

RIVISTA LITURGICA

TRIMESTRALE PER LA FORMAZIONE LITURGICA
fondata nel 1914 dall'abbazia benedettina di Finalpia

αϠω

Quinta serie
anno CVIII
fascicolo 4
ottobre-dicembre 2021

Il rito e il diritto. Quale relazione?

Monastero
S. Giustina



Comunità
di Camaldoli



RIVISTA LITURGICA

anno CVIII ♦ quinta serie ♦ n.4 ♦ ottobre-dicembre 2021

ISSN 0035-6956

Abbazia S. Giustina
35123 Padova

Edizioni Camaldoli
Loc. Camaldoli, 14
52014 Camaldoli (AR)

Abbazia S. Maria
17024 Finalpia (SV)

DIRETTORE: Gianni Cavagnoli

Via Fatebenefratelli 2/A – 26100 Cremona (CR) – direttore@rivistaliturgica.it

REDATTORE: Matteo Ferrari OSB Cam (Rappresentante delle Edizioni Camaldoli)

redattore@rivistaliturgica.it

VICEREDATTORE: Elena Massimi

elena.massimi.75@gmail.com

CONSIGLIO DI DIREZIONE:

Giorgio Bonaccorso (Rappresentante del Monastero di S. Giustina); Luigi Girardi;
Elena Massimi

CONSIGLIO DI REDAZIONE:

Morena Baldacci; Goffredo Boselli; Christian Gabrieli; Andrea Grillo; Francesco Pieri;
Roberto Tagliaferri; Paolo Tomatis; Valeria Trapani; Norberto Valli

UFFICIO ABBONAMENTI:

«Edizioni Camaldoli» ♦ Loc. Camaldoli, 14 ♦ 52014 Camaldoli (AR) ♦
tel. +39 0575 556013 (dal lunedì al venerdì: 8, 30 – 12, 30 e 14, 30 – 18, 30) ♦
fax +39 0575 556001 ♦ e-mail: rivistaliturgica@camaldoli.it – edizioni@camaldoli.it

ABBONAMENTO A «RIVISTA LITURGICA» ANNO 2022

Italia (4 volumi) € 60,00 ♦ Un volume (anche arretrato) € 20,00

Esteri (4 volumi) € 80,00 ♦ Un volume (anche arretrato) € 20,00

Per richiedere i singoli fascicoli contattare l'ufficio abbonamenti

– CCP n°1029162243

Intestazione: Casa Gen. Congr. Eremiti Camaldolesi – Rivista Liturgica

– Bonifico bancario: IT 63 X 07601 14100 001029162243 (Banco Posta)
codice BIC SWIFT: BPPIITRRXXX

– è possibile effettuare pagamento con CARTA DI CREDITO dal sito www.rivistaliturgica.it

Direttore responsabile: Osvaldo Forlani OSB Cam

Autorizzazione del Tribunale di Savona n. 125 del 6/7/1956

Poste Italiane Spa Spedizione in abbonamento postale D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n.46) art.1 comma 1 – CN/RN

Stampa Pazzini Stampatore Editore

via Statale Marecchia, 67 – 47827 Villa Verucchio – Rimini

Tel. +39 0541 670 132 – Fax +39 0541 670 174 – pazzini@pazzineditore.it

www.rivistaliturgica.it



Editoriale pp. 5-35

STUDI

ROBERTO TAGLIAFERRI pp. 37-51
Antropologia culturale del diritto. Il fondamento rituale del diritto

MASSIMO DEL POZZO pp. 53-68
Il rapporto intrinseco e solidale tra diritto e rito

UMBERTO ROSARIO DEL GIUDICE pp. 69-85
Diritto liturgico. Semplice qualità o proprietà essenziale?

MARCO SCANDELLI pp. 87-102
Il diritto liturgico. Per un tentativo di “rifondazione”

ANDREA GRILLO pp. 10-118
Trasformazione del diritto e della liturgia tra XIX e XX secolo.
Sintonia, opposizione e riconsiderazione critica

JUAN IGNACIO ARRIETA pp. 119-134
Variazioni e precisazioni di rilevanza liturgica introdotte nel Codice del 1983

NOTE

ROBERTO ROMEO pp. 135-152
Il “diritto” di Dio nelle liturgie cristiane

ERMANNNO GENRE pp. 153-166
Diritto liturgico nelle Chiese della Riforma

PIERLUIGI CONSORTI - DANIELA TARANTINO pp. 167-179
Il diritto liturgico alla prova dell'emergenza pandemica

CONTRIBUTI

EMANUELE COMPAGNOLI pp. 181-208
Pavel Florenskij e la realtà simbolica dell'icona.
Stimoli per ripensare l'arte liturgica

RECENSIONI pp. 209-224

INDICE DEGLI AUTORI p. 225

INDICE DELL'ANNATA pp. 227-233

Il rapporto tra liturgia e diritto, che già ha trovato ospitalità in RL, in differenti contesti o in qualche numero monografico (ad esempio, il n. 98/5 del 2011), viene ripreso in questo fascicolo, partendo dalla situazione di “emergenza pandemica”, vissuta sia dalla Chiesa in Italia che da altre Chiese, dove si è constatato che – secondo il parere di P. Consorti e D. Tarantino –

le regole liturgiche presentano un’ontologica – e forse salvifica – frattura tra l’aspetto normativo e quello applicativo, determinata dalla necessaria aderenza della prassi proposta alla comunità che di fatto celebra. L’esistenza di adattamenti è talmente nota, che non deve essere documentata; salvo chiarire che sotto il profilo tecnico bisogna distinguere gli “adattamenti” formali, legittimamente disposti dal legislatore competente, dagli adattamenti realizzati *de facto*, che possono anche concretizzarsi in veri e propri abusi.

È quindi la situazione riscontrabile *de facto* ad esigere il *ripensamento di questo rapporto*, perché – come ancora annotano i medesimi autori –

una lettura pragmatica dell’esistenza di quest’area di disapplicazione delle norme liturgiche, che a una visione formalistica potrebbe essere qualificata come illegittimità, a nostro parere rafforza una visione della *specificità della funzione salvifica* del diritto canonico e che lo differenzia tanto dai sistemi giuridici statali che da altri pure di stampo confessionale: tale specificità si concretizza anche mediante l’applicazione del principio di elasticità.

*

L’articolato intervento di Roberto Tagliaferri (*Antropologia culturale del diritto. Il fondamento rituale del diritto*) prende avvio da alcuni presupposti, tra i quali spicca quello che l’exasperazione delle norme nella società complessa ha determinato *due anomalie* difficili da contenere: la pervasività del diritto in tutti gli ambiti vitali e la sua autoreferenzialità, che non ha più un fondamento condiviso. La fine

della distinzione tra foro esterno, di competenza del giudice, dal foro interno di pertinenza del confessore, ha innescato la *separazione tra diritto e morale*, tra reato e peccato con le conseguenze di non riuscire più a fondare ultimamente il diritto se non nella sua formalità di legge.

L'autore declina gradualmente il rapporto tra rito e diritto, che è antico e di grande interesse reciproco anche se ha conosciuto nell'Occidente moderno una voluta smemoratezza. Infatti, da quando il diritto si è distaccato dalla religione e dalla morale, ha dovuto porre il problema del suo fondamento. Sicché, secondo lo studioso, il diritto moderno, gettata via la stampella religiosa, si appoggia su una morale autonoma, procedurale, anticonvenzionale, capace di conciliare bene pubblico e vantaggi privati. Inoltre, spulciando diversi autori, arriva ad asserire che

se si può trovare una certa convergenza su una prassi giuridica equilibrata e non sbilanciata ideologicamente su una certa versione morale di giustizia, diventa molto più difficile trovare un fondamento alla prassi giuridica nel suo esercizio autonomo.

Dopo aver rilevato la crisi irreversibile del diritto illuministico, in cui lo stato viene equiparato alle sue leggi, quali strumenti per tutte le avventure del potere, quale che esso sia, democratico o antidemocratico, liberale o totalitario, il fecondo studioso sottolinea l'*importanza del rito* per la fondazione del diritto. Secondo A. Garapon, «in principio – prima ancora delle leggi, del diritto, dei giudici, dei palazzi di giustizia – era il rito». Oltre che la descrizione fenomenologica sui rituali del processo, che riguardano lo spazio, il tempo l'abbigliamento dei giudici e degli avvocati, gli attori del processo, il gesto giudiziario come il martelletto, la parola giudiziaria, la segretezza, il silenzio. Soprattutto nell'analisi della toga giudiziaria Garapon sottolinea il *travestimento simbolico*, che trasforma il giudice da uomo normale in *sacerdote della giustizia* in grado di non rimanere contaminato dalla violenza del crimine e della repressione. In poche parole,

la toga è come una maschera che toglie l'identità soggettiva e conferisce uno *status istituzionale*. In tal modo l'abito del giudice, dell'avvocato e del pubblico ministero li esonera dalla responsabilità soggettiva e dalla contaminazione del crimine. Si dovrebbe proprio dire che è l'abito a fare il giudice perché gli cambia pelle. È come il mascheramento rituale che trasforma il soggetto individuale e lo rende officiante di cose sacre a lui personalmente indisponibili.

Non solo. Tutta la fenomenologia del processo rivela procedure rituali. Anche lo *spazio* del palazzo di giustizia e dell'aula del dibattimento marca una distanza. Similmente il *tempo* del processo è scandito dai colpi di martelletto, che aprono e chiudono le udienze. Gli stessi attori coinvolti hanno ruoli e spazi prestabiliti: il giudice, il pubblico ministero, l'avvocato, gli accusati, il pubblico. La parola giudiziaria è la vera potenza magica del processo in cui la verità giudiziaria, il più delle volte diversa dalla verità storica, è decisa dal dibattito, ovvero dalla dialettica tra le parti per smontare il racconto della controparte. La vince chi riesce ad essere più persuasivo nell'esibire o nel "manomettere" le prove e renderle credibili nella ricostruzione dei "fatti".

In conclusione,

il rito nella sua formalità canonica istituisce gli ordini sociali, compreso l'ordine giuridico, attraverso l'accettazione pubblica. La ritualità fonda la stessa giustizia, che diventa accettabile e indiscutibile sia per il reo, sia per la vittima, sia per chi la esercita. Il giudice nel suo compito istituzionale deve travestirsi ritualmente con l'abito forense e con i riti processuali, rinunciando alla sua identità psicologica e alle sue credenze personali, esattamente come il sacerdote nei riti religiosi per accedere al fondamento del sacro.

E auspica:

Purtroppo la riflessione giuridica in generale è poco propensa a questo lato del problema e reputa l'allestimento cerimoniale dei processi poco più che un cedimento ai protocolli dell'etichetta di Stato. Dovremo rivolgerci alla ritualità religiosa, molto più rispettata dalla riflessione teologica e delle scienze umane, per trovare tutta la potenzialità del rito per fondare, oltre all'esperienza religiosa, anche la morale e il diritto.

*

Il contributo di Massimo del Pozzo (*Il rapporto intrinseco e solidale tra diritto e rito*), partendo dalla constatazione che il profilo liturgico abbia costituito storicamente il nucleo attorno a cui ruota l'esperienza giuridica e morale universale, cerca di esplorare il rapporto interno tra scienza liturgica, teologico-morale e canonica. Infatti,

il richiamo alla centralità liturgica in questo contesto può servire ad esplicitare la radice sacramentale del diritto canonico e, più in gene-

rale, della missione della Chiesa, talora oscurato dall'accentuazione dell'aspetto disciplinare o giurisdizionale.

E siccome il *rapporto tra diritto e liturgia* è divenuto *complesso e problematico nell'epoca contemporanea*, si vogliono esplorare le radici degli equivoci e delle incomprensioni recenti.

L'autore evidenzia anzitutto che

il *diritto liturgico*, nella mente di quasi tutti gli autori, coincide con l'insieme delle leggi che regolano la liturgia. Pur nella varietà di approcci e sensibilità, è difficile cogliere una sostanziale diversità di impostazione o dissonanza concettuale. L'ambito di studio coincide in pratica con la reglamentazione del *munus sanctificandi Ecclesiae*.

Viene inoltre sottolineato che la codificazione del diritto canonico ha rappresentato al contempo una tappa di maturazione e di involuzione per la scienza canonica. Pertanto, la restrizione della concezione canonistica odierna ci pare tuttavia influisca decisamente sulla considerazione e l'apprezzamento del diritto da parte dei liturgisti. I tentativi di dialogo e interazione con i teologi (intesi in senso lato) registrano una persistente difficoltà d'intesa e sintonia. Anche il liturgista può avere difficoltà nel percepire l'esistenza di un orizzonte giuridico che supera o integra il dato positivo, legato ad esempio alla materialità dello spazio celebrativo o alla solidarietà salvifica. Ne deriva che

l'equivoco principale sta nella visione funzionale dell'elemento giuridico. La chiave di soluzione sta proprio nel passaggio dalla forma legale o codiciale alla sostanza del giusto. La giustizia non è il sussidio o la difesa della celebrazione rituale ma una *dimensione costitutiva dell'azione sacra*. È molto difficile insomma sottrarsi allo stereotipo dell'identificazione del diritto canonico con il relativo codice e del canonista con l'interprete o "il tecnico" della norma. Solo superando le prevenzioni e le deformazioni del normativismo liturgico, attraverso il recupero del senso della missione del giurista, si può avviare un dialogo sereno e costruttivo.

Si sottolinea poi che la *cosa sacra* in quanto dovuta è la fonte prima della giuridicità liturgica. Spicca subito che la liturgia nel suo complesso, quale azione di Cristo e della Chiesa, è un bene dovuto al popolo di Dio, l'adeguata declinazione comunque contribuisce alla concretezza ed effettività dei diritti. D'altra parte, una

visione piena e completa della giustizia del bene non deve portare a un indebito sovradimensionamento del fattore giuridico. L'aspetto obbligatorio è solo una parte di una realtà molto più ricca e complessa. L'appiattimento giuridicista al contrario ha portato a ridurre il mistero celebrativo alla pubblicità e ufficialità del culto (non a caso il prototipo del liturgo era costituito dal cerimoniere). Nella deontologia cultuale inoltre non tutto è richiesto secondo giustizia, in molti casi è la prudenza, la pietà o la stessa cura e formazione liturgica a richiedere comportamenti vincolanti. Sicché,

precisato l'ambito della giuridicità liturgica, interessa esplicitare soprattutto *le caratteristiche e le virtualità sottese al giusrealismo*. Un apporto non legalistico o riduttivo ci sembra che costituisca un arricchimento e un'integrazione reciproca per la scienza liturgica e quella canonica. Al di là dell'aspetto conoscitivo, emerge chiaramente il contributo pratico e operativo dell'ortoprassi celebrativa.

Si passa, quindi, a tre precisazioni:

- Il *carattere intrinseco* e immanente della giustizia rispetto ai beni dalla comunione. Infatti, il fenomeno giuridico è circoscritto sempre all'*esteriorità*, all'*intersoggettività* e all'*obbligatorietà* della condotta. L'interiorità o l'atteggiamento psichico, che invece condizionano la valutazione del moralista, fuoriescono dalla considerazione del giurista. Pertanto,

il carattere intrinseco colloca dunque lo *ius* nella dinamica del bene liturgico senza compromettere la necessità (aggiuntiva) dell'intenzionalità o della virtuosità dell'agente. Il riconoscimento della dimensione giuridica del culto conferisce comunque *oggettività e concretezza alle attribuzioni dei fedeli*.

- Il *carattere personale*: il *realismo canonico* evidenzia sempre il *primato della persona*. Nell'ambito cultuale il riferimento prevalente chiaramente è legato al *christifidelis*, all'elevazione o corroboramento nel piano soprannaturale della dignità umana (la *dignitas christiana*). Il servizio sacro e il sacerdozio sono orientati alla massima fruizione possibile del patrimonio salvifico.

- Il *carattere relazionale*: alla personalità si associa strettamente la *relazionalità del fenomeno giuridico*. Il diritto mette in comunicazione o contatto la sfera giuridica delle persone coinvolte. Il legame comporta già il riconoscimento dell'altrui dignità e proprietà. Il carattere relazionale si esprime nella corrispettività e specularità tra

diritti e doveri. Ad ogni diritto corrisponde uno specifico dovere e viceversa. Il diritto ai sacramenti e in generale alla liturgia implica ad esempio una doverosità ministeriale e un impegno istituzionale per garantire la massima fruizione dei frutti della redenzione. *L'istituzionalità della liturgia* sottintende inoltre che il *rapporto interpersonale è aperto all'intera compagine ecclesiale*. Sicché,

il riconoscimento dell'*oggettività di ciò che è giusto* favorisce e promuove pure la *solidarietà e condivisione nella pratica della fede*. A fronte dell'intimismo e dell'individualismo diffusi nella sensibilità contemporanea, la relazionalità aperta della liturgia manifesta la valenza concorde e integrata della vita di pietà. Il soggettivismo e il sentimentalismo esasperato negano infatti la necessità della convergenza e dell'affiatamento nella comunità.

In conclusione, il "Movimento liturgico", fermo restando la complessità e articolazione del fenomeno, ha comportato un desiderio di riappropriazione e valorizzazione del mistero culturale. L'avversario dello sviluppo auspicato non era tanto il giuridismo in sé quanto il casuismo e il formalismo celebrativo. Nell'attuazione della riforma c'è ancora un buon tratto di strada da percorrere. La centralità del recupero del contenuto teologico, storico e spirituale del mistero non toglie che anche la componente giuridica e pastorale meritino la dovuta attenzione. Senza per nulla sminuire il danno degli abusi liturgici, ci sembra però che il problema sia più profondo e radicale. La questione riguarda la *fisiologia* e non solo la patologia dei rapporti ecclesiali. Il mutato contesto culturale non ha determinato ancora il passaggio dalla morale dell'obbligo e dall'osservanza della regola alla comprensione e maturazione della bontà intrinseca e perfetta del dover essere. Da qui l'auspicio:

Negli ultimi anni si sono moltiplicate le *occasioni di scambio e confronto tra diritto e liturgia*. Può forse valer la pena, un po' provocatoriamente, pensare ad un *Direttorio su liturgia e diritto* che sintetizzi e armonizzi le reciproche istanze. Un documento direttivo che guidi e orienti gli operatori può stemperare tensioni e porre le basi di una collaborazione più univoca e serena. I tempi probabilmente non sono ancora maturi per un'operazione culturale di questo tipo, manca infatti un paradigma comune e abbastanza condiviso sia tra i liturgisti che tra i canonisti. Un serio "Tavolo di lavoro" previo tra specialisti di questi fronti, aperto chiaramente anche ad altri apporti (artistici, antropologici, sociologici, ecc.), magari può avviare una riflessione di maggior portata e orizzonte.

Lo studio di Umberto Rosario Del Giudice (*Diritto liturgico. Semplice qualità o proprietà essenziale?*), espletato un quadro sufficientemente consolidato sul rapporto tra *ritus* e *ius* negli studi di questi ultimi anni, evidenzia che nella maggior parte dei casi a scrivere di diritto liturgico sono proprio i canonisti per i quali il *pre-giudizio* giuridico non è un limite ma una caratteristica propria. Al contrario, molti liturgisti, se non quelli della prima ora che hanno delineato i risvolti giuridici dei nuovi canoni e dei nuovi rituali, non si sono occupati molto del profilo giuridico della liturgia più preoccupati di prendere le distanze, da una parte, dai novelli ritualismi e rubricismi e, dall'altra, dalla tentazione trascendentalista di una certa "svolta antropologica"; e questo a scapito di una riflessione sull'azione liturgica nella sua intrinseca qualità di "*ordo*". E sottolinea:

Di per sé un *diritto liturgico* che voglia essere davvero tale non deve pensarsi né solo "diritto" né solo "liturgico". Forse sta qui la vera questione: il rimando non è esclusivamente alle competenze chiuse ma ad un *approccio interdisciplinare che si faccia metodo*. Ed è questa una prima considerazione: *per approcciare il diritto liturgico bisogna partire da una metodologia che abbia un approccio comune sia al dato giuridico che al fatto liturgico*.

La risposta a quale sia il "buono e giusto" uso di pratiche liturgiche non si può delegare né alla logica giuridica né a quella liturgica:

Entrambe le logiche devono soffermarsi su ciò che accumuna i due approcci: il *presupposto antropologico* delle due discipline, ovvero della canonistica e della liturgia. La seconda considerazione per questa riflessione, dunque, appare la seguente: *diritto e liturgia parlano e si parlano in modo fruttuoso se condividono un approccio antropologico sul fare e sull'azione*.

Trattando espressamente di alcuni presupposti antropologici del diritto canonico, l'autore perviene ad affermare che anche quando il rito è rispettato nella sua dinamica liturgica è valutato subito sotto l'aspetto del "giusto" e della "giustizia". Così, la dimensione giuridica rivela un approccio anche etico diventando un tentativo di approfondimento critico dei profili giuridici della liturgia della Chiesa in chiave realista attraverso la riscoperta di "ciò che è giusto

nella Chiesa”, riaffermando il concetto di giustizia dei beni salvifici (*parola, sacramenti e servizio della carità*). Di qui

la rilevanza solidale della dimensione giuridica: sarebbe l'*agape* che fa l'*ethos* e solo ciò che “cristianamente è giusto” si può veramente ricollegare al mistero di Cristo e alla sua celebrazione; così *dalla celebrazione ne consegue l'obbligazione*. Pur evidenziando i meriti di questo approccio che ridisegna lo *ius liturgicum* come legato al fatto *per sé* rituale (è il rito che porta *in sé* l'istanza del giusto), non si può non rilevare che la ricaduta *rimane entro le mura di una comprensione istituzionale del diritto liturgico*: ed è ovvio (e giusto) che sia così.

Si passa poi ad esaminare alcuni *presupposti antropologici* della disciplina liturgica. Secondo lo studioso, *i presupposti con cui si legge la liturgia sono quelli che declinano o rifiutano un possibile “ius liturgicum”*. Attualmente forse è possibile sintetizzare in quattro grandi orizzonti ermeneutici la riflessione teologica del fatto liturgico: il presupposto *socio-rituale*, quello *storico*, quello *teologico-sacrale* e quello *antropologico (fenomenologico)*. Va inoltre osservato che la riscoperta dell'*elemento cristologico e di quello ecclesiale* non ha sottratto del tutto gli studiosi dalla necessaria implicazione ecclesiologico-giuridica della dinamica sacramentale sebbene riproposta con altre caratteristiche più biblico-sapienziali. Tutta questa tensione ha fatto (e fa) dipendere la scienza liturgica da un approccio prevalentemente *sistematico-rituale, storico, teocentrico-sacrale e antropologico*. Quello *sistematico-rituale* rimanda alla necessità di considerare il rito come opera che non appartiene all'utilità privata, ma alla comunità, in campo sia sociale che religioso. Circa la “ricaduta” sul tema dello *ius liturgicum*, si evidenzia che «il limite può essere quello di considerare l'azione rituale quale momento “pubblico” confinato in un ambito etico del “dover fare” e in un ambito del solo “giusto” quel che “deve essere fatto”».

Anche l'approccio degli *studi storici*, che non esula da un approfondimento fenomenologico del rito, anzi, «comporta una disciplina stretta e univoca delle azioni liturgiche con la conseguenza di mettere a latere la performatività del simbolico rispetto ai significati e alla celebrazione in atto». Pure l'*approccio antropologico* può risultare ambiguo, se ha presupposti solo dogmatico-sistematici: ma sembra evidente che un approccio unilaterale all'esigenze del rito, in quanto azione simbolica, e della liturgia, in quanto culto condiviso, non può aiutare la necessaria interdisciplinarietà. In concreto: «Un equilibrio epistemologico si può evidenziare lasciando a

ciascun approccio la propria peculiarità ma evidenziando, rispetto all'analisi complessiva, ciò che accomuna l'analisi giuridica e quella liturgica: l'*azione in sé*».

Avviandosi verso la conclusione della trattazione, l'autore annota che il dinamismo tra la dimensione giuridica e il rito liturgico non può prescindere dal "luogo" in cui tale relazione si realizza: l'*azione*. Senza *fatti significativi* non c'è diritto e senza *fatti simbolici* non c'è liturgia; tanto i fatti quanto i significati emergono nell'azione. L'azione è il momento evidente tra *immersione di fede* e *ordine di fede* in cui tanto l'esperienza quanto la struttura che ne deriva hanno a che fare con significati che la sola ragione teologica e la sola logica giuridica non potranno mai concedere. Certo, l'azione singola non basta per creare un sistema *giuridico-comportamentale*. Invece, l'azione rituale

evoca una *ripetizione* costante nel tempo e ritmata secondo una regolare scansione. L'atto del *ri-petere* è, come suggerisce l'etimologia stessa, l'*andare di nuovo verso*, il *ritornare a chiedere*. La "ripetizione" è il chiedere alla realtà di ri-velarsi e di ri-donarsi per ri-ordinare l'esperienza e regolare i significati. La ripetizione cammina di pari passo con la *convinzione*, comunitaria e personale. Essa diventa *tensione* verso un fine che fa dell'azione stessa un atto rivelativo.

Alle intenzioni e alle convinzioni fanno da sponda anche le *regole*. L'attività umana organizzata non è mai *an-omala*, nel senso che non si concede mai un orizzonte senza regole. Al tempo stesso, l'azione è però *performativa* poiché pone nuovi significati o indica nuove prospettive, consuetudinarie e condivise che vanno verificate. Come è stato giustamente osservato, il carattere performativo dell'efficacia rituale è dato dal fatto che la liturgia comporta sempre un cambiamento di stato in chi partecipa, idoneo a generare un incremento normativo. Si svela così un complesso meccanismo interno dell'agire che implica convenzioni e procedure che definiscono la corretta esecuzione, ma anche vanno oltre le regole ordinarie della norma in un orizzonte di cambiamento (del singolo e della comunità). L'incidenza sullo *ius liturgicum* è quanto mai importante:

Le azioni liturgiche sono inserite in un *contesto di intenzioni* (presupposti teologici) e di regole (presupposti giuridici) che ne determinano il senso (orizzonte significativo) ma sono anche affidate a momenti di non determinazione (basta pensare alle possibilità aperte da un'attenta lettura delle rubriche) che sono il rimando e il rispetto del livello simbolico della fede dal quale possono derivare significati altri in un

luogo in cui il “diritto si ritira” creando uno spazio di *non-diritto*. La tensione di *non-diritto* vale anche per il diritto canonico che non può mai raggiungere o sostituire l’esperienza della comunità cristiana e la sua fede. Il diritto liturgico riconosce di essere autolimitato e si conserva in questa autolimitazione.

Sicché,

se il diritto liturgico riconosce per sé stesso che non può raggiungere il fatto rituale per “resistenza” dell’autorivelazione in atto che, in modo simbolico e complesso, si processa nella celebrazione, anche il diritto canonico deve riconoscere la propria autolimitazione rispetto all’esperienza di fede e alla vita ecclesiale che rimane dipendente da significati che la sola norma non potrà mai dare. Emerge così che la caratteristica dell’autolimitazione del diritto liturgico risulta adeguata come elemento essenziale anche per il diritto canonico.

*

Il compito che si accolla Marco Scandelli nel suo contributo (*Il diritto liturgico. Per un tentativo di “rifondazione”*) è quanto mai accattivante: individuare correttamente il “metodo” del Diritto liturgico, provando ad ipotizzare una nuova via che sia più rispettosa della sua specificità. Osservando che oggi è necessario distinguere quale sia il mandato di Cristo, dagli elementi di riferimento accessori, l’autore evidenzia che «uno dei problemi di rilievo è quello di comprendere se e fino a che punto una “volontà” di Dio intervenga oggi nel determinare le parole da pronunciare e le azioni da compiere nel culto cristiano». Quanto mai suggestiva è l’immagine che connota la stessa finalità del Diritto liturgico,

considerato a volte alla stregua di un cane da guardia messo dal diritto canonico alle porte della liturgia: al di là di validità e liceità è difficile, per molti, pensare che esso possa interessarsi di altro. Per questo, in altri è insorta l’idea opposta secondo cui tutto possa essere lecito, contro il fissismo di certe regole.

Nel rapporto diritto canonico-liturgia, allo stesso tempo basilare e complesso,

la sfida attuale è quella di *evitare di opporre* il diritto alla liturgia: una contrapposizione che nasce ogni volta che i pensatori delle due diverse discipline si dimostrano autoreferenziali. *Abbandonare l’autoreferen-*

zialità ed ampliare gli orizzonti permette di evitare inutili processi di gerarchizzazione e aiuta a guardare al Diritto liturgico come ad un ambito pienamente ecclesiale, indispensabile per la realizzazione del mandato di Cristo.

L'autore enuncia, in proposito, una serie di definizioni, messe a confronto, così da coglierne tutti gli elementi di contatto.

Anzitutto si può notare come entrambe le realtà che si stanno considerando si possano definire secondo la categoria di "ambiente", cioè "*locus*", in quanto concreti tentativi di fedeltà al più vasto spazio ecclesiale e, perciò, veramente *loci* "teologici". L'ambiente non è un luogo fisico, dal momento che si tratta più propriamente di uno "spazio relazionale".

- A proposito della liturgia, poi, si è fatto riferimento a segni ecclesiali eminenti (*ordines*), mentre per il diritto canonico si è parlato di strumenti ecclesiali atti a risolvere problematiche relazionali (*canones*). In entrambi i casi non si tratta di elementi arbitrari, ma di *res* razionalmente individuate dalla Chiesa (*ratio*), attraverso la canonistica e la teologia liturgica, in quanto meglio corrispondenti alle finalità prossime per le quali sono state concepite ed ordinate (*ordo*); tale "ordinazione" ecclesiale è sottoposta alla dimensione storico-relazionale, in un caso dell'*hic et nunc* e nell'altro del *cuique tribuere*. Si noti, perciò, che

mentre il *locus* del diritto canonico implica l'obbedienza e la messa in pratica di certi comportamenti, sollecitando non solo, ma anzitutto, la libertà come "libertà di/da", il *locus* della liturgia è caratterizzato, invece, come spazio di realizzazione o partecipazione ad un evento, nel segno della "libertà per".

In questa prospettiva vale la pena entrare nel merito delle finalità specifiche delle realtà ecclesiali ad oggetto, per porre termine all'analisi dei rapporti fra il *locus* giuridico e quello misterico-liturgico. A prima vista, potrebbe sembrare che le finalità siano differenti: mentre per il diritto canonico, infatti, lo scopo principale è quello di mettere in grado ciascun componente della Chiesa di dar compimento alla chiamata specifica del Padre nella sua vita, con la liturgia ciò che si persegue è propriamente il rendere culto a Dio. È interessante notare, però, che in realtà la perfezione stessa del culto consiste nella realizzazione della vocazione personale, sull'esempio dato da Cristo. Pertanto, «non vi è reale opposizione tra la finalità del diritto canonico e quella della liturgia, poiché la vera glorificazione di Dio consiste nella santificazione degli uomini».

Successivamente l'autore, considerando il quadro complessivo, si perita di dimostrare che l'esistenza di una dignità propria del Diritto liturgico è possibile solo se si tiene conto dell'insieme dei diversi punti d'incontro tra diritto canonico e liturgia, prospettando che è necessario definire meglio cosa sia l'*autonomia* del Diritto liturgico nei confronti del diritto canonico. Il diritto canonico e la liturgia sono, propriamente, due fenomeni intra-ecclesiali. Essi, infatti, nascono, si sviluppano ed hanno come finalità, sebbene declinata in modi differenti, la realizzazione della *salus animarum* all'interno della *societas Ecclesiae*.

Inoltre, la riflessione che anima il Diritto liturgico non può che assumere come *metodo* quello della scienza teologica applicata ad un fenomeno giuridico, con metodo giuridico, ma con presupposto ed anche con oggetto integralmente teologici. Tale valutazione porta a descrivere il Diritto liturgico come il crinale di congiunzione tra il versante del diritto canonico e quello della liturgia ed il suo oggetto proprio è l'individuazione dei migliori valichi di interconnessione specifica tra di essi. Il Diritto liturgico coincide con l'ambito in cui vengono concretizzate le forme attraverso cui i fedeli sono messi in grado di partecipare al Mistero significato nel rito, attraverso il quale si realizza la liturgia, cioè l'incontro tra Dio e gli uomini.

La logica del Diritto liturgico è quella intrinseca alla liturgia in quanto, attraverso di essa, viene offerto il materiale necessario alla formulazione del fenomeno giuridico. Essa è teologia in quanto il Diritto liturgico si innesta nelle azioni che sono poste in essere dalla Trinità stessa:

La "teo-logia" del Diritto liturgico impone, dunque, la necessità non solo di "provare", ma di fare vera esperienza, resa possibile soltanto attraverso l'elaborazione di un giudizio riguardo a ciò che si vive, in modo da interiorizzarlo, al punto da renderlo motore di propulsione per una nuova vitalità.

Se la logica del Diritto liturgico può essere scovata passando attraverso il versante della liturgia, il suo metodo, invece, è quello della giuridicità propria del diritto canonico. Da ciò deriva che l'imperatività delle norme liturgiche, similmente a quanto accade per quelle giuridiche *tout court*, affonda le proprie radici in un atto di libertà rettamente orientata e tipicizzata; il che spiega come mai nell'esperienza culturale spesso questa libertà sia sfociata nel liberismo e, perciò, nella negazione di se stessa. La questione discriminante, infatti, è quella dell'efficacia della partecipazione ai "santi

Misteri”: efficacia che passa necessariamente dal precetto, ma non in quanto *positum* da parte dell’Autorità, bensì in quanto osservato, dal momento che è identificato come *ordo* e, dunque, riconosciuto necessario. Sicché, «proprio la fonte della doverosità del culto è nella Chiesa baluardo contro ogni riduzionismo, in particolare contro il fissismo». Infatti, nell’orizzonte della fede, il senso profondo e significato dal rito celebrato è all’origine stessa dell’autenticità del creduto, al punto che l’*actio* ordinata dal Diritto liturgico è da considerarsi come «un modo unico e insostituibile di vivere la fede, la *lex supplicandi* “è” la *lex credendi*». Ne consegue che il Diritto liturgico ha una consistenza propria, con fonti e postulati che a volte possono essere differenti e, in taluni casi, addirittura autonomi, cioè contrari a quanto previsto dalla liturgia. Pertanto,

è dalla connessione tra liturgia e diritto canonico che si ricava il *quid* giusliturgico. Finora non si è toccato, però, un punto nodale, anzi, “il” cardine della transdisciplinarietà che nel fenomeno ecclesiale del giusliturgismo è propriamente l’*azione*. Con le definizioni che sono state offerte, si è visto che il diritto canonico e la liturgia non sono solo “ambienti” ma, correttamente e rispettivamente, *ars* ed *actio*. Se non ci fossero dei “fatti” che creano l’ambiente giuridico, non vi sarebbe diritto; come se non ci fosse un “fare simbolico” che immerge in una realtà trasfigurata, non vi sarebbe spazio per la liturgia.

In definitiva, la svolta antropologica e personalista, necessitata dalle esigenze della società moderna e accolta dal concilio Vaticano II, ha avuto ricadute concrete in tutti i settori della vita della Chiesa. È pur vero che non in tutti i settori ciò è avvenuto in modo pacifico: a volte si è assistito, infatti, ad una prassi pastorale che avanzava disancorandosi dalle solide basi offerte dalla teologia, provocando, nel breve e medio periodo, un vero e proprio inaridimento, un impoverimento dell’originalità cristiana ed un appiattimento su modelli troppo mondani e non efficacemente comunicativi del Mistero di Dio. Pertanto,

il Diritto liturgico ha bisogno di fare esperienza di questa *svolta personalista*. E proprio alla luce di questo percorso, si può dire che il Diritto liturgico sia quell’ambiente (*locus*) che si crea ogniqualvolta (*hic et nunc*) le membra del Corpo di Cristo agiscono (*actio*) con l’intenzione di glorificare Dio e accogliere la santificazione (*salus animarum*) – secondo quanto riconosciuto, confermato o stabilito (*Ordines*) nell’ambito della Chiesa (*catholica*), attraverso la ragionevolezza (*ratio*) ed in

base alle problematiche storico-relazionali emerse nel tempo (*cuique tribuens*) – e con lo scopo immediato di realizzare la comunione, sanando la distanza esistente tra le membra (*Ius in tertium*), perché tutti siano «un cuor solo e un’anima sola» (At 4,32).

*

Un sintetico, ma quanto mai efficace quadro storico sul rapporto tra liturgia e diritto, delineato dalla fine del XIX secolo ai nostri giorni, apre l’autorevole contributo di Andrea Grillo (*Trasformazioni del diritto e della liturgia tra XIX e XX secolo. Sintonia, opposizione e riconsiderazione critica*). Dal momento della “codificazione” univoca si è passati al conflitto “freddo” (si fa per dire) tra logiche dei canonisti e logiche dei liturgisti, per approdare, con la virata del Vaticano II, al recupero di un doveroso rapporto tra comprensione giuridica e comprensione rituale. La relazione originaria tra liturgia e diritto traspare già dal linguaggio in cui la tradizione ha parlato della celebrazione liturgica.

- Anzitutto da Ambrogio e da Isidoro di Siviglia la categoria di *officium* appare come un “genere” della liturgia e questa tendenza si compie negli scritti *de divinis officiis*, che attraversano tutta la tradizione tardo-antica, medievale e moderna, impostando non solo la riflessione, ma diremmo anche la “postura” e la “esperienza” ecclesiale in ambito liturgico.

- La terminologia che apre il prefazio della Preghiera eucaristica è intessuta di concetti giuridici (*Vere iustum et dignum, aequum et salutare*). La traduzione italiana del Prefazio rinforza addirittura questa tendenza, introducendo la espressione ancora più forte: *nostro dovere e fonte di salvezza*. Pure per la preghiera oraria il termine “ufficio divino” è sufficientemente eloquente e significativo di questa tendenza.

- Anche la collocazione del “culto rituale” all’interno della “virtù di religione” assume la relazione con il diritto. Questo ha determinato, tradizionalmente, una forte dipendenza del discorso (e della esperienza) liturgica dalla dimensione giuridica e morale. Pertanto,

il diritto, precisamente nel momento in cui guadagna una nuova autonomia rispetto alla teologia, diventa capace di subordinare a sé tutta la azione della Chiesa, in qualche modo sequestrando la lettura della “azione ecclesiale” (che è azione pastorale, azione rituale, azione caritativa, azione politica, azione iniziatica, azione morale) in prospettiva rigorosamente legale ed istituzionale.

Una singolare contingenza ha riunito, all'inizio del XX secolo, la lettura della liturgia e quella del diritto, come elementi di *una risposta al mondo moderno* che assumeva, per certi versi, tratti significativi dello stile della nuova epoca. Così

se a partire dai primi del 900 era sorto, nel corpo ecclesiale, il progetto di una completa "codificazione liturgica" e tale progetto rimarrà sotto traccia almeno fino all'inizio del concilio Vaticano II, d'altro canto la percezione della "invadenza" della logica codiciale per l'esperienza della Chiesa diventava, progressivamente, una esperienza sempre più netta. Il rischio era quello di una "positivizzazione della liturgia" e quindi di una riduzione della esperienza del culto alla sua versione normativa. Si creava così una nuova e inedita subordinazione della ricchezza della esperienza rituale alla sua conformità alla autorità ecclesiale, con un capovolgimento di priorità tanto inevitabile quanto rischioso.

Proseguendo nel tempo, la diversità degli sviluppi ha determinato, a partire dalla fine della II Guerra Mondiale, un progressivo distanziamento nella considerazione e nello sviluppo dei due ambiti: il diritto canonico si è attestato sulla codificazione del 1917 e ha resistito così fino ad 1983 ed oltre. Viceversa la liturgia esce progressivamente dal cono d'ombra del diritto. E si fa già con la riforma di Pio XII motore di una riforma della Chiesa. Pertanto,

il post-concilio non è anzitutto il tempo in cui si consumerebbe l'abuso di una ribellione ad un saggio concilio normativo, ma la conseguenza di una serie di "mosse teoriche e pratiche", che il concilio opera anzitutto sul piano del linguaggio. Si deve infatti notare, insieme agli studiosi più autorevoli, che la natura di "evento linguistico" che qualifica il concilio Vaticano II ha un impatto estremamente forte sulla relazione tra liturgia e diritto. Ad una tradizione, che proprio nell'ultimo secolo si era fatta accentuatamente rubricistica, si sostituisce una lettura biblica, patristica, sapienziale, ecclesiale e spirituale dell'azione rituale.

Di qui anche tutta la tensione tra "lotta agli abusi" e "esercizio degli usi": una parte significativa delle questioni intorno alla liturgia, anche oggi, dipende dalla confusione tra questi due livelli della esperienza. Una cosa è evitare abusi, altra cosa è esercitare usi. Tuttavia *«il rifiuto del "rubricismo", che è stato un passaggio irreversibile della nostra tradizione cattolica, non può significare il rifiuto della dimensione giuridica del rito. Aver confuso questi due livelli*

è stato un errore che oggi paghiamo a caro prezzo» L'autore esemplifica argutamente in proposito, attingendo alla letteratura attuale, per evidenziare soprattutto le *correlazioni* esistenti.

All'interrogativo emergente se si può parlare di un *deficit giuridico* della Riforma liturgica, lo studioso acutamente evidenzia che nel Motu proprio *Summorum Pontificum* (7 luglio 2007) di Benedetto XVI si può notare come ad una grande confusione sul piano sistematico, si è accompagnata una lettura giuridica del diritto del ministro ordinato a celebrare, quando solo anche se non senza "assistenza", indifferentemente con il rito ordinario e straordinario, cosa che introduceva una vera anarchia all'interno del sistema giuridico. In ragione di una norma giuridica senza chiaro fondamento dogmatico era possibile subordinare la celebrazione ecclesiale all'arbitrio dell'attaccamento personale di ogni prete. Fanno seguito alcuni esemplificazioni concrete:

- la prima inerente il rapporto tra il can. 960 del CIC e gli elementi del sacramento della Penitenza, per cui, ad esempio, «la "formalizzazione" dell'atto di dolore e della soddisfazione – ridotte ad un testo da ripetere a memoria e a un certo numero di Ave Maria da recitare – segnala un problema che è, allo stesso tempo, liturgico, giuridico e dogmatico».

- La dinamica tra "lotta agli abusi" (fatta propria dell'Istruzione *Redemptionis sacramentum* (25 marzo 2004) della Congregazione per il Culto Divino) e il "recupero degli usi", attualizzato in riferimento al segno di pace, ad esempio, evidenzia che

la logica classica del *ritus servandus* è talmente preoccupata semplicemente di "applicare le norme", che in caso di confusione preferisce rinunciare all'uso piuttosto che cadere in un abuso. Invece la logica che scaturisce dal Movimento liturgico e passa al concilio e alla Riforma liturgica è diversa: la sua preoccupazione primaria non è di "evitare gli abusi", ma di "recuperare gli usi".

- Anche in riferimento alla Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), relativa alla riduzione giuridica della pastorale familiare, si sottolinea che una riforma del diritto canonico matrimoniale è «l'unica via per non trasformare la autenticità umana e cristiana annunciata da *Amoris Laetitia* con nuova persuasività, in un comodo nascondiglio, a rischio di ipocrisia».

In conclusione, l'autore elabora 4 conseguenze sul rapporto liturgia-diritto:

- da dove deriva la "eresia riduzionista" che ha suggerito alla

Chiesa cattolica di potersi ritrovare pienamente in un documento normativo generale come il *Codex*? E da dove viene il “liturgismo” che pretende di sostituire alle norme giuridiche le pratiche liturgiche? La risposta a questi interrogativi viene così condensata dall’autore:

La scoperta della azione rituale come “linguaggio comune a tutta la Chiesa”, al quale tutti possono e debbono partecipare, ha profondamente mutato le prospettive. La sintonia tra “codice” e “liturgia” era facilitata da una lettura clericale della Chiesa. Il venir meno di questa evidenza, il tramonto della *societas perfecta* e della *societas inaequalis* ha profondamente mutato anche le relazioni tra le tre immagini.

- Inoltre, che la logica delle azioni non sia univoca e che l’azione non sia anzitutto “esecuzione di un compito” appare un guadagno che la elaborazione recente ha largamente acquisito, non solo sul piano liturgico, ma anche sul piano giuridico, seppure più timidamente. E si chiosa:

Lo stesso atto liturgico può e deve essere considerato dal punto di vista rituale, giuridico, sacramentale e morale. Due “fori” hanno una forte sporgenza esterna (azione rituale e istituzione normativa), mentre due sono rigorosamente interni (concetto e coscienza). Le correlazioni tra questi quattro “fori” sono tanto delicate quanto preziose: ogni semplificazione riduce e sfigura, deturpa e sminuisce la esperienza in gioco.

- Quando Giovanni XXIII parlò per la prima volta in pubblico di concilio, lo fece associandolo ad un sinodo della diocesi di Roma e alla riforma del codice. Concilio, sinodo e legge stanno in un rapporto molto stretto tra loro:

Questo significa che una “elaborazione del diritto” è parte costitutiva della riforma della Chiesa. Senza una “profezia dei canonisti”, senza una partecipazione della sapienza canonica alla prospettiva di riforma, che ha bisogno di elaborare uno *ius condendum* che ancora non c’è, avremo una riforma fasulla.

- Quando pensiamo al diritto canonico e al suo rapporto con la liturgia, dobbiamo sempre ricordare che sulla esperienza di questa relazione la tradizione dogmatica ha da dire una parola importante soprattutto con la *teologia dei sacramenti*. Che ha, da un lato, un ruolo normativo simile al diritto, ma dall’altro ha una logica “tra-

sgressiva” in comune con la azione rituale. *Ordo* liturgico, *ordo* giuridico e *ordo* sacramentale si correggono a vicenda e sanno ascoltare il soffio dello spirito proprio grazie a questa loro correlazione. E, argutamente, sintetizza: «Elaborazione concettuale, trasformazione normativa e adempimento-trasgressione rituale diventano forme di autorità ecclesiale differenziate e meritevoli di cura e di attenzione».

*

L'arcivescovo Juan Ignacio Arrieta, segretario del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, nel suo studio (*Variazioni e precisazioni di rilevanza liturgica nel Codice del 1983*) cerca di esaminare i *cambiamenti avvenuti*, sia con puntuali modifiche del testo dei canoni, sia con risposte autentiche che hanno precisato il modo di interpretare le disposizioni codiciali.

Durante il Pontificato di Giovanni Paolo II si modificò soltanto un testo del Codice latino, il can. 750 CIC, nel desiderio di armonizzarlo con la formula della *Professio fidei* vigente sin dal 1989, spiegando l'assenso che deve essere dato alle dottrine su fede e costumi proposte come definitive dalla Chiesa. Tuttavia, in quel periodo di tempo in cui si cercava anzitutto di rendere applicativo il Codice emanato dallo stesso Pontefice appena alcuni anni prima, vennero promulgate diverse *Risposte autentiche* con valore normativo di legge universale della Chiesa che riguardano le materie liturgiche.

Durante il pontificato di Benedetto XVI si modificarono soltanto cinque canoni del codice del 1983 con il Motu proprio *Omnium in mentem* del 2010, mentre non vi furono ulteriori *Risposte interpretative*. Pur essendo nello stesso documento pontificio, le modifiche normative del 2010 riguardarono due argomenti diversi. Da un lato, con la nuova redazione di alcuni testi – i cann. 1008 e 1009 CIC – si cercò di adeguare la formulazione codiciale alla redazione definitiva del n. 875 del *Catechismo della Chiesa cattolica* che aveva precisato con maggiore rigore la differenza tra i gradi dell'episcopato e del presbiterato da un lato e il grado del diaconato dall'altro. D'altro lato, il Motu proprio dispose la modifica di altri tre canoni – i cann. 1117, 1086 §1 e 1124 CIC – che correggeva la precedente disciplina secondo la quale erano dispensati della forma canonica del matrimonio i cattolici che per “*actu formali ab ea defecerit*”. In base ai nuovi canoni, anche tali fedeli che hanno abbandonato la Chiesa, erano tenuti all'osservanza della forma canonica in ordine alla validità del loro matrimonio.

Maggiori novità sono venute con il pontificato di papa Francesco. Il primo provvedimento dato da Francesco con modifiche ai

canoni del Codice di diritto canonico è avvenuta con il Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* che ha sostituito i ventuno canoni del capitolo del Libro VII riguardanti la causa per la dichiarazione di nullità del matrimonio. Invece, una seconda modifica dei testi del Codice sì che è rilevante in materia liturgica e rituale. Avvenne con il Motu proprio *De Concordia inter Codices* promulgato il 31 maggio 2016, che apportò variazioni a ben dieci canoni del Codice latino del 1983 per armonizzarli alle soluzioni tecniche in ambito pastorale adottate dal Codice orientale del 1990. Non ci si addentra qui nei particolari, lasciati all'acribia dell'acuto lettore.

Molto importante risultano, invece, le modifiche apportate da papa Francesco a due canoni del Codice attuale:

- Il can. 838, riguardante la *traduzione dei libri liturgici*. L'obiettivo del cambiamento è quello di lasciare sostanzialmente in mano alle Conferenze di ogni Paese la responsabilità circa gli adattamenti e le versioni locali dei libri liturgici, affidando invece al competente Dicastero della Santa Sede il compito di "riconoscere" o di "confermare", rispettivamente, i suddetti testi:

In termini generali, dunque, il Motu proprio *Magnum principium* acquista un valore che va ben oltre la materia dei libri liturgici e segna un indirizzo ben più ampio per i rapporti tra episcopato e Curia romana. Il papa affermava che occorre instaurare un esercizio della potestà vicaria dei Dicasteri della Curia nei confronti dell'episcopato «in spirito di dialogo e di aiuto a riflettere se e quando fosse necessario, rispettandone i diritti e i doveri, considerando la legalità del processo seguito e le sue modalità».

Il can. 230 §1 è stato modificato da papa Francesco con il Motu proprio *Spiritus Domini* (10 gennaio 2021), sopprimendo la limitazione che prima riservava ai soli uomini l'accesso ai ministeri di *lettorato e accolitato*. Il nuovo testo cancella semplicemente l'inciso «di sesso maschile» ("*viri*") con cui iniziava prima il canone. La nuova disciplina è dovuta all'esigenza di collegare i cosiddetti "ministeri laicali", regolati da san Paolo VI nel Motu proprio *Ministeria quaedam* con il sacramento della Chiesa che conferisce il titolo sufficiente per poter accedere ad essi.

In conclusione,

c'è da attendersi, comunque, che in futuro altre modifiche vadano aggiunte a queste, sia per esigenze di natura disciplinare o pastorale sia, soprattutto, per la necessaria coerenza che la norma giuridica della

Chiesa deve mantenere sempre con la riflessione della teologia cattolica.

*

All'esordio del suo intervento (*Il "diritto" di Dio nelle liturgie cristiane*), Roberto Romeo fa brevemente il punto sulla situazione liturgica in ambito cattolico dopo la Lettera Apostolica *Summorum Pontificum*, evidenziando *due distinti e contrapposti orientamenti liturgici*: quello dei cosiddetti "tradizionalisti" e quello di chi si ritiene "progressista". Sottolinea apertamente che è questione di *fedeltà*: alla Chiesa, alla sua dottrina, al Magistero, alla teologia e finalmente alla liturgia. E aggiunge:

Bisogna ristabilire il fondamento primario della liturgia, che è quello di rispettare il "diritto" di Dio di essere adorato come Dio, per riscoprire, nella fedeltà, la propria identità di creature e di credenti; è necessario ancora esser consapevoli che una scelta celebrativa piuttosto che un'altra può procurare o meno benefici spirituali al popolo di Dio, aiutandolo ad incontrare Cristo nel mistero celebrato.

Dopo questa spaziosa introduzione, l'autore, partendo dall'etimologia del termine "liturgia" ("azione del popolo"), evidenzia che l'azione liturgica introduce l'uomo nel dinamismo della grazia e della bellezza e non può non avere riflessi nella vita ogni giorno vissuta. Pertanto, nel suo rapporto con l'etica cristiana, la liturgia è "processo di fusione trasformante" che spinge l'uomo all'implorazione e alla concreta testimonianza. La liturgia perciò racchiude in sé, sempre, il memoriale della salvezza e l'anelito escatologico. L'uomo è così chiamato ad assumere un atteggiamento celebrativo non deviato e non deviante che tenga conto della realtà divina che lo sovrasta e che, per grazia, appena riesce a sostenere:

Ne deriva – asserisce l'autore, *ndr* – per il credente, l'importanza della fedeltà alle norme liturgiche che consentono l'accesso ai "celesti e tremendi" misteri: il sacro è la legge fondamentale della liturgia, perché discende dalla presenza di Dio. Di conseguenza, disobbedire alle norme che richiamano tale sacralità, in nome dell'arbitrio che porta a crearsene di proprie, significa de-sacralizzare e secolarizzare la liturgia.

Che la liturgia sia sempre riformabile è vero, e in quanto perenne incarnazione del mistero salvifico di Dio, tiene conto del percorso

esistenziale dei credenti che vivono il tempo e i tempi della storia. E specifica che, per intendere in che modo la liturgia è *semper reformanda*, bisogna dunque partire dalla ri-comprensione del concetto di “riforma”. Riformare qualcosa significa dare una nuova forma, cambiare una struttura già esistente senza distruggerla del tutto, impiantare realtà migliorative o peggiorative. Difatti,

la liturgia è riformabile nella misura in cui viene liberata da tutto ciò che, nel tempo, ne ha oscurato il vero significato, che non risiede tanto nel fare ma nell’essere; è riformabile cioè perché resa capace di ri-orientare a Dio quando semmai tale orientamento si fosse perso dietro un liturgismo sterile incentrato sull’uomo.

Viene pure affrontato l’interrogativo “*liturgia o liturgie?*”, nel senso che il fedele cattolico di rito romano che accosta la sacra liturgia, se mediamente catechizzato, è portato a pensarla nella forma celebrativa della propria comunità di fede, quella cioè della quale fa esperienza, di domenica in domenica, e che dipende in massima parte dalla sensibilità del parroco e dallo stile che questi imprime alle azioni liturgiche del popolo affidato alle sue cure pastorali. Questo accade perché la celebrazione dei divini misteri sembra oggi seguire, specie nelle comunità parrocchiali, criteri soggettivi e di mero apprezzamento scenografico più che di spessore ecclesiale e liturgico. E se ne ricerca la motivazione:

Ciò dipende, senza dubbio, da una distorta interpretazione dell’ultima Riforma liturgica conciliare e da una lettura parziale dei successivi documenti in materia di culto divino, atteggiamenti che hanno portato all’introduzione, nel contesto delle celebrazioni, di elementi del tutto estranei all’arte di celebrare.

In ogni caso si ignora che non esiste una sola liturgia, quella della Chiesa cattolica romana ma che, oltre questo orizzonte confessionale, già ricco di espressioni liturgiche diversificate (rito romano, ambrosiano, mozarabico...), esiste un vasto e variegato universo celebrativo, le cui origini affondano nei primi secoli della storia della Chiesa: le liturgie delle molte Chiese dell’Oriente cristiano, che in termini di approccio al mistero e di sacralità liturgica, pur nelle differenti e venerabili tradizioni, hanno ancora molto da suggerire all’Occidente latino.

In questo contesto si viene a trattare del *diritto liturgico*, precisando che il diritto è “liturgico” perché mediante le parole, i gesti, i

segni e i simboli della liturgia, “per Cristo, con Cristo e in Cristo”, conduce alla Sorgente divina. Sicché,

il diritto liturgico non precede la liturgia né è causa di essa; è piuttosto l'espressione dell'evoluzione liturgica intesa come costante orientamento al Dio-Trinità, soggetto agente di ogni azione culturale. Così inteso, il diritto liturgico è in primo luogo “diritto di Dio”, diritto di vedersi riconosciuto, adorato, glorificato, pregato, in ogni luogo e in ogni tempo. Le norme che compongono il diritto liturgico, perciò, sono quelle che l'esperienza celebrativa delle Chiese ha riconosciuto come fondamentali per garantire la verità della relazione Dio-uomo e che sempre devono essere richiamate a coloro che celebrano la santa liturgia: l'ignoranza, madre di tutti gli errori, è da evitarsi specialmente nei sacerdoti di Dio.

Ne consegue che libri liturgici approvati dalla competente autorità, con le loro introduzioni (*Praenotanda*), le eucologie e le rubriche, costituiscono le principali fonti dell'ordinamento liturgico della Chiesa. Fonti esterne sono invece i documenti pontifici, specialmente le *Costituzioni* e quelli degli organi preposti alla regolamentazione del culto divino. Anche le *consuetudini*, in quanto rispondono all'azione dello Spirito Santo nel corpo ecclesiale, sono considerate leggi non scritte della Chiesa.

Lo studio termina con una precisa accusa di “minimalismo cattolico”, in quanto l'Occidente cristiano, in nome di una semplicità che il più delle volte denota incuria liturgica, abbandona sempre più i segni propri della celebrazione, sostituendoli con altri poco confacenti all'azione sacra che immette nel mistero. La costruzione delle nuove chiese, non sempre affidata a professionisti formati a tale scopo, è solo un esempio della deriva liturgica verso la quale la Chiesa cattolica sembra stia muovendosi: sparita la forma stessa di edificio sacro. E l'esemplificazione abbonda, denunciando esplicitamente che «si è passati da una visione teocentrica dell'*icona-chiesa* a una marcata prospettiva antropocentrica che oggi attende di essere ricondotta ad una più equilibrata sintesi». La conclamata negazione della “teologia dell'icona” e della “teologia della bellezza”, insieme alle specifiche accuse relative al senso del “tempo liturgico” dei fedeli cattolici occidentali, messi a confronto con quelli dell'Oriente cristiano, con cui si chiude lo studio, pur rilevando verità oggettive, avrebbero forse bisogno di un maggiore equilibrio valutativo, richiamato poco prima dall'autore stesso, perché la prospettiva antropocentrica non sia contrap-posta, ma com-posta, in forza della stessa incarnazione del Figlio di Dio. In quanto

non esiste salvezza che non sia storica, concreta, totale. In una liturgia disincarnata, nessun uomo concreto, storico, potrebbe mai ritrovarsi, né Dio potrebbe mai apparirgli veramente “salvatore”, perché una salvezza deve essere proporzionata al pericolo che si corre, o che ci minaccia (CEI, Nota pastorale *Il rinnovamento liturgico in Italia* del 23 settembre 1983, n. 23).

*

La nota di Ermanno Genre (*Diritto liturgico nelle Chiese della Riforma*) parte dalla constatazione che la nozione di “diritto liturgico” non è familiare al linguaggio ecclesiastico protestante. Non essendoci un “diritto canonico”, l’intera materia liturgica rientra nell’ambito degli “ordinamenti ecclesiastici” o “discipline della Chiesa” che, storicamente situati, sono soggetti a mutamenti, revisioni e innovazioni, in relazione all’evoluzione delle culture e dei linguaggi. In ambito protestante e riformato in particolare, si avverte fortemente l’esigenza di una “libertà liturgica” legata alla realtà concreta delle chiese locali e svincolata da norme rigide, obbligatorie; i vari schemi liturgici sono infatti “propositivi” e non “prescrittivi”. Per convalidare convenientemente simili asserti, l’autore si appella alle radici storiche della Riforma e al necessario processo esplicativo in merito.

Si parte anzitutto dalla rilevazione che nel tempo della Riforma non esisteva ancora una scienza liturgica che potesse dare accesso alle liturgie della chiesa antica. Le chiese protestanti sorte nel XVI secolo hanno avuto come obiettivo primario di riportare al centro della vita della Chiesa l’annuncio dell’evangelo e da questo centro hanno rivendicato l’autonomia delle chiese locali, prendendo le distanze dal diritto canonico romano impostosi nel corso del medioevo come unica fonte di diritto. Viene ribadita a chiare lettere l’affermazione luterana che

lo *jus divinum* non si può identificare con una concezione di chiesa gerarchicamente strutturata e codificata nel diritto canonico. L’eredità tomista tra diritto naturale e diritto divino è teologicamente improporzionabile e non può essere che fonte di confusione tra vangelo e legge, tra politica e religione.

Allorché nasce la *Confessio Augustana* (1530), pietra miliare per gli sviluppi della Chiesa protestante, appare fin dagli inizi che il diritto liturgico è *ridotto all’essenziale*, non si entra nel merito delle forme della ritualità liturgica che può trovare una pluralità di appli-

cazioni nei diversi contesti in cui vivono le chiese. La confessione di fede su cui poggia l'unità della Chiesa non si confonde con la disciplina liturgica che può variare. Infatti, osservando le varie edizioni della stessa *Confessio*, si nota che la nozione di Diritto liturgico in una prospettiva protestante si pone, conseguentemente, in uno statuto di possibili e anche necessarie variazioni senza con ciò compromettere l'unità della Chiesa.

Proseguendo nell'*iter* storico, ci si imbatte nel "progetto di ordinamento ecclesiastico", redatto da Calvino e approvato nel 1541. Tale progetto comprende quattro ministeri ordinati (pastori, dottori, anziani e diaconi) che Calvino riprende dalla Scrittura e che ritiene fondamentali per la vita di una chiesa cristiana: «Perciò se vogliamo avere una chiesa bene ordinata e conservarla nel suo insieme, dobbiamo osservare questa forma di governo». L'intero ordinamento ecclesiastico di Calvino ruota attorno al "concistoro", una sua vera e propria creazione. Istituito nel 1542, composto da 12 anziani laici, annualmente eletti dai magistrati cittadini e dai membri della *Compagnie despasteurs* della città, esso rappresenta un *novum* ecclesiologico e costituirà l'asse portante dell'ecclesiologia riformata. Nello stesso anno 1542 vi unì *La forma delle preghiere e dei canti ecclesiastici*, un testo completamente rielaborato per la chiesa ginevrina, dopo una sua prima succinta edizione per la chiesa di lingua francese di Strasburgo.

Nel panorama protestante si aggiungono la disciplina della *Chiesa valdese*, costantemente aggiornata dalla confessione di fede del 1655 fino all'ultima edizione del 2009. Relativamente al Diritto liturgico si precisa che la Chiesa celebra il culto pubblico in base all'insegnamento di Cristo e all'uso della Chiesa primitiva. La liturgia del culto consiste nell'invocazione a Dio, nella lettura e nella predicazione della sua Parola, nel canto delle sue lodi, nella preghiera, nella confessione dei peccati, nella confessione della fede, nella raccolta delle offerte, nella celebrazione dei sacramenti istituiti da Gesù Cristo: il battesimo e la santa cena. I testi liturgici stabiliscono quali sono gli atti di culto ammessi nella Chiesa.

Si aggiunga che, in seguito alla costituzione del Consiglio ecumenico delle chiese e dopo il concilio Vaticano II, sono sorti numerosi accordi tra le diverse confessioni cristiane, che hanno assunto, in crescendo, una fonte di "diritto ecumenico". Si tratta di accordi che non hanno effetto giuridico immediato, ma è indubbio che i numerosi dialoghi bilaterali a tutto campo, non ultima la *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione* sottoscritta il 31 ottobre 1999 e che è stata successivamente accolta da

metodisti e riformati, ha aperto delle nuove prospettive che sono però ancora in attesa di una reale consequenzialità da parte della Chiesa cattolica. Nell'ambito strettamente liturgico si segnalano il *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, che testimonia la concreta "libertà liturgica" che viene concessa alle due parti insieme ai nubendi. Libertà liturgica che è consegnata alla responsabilità dei ministri e degli sposi e che non esclude nuove forme di celebrazione. Inoltre, la *Proposta di liturgia battesimale in forma ecumenica*, che è stata successivamente approvata all'unanimità dalla Conferenza del Primo Distretto (4-5 giugno, art. 18) e pubblicata nella *Relazione al Sinodo* dello stesso anno.

*

L'ultimo contributo alla specifica tematica del fascicolo, redatto da Pierluigi Consorti e Daniela Tarantino (*Il diritto liturgico alla prova dell'emergenza pandemica*), si interessa specificamente del Diritto liturgico alla luce dell'esperienza svolta durante la prima fase di emergenza pandemica. L'analisi delle regole liturgiche d'emergenza e della loro applicazione costituisce una tessera del più ampio mosaico volto a interpretare le cause e le forme di una più larga crisi della partecipazione dei fedeli alla vita liturgica, che si riflette anche nella sua forma più appariscente, ossia la scarsa frequenza della messa domenicale, che già prima della pandemia si rilevava come un allarmante indizio della fase avanzata del cambiamento d'epoca.

La nota parte dalla rilevazione che il diritto canonico, nella sua millenaria esperienza, presenta come attuali diverse ipotesi di elasticità normativa connessa alla potenziale adattabilità di certe regole a fattispecie emergenziali. L'irrompere della pandemia nella vita quotidiana non ha quindi trovato il diritto canonico del tutto impreparato a fronteggiare le esigenze di distanziamento personale e di limitazione della libertà di riunione.

Si passano quindi in rassegna le principali celebrazioni dette "a distanza": modalità eccezionali, che possono tuttavia risolvere anche questioni che in alcune parti del mondo limitano la partecipazione contemporanea dei fedeli a liturgie eucaristiche presiedute da un presbitero. La "celebrazione a distanza" ha interessato anche la forma rituale – talvolta, richiesta *ad substantiam* – prescritta per altri sacramenti, che in linea di principio in termini ordinari presuppone la contemporanea presenza fisica dei ministri e del popolo (o, almeno, di una parte del popolo: si pensi al matrimonio). L'impos-

sibilità di assicurare una presenza fisica ha comunque impattato in modo straordinariamente significativo sulla celebrazione di alcuni riti più direttamente coinvolti nella straordinarietà dell'emergenza sanitaria: la celebrazione dei funerali, del sacramento degli infermi e della riconciliazione.

Questa fase di impossibilità assoluta di partecipare alle celebrazioni collettive si è conclusa il 18 maggio 2020, quando le “celebrazioni con il popolo” sono riprese secondo le regole stabilite dalla Conferenza Episcopale Italiana, dopo essere state validate dal Comitato Tecnico-Scientifico istituito presso la Protezione civile (nella seduta del 6 maggio 2020) e solennemente sottoscritte il giorno successivo anche dal Presidente del Consiglio dei ministri e dal Ministro dell'Interno. Questo Protocollo nella sostanza si presenta come una fonte normativa di “diritto liturgico d'emergenza” e non va inteso come una mera applicazione da parte della Chiesa delle indicazioni provenienti dallo Stato. In altre parole – asseriscono ancora gli autori –

la fonte del Protocollo va rinvenuta nella necessità e urgenza di assicurare il rispetto della normativa sanitaria e delle correlate misure di prevenzione del contagio e non della normativa statale, anche se ovviamente le soluzioni non potevano non essere analoghe. La filosofia di fondo emerge con chiarezza: la Conferenza Episcopale ha subordinato le celebrazioni liturgiche collettive all'esigenza di prevenire il contagio. A questo scopo, ha disposto alcuni accorgimenti di carattere logistico e veri e propri adattamenti liturgici.

Allo scopo si esaminano tutti gli accorgimenti ritenuti necessari (contingentamento degli ingressi, distanziamento tra gli stessi ministri durante le celebrazioni, somministrazione della Comunione, ecc.). Certo, la delicatezza della situazione ha messo in luce diversi aspetti problematici connessi all'applicazione delle regole emergenziali, che toccano anche profili sostanziali sottesi alla realtà effettiva e simbolica propria delle celebrazioni liturgiche. Va pure sottolineato che molti fedeli hanno manifestato una sorta di fastidio verso l'imposizione di regole che subordinano a condizioni di fatto la possibilità di celebrare i sacramenti. In diverse occasioni queste attenzioni sono state percepite come un'intrusione statale nella vita della Chiesa, anche se onestamente le decisioni descritte sono state assunte dalla Conferenza Episcopale sulla base di considerazioni legate al contenimento del contagio e sono state poi validate dalle autorità statali proprio perché esprimono aspetti derogatori rispet-

to all'applicazione delle limitazioni dettate in via generale per tutte le forme di riunione collettiva.

Non va sottaciuto che l'applicazione del Protocollo sul territorio nazionale si è distinta per un andamento alquanto disomogeneo, che ha visto i singoli Ordinari dettare disposizioni integrative delle misure indicate dalla CEI, con adattamenti non secondari. Vengono altresì fornite esemplificazioni chiare a tale riguardo, che registrano una varietà applicativa persino maggiore a livello di singole parrocchie o singoli luoghi di culto, come se l'applicazione delle regole fosse in realtà lasciata alla discrezionalità dei singoli direttamente interessati.

In conclusione, si può concordare che

L'emergenza pandemica ci ha consegnato il *web* come nuovo spazio liturgico: la vita di culto si è trasferita da territori fisici a luoghi virtuali e multimediali. Questo fenomeno non sembra arrestarsi e apre la possibilità di immaginare future comunità parrocchiali ibride. Per il momento, le autorità ecclesiastiche insistono per un ritorno in presenza fisica della vita liturgica, suggerendo di limitare tutti gli adattamenti già disposti alla sola urgenza contingente. Si tratta di sfide future che andranno adeguatamente affrontate, sapendo che il diritto canonico ha dimostrato, da un lato, di possedere gli anticorpi per promuovere regole di emergenza in grado di assicurare la *salus animarum* e, da un altro lato, di vivere una perdurante debolezza in termini applicativi, che risolveva una domanda sulla sua effettività.

*

Il rapporto tra diritto e liturgia ha trovato ancora, in questo fascicolo, un suo approfondimento a più voci, alla luce di una particolare situazione di emergenza, che le Chiese hanno vissuto e stanno vivendo, non senza mettere alla prova dei fatti le indicazioni o "regole" liturgiche, segnalate dal diritto come "emergenze" o "deroghe" alle norme ordinarie. Una equilibrata sintesi di simile approccio sembra sia quella elaborata nel già citato contributo di U.R. Del Giudice, allorché inquadra anzitutto il dialogo tra liturgisti e canonisti in questi termini:

Nella storia recente, e non solo, si sono avuti per lo più approcci auto-referenziali con la conseguenza che spesso *i liturgisti parla(va)no tra sé e i canonisti parla(va)no a tutti* poiché nella prassi ecclesiale rimane solido ciò che "si può fare o non si può fare" e che spesso, ingenuamente e acriticamente, è espressa con quella domanda che ogni canonista e ogni liturgista si è visto rivolgere almeno una dozzina di volte

negli ultimi anni: “*ma è liturgico...?*”. Una domanda che rivela una “*pre-occupazione pratica*” e che nasconde il grande dramma di una narrazione del fatto liturgico a partire dal solo approccio etico-giuridico e alla quale però hanno corrisposto anche affermazioni e pratiche pressapochiste col risultato di relativizzare tanto la dimensione giuridica quanto la necessaria formazione simbolico-liturgica tra gravi ambiguità o, almeno, forti approssimazioni.

L'acuto studioso non manca però di indicare una via d'uscita a questo impasse, annotando criticamente, mentre rileva la situazione *di fatto*:

Alle *incertezze pratiche* ha corrisposto la *reazione*. Se da una parte le Congregazioni romane erano preoccupate degli *abusi*, dall'altra non hanno aiutato al sereno dialogo quegli *eccessi* spropositati che andavano dai cartelli autostradali ai piedi dell'altare nei tempi forti alle casule recanti le raffigurazioni di “supereroi della Marvel” tra i più popolari: e questo in occasione di “prime comunioni” celebrate come una sorta di banchetto di famiglia domenicale con tanto di tavola apparecchiata e imbandita. Eccessi che hanno travisato e tradito la logica simbolica con la doppia conseguenza di trasformare il Diritto liturgico in una reazione di controllo dell'azione rituale e di porlo, addirittura, come baluardo di approcci nostalgici.

Vi unisce pure, per completare la descrizione della situazione, l'affermazione che

è nella natura della logica giuridica, infatti, essere astratta e generale tanto che diventa incline a perdere il *dato esperienziale*, incapace di afferrare, o almeno valorizzare, il performativo rituale e la sua dinamica immersiva. Al tempo stesso, la sola logica simbolica se rimane confinata alla sola azione rituale, non è sufficiente per indicare caratteri generali, condivisi e condivisibili, che pure servono tanto alla prassi ecclesiale quanto all'auto-affermazione di un *sentire comune significativo*.

E, dopo avere evidenziato che diritto e liturgia parlano e si parlano in modo fruttuoso, se condividono un *approccio antropologico* sul fare e sull'azione, conclude icasticamente:

Entrambe queste realtà, infatti, rimandano al “minimo comune”: all'*azione* (umana) in quanto tale. Da qui, però, la comprensione della dimensione giuridica dell'azione rituale come necessaria ma autolimi-

tata. Un elemento che appare come una caratteristica essenziale tanto dello *ius liturgicum* quanto dello *ius canonicum*. Per tale motivo la possibile unità tra diritto e liturgia sta dove la logica simbolica cessa di essere solo un attributo della prassi ecclesiale e sia considerata quale forma “originaria” ed “essenziale” tanto della vita della comunità cristiana quanto del diritto canonico stesso.

Il fascicolo si arricchisce di alcune recensioni e di un quanto mai interessante *contributo*, redatto con autentica maestria da Emanuele Campagnoli (*Pavel Florenskij e la realtà simbolica dell'icona. Stimoli per ripensare l'arte liturgica*). Come subito precisa nella introduzione, si è di fronte a

un insieme di testi scritti da Pavel Florenskij negli anni 1919-1922, editi sotto il titolo di *Ikonostas* (una prima traduzione italiana era apparsa nel 1977 con il titolo *Porte regali* ma la traduzione che si rifà all'edizione russa del 1994 porta lo stesso titolo di *Ikonostasi*). Si tratta di uno scritto molto particolare, già per quanto riguarda la sua stesura: non ha capitoli né paragrafi, ma è steso come un unico lungo discorso (persino un vero e proprio “dialogo” per gran parte dello scritto), da leggersi tutto d'un fiato.

Le *domande di fondo*, a cui si cerca di rispondere, sono essenzialmente *due*:

- Anzitutto indaga su *come è fatta un'icona*, con un linguaggio quanto mai documentato fin nei minimi particolari, ma accessibile, sintetizzato in questo esordio:

Nell'icona nulla è lasciato al caso. L'icona è un tutto organico dove tutto, veramente tutto, è attentamente scelto e realizzato: dai materiali al disegno; dai colori alle forme; dalle tecniche pittoriche alla lucidatura finale... tutto è parte di un'opera organica e tutto è espressione simbolica. In quest'opera così unitaria, non c'è spazio – o, meglio, non “può” esserci spazio – per l'elemento puramente riempitivo o decorativo o addirittura casuale.

- Si parte dal *come* “si scrive” (non “si dipinge”!) l'icona, evidenziandone l'*originalità* rispetto all'arte religiosa occidentale, così egregiamente precisata:

L'icona non porta mai la firma del suo autore, né è espressione del *pathos* o della *Weltanschauung* di un'individualità, sia pure geniale. Essa è

un'opera "ecclesiale" e "testimoniale". Mentre nell'arte religiosa sono in gioco tre fuochi – l'artista che attraverso l'opera dialoga con il destinatario, esprimendo se stesso o le sue idee su Dio – nell'icona sono in gioco quattro fuochi – l'iconografo (o gli iconografi), spesso anonimo, che tramite l'opera lascia che nasca un dialogo tra il destinatario e la Persona di cui l'icona è evocazione e presenza.

Inoltre,

altro aspetto particolare è che le figure umane non sono mai rappresentate di profilo, ma sempre di fronte: i Santi ci guardano e tutto il loro volto è luce. Gli iconografi esprimono una grande libertà rispetto alle tradizionali leggi prospettiche: non è raro vedere infatti sulle icone molte trasgressioni a tali regole, come personaggi posti in seconda fila ma alti come quelli in prima fila o edifici che mostrano contemporaneamente tre facciate o costruzioni, spazi, città che si offrono all'occhio senza un punto di fuga. Nell'icona tutto è luce, ma la fonte della luce è dentro la materia, non fuori di essa. Ogni cosa, ogni realtà chiede di essere accolta e guardata a partire da se stessa e non da noi. Nell'icona la realtà che si manifesta è lasciata libera di manifestarsi e non è imbrigliata in una rete spazio-temporale che tutto assoggetta al punto di vista unico, statico e uniformante dell'ego dello spettatore.

- Si passa poi a interrogarsi su *cos'è un'icona*, identificandola anzitutto con *il simbolo*, inteso come «la presenza (non il "rimando a") di una realtà invisibile in una realtà visibile: una realtà che si fa presente in un'altra, che si fa accessibile e conoscibile in un'altra». Con dovizia documentativa, si affrontano i *vari aspetti* di questa simbolicità: *l'iconostasi e l'icona*, finestra e porta tra "i due mondi" («Le icone erano spesso non solo una finestra attraverso cui si vedevano i volti su di esse raffigurati, ma anche una *porta* attraverso cui questi volti entravano nel mondo sensibile»); l'icona, *enipostatizzazione della somiglianza* («ciò che permette alla Persona del Verbo divino di farsi accessibile misticamente non è il volto dipinto, ma la "somiglianza" che tale volto dipinto esprime. L'icona non è infatti il "ritratto" del Cristo. Semmai è il Cristo a farsi presente attraverso il volto dipinto dall'iconografo [enipostatizzazione], grazie alla similitudine che quel dipinto esprime con la sua identità di Figlio Unigenito, l'Amato del Padre. Ciò che viene rappresentato in esse non è il "volto" del Santo [i suoi tratti fisici, la sua fotografia, il suo ritratto], ma il suo "sembiante"»); i due *luoghi "emblematici"*, *l'iscrizione e la preghiera* («La fedeltà ai canoni non vieta che possano apparire icone nuove, ma chiede che anche [e soprattutto] tali

icone siano “verificate” perché si possa riconoscere in esse non il guizzo personale di un artista, ma l’esperienza ecclesiale del mistero rappresentato. L’icona, anche una volta dipinta, iscritta, trattata con l’*olifa* ed esposta in una casa o chiesa, non è ancora tale finché qualcuno non le prega davanti»; l’icona e la *metafisica della luce* («Nasce a partire dall’icona persino una nuova metafisica, una metafisica della luce, che è una metafisica concreta e comunionale: ogni cosa è se stessa solo perché in comunione con l’altro da sé, cominciando dalla comunione con quell’Altro in cui solo riceve di essere veramente ciò che è, risplendendo nella propria verità grazie alla comunione con il suo splendore. È al servizio di questo genere di filosofia, di questa metafisica concreta, che dovremmo sempre scrivere, insegnare, imparare, lasciando che la luce taborica, come colora l’icona, così colori i nostri pensieri e i nostri affetti, le nostre scelte e i nostri corpi e tutto – nella misura in cui ciò ci sarà concesso – appaia così come veramente è, avvolto e manifestato dalla luce»).

In conclusione: l’autore, alla luce della sua ricerca, suscita parecchi interrogativi sulle nostre liturgie e gli spazi in cui vengono celebrate («Forse che la “Riforma liturgica” chieda non solo di limitarsi a spostare l’altare e a sostituire l’apparato tridentino con i “luoghi” riscoperti dal concilio [la “mensa”, l’“ambone”, la “sede”...], ma di proseguire ben oltre in uno spogliamento da tutto ciò che stride con la portata “iconica” della liturgia, una liberazione da tutto ciò che appesantisce, ingombra, distrae e introduce visioni e mentalità che corrompono il vero cuore dell’arte cristiana?»), pervenendo a *questo sogno*, che non è possibile non condividere, alla luce della “conversione artistica” sollecitata dall’icona:

Vorremmo sognare che nella limpidezza che questa “conversione artistica” ci permetterà di recuperare, i nostri edifici liturgici torneranno ad essere “finestre” e “porte” aperte, da cui “la luce senza tramonto” della Gerusalemme celeste potrà raggiungere anche il cuore dell’uomo di oggi – quel cuore così spesso distratto e sepolto sotto la scorza di un *ego* da “individuo” – e chiamarlo di nuovo alla novità del Regno di Dio, alla Presenza dei Santi, alla vita ecclesiale (ossia, la vita come comunione, frutto dello Spirito Santo), al dono della Persona del Figlio, trasfigurando anche i nostri volti “di gloria in gloria”.

Gianni Cavagnoli
g.cavagnoli@tiscali.it

*Finito di stampare
nel mese di Gennaio 2022
a Verucchio (fraz. Villa Verucchio)
presso Pazzini Stampatore Editore*