemente pronunciato, ma sempre e solo invocato e cantato per essere adorato e lodato.

Se la nostra cultura ha visto il prevalere di un logocentrismo che punta sulla correttezza e chiarezza delle idee da passare piuttosto che sulla capacità della voce di incidere sulla destinazione della parola, la liturgia conserva una struttura di luoghi e di forme affinché la parola sia sonora. Talvolta vengono distribuiti dei sussidi per favorire la lettura dei testi mentre questi vengono

proclamati, ma tale prassi sbriciola l'unità dell'assemblea che, "come fosse un solo uomo", protende l'orecchio (e l'occhio) per ascoltare guardando il ministro lettore. Se ciascuno legge dal suo foglietto è come se l'aula liturgica si trasformasse in una biblioteca dove, in silenzio, ognuno consulta il proprio libro. Al contrario, quando si sente il suono, i corpi si protendono verso la voce e cercano il contatto con il lettore e con la Parola di cui è "presta-voce":

«Per questo la parola nella liturgia è proclamazione, acclamazione. Nell'assemblea santa la parola non è l'esposizione di oggetti pensati, ma l'esporsi a soggetti sentiti: la parola è il gioco tra corpi che si espongono reciprocamente, formando così un corpo. Dove la «parola» non è esporre, ma esporsi, i corpi sono «chiamati» a formare un corpo. Non si ascolta con le orecchie ma con tutto il corpo, in modo che la parola non sia data solo in parole ma, come ci insegna Giovanni, nella carne»³⁵.

La presentazione dei doni

«È bene che i fedeli presentino il pane e il vino» (OGMR 73). Quindi, merita solennità il gesto nobile delle braccia offerenti dei fedeli che presentano pane e vino, salendo processionalmente dalla navata in direzione dell'altare e manifestando che il pane è «frutto della terra e del lavoro dell'uomo» (nell'originale latino, *operis manuum hominum*, "opera delle mani dell'uomo"). Le braccia offerenti rispecchiano l'identità profonda dell'uomo, che – in quanto creato a immagine di Dio – non è il consumatore, bensì il sacerdote della terra. La liturgia, assumendo la materia cosmica non "nuda", ma già lavorata dalla cultura umana, esprime nel suo linguaggio sintetico e simbolico una teologia della creazione e una teologia del lavoro in stretta correlazione alla festa.

Il rito liturgico non si aggiunge alla creazione, ma ne svela il senso ultimo. Il primo chicco di grano comparso sulla terra era già creato in previsione del sacrificio di Cristo e dell'Eucaristia. Come scrive papa Francesco nella *Laudato si'*: «Nell'Eucaristia il creato trova la sua maggiore elevazione [...]. È il centro vitale dell'universo [...], un atto di amore cosmico [che] unisce il cielo e la terra» (LS 236). La liturgia favorisce un'educazione ecologica che si profila innanzitutto come educazione simbolico-sacramentale a uno sguardo contemplativo (in una cosa se ne scorge un'altra più profonda) non superficiale, ma rispettoso e grato, che salvaguarda da un depauperamento irreversibile del tessuto materiale del vivere, ma anche da un impoverimento del percorso esistenziale dell'*homo sapiens, technologicus, oeconomicus* e, soprattutto, *adorans*.

La dignità regale dell'uomo-cristiano si manifesta nelle diverse attività professionali con cui realizza il suo essere "immagine del Creatore", posto nel giardino per custodirlo e coltivarlo. L'uomo è creato co-creatore e, come suggerisce la *Regola* di san Benedetto da Norcia, il suo lavoro è al contempo *labor, ars* e *opus Dei* (fatica, genialità e culto). Non a caso, la radice della parola "cultura" (da cui anche "agricoltura") deriva proprio da *cultus*³⁶. È essenziale oggi ritrovare i ritmi di armonizzazione tra il lavoro e la famiglia, tra il tempo dell'impegno e quello del riposo. La liturgia coi suoi ritmi festivi veicola una visione del lavoro e della festa capace di riequilibrare l'idolatria dell'efficienza e del tempo produttivo, per recuperare esperienze antropologiche fondamentali, quali la gratuità, la leggerezza, la bellezza delle relazioni, il godimento della natura e la rigenerazione delle motivazioni e delle energie.

³⁵ G. BUSANI, *La risorsa educativa della liturgia...*, 265.

³⁶ Cfr. P.A. MURONI, "Frutto della terra e del lavoro dell'uomo". *Eucaristia e lavoro. L'opus hominis nell'opus Dei quale culmine della cooperazione al disegno della creazione*, in F. MACERI (ed.), *Il lavoro dell'uomo tra creazione e redenzione*, PFTS, Cagliari 2017, 45-80.

La preghiera eucaristica: «Questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi»

La preghiera eucaristica (o anafora, che significa “elevare verso l’alto”) è il cuore della liturgia eucaristica. In questo momento rituale, il “viaggio eucaristico” verso il Regno giunge al suo apice. Unita al sacrificio che il Figlio incessantemente offre per la gloria del Padre, la Chiesa prende anch’essa la forma di “corpo offerto”. La possiamo paragonare a una ellisse costituita da due fuochi: il racconto istituzionale della cena (anamesi) e l’invocazione (doppia, sui doni e sui comunicanti) dello Spirito (epiclesi). Essa inizia con il dialogo invitatorio che introduce il prefazio: «In alto i nostri cuori. Sono rivolti al Signore». E termina con la dossologia, accompagnata dal gesto di elevazione dei doni consacrati: «Per Cristo, con Cristo, in Cristo, a te, Dio Padre onnipotente».

Riprendiamo solo un aspetto – centrale – della preghiera eucaristica, l’espressione di Gesù: «Questo è il mio corpo» (Mt 26,26). Lo facciamo ancora nella prospettiva formativa della liturgia che, in riferimento al paradigma eucaristico, suggerisce una possibilità di ricomporre le relazioni ferite. La Chiesa nell’Eucaristia si ferma per lasciarsi formare da Gesù nel suo ultimo atto, reso dall’espressione evangelica: «Avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» (Gv 13,1), ovvero fino all’eccesso, al massimo possibile dell’amore che coincide con l’offerta della sua vita incarnata. Siamo nell’ora massima della crisi della relazione con i discepoli, tra il rinnegamento, il tradimento e l’abbandono. Gesù assume esistenzialmente ed esprime simbolicamente nel rito della cena la sua reazione al dramma dei legami interrotti, che è racchiusa nella consegna di tutto se stesso nel segno con cui ha deciso di rendersi presente per sempre, senza ritirare la sua fedeltà all’alleanza a motivo dell’infedeltà dei discepoli: «Prendete, mangiate: questo è il mio corpo» (Mt 26,26). In questa dichiarazione prende forma il suo desiderio di mangiare la Pasqua coi suoi e darsi a loro come cibo pur di farli vivere, in un desiderio di tale intensità che prende la forma della disponibilità a morire per loro:

«In questo modo Gesù rende impotenti i prepotenti: l’uomo crede di poter ottenere l’affermazione di sé mediante il sacrificio dell’altro, Gesù desidera consacrare l’altro, dargli dignità e lo fa mediante il sacrificio di sé. Contemporaneamente Gesù sancisce la fine di una santità senza ospitalità. Pone fine a un’immagine di santità che non sa ospitare l’impurità, il rifiuto, la fragilità, le ferite, la morte [...]. Il senso del corpo è dare il proprio corpo, il corpo è dono. Gesù vuole fare corpo con noi per farci un solo corpo, per questo si consegna nel pane e nel vino dati da mangiare e da bere a chi lo abbandona e rifiuta, e così trasforma i distanti in destinatari del dono e i traditori in ospiti. Noi facciamo fatica a tenere insieme dedizione e fragilità, per questo ogni domenica attendiamo di fare comunione con questo corpo, per imparare ad aspettarci gli uni gli altri (1Cor 11,33). Il corpo rende possibile vicinanza e distanza, condizioni necessarie per la relazione»³⁷.

Il rito, per la sua capacità di simbolizzazione, sa tenere insieme vicinanza e distanza. Entrambe possono generare conflitti. Le relazioni patiscono per troppa vicinanza, quando il desiderio di vivere uno accanto all’altro si trasforma in possesso cieco, che fagocita l’altro, lo sequestra gelosamente per sé, gli sottrae libertà e nega la sua alterità. Ma le relazioni soffrono anche per troppa distanza, che diventa indifferenza, estraneità, disinteresse per il bene e la vita dell’altro. In ambedue i casi i conflitti sono determinati dall’ansia di occupare il proprio posto, quasi fosse l’unico: dunque il posto occupato è in qualche modo strappato all’altro. Per questo, il corpo ha bisogno del rito che convoca ciascuno a occupare il proprio posto creando posto all’altro. Il rito accorcia le distanze e genera comunanza, ma sempre nel rispetto e nella misura. Coi suoi linguaggi che implicano la corporeità e la materialità, con la sua vocazione al contatto, il rito avvicina realmente i soggetti tra loro, ma non viola mai l’intimità dell’altro e rispetta le personalità concrete dei singoli, che non si usurpano reciprocamente il campo dell’intimità spirituale e non si sentono minacciati nella propria autonomia. «La socievolezza della liturgia – afferma Guardini – per quanto piena e sincera essa sia, è ben lontana dall’esigere l’illimitato sacrificio della propria personalità. La tendenza che porta alla comunità è, nella liturgia, investita da

³⁷ G. BUSANI, *La risorsa educativa della liturgia...*, 268.

una vigorosa controcorrente che assicura l'inviolabilità di certi limiti. Il singolo è certamente membro del tutto, ma non solo membro: egli non vi si disperde completamente»³⁸.

I riti di comunione: «Beati gli invitati!»

L'Eucaristia è essenzialmente un pasto. Centrale è l'atto di mangiare e bere nel quale, come afferma l'evangelista Giovanni, avviene una sorta di compenetrazione e assimilazione: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui [...], colui che mangia me vivrà per me» (Gv 6,56-57). La fede eucaristica della Chiesa afferma che partecipando all'unico pane – che è comunione con il corpo di Cristo (cfr. 1Cor 10,16) – «diventiamo ciò che mangiamo»³⁹. Comunicare al dono dell'Altro, attingere vita dalla sua Vita, è l'atto centrale della fede cristiana, ma non può essere vissuto come consumazione dell'altro per soddisfare sé stessi; anzi, l'atto di comunicare è preservato dalla sua deriva narcisistica e dai rischi tipici di ogni forma di autoaffezione, venendo orientato verso una relazione agapica con il corpo ecclesiale del Signore.

Mangiare la sua carne significa partecipare a tutte le tappe della sua economia salvifica verso di noi: alla sua incarnazione, alla sua *kenosi* e, finalmente, alla sua esaltazione. Dire *Amen* al corpo eucaristico significa riconoscere non solo la presenza reale di Cristo nel pane consacrato, ma accettare il sacrificio della spogliazione della propria autoaffermazione individuale per sentirsi parte del corpo della Chiesa, «membra gli uni degli altri» (Ef 4,25), in uno stile di vita eucaristico fatto di comunione, carità, fraternità e servizio, in coerenza con il dono ricevuto.

Nella celebrazione l'atto del mangiare è contemporaneamente risvegliato e dilazionato. Nessuno va in Chiesa per prendere subito il corpo eucaristico: la mensa dell'altare non è un self-service. I doni di Dio si ricevono per mano di un ministro che li distribuisce. L'atto della manducazione sacramentale è un *climax* preparato lungo il “viaggio” che l'*ordo* liturgico fa compiere ai commensali. Prima dei riti di comunione, in cui si è invitati a mangiare e a bere, esiste una sequenza di azioni che impediscono l'accesso immediato al banchetto. Ci si raduna in risposta al Signore che convoca, ci si aspetta, si chiede perdono, si ascolta e si acclama la Parola, si presentano doni, si rende grazie, si domanda, ci si avvicina, si attende l'invito e, finalmente, si ricevono il pane e il vino. Non è mai una presa diretta sul cibo, in quanto sono molteplici i passaggi che il rito prevede come soglie e gradini ascensionali verso l'altare. Tanti elementi rituali ci tengono a una certa distanza dal cibo, mentre contemporaneamente tutto è invito ad andare verso l'altare dove il cibo è spezzato e donato:

«Tutto questo non è solo eloquente, ma opera passaggi. La dilazione attiva il desiderio, l'attesa invita a ricevere domandando e invocando, la consacrazione rivela una provenienza e una destinazione singolari. Il cibo non è tutto, subito e solo per me: arriva, è portato ed è spezzato per tutti. Ciò che mi è indispensabile per vivere, viene dalla mano di un altro ed è condiviso con altri. Si sente che non si può mangiare da soli, né si mangia tranquillamente davanti a uno che non mangia. Tutto l'agire rituale è per scrivere nel corpo l'inquietudine e l'emozione dell'attesa di un dono. Alla fine si rimane sorpresi dal fatto che la celebrazione del dono ci porta a vivere la corporeità come dono. Tutti i gesti sono per lasciarsi donare, con il cibo, il tempo e la vita»⁴⁰.

Essere benedizione

La celebrazione eucaristica (come ogni celebrazione ecclesiale) è inclusa tra due segni di croce con l'invocazione trinitaria: all'inizio è invito e accoglienza; al congedo è benedizione e invio. Quando Dio benedice crea. Dio crea beneducendo e beneduce per generare, iniziare e far essere. L'ultimo rito della Messa è il congedo, che non è un'azione rituale di chiusura, bensì di apertura. La Messa è stata

³⁸ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia...*, 43.

³⁹ LEONE MAGNO, *Sermo* 63,7.

⁴⁰ G. BUSANI, *La risorsa educativa della liturgia...*, 267.

consegnata, ora inizia la missione. Ritornando nella diaspora delle loro occupazioni ordinarie i celebranti sono trasformati in esseri di benedizione. Il presidente scioglie l'assemblea tracciando su di essa il segno della massima fecondità della croce. Il corpo trafitto e risorto dell'Agnello, servo e Signore, imprime nei corpi dei partecipanti al suo banchetto nuziale il suo stesso potere, che è quello di far passare nel mondo l'energia del dono e la testimonianza del Regno. I corpi dei credenti, toccati e trasfigurati dalla potenza del corpo di Cristo, aprono "passaggi" perché il Regno penetri negli spazi ordinari della vita umana (lavoro, affetti, cittadinanza, dialogo interreligioso, profezia etica...). Così i corpi dei cristiani, plasmati in un solo corpo, diventano presenza benedicente, ricevendo dalla Trinità un potere vitale:

«Benedicendo con il segno della croce, la liturgia imprime alla benedizione una qualità insperata. Il potere di fecondità della croce è infatti la vittoria su ogni maldicenza. La Chiesa che esce dall'Eucaristia, dopo la vittoria del Crocifisso, non ha più motivo per maledire nessuno. Quando la benedizione diventa la qualità, il contrassegno delle relazioni, gli incontri acquistano respiro, diventano rincuoranti e incoraggianti. La Chiesa riceve e dona tutto nel sacramento, che ha sempre al suo centro una grande preghiera di benedizione, ma non esaurisce in esso la sua azione. Il sacramento stesso chiede di risuonare in gesti e parole che includano nell'abbraccio trinitario i molti altri che al sacramento non hanno partecipato. È questa la fecondità della celebrazione. Inviare nel mondo una presenza benedicente»⁴¹.

Il rito del congedo è una soglia di uscita dalla liturgia del tempio e di ingresso nella "liturgia dopo la liturgia". Esso collega il sacramento dell'altare con il sacramento del fratello. Dopo aver ricevuto Cristo sotto le specie del pane, lo riceviamo sotto le specie del fratello, soprattutto del povero, come insegna il Crisostomo:

«Vuoi onorare il corpo del Salvatore? Colui che ha detto: "Questo è il mio corpo", ha detto anche: "Mi avete visto affamato e non mi avete dato da mangiare. Ciò che non avete fatto ad uno dei più umili, lo avete rifiutato a me!". Onora dunque il Cristo condividendo i tuoi beni con i poveri»⁴².

In conclusione, propongo una citazione sintetica del percorso fatto, soprattutto per il rapporto tra liturgia e corpo, che costituisce quasi un commento all'immagine dei tre corpi che ci guiderà durante quest'anno:

«Nella liturgia gli uomini, individualmente e collettivamente, dovrebbero compiere l'esperienza del loro corpo come corpo liturgico, come corpo che risorge nella partecipazione eucaristica al Corpo del Risorto. Il rito costituisce forse oggi la sola possibilità di esorcizzare una sacralizzazione narcisistica ed angosciata del corpo, anche grazie ai poteri terapeutici che esplica attraverso la sua tradizionale gestualità. Il corpo oblativo nel quale ci offriamo insieme, "noi stessi, gli uni agli altri, e tutta la nostra vita", al Fuoco divino che, rispondendo all'epiclesi – "manda il tuo Spirito a santificare i doni che ti offriamo" – investe i nostri sensi, la nostra corporeità, attraverso una bellezza non estetica, quella "bellezza che crea la comunione". Bellezza al contempo carnale e luminosa, che raggiunge i sensi per dare loro pace e risvegliarli alla loro modalità spirituale e, per loro tramite, se è possibile, risvegliare finalmente il cuore»⁴³.

⁴¹ G. BUSANI, *La risorsa educativa della liturgia...*, 270.

⁴² GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sul Vangelo di Matteo* 50, 3-4.

⁴³ O. Clement, *Teologia e poesia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, p. 26-27.

Bibliografia

- BONACCORSO G., *La forza simbolizzatrice della liturgia*, «Rivista Liturgica» 98/2 (2011) 245-254.
- BUSANI G., *La risorsa educativa della liturgia*, «Rivista Liturgica» 98/2 (2011) 255-270.
- CATELLA A., *La dimensione educativa della liturgia*, «Rivista Liturgica» 98/2 (2011) 209-215.
- CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963).
- FRANCESCO, Lettera apostolica *Desiderio desideravi* (29 giugno 2022).
- GUARDINI R., *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2005.
- GUARDINI R., *L'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica. Una lettera*, in ID., *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia, 2008, 27-36.
- GUARDINI R., *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1994.
- La freschezza di Desiderio desideravi*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 2 (2022).
- TOMATIS P., *La liturgia, forma fidei - forma vitae: un'obbedienza feconda*, «Rivista Liturgica» 98/2 (2011) 231-244.