

RIVISTA LITURGICA

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



Quinta serie
anno CIX
fascicolo 3
luglio-settembre 2022

Liturgia e riposo

Monastero
S. Giustina



Comunità
di Camaldoli



RIVISTA LITURGICA

anno CIX ♦ quinta serie ♦ n. 3 ♦ luglio-settembre 2022

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

CO-DIRETTORE: Elena Massimi

via Marghera, 59 - 00185 Roma (RM) - elena.massimi.75@gmail.com

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

redattore@rivistaliturgica.it

CONSIGLIO DI DIREZIONE:

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

CONSIGLIO DI REDAZIONE:

Morena Baldacci; Goffredo Boselli; 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: BPPITRRXXX

— 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@pazzinieditore.it

www.rivistaliturgica.it



Sommario pp. 3-7

Editoriale pp. 9-36

STUDI

ROBERTO TAGLIAFERRI pp. 37-52

Il riposo rituale. Dinamiche rituali del riposo

L'Autore mette in luce come il tema del riposo sia inevitabilmente connesso alla dimensione del lavoro e trova oggi una declinazione complessa non sempre compresa dalla pastorale e dalla celebrazione liturgica effettiva. Il lavoro, incentrato sulla collaborazione dell'uomo all'azione creativa di Dio, quando viene messo a contatto con la liturgia subisce un improvviso sussulto e viene sconvolto. È come se il lavoro nel rito subisse un trauma, benché entrambi siano nell'ordine pragmatico del fare e non del dire. Dove c'è rito, c'è "tabù da lavoro": questo è lo sconvolgimento. Il rito, infatti, non sopporta il lavoro, lo tabuizza perché destruttura tutte le dimensioni ordinarie della vita per accedere ad un livello di percezione del mondo diversa, esposta sul religioso, sul Mistero. Per questo la pastorale dovrebbe costituirsi attorno al Giorno del Signore per avere la vibrazione dell'eterno con la consapevolezza che siamo vasi di creta e vediamo ancora in modo deformato come in uno specchio.

GIANLUCA CARREGA pp. 53-68

Il riposo nelle Scritture

Il concetto di riposo nella Scrittura si presenta come alquanto complesso, essendo la condizione risultante dalla cessazione di tutto ciò che rende la vita affannosa. In una breve cavalcata che copre l'Antico e il Nuovo Testamento si cerca di evidenziare come Dio sia l'origine e il contenuto di questo riposo, al punto che ogni sosta su questa terra non è che un godimento parziale di quel ristoro definitivo che si gode appieno solo nella vita futura. In questa prospettiva, il riposo sabbatico prefigura e anticipa la vera pace escatologica.

Il tema del riposo nell'esperienza spirituale

L'articolo propone una riflessione sul tema del «riposo», qual è stato elaborato dalla tradizione spirituale cristiana. L'intento non è di tracciare uno schizzo storico esaustivo, ma semplicemente di evocare gli snodi principali, che hanno consentito sviluppi inediti grazie alla genialità di alcuni autori. La domanda che accompagna tutto il percorso è: come riproporre oggi questo argomento? Pur non potendo rispondere in poche battute, le pagine conclusive si sforzano di aprire uno spiraglio.

La liturgia come esperienza di riposo

La riflessione sulla natura simbolico-rituale della liturgia risulta particolarmente preziosa per coglierne non soltanto il lato attivo (il suo essere fondamentalmente actio), ma anche l'effetto benefico e rigenerante che l'azione produce su chi la celebra. In particolare, saper cogliere nell'azione celebrativa esperienze tipiche del riposo quali il consumo, il piacere, lo spreco, il gioco e la sospensione, significa riconoscere alla liturgia un valore sorgivo e originante che permette all'uomo di ripartire dall'Origine e di non comprendersi sempre e soltanto come "prodotto" del suo impegno e della sua volontà. La liturgia è esperienza di riposo perché rompe con le logiche del dovere e dei compiti e fa sperimentare doni, o meglio, fa gustare al soggetto la sensazione di provenire dal Dono. Evidentemente, tale consapevolezza può maturare nelle nostre assemblee nella misura in cui il celebrare saprà liberarsi da troppe preoccupazioni contingenti per godere del respiro della gratuità. Di conseguenza, la liturgia autentica è "riposante" non perché mette al bando le azioni, delle quali è intessuta, ma perché pone un argine all'imperialismo del fare e offre le premesse perché in un incontro di grazia la vita dell'uomo riparta salvata.

Spazio, colore e luci, come linguaggi del riposo

Lo studio si propone di indagare le principali armoniche del "riposo spirituale" di cui parla la tradizione spirituale sul livello dell'esperienza liturgica e dei suoi linguaggi. A partire dalla categoria di "ordine" entro cui è compreso l'insieme della scena rituale, si declinano i principali linguaggi non verbali del riposo liturgico, in relazione allo spazio e al tempo entro cui il corpo personale e comunitario si muove: tali sono i linguaggi visivi della luce e del colore, della posizione seduta, delle pause e dei silenzi che fanno parte dei gesti e delle parole del rito.

NOTE

GOFFREDO BOSELLI

pp. 123-129

Riposo dell'eucaristia e dall'eucaristia

La frequenza quotidiana è l'unico possibile ritmo eucaristico? Quali i benefici e quali gli svantaggi che derivano dalla celebrazione eucaristica quotidiana? Possono sussistere e convivere, nell'unità della fede, anche all'interno di una stessa Chiesa, ritmi eucaristici diversi? La presente nota non intende fornire risposte definitive a queste domande ma si propone di sintetizzare i principali dati circa la frequenza della celebrazione eucaristica nella storia sulla base degli studi più recenti. Se il dato storico non è l'unico e tantomeno quello risolutivo, esso è capace di fornire elementi validi per verificare la prassi esistente e per pensarne altre possibili.

DOMENICO MESSINA

pp. 131-139

Il riposo del Sabato Santo

Un approccio superficiale alla liturgia del Sabato santo tende ad equivocare questo giorno come una sorta di cessazione rituale, ignorando così la relazione intrinseca tra sabato, Cristo e il riposo. Quello del Sabato Santo è un riposo "inquieto", che la liturgia esprime con una ritualità altra che anziché condurre "al non fare" provoca e protende verso il "farsi pasquale", un riposo dalle molteplici forme rituali, ma non un riposo del rito in sé stesso. Attingendo agli attuali libri liturgici si cercherà di evidenziare il senso di questa connessione per declinarne le implicanze teologiche e coglierne le provocazioni pastorali.

CONTRIBUTI

Atti del seminario di studio: *L'altare. Recenti acquisizioni e nuove problematiche* (Istituto *Veritatis Splendor*, Bologna, 23 ottobre 2021)

In occasione dell'uscita del volume *L'altare. Recenti acquisizioni e nuove problematiche* (Qiqajon, Magnano 2021), si è tenuto a Bologna (Istituto *Veritatis Splendor*) un seminario di studio che ha visto l'intervento di Francesco Pieri (Istituto di Liturgia Pastorale, Padova e Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna), Claudia Manenti (Centro Studi *Dies Domini*) e Goffredo Boselli (monaco e liturgista), che hanno approfondito alcuni aspetti dell'altare da un punto di vista storico e liturgico.

FRANCESCO PIERI

pp. 143-152

La sacralità "domestica" del culto proto-cristiano

GOFFREDO BOSELLI

pp. 153-157

La “Tavola del Signore” è anche altare

CLAUDIA MANENTI

pp. 159-174

L'altare e le sperimentazioni liturgiche nella Bologna pre-conciliare

ALTRI CONTRIBUTI

PAOLO MARINO CATTORINI

pp. 175-184

L'altare frainteso. Etica di un restauro

Un altare e un ambone come sculture contemporanee poste in una basilica ottocentesca da poco restaurata nello spirito del Concilio Vaticano II. Questo articolo traccia un'analisi etico-filosofica della riqualificazione della Basilica di Santa Maria Assunta in Gallarate e in particolare delle opere dell'artista e scultore Claudio Parmiggiani, installate nello spazio presbiteriale. Sin dall'ingresso nello spazio sacro, il credente/visitatore coglie alcune verità rilevanti sia dal punto di vista teologico e liturgico che dal punto di vista estetico e storico-artistico. La celebrazione eucaristica e l'amministrazione dei sacramenti vengono qui accostate alla fruizione dell'opera d'arte, in cui si sperimentano segni efficaci di una verità, che esige un atto di fiducia e obbedienza all'opera. Da questo intreccio emergono componenti *etiche di cura* (del costruito, dell'opera, del vissuto di fede), che contestano duramente la reificazione dei corpi, la mercificazione dell'arte e la spettacolarizzazione della cultura. Infine vengono evidenziate le eloquenti *dimensioni tragiche* del rifacimento presbiteriale, in cui la scultura contemporanea “urla” sotto lo scacco ingiustificabile del male, dando parola a una protesta che l'impianto neoclassico dissimulava sotto l'ordinata, prevedibile e armonica gestione degli spazi.

GIULIVA DI BERARDINO

pp. 185-211

Una messa per i bambini

Sono diversi i documenti dedicati alla pastorale liturgica dei bambini: *Direttorio per la Messa dei fanciulli*, 1973; *La partecipazione di fanciulli alla S. Messa*, 1975; *La Messa dei fanciulli*, 1977, *Lezionario per la Messa dei fanciulli*, 1976. Tutti questi documenti, a loro tempo, ottennero un buon coinvolgimento dei bambini nella messa. Oggi, però, purtroppo, hanno perso efficacia, tanto che, perfino la nuova traduzione del Messale, sembra non coinvolgere i bambini. Manca un'“educazione liturgica”, fatta di approcci concreti, di esperienze celebrative, da proporre fuori dalla messa, che sappiano guidare i bambini (e magari anche gli adulti) a vivere bene

una celebrazione. Come l'educazione, anche la pastorale liturgica esige oggi un approccio esperienziale, il più possibile ludico. Esperienze piacevoli, infatti, facilitano memoria e apprendimento. Manca un'educazione liturgica che parta dal corpo, perché solo quando i bambini sperimenteranno la gioia di vivere determinate azioni del corpo insieme agli altri, saranno poi in grado di viverli "come un solo corpo", nella messa. Solo quando non "subiranno" più il rito, ma lo vivranno da co-protagonisti, insieme agli altri fedeli, saranno pienamente comprensibili, a bambini e adulti, le relazioni simboliche della celebrazione.

RECENSIONI

pp. 213-218

Al termine della lettera *Desiderio Desideravi* Papa Francesco chiede a tutti coloro che hanno compiti formativi «di aiutare il popolo santo di Dio ad attingere a quella che da sempre è la fonte prima della spiritualità cristiana»¹, la liturgia. Il Pontefice, nel testo, ribadisce come *la Liturgia custodisca la possibilità dell'incontro con Cristo*², e come rappresenti un antidoto a quella che definisce la mondanità spirituale³.

Papa Francesco invita tutta la Chiesa a riscoprire, custodire e vivere la verità e la forza della celebrazione cristiana, proprio perché la liturgia è la «prima e indispensabile fonte dalla quale i fedeli possono attingere il genuino spirito cristiano»⁴.

Il presente numero di *Rivista Liturgica* ha lo scopo di indagare ulteriormente le potenzialità della liturgia in merito alla vita spirituale dei cristiani, e lo fa prendendo in esame un tema di spiritualità molto particolare e piuttosto originale: il riposo.

Nel contesto contemporaneo caratterizzato da un attivismo e da una forte ansia da prestazione, ove il tempo del riposo rimane pur sempre legato al lavoro e in vista del lavoro, vissuto come tempo privo del suo senso profondo (“tempo vuoto”), la liturgia, attraverso i suoi linguaggi e le sue modalità espressive offre un luogo e un tempo di “riposo spirituale”, di “riposo nel Signore”. La liturgia interrompe il nostro agire quotidiano, il fare che abita le nostre giornate, per collocarci alla presenza del Signore, per ritrovare la nostra identità più profonda e per riscoprirci in relazione con gli altri.

Così si esprime in merito al riposo domenicale Giovanni Paolo II nella sua lettera apostolica *Dies Domini*:

«Il riposo domenicale e festivo acquista una dimensione “profetica”, affermando non solo il primato assoluto di Dio, ma anche il primato e la dignità della persona rispetto alle esigenze della vita sociale ed economica, e anticipando in certo modo i “cieli nuovi” e

¹ FRANCESCO, Lettera apostolica *Desiderio Desideravi* (29 giugno 2022), n. 61.

² *Ivi*, n. 11.

³ Cf. *Ivi*, nn. 17-20.

⁴ SC 14.

la “terra nuova”, dove la liberazione dalla schiavitù dei bisogni sarà definitiva e totale. In breve, il giorno del Signore diventa così, nel modo più autentico, anche il giorno dell’uomo»⁵.

Prefigurazione di ciò è proprio il riposo di Dio del settimo giorno, che non allude ad un Dio che non agisce, ma che «sottolinea la pienezza della realizzazione compiuta e quasi esprime la sosta di Dio di fronte all’opera “molto buona” (Gn 1,31) uscita dalle sue mani, per volgere ad essa *uno sguardo colmo di gioioso compiacimento*: uno sguardo “contemplativo”, che non mira più a nuove realizzazioni, ma piuttosto a godere la bellezza di quanto è stato compiuto; uno sguardo portato su tutte le cose, ma in modo particolare sull’uomo, vertice della creazione»⁶.

Perché non rileggere la liturgia, proprio in virtù della riattualizzazione in essa del Mistero della salvezza, come contemplazione attiva delle meraviglie che Egli ha compiuto?

La tematica del fascicolo viene snocciolata dai vari interventi, che si succedono in ordinata scansione.

Anzitutto il contributo di Roberto Tagliaferri (*Il riposo rituale. Dinamiche rituali del riposo*), che parte dalla perplessità dell’autore nel contrapporre *otium* e *negotium*, azione e contemplazione. Egli ribadisce piuttosto che l’*otium* costituisce una attività e la letteratura antropologica su questo fronte l’ha declinato con la gratuità e la logica del dono.

L’autore non esita ad affermare che il tema del riposo è inevitabilmente connesso alla dimensione del lavoro e trova oggi una declinazione complessa, non sempre compresa dalla pastorale e dalla celebrazione liturgica. Mediante una breve carrellata storica, giunta fino alla situazione attuale, osserva che la domenica si sta svuotando del suo significato religioso, perché «il riposo festivo non è più la condizione dell’incontro col Risorto, ma è piuttosto funzionale al benessere psico-fisico». E aggiunge: «Nella Chiesa stessa si respira una certa aria di smobilitazione, se non altro perché di fatto non si attribuisce al riposo un valore decisivo per la fede». Affermazione, con relative esemplificazioni, che non fanno una grinza, anche relativamente alla “crisi rituale”, in quanto quest’ultimo, il rito appunto, vieterebbe il lavoro, perché scandisce il ritmo della vita individuale e sociale.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Dies Domini* (31 maggio 1998), n. 68.

⁶ *Ivi*, n. 11.

Rifacendosi a J. Le Goff e al suo giudizio che cade pesante come un macigno sulla festa cristiana, l'autore ricerca con passione l'*uomo festivo*, che non si sentirebbe più artefice del mondo perché gli verrebbe sottratto lo strumento del potere e del controllo.

Successivamente, il tema del riposo viene riconnesso con la dimensione della *inutilità*, incarnata dal rito: «L'azione rituale incrina metodicamente il vettore normale di mezzo-fine, utile non-utile, razionale non-razionale. Questo disturbo comunicativo di tipo simbolico sconnette le ordinarie evidenze del mondo introducendo una razionalità diversa».

Si approfondisce a iosa il senso della in-utilità, facendo riferimento a una espressione di A.N. Terrin, per il quale «l'inutile per eccellenza è appunto Dio, il quale non ammette rinvii, non tende ad altro; per cui il senso totale deve portare questo stigma: deve essere inutile e il rito che vuole metterci a questo livello, deve essere inutile».

E insieme si elabora pure il riferimento al *gioco*, in quanto il simbolismo rituale è ludico e «il rito fa scoppiare il dramma della promessa inevasa per l'ambiguità del tempo e fa brillare il "fondo ultimo" del gioco della vita anticipato dal riposo festivo».

L'acuto ricercatore si proietta pure sulla valutazione dei due documenti CEI, *Eucaristia, comunione e comunità* (1983) e *Il giorno del Signore* (1984), rilevando nell'uno la mancanza di coraggio nell'affrontare il tema del riposo lavorativo e nell'altro soltanto un debole accenno al problema.

Per la verità, si ammette pure l'attenzione ai fenomeni del fine settimana e del lavoro festivo, però, secondo l'autore, «sembra che il tema del riposo non attenga all'essenza della liturgia eucaristica nel giorno festivo. Pur riconoscendo i valori tradizionali del riposo festivo si patteggia con l'attuale situazione sociologica perché non si attribuisce spessore decisivo al riposo sabbatico. Anzi si prescrivono opere di carità come dedicare tempo agli amici, ai parenti, agli anziani, agli ammalati, come visitare il cimitero (nn. 37-38). Si è smarrito il senso religioso del tabù da lavoro e si riconoscono di fatto le esigenze dell'economia».

Ponendo apertamente sotto accusa l'ambiguità della prassi attuale, che accetta una mediazione liturgica della fede senza rispettare i linguaggi del rito, prospetta che «l'inversione di questa linea tendenziale avverrà quando ci sarà una riconciliazione della dottrina coi riti».

La ricerca si chiude con un inno alla festa, quale «"massimo di spirito che il mondo possa portare"; è "il profumo dell'eternità" che si espande nelle nostre case. La festa è un'esplosione di santità perché straripa di Dio. Nella festa Dio visita il suo popolo. Essa è dunque un dono, il dono più grande concesso all'uomo. "Non rappresenta

una sostanza ma la presenza di Dio, la sua relazione con l'uomo". Nella festa l'uomo scopre la verità di se stesso, si sente attraversato da una Presenza, che lo salva. Il riposo festivo non è quindi un dovere, ma un'esigenza perché è in gioco il destino dell'uomo. Una Chiesa che fa il bagno settimanale nella morte e risurrezione del Signore è sicura che la propria identità è garantita dallo Spirito Santo e non soffre la psicosi dell'accerchiamento quando altri tentano strade diverse verso la verità; diventa più fallibilista nelle proprie soluzioni perché sa che c'è una riserva escatologica che rende penultimi i suoi indirizzi e bisognosi di continuo confronto con gli altri».

Lo studio di Gian Luca Carrega (*Un giogo leggero: il riposo nelle Scritture*) si apre con una premessa, in cui focalizza le difficoltà attuali, in campo esegetico, nel pervenire allo sviluppo di una tematica, come il riposo, per affermare primariamente che «in questo saggio c'è la volontà semplicemente di esplorare la complessità di un concetto che in virtù delle numerose sfaccettature può fornire molteplici spunti all'esperienza di fede e liturgica del credente».

Anzitutto si riafferma che l'idea di fondo è comunque che il riposo sia la cessazione di un'attività in qualche modo faticosa e questa è una definizione elastica che si può applicare anche per la Scrittura. Secondo l'autore, ci sono tre *ambiti essenziali* in cui il personaggio biblico sperimenta la fatica fisica e sono questi i campi in cui il riposo viene assaporato come una speciale benedizione divina.

- Il *lavoro*: che la sospensione dal lavoro fisico fosse un'agevolazione assai gradita risulta indirettamente dall'ampliamento delle feste in cui era prevista l'astensione dal lavoro, oltre alla sosta sabbatica.
- Il *viaggio*: i disagi legati agli spostamenti nel mondo antico non sono paragonabili a quelli dell'epoca contemporanea. Nel catalogo delle peripezie apostoliche affrontate da Paolo in 2Cor 11,24-27 le disavventure connesse agli spostamenti rappresentano una parte consistente delle traversie. I pericoli a cui ci esponeva lungo il percorso erano logoranti, ma la fatica fisica nel macinare i chilometri – per lo più a piedi – era ancora maggiore.
- La *guerra*: escludendo pochi periodi relativamente brevi, Israele era perennemente in guerra per difendere i propri confini e talvolta per allargarli. Il fatto che Dio gli abbia donato una terra dove risiedere non implica che fosse esentato dal doverla difendere. Dopo avere combattuto per tutta la vita, Giosuè pronuncia il suo discorso testamentario nel momento in cui il Signore concede una tregua da tutti i nemici che circondavano Israele.

Accanto a questi significati basilari che sono strettamente correlati con la semplice cessazione di una fatica, se ne sviluppano alcuni più complessi che vanno oltre l'assenza di una pena.

L'inquietudine colpisce tutti, ma ancor più riprovevole è l'affanno che un uomo procura a se stesso nel cercare di accumulare ricchezze che per loro natura sono effimere. Privarsi del riposo per volersi procurare il pane è una scelta perdente, perché il Signore lo provvede al suo prediletto nel sonno!

L'autore afferma che bisogna resistere alla tentazione di legare in maniera esclusiva o quantomeno prioritaria il concetto di riposo con la festa settimanale, perché la questione è più complessa di come appare. Come è noto, la Scrittura propone due motivi di fondo per celebrare questa festa.

Il primo, senza dubbio il più noto, è collegato alla creazione e impone una sosta alle attività feriali a imitazione dell'agire divino.

Il secondo viene riportato nella versione deuteronomica delle Dieci Parole e ricorda l'esodo dall'Egitto per fare di questo giorno il memoriale di un evento di liberazione. E sintetizza: «Pur riconoscendo l'effettiva diversità delle motivazioni, la tendenza attuale dei teologi è di vederle come due aspetti complementari dell'azione divina, che è tanto creatrice quanto salvifica».

Pertanto, tra il sabato e il riposo c'è un legame talmente stretto che veniva percepito anche da chi giudeo non era.

A mano a mano che il senso della trascendenza divina aumenta, l'idea di una dimora umana in grado di ospitare la divinità viene percepita come inadeguata. Sotto la spinta del pensiero apocalittico, i cieli sono ritenuti l'unica residenza degna di Dio e alla celebrazione della Gerusalemme terrena si sostituisce gradualmente quella celeste.

L'idea di provvisorietà si estende dalla dimora di Dio a quella degli uomini. La terra promessa, che per la generazione dell'esodo poteva apparire come il porto definitivo, viene successivamente marginalizzata a favore di interpretazioni del riposo più spirituali. Qualunque realtà si voglia vedere significata dietro al riposo, il suo mancato conseguimento va inteso come la condanna per l'infedeltà del popolo nei confronti del Signore.

La percezione che il riposo sia uno stato che l'individuo non può procurarsi da sé ma è soltanto un dono che si riceve da Dio è un tratto che ricorre a più riprese nei vangeli.

Nei *sinottici* Gesù corregge l'interpretazione tradizionale del sabato come giorno di riposo inattivo. Gli episodi di guarigione e i dibattiti serrati in cui sono incastonati evidenziano apertamen-

te come «non è più questione di limiti entro cui agire in giorno di sabato: il sabato è il giorno della salvezza, quindi il giorno più indicato per compiere un gesto salvifico. Qui si esce dalla logica dell'eccezione per entrare in un nuovo significato del sabato, nel quale il riposo non ha più un posto autorevole».

Il *quarto vangelo* si pone su un piano diametralmente opposto a quello di Matteo, perché non soltanto Gesù non nega di lavorare nel giorno festivo, ma dichiara che Dio stesso opera sempre, quindi non rispetta il riposo (smentendo ciò che afferma Gen 2,2-3). Davanti alla prospettiva soteriologica Gesù deve cedere il passo: infatti non può interrompere, neanche di sabato, la propria attività, perché deve compiere la missione per la quale è stato inviato nel mondo: donare la vita e giudicare.

L'invito contenuto in Mt 11,28-30 (“Venite a me, voi tutti che siete stanche e oppresse...Prendete il mio giogo sopra di voi...”) rappresenta «un carico diverso, costituito da quella *giustizia superiore* di cui aveva trattato in Mt 5,20ss. Il fatto che nei versetti seguenti Gesù dia una nuova interpretazione del sabato meno fiscale pare una esemplificazione di questo giogo leggero. Il discepolo di Gesù trova in lui riposo perché compie senza sforzo ciò che la rigida osservanza non riesce a ottenere».

Anche la *lettera agli Ebrei* fornisce un contributo essenziale su questo tema. Il passo più attinente tratta dell'ennesima comparazione tra economia giudaica e cristiana presente nel testo per evidenziare la superiorità di quest'ultima, considerata perfetta e definitiva.

L'alternanza di incoraggiamenti e di moniti rende chiaro che l'accesso al riposo è sempre possibile ma mai assicurato, quindi anche coloro che hanno fatto esperienza di salvezza attraverso il battesimo non possono essere certi di goderne. Il riposo rimane un dono di Dio, ma è un dono condizionato. Di conseguenza il riposo non può essere solo l'ingresso nella terra promessa, ma diventa simbolo di una nuova condizione sulla cui natura gli interpreti hanno però idee molto diverse.

Infine, pure il *libro dell'Apocalisse* include la nozione di riposo, sebbene non sia affatto chiaro in quali termini vada compreso. Il riposo sembra essere quello di cui parlano anche altri testi apocalittici, ad esempio l'apocrifo 4Esdra, che costituisce un periodo intermedio in attesa del giudizio.

Per coloro che hanno subito molte prove, il riposo è già una sorta di premio e di compensazione, perché è un tempo in cui nessuno può più fare loro del male, sono sotto la protezione divina. Alla condizione degli idolatri si contrappone quella di coloro che muo-

iono nel Signore, i quali “riposeranno dalle loro fatiche, perché le loro opere li seguono”.

In conclusione, «nella complessità del concetto di *riposo* nella Scrittura ci sono però alcuni elementi che ritornano con *regolare frequenza*, in particolare l'idea che il vero riposo è solo dono di Dio e la tendenza a leggere in chiave spirituale la condizione di riposo assoluto, sia nella dimensione presente sia – a maggior ragione – in quella futura. In questo quadro non è quindi strano che il concetto di riposo oscilli tra una dimensione prevalentemente spaziale e l'espressione di uno stato di quiete che prescinde dal luogo in cui si attua. Qualunque sia l'accentuazione che ne viene data nei diversi contesti, rimane vera la dichiarazione del salmista: “Solo in Dio riposa l'anima mia” (Sal 62,2)».

Nella complessità del tema del riposo, da tutti rilevato, il contributo di Antonio Montanari (*La pace del cuore nel cuore del mondo. Il tema del riposo nell'esperienza spirituale cristiana*) si limita a evocare alcuni momenti privilegiati, a partire dall'epoca patristica di lingua greca, nella quale il tema ha preso forma, per soffermarsi poi sulla sua ripresa nell'Occidente latino medievale

Dunque, la preoccupazione principale di queste pagine non consisterà nell'eshaustività del sondaggio, ma nel tentativo di evidenziare gli snodi principali che hanno consentito sviluppi inediti, grazie alla genialità di alcuni autori.

Il punto di partenza obbligato per l'indagine è il vocabolo *hesychia*, portatore di una innegabile complessità, ma anche di una lunga storia, che si organizza intorno a esperienze diversificate. Di fatto, *hesychia* si riferisce alla pace e al silenzio, che connotano un luogo; ma anche alla tranquillità dell'anima, all'interiorità, all'ascesi o alla contemplazione, che definiscono un modo di essere.

L'autore non manca di prendere in esame alcune figure più significative della tradizione cristiana. All'origine di tutte sta certamente Origene, la cui riflessione ha elaborato i dati essenziali del tema, continuamente ripresi nelle epoche successive.

La prima constatazione che si impone è che nei suoi testi greci sopravvissuti il termine *hesychia* è piuttosto raro. Il più rilevante si trova nelle *Omellerie su Geremia*, in un passo nel quale egli si china sulle sofferenze che il profeta è costretto a subire a causa del suo ministero, allorché la parola del Signore diventa per lui motivo continuo di obbrobrio e di scherno. Il Signore però interviene per trattenere il profeta e infiamma di nuovo il suo cuore con un fuoco

ardente, al quale egli non può resistere. Nella dottrina origeniana si annodano i fili della tradizione precedente, ma ormai arricchiti da una nuova immagine del deserto, quella della Pasqua battesimale, che trasfigura l'*eremos* in un nuovo ideale di vita – definito dai vocaboli *anachoresis* ed *hesychia* – grazie al quale il cuore si dispone ad accogliere «le parola della sapienza», perché possa ardere, come era accaduto ai discepoli di Emmaus.

A meno di un secolo dalla morte di Origene, centinaia di uomini e di donne si erano ritirati nel deserto, luogo che connotava una scelta precisa. Una delle problematiche insorte, però, era la *lettura degli Apoftegmi*, che si prestava ad approcci riduttivi e a una assolutizzazione di una esperienza parziale. Così, il noto apoftegma, attribuito ad abba Arsenio, narra che egli avesse chiesto a Dio con insistenza di mostrargli il cammino della salvezza. Un giorno fu raggiunto da una voce che diceva: «Arsenio fuggi, taci e vivi nell'*hesychia*», che la traduzione latina ha reso: «*Fuge, tace, quiesce*». Seguendo quella voce, Arsenio raggiunse il deserto di Scete verso il 394, ma non trovando ancora pace si allontanò di nuovo.

Intere generazioni di monaci hanno creduto di poter riconoscere nell'esortazione: «*Fuge, tace, quiesce*» il loro programma di vita, sino a trovare nella *fuga mundi* una modalità concreta per vivere l'*imitatio Christi*. Oggi però siamo un più consapevoli del tratto insidioso che si cela dietro questa pratica, sempre esposta alla tentazione di considerare il mondo come una realtà degradata da cui affrancarsi. Per questa ragione un'*esperienza parziale non dev'essere mai assolutizzata*.

Un altro testo fondatore della spiritualità monastica, la *Vita di Antonio*, composta dal vescovo Atanasio. Infatti tratteggia il percorso di Antonio come una ricerca di solitudine che lo spinge a inoltrarsi nelle regioni «più interne» del deserto, fino all'ultima tappa, nella quale egli conquista il deserto «interiore». In questo modo, le indicazioni geografiche che scandiscono i quattro momenti della *Vita*, definiscono anche le tappe di un cammino di interiorizzazione.

Per completare il quadro, l'autore aggiunge un accenno al tratto singolare, conferito all'esperienza del deserto da Evagrio Pontico, che unisce il nuovo elemento dell'esilio volontario (*xenitenia*): «Così egli articola la rilevanza di un luogo in cui dimorare – la cella monastica, anticipo dell'escatologico – con l'esperienza dell'errare, simbolo della condizione del cristiano, che non ha una dimora definitiva in questo mondo».

Anche Basilio di Cesarea amava connotare la sua proposta monastica con il vocabolo *hesychia*, fatta consistere, più che in un luogo, in un *atteggiamento del cuore*.

Nella tradizione latina, si deve ad Ambrogio, vescovo di Milano, una cosciente rifondazione concettuale della triade classica *solitudo*, *secessus* e *otium*, che ha trovato ampia accoglienza nella tradizione monastica latina. Occorre però attendere Agostino perché l'*otium* cristiano venga ad assumere i toni caratteristici della “vita contemplativa”, destinati a plasmare il monachesimo medievale. Grazie poi alla mediazione di Gregorio Magno, l'identità contemplativa del monachesimo, definita dal vescovo d'Ippona, passerà al Medioevo.

Anche i cistercensi hanno scelto, per attuare il loro *propositum*, una località deserta (*heremus*), che i documenti primitivi descrivono come una “terra non frequentata dagli uomini (*accessui hominum insolitus*), occupata da fitto bosco e sterpaglia, nella quale abitavano soltanto bestie selvatiche”.

In questo contesto assume nuove sfumature il tema biblico del “sabato” che, grazie all'elaborazione agostiniana del “settimo giorno che non ha sera né tramonto”, si era già rivestito dei tratti del riposo contemplativo. Non sorprende pertanto che Guglielmo di Saint-Thierry lo riprenda, per augurare ai Certosini un *sabbatum delicatum* – un “sabato di delizie”, come rendono giustamente le traduzioni moderne.

Dopo l'immagine del “sabato” ci si sofferma pure su un vocabolo che la lingua latina usa insieme a *otium* per parlare del riposo: *quies*. Lo si ritrova sotto la penna di Bernardo di Clairvaux per definire l'ideale monastico.

Nella conclusione del suo percorso di ricerca, l'autore afferma esplicitamente: «Il tema del riposo si è andato articolando anzitutto come *spazio* e come *tempo*. Uno spazio esteriore necessario per coltivare un atteggiamento interiore, un deserto per custodire il cuore, l'attimo di un raccoglimento per dilatare le capacità di ospitare l'Infinito. Ma anche un tempo, più regolare, meno concitato, fatto di silenzio e di ascolto, di *verecundia* e di *secretum*, per arrivare a scoprire che nella solitudine del nostro deserto eravamo già preceduti e abitati dall'eccedenza del Mistero».

Il contributo di Loris Della Pietra (*La liturgia come esperienza di riposo*) parte dalla constatazione palese che «riflettere sulla liturgia come riposo non significa soltanto comprendere la liturgia in radicale opposizione ad un lavoro che pretende una resa, ma anche intenderla come esperienza che *rigenera l'uomo* e gli permette di riceversi e riconoscersi esattamente nelle azioni del rito».

La ricerca si avvale anzitutto dell'affermazione che la preghiera e

la celebrazione attengono all'ambito del dovere e del lavoro (il "dovere" di andare a Messa e questa considerata come realtà sottoposta a pagamento, con tanto di tariffa ancor oggi!), per evidenziare che l'azione liturgica «è sempre un *opus* nel quale uomini e donne agiscono, mettono in atto delle competenze, puntano all'ottenimento di un risultato qual è quello, appunto, di una *performance* rituale. E dunque il celebrare ha le caratteristiche della laboriosità e richiede dedizione».

Infatti nel giorno festivo ci si astiene dal lavoro per avere le condizioni necessarie per compiere il "lavoro culturale". Da qui emerge la valenza simbolico-rituale del riposo: nell'astensione dal lavoro il soggetto trasgredisce le logiche ordinarie della produttività, del rendimento e della finalizzazione delle azioni alla produzione di un bene quantificabile e riceve se stesso nella *differenza*. Sospendendo il tempo del lavoro l'uomo non soltanto allenta la tensione psico-fisica e si rigenera, ma si riscopre in un'esperienza di gratuità.

Il riposo, al di là della funzione di rilassare dopo la fatica, è *simbolico* in quanto suscita l'esperienza dell'altrove poiché nella sospensione del lavoro l'uomo (ri-)scopre di non dipendere da se stesso o dalle proprie imprese. Di rimando, non soltanto il riposo ha bisogno della liturgia come momento qualificante l'esperienza del tempo, ma anche la liturgia ha bisogno del riposo per non smarrire il carattere ludico e festoso che le è proprio: «Si comprende allora, sostiene l'autore, come la liturgia stessa che indubbiamente è opera e azione sia anche e fundamentalmente inazione, nel senso che smentisce, limita e sovverte la logica produttiva e pone un argine ad una possibile deriva efficientistica della fede. La celebrazione rende il soggetto attivo e passivo e offerente e recettivo ad un tempo così che mentre si riposa dalle istanze e dalle impellenze della vita si dà al gioco santo dello Spirito (*in labore requies!*) che proviene dall'alto e dall'Altro e non soggiace ad alcuno sforzo umano».

Un'altra prospettiva della ricerca è il richiamo all'*utilità* del culto. Infatti, contro il logorio di una vita fatta solo di lavoro e di pretese la liturgia si propone come "oasi di quiete" dove anziché economizzare si sperpera e la migliore arma contro il consumismo è proprio il *consumo*. Tutto è consumato: lo spazio, gli alimenti, le parole e persino il tempo. Nell'operosità del rito, dove entrano in circolo energie ed elementi in chiave simbolica, l'uomo "riposa" non semplicemente negando il lavoro (infatti nella liturgia si agisce), ma smentendone le "certezze". Nella liturgia cristiana la memoria della salvezza nella forma della *gratiarum actio* è un argine ad una logica fatta solo di diritti e di doveri e consente l'esperienza del dono. Il bene non è innanzitutto guadagnato o preteso, ma riconosciuto e accolto nella lode.

Ne consegue che «se nella celebrazione entra l'assillo di fornire informazioni, di richiamare obiettivi pastorali, di fare da cassa di risonanza di tematiche o istanze sociali, diventa il luogo dell'utile, se non addirittura l'espressione di una certa frenesia pastorale, e non più del riposo».

La *Sacrosanctum Concilium* dà conto dell'operosità che avviene nella celebrazione dei misteri al fine di prolungare l'*opus salutis*. Non si può nascondere che una maldestra interpretazione del carattere attivo della celebrazione (l'*actuositas* che qualifica in modo peculiare la *participatio*) ha portato ad un attivismo partecipativo del tutto deleterio, carente sul piano della forza spirituale, il più delle volte incentrato sulle abilità di intrattenimento del celebrante o dell'animatore e con ricadute negative sui fedeli.

Nella celebrazione troppo gesticolare e troppe preoccupazioni rischiano di non far decollare l'azione liturgica verso il suo obiettivo autentico, ovvero la comunione col mistero. Talvolta sembra che anche nei riti regni un certo *horror vacui* cui si rimedia con l'iniezione di elementi vari e non sempre in linea con il linguaggio simbolico. La cura di questa patologia potrebbe essere data da un ritmo *più rallentato*, da uno stile celebrativo che sa trattenersi, da una pulizia del gesto, dello spazio e della parola che onora la qualità simbolica del gesto, dello spazio e della parola.

Ne consegue che «una liturgia che fa riposare non è ovviamente una liturgia che dispensa dall'esercizio del sacerdozio battesimale e induce a quella indolenza assembleare che da decenni si cerca di curare con tentativi più o meno riusciti; è, piuttosto, una liturgia che suscita lo stupore per il dono anziché cercarlo spasmodicamente con iniziative di vario genere, ha il coraggio di sottrarre qualcosa in parole e gesti perché emerga l'unica Parola e l'unico Gesto di cui c'è bisogno».

Non va neppure sottaciuto che in ogni esperienza di riposo è insito il *piacere*, una sorta di contraccolpo corporeo di ciò che si sperimenta agendo o non agendo, guardando, toccando, gustando, ascoltando o percependo, che supera la mera soddisfazione per l'acquisizione di un risultato, e si fa pregustazione ed espansione del soggetto al di fuori di sé; una zona tra il corpo e lo spirito o del corpo e dello spirito insieme nella quale permane la tensione irriducibile verso l'altro.

Perciò, «anche le azioni liturgiche possono destare piacere grazie al canto che attrae e conduce o al profumo che attira e coinvolge. In queste dinamiche di piacevolezza l'uomo *sente* su di sé e in sé l'incontro con il mistero che rompe con tutto ciò che è solo frutto di organizzazione e di vigile presenza a se stessi e che in questo modo

dischiude una via di novità, di alterità e di imprevedibilità. Contro la riduzione della celebrazione a dovere è necessario riscoprire il celebrare come piacere e rivalutare i codici sensoriali oltre una funzione meramente decorativa per coglierne la forza liminale».

Siccome poi il rito non è mai inventato al momento, ma ricevuto e l'*ordo celebrandi* è la figura che custodisce e consegna una struttura che non può dipendere dall'umore, dal capriccio o dall'ideologia di chi celebra, né la disposizione personale dei soggetti, né il sentire del momento sono ragioni che possono spingere i celebranti a cercare parole e gesti. Piuttosto essi sono chiamati ad entrare docilmente in un *ordo* che li accoglie e che indica loro le posture da assumere e i linguaggi da abitare.

Allora «la liturgia è luogo di riposo non perché dispensa dalla preparazione, ma perché al credente consapevole come al credente pellegrino e in ricerca viene data una casa dove ritrovarsi e dove non viene chiesto troppo se non la fiducia in ciò che si compie e l'abbandono al mistero che si celebra. Tutto è pronto, tutto è dono».

In conclusione, valutando la modalità celebrativa degli ultimi decenni, l'autore asserisce che «ad una certa concitazione che prelude a molte celebrazioni, motivata dal reclutamento dei ministri (non sempre in ragione della loro competenza), dei canti, di alcuni gesti riservati a particolari categorie di persone o dell'apprestamento di segni in funzione catechistica, ora sembra prendere piede un nuovo modo di stare nel rito, meno interventista e più docile alle sue leggi intime, una *actuositas* che porta pace perché fa abitare il credente nel mondo di Dio e gli consente di custodire il segreto del "frammezzo", quello che fa sì che la liturgia, tra i tempi dell'uomo, rimanga anticipazione dell'eterno. La liturgia è riposo perché ogni volta ricolloca l'uomo nella giusta posizione di chi si lascia fare da un'azione preveniente che prima di affidare compiti fa gustare doni».

Il ricco studio di Paolo Tomatis (*I linguaggi non verbali del riposo liturgico*) cerca di rispondere all'interrogativo in che misura e in quale modo anche la preghiera liturgica possa essere considerata come luogo ed esperienza di riposo spirituale, nel Signore e nel suo Spirito.

Anzitutto parte dall'approfondimento della dimensione *antropologica e spirituale* del riposo, evidenziando che quanti sono stati interrogati sul senso del riposo per la loro vita e sulle modalità per ottenerlo hanno risposto, in prima battuta, rinviando alle dimensioni "tangibili" dell'interruzione e della pausa, della distensione del

corpo e dell'anima, della dilatazione del respiro e del tempo, della soddisfazione e della ricreazione. Ma al contempo hanno registrato la dimensione "impredicabile" di una esperienza non ovvia, ritenuta a suo modo difficile, delicata e fragile, per cui non è sufficiente avere tempo, denaro, tecniche a disposizione perché l'esperienza più piena e appagante del riposo possa realizzarsi.

Nell'esperienza spirituale cristiana, la rivisitazione della sapienza filosofica avviene, soprattutto nella spiritualità monastica, alla luce della rivelazione di Gesù Cristo, vera pace del cuore. Il tema dell'*esichía*, intesa come stato di calma, pace, riposo, tranquillità, silenzio, tiene insieme tanto la dimensione esteriore e ascetica dell'allontanamento dal mondo, dal rumore e dalle preoccupazioni, quanto la dimensione interiore e mistica della liberazione da ogni agitazione per giungere alla contemplazione di Dio.

Anche la liturgia, infatti, è – a suo modo e nel suo modo proprio – esperienza di riposo spirituale: riposo nel Signore, riposo nello Spirito. Riposo come via da intraprendere, riposo come dono da accogliere: nella misura in cui il Movimento liturgico ha riconquistato il diritto di pensare il rapporto tra liturgia e contemplazione in termini non oppositivi, si è legittimati a provare ad applicare alla liturgia quelle categorie che la tradizione cristiana di oriente e occidente ha utilizzato per descrivere l'esperienza del riposo spirituale.

La teologia medioevale riprenderà in chiave cosmica e metafisica questo principio, che viene applicato all'intera creazione: essa è vista come un *concerto* di esseri fondamentalmente tendenti ad una posizione di riposo, sia in se stessi che in rapporto agli altri.

L'immagine della chiesa come un porto sicuro, nel quale le acque tranquille della liturgia portano pace all'anima, invita a ricercare nell'esperienza liturgica quei linguaggi che sono capaci di esprimere il dono della pace e del riposo spirituale, colti nella triplice relazione con Dio, con se stessi, con gli altri.

Pertanto, «dalla salmodia ben cadenzata alla disposizione ordinata dell'assemblea, tutti i linguaggi della liturgia partecipano a questo nesso che intercorre tra il riposo, l'ordine e la carità, a partire dai linguaggi "cardinali" dello spazio e del tempo, nei quali i diversi elementi della liturgia partecipano di un accordo rituale che fa del riposo spirituale una esperienza possibile e augurabile, al contempo sinestesica e comunitaria».

In seguito, la possibilità di pensare il riposo spirituale come esperienza liturgica porta alla ricerca di quei linguaggi della celebrazione cristiana che più sono capaci di intercettare le dinamiche del riposo spirituale, inteso come clima, come stato e come effetto dell'azione rituale. Nello studio ci si sofferma sui *linguaggi non verbali*, rac-

colti intorno alla triplice dimensione dello spazio, del tempo, del corpo. «Poiché l'esperienza liturgica è sempre esperienza di un corpo comunitario e personale che si dà nello spazio e nel tempo, scegliamo di concentrarci sui due codici "cardinali" dello spazio e del tempo, nel quale i diversi linguaggi della corporeità sono coinvolti e si dispiegano».

Il linguaggio dello *spazio* si può ritenersi a suo modo metonimico, capace cioè di comprendere l'insieme dei linguaggi che concorrono a istituire la "scena" della liturgia come luogo dell'incontro sacramentale e della dimora spirituale. Tutti i linguaggi della sensibilità sono infatti coinvolti nell'esperienza della dimora liturgica, a partire dal codice visivo che intercetta in modo particolare i codici architettonici, iconici (luce, colore) e iconografici, passando per i codici uditivi dell'acustica, sino a giungere a quelli più tattili della prossemica e della cinesica.

Perciò, «nella misura in cui è l'intero corpo personale e comunitario a fare l'esperienza del dimorare "in" Dio dell'*ekklesia* e del dimorare "di" Dio nella sua *ekklesia*».

Mediante una sintetica analisi delle principali (porto, nave, tempio...), l'autore perviene ad evidenziare che «tutti i linguaggi infatti concorrono "naturalmente" perché lo spazio della liturgia sia una dimora accogliente, capace di far riposare gli occhi e la mente, il corpo e il cuore; una dimora iniziatica, capace di far entrare nell'esperienza a suo modo escatologica del riposo di Dio».

Una rapida carrellata sulle differenti espressioni che i linguaggi dell'architettura (luce, colori, immagini, decorazioni...) hanno attuato porta ad affermare che «è proprio in questa logica implicativa e iniziatica che si può comprendere la dimensione riposante della liturgia».

Anche l'esperienza del *colore* e della *decorazione* è emblematica dell'esperienza liturgica del riposo spirituale. Alla ricerca di quali siano i colori più consoni all'esperienza del riposo, ci si imbatte nel dibattito sul rapporto che si dà tra natura e cultura nella percezione simbolica del colore e della colorazione.

Dal punto di vista dell'implicazione "tattile" del corpo nello spazio liturgico, possiamo infine far riferimento alla rilettura spirituale dell'atto del "sedere", che è interpretato fin dagli antichi padri nel senso del *requiescere*, così riassunto da Gregorio Magno: «sedere enim quiescentis est».

Pertanto, «certamente la liturgia è comprensibile principalmente come *actio sacra, opus Christi et Ecclesiae*: ma appartiene alla natura dell'*actio* pure la *statio* che non è mai puramente passiva, ma rivela la liturgia come singolare agire che fa spazio ad un altro agire, quello

di Dio; un agire recettivo, che declina liturgicamente il “rimanere” nel Signore di matrice giovannea (cf. Gv 15, 1-8) come “stare presso” e “stare davanti a”; un rimanere che è sorgente di pace profonda e vero riposo (cf. Gv 14, 27)».

Il linguaggio del *tempo* è altrettanto fondamentale e sintetico per esprimere l’esperienza del riposo spirituale nella liturgia: per questo motivo, le categorie con cui la tradizione spirituale rilegge dal punto di vista temporale la *quies* dello spirito possono essere utilmente applicate anche all’esperienza liturgica.

È il caso della categoria del “sabato”, utilizzata per esprimere quel riposo dell’anima e quella pace del cuore che scaturiscono dall’esperienza del triplice amore verso di sé, verso il prossimo, verso Dio di cui parlano i maestri della spiritualità. La liturgia è insieme tempo di riposo e riposo del tempo: in essa le tre dimensioni evocate da Aelredo del raccoglimento personale, della carità fraterna e dell’incontro con Dio, sono presenti in modo al contempo sintetico e sorgivo. E ciò avviene in virtù della principale caratteristica del tempo liturgico: il suo carattere liminale di interruzione e sospensione delle attività ordinarie, per entrare in una altra dimensione del tempo, quella di un tempo salvato, riscattato dal peso della sua opacità.

Tanto le macrosequenze rituali quanto le microsequenze dei singoli segmenti liturgici prevedono infatti un alternarsi di azioni e di pause, di parole/gesti e silenzi acustico/visivi, che sono essenziali per il *repansare* liturgico. Questo ritmo che nella liturgia si fa respiro lo si può vedere bene nel modo di pregare i salmi all’interno della Liturgia delle Ore, dove l’alternanza delle voci, delle parole e del silenzio è essenziale per la preghiera, e dove la coordinazione del respiro è vitale perché la preghiera stessa possa respirare e far respirare.

Nella liturgia il *silenzio* è presente come parte di un respiro che, come in un movimento di sistole e diastole, è associato alla parola e al gesto che la accompagna e la rende visibile.

Questa distensione temporale data dal ritmo di azione e pausa, parola e silenzio, trova nel codice canoro e musicale una espressione particolarmente significativa.

La capacità del canto, della musica e più in generale dell’“ecologia sonora” della celebrazione di generare e rafforzare una memoria affettiva e religiosa contribuisce alla creazione di un ambiente sonoro nel quale sperimentare il senso e il sentimento di un approdo a suo modo escatologico.

In conclusione, l’eccedenza dei sensi e dei codici non è ignorata o esclusa: ma il rito cristiano si propone nella mediazione equilibrata tra i due eccessi dell’estasi dei sensi e dell’entasi della loro ritra-

zione. Nell'eccedenza dell'Alleluia e degli altri codici della festa, la liturgia non disdegna la preghiera come grido del cuore, né la danza come vibrazione del corpo: ma compone tale grido e tale vibrazione in un *ordo* che permette all'azione di agire sempre senza agitazione. La liturgia non cerca l'estasi mistica tipica dei fenomeni di *trance*, ma sta nella mediazione del corpo personale e comunitario. Al contempo la liturgia non va alla ricerca della ritrazione dei sensi, tipica dell'esperienza del "riposo nello Spirito", così come la si riscontra nell'esperienza della preghiera carismatica. La via della liturgia è quella della paziente e mite integrazione dei sensi nell'*ordo* rituale: un'*ordo* che non ignora né ripudia la tensione trasfigurativa ed eccedente dei codici, ma la compone in un "accordo" fondamentale.

La nota di Goffredo Boselli (*Riposo dell'eucaristia o riposo dall'eucaristia? La frequenza della celebrazione eucaristica*) focalizza anzitutto che la liturgia e in particolare la celebrazione eucaristica, può assumere anche un ritmo pressante che la trasforma in un impegno e una fatica quotidiana, talvolta vissuta come un "obbligo" spirituale al quale attenersi o un "dovere" pastorale al quale non potersi sottrarre e, per i presbiteri, una specie molto particolare di prestazione professionale. Se la frequenza quotidiana della celebrazione eucaristica è un dato inconfutabile nell'attuale prassi liturgica della Chiesa cattolica, l'opportunità di un altro possibile ritmo eucaristico interroga tanto la riflessione teologica quando la pratica pastorale.

Con dovizia di documentazione la nota passa in rassegna i più recenti studi storici sulla frequenza della celebrazione eucaristica rilevano anzitutto che, a partire dal IV secolo, oltre alla domenica, anche il sabato divenne quasi ovunque giorno di sinassi, eccetto che a Roma e ad Alessandria. I più recenti studi storici sulla frequenza della celebrazione eucaristica rilevano anzitutto che, a partire dal IV secolo, oltre alla domenica, anche il sabato divenne quasi ovunque giorno di sinassi, eccetto che a Roma e ad Alessandria.

Anche altrove la prassi appare quanto mai diversificata nel tempo e nel luogo. Si segnala, in particolare, che nella *Regola del Maestro* (VI sec.) – dalla quale come noto dipende la *Regola* di Benedetto – si parla chiaramente della comunione eucaristica quotidiana, ma della celebrazione dell'eucaristia solo in domenica. Non essendo nessun monaco presbitero, neppure l'abate, per l'eucaristia domenicale i monaci si recavano alla chiesa parrocchiale del villaggio. Nella *Regola* di Benedetto (VI sec.) non si trova alcun cenno alla pratica del-

la comunione quotidiana dei monaci, e solo una volta è menzionata l'eucaristia domenicale. Questa regola riporta un dettagliatissimo orario feriale nel quale non si trova traccia della celebrazione eucaristica.

E ancora, un fattore decisivo per il progressivo sviluppo della celebrazione eucaristica ogni giorno, prima a Roma e poi in tutto occidente, è stato l'elogio della celebrazione eucaristica quotidiana fatto da papa Gregorio Magno (590-605) nei *Dialoghi*. Lodandone i benefici, Gregorio Magno offre le ragioni spirituali che sostennero e incoraggiarono la diffusione della frequenza quotidiana della celebrazione eucaristica: il ritmo giornaliero si affermò nei monasteri occidentali dall'epoca carolingia fino a oggi.

A questo dato occorre pure accostare il forte impulso impresso alla frequenza quotidiana della celebrazione eucaristica dalla prassi della commutazione delle pene penitenziali in celebrazione eucaristiche, quasi esclusivamente affidate ai monasteri.

In occidente, a partire dall'epoca carolingia la celebrazione eucaristica quotidiana appare in tutte le legislazioni monastiche. Piuttosto rara ancora nel XVII secolo, la frequenza quotidiana dell'eucaristia nelle parrocchie si affermerà progressivamente nel XVIII secolo, grazie soprattutto al sempre maggiore rafforzamento del legame tra l'eucaristia e la vita spirituale del presbitero. Di particolare interesse appare il dato offerto dal noto storico della liturgia Pièrre Marie Gy, per il quale, secondo i dati storici a disposizione, il primo papa in epoca moderna a celebrare quotidianamente l'eucaristia fu Pio IX (1846-1878). Oggi nella chiesa latina la prassi della celebrazione eucaristica quotidiana è generale e ovunque attestata, nelle parrocchie come nei monasteri, nei conventi e nelle case religiose, sebbene non manchino realtà, specie monastiche, che praticano una frequenza eucaristica non esclusivamente quotidiana. Diversa appare la prassi attuale in oriente.

L'analisi della frequenza della celebrazione eucaristica permette, dunque, di confermare che l'unità della fede, espressa attraverso la pluralità delle prassi liturgiche, rappresenta un elemento originario e costitutivo del cristianesimo. Unità della fede e pluralità di prassi liturgiche appare così un principio guida e un criterio ispiratore al quale attenersi per rimanere fedeli alla grande tradizione della chiesa. Lo confermano esplicitamente tanto Ireneo di Lione quanto Agostino, nella celebre *Lettera* 54, considerando naturale e legittima l'esistenza nella chiesa di una pluralità e una diversità di consuetudini liturgiche, ed inoltre, lasciandone l'osservanza alla "libertà di ciascuno": «In sintesi, ciò significa che nel cristianesimo l'unità nella fede contempla la pluralità di prassi liturgiche diverse e

a volte anche opposte. Questa grande pluralità non solo impedisce da sé sola di assolutizzare la prassi di una chiesa rispetto a quella di un'altra, ma ancor di più impedisce ad ogni singola chiesa di assolutizzare al suo interno la propria prassi liturgica, dal momento che altre chiese osservando consuetudini diverse e a volte anche opposte confessano tuttavia la medesima fede. Sicché, pur non cessando mai da secoli di indicare il valore e il significato spirituale della celebrazione eucaristica quotidiana, essa non ha mai imposto, né ai presbiteri né ai fedeli, l'obbligo canonico della celebrazione eucaristica quotidiana, affidando "alla libertà di ciascuno" il ritmo eucaristico infrasettimanale».

Dai dati storici emerge che la frequenza quotidiana dell'eucaristia o, all'opposto, quella esclusivamente domenicale e festiva, sono dettate principalmente dalle *esigenze pastorali* della comunità celebrante, tra le quali andrebbe annoverato anche il capitolo delle "messe di suffragio, che pure hanno ispirato questa prassi, non solo nella comunità parrocchiali, ma anche in quelle monastiche.

L'altra nota, redatta da Domenico Messina (*Il riposo del Sabato Santo. La tensione rituale di un riposo inquieto*), coglie il rapporto di pienezza che lega il riposo al sabato e a Cristo. La forza anamnetica di questa relazione intrinseca è evidente nella liturgia del Sabato Santo, alla luce della quale ci si domanda: che riposo è quello del Sabato Santo? Chi riposa? Come e da cosa riposa?

Dopo avere riportato il dettato sul Sabato Santo, tanto nel Messale Romano quanto in altri documenti esplicativi, l'autore argutamente afferma: «Dalle dettagliate rubriche per le celebrazioni precedenti si perviene a indicazioni essenziali per questo giorno; dall'abbondante eucologia eucaristica e anamnetica si passa ad una assenza eucologica ed eucaristica. Il Messale, con una "grafica riposante", testimonia la tradizione di un riposo rituale e introduce nelle sue dinamiche, secondo l'intrinseca tensione liturgico-sacramentale del Triduo. Tuttavia, liturgicamente e pastoralmente questa tensione spesso è fraintesa da molti: c'è chi considera il Sabato Santo come giorno a-liturgico, mentre esso è solo a-eucaristico. Ci sono altri che vivono il Sabato come giorno di passaggio, mentre esso è giorno di sosta in preghiera e digiuno; altri ancora lo reputano un prolungamento devozionale del Venerdì, mentre esso ha una sua fisionomia rituale e teologica peculiare. Pertanto, alla suddetta "grafica riposante" del Messale non corrisponde affatto una sospensione rituale».

Mediante una minuziosa analisi dell'Ufficio delle Letture del Sa-

bato Santo, il ricercatore perviene a concludere icasticamente che «i testi dell'Ufficio interpretano il riposo, alluso nei salmi, come il *riposo di Cristo* nel sepolcro nella tensione della risurrezione. Anche la Chiesa è chiamata ad entrare in questo riposo (cf. *Eb* 4,11)».

Inoltre, si osserva che c'è una ritualità *propria* e al contempo *altra* del Sabato Santo, generata dal mistero stesso di cui si fa memoria e in tensione verso il suo intrinseco compimento. L'esperienza liminale del Sabato è il riposo nella sua ritualizzazione "inquietata". Tale riposo è ritualità anamnctica di Cristo ed epicletica ecclesiale. La sua ritualizzazione è caratterizzata dalla sosta e dal silenzio, dalla preghiera e dal digiuno, dalla salmodia e dalla visione dell'icona di Gesù deposto nel sepolcro e della discesa agli inferi, dalla memoria della Madre e dall'attesa della risurrezione. Tali elementi ritualizzano il grande Sabato e lo liberano così dall'equivoco di intendere il riposo come cessazione di ogni ritualità o ritenerlo un giorno a-liturgico e a-rituale.

Il riposo del Sabato Santo è un riposo "inquieto" perché la sua ritualità contiene una tensione connaturale: la memoria presso la tomba sigillata è sospinta verso quella del sepolcro vuoto; la sosta nello spazio liturgico essenziale tende ai diversi spazi liturgici della veglia pasquale (esterno della chiesa, navata, ambone, fonte battesimale, altare); il ritmo della liturgia delle ore conduce dal giorno alla notte della veglia; il silenzio nel quale si entra dopo la celebrazione della passione e che attraversa il Sabato protende verso il crepitare del fuoco nuovo e il canto dell'annuncio della risurrezione all'inizio della madre di tutte le veglie; il digiuno dei due giorni culmina col nutrimento eucaristico alla mensa pasquale.

Da qui la conclusione che «l'esemplarità del riposo, che la liturgia del Sabato Santo propone con la sua dimensione liminale, anche pedagogicamente potrebbe contribuire a risolvere alcune questioni: smaltire gli eccessi ritualistici che spesso tendono ad affollare certe celebrazioni snaturando la bellezza della *sobrietas* e della *concinnitas* proprie dello stile liturgico romano; favorire pastoralmente la giusta relazione del Sabato con il resto del Triduo pasquale; armonizzare e integrare con i ritmi liturgici la ritualizzazione popolare della sepoltura di Gesù senza più sottovalutare il coinvolgimento emotivo che ancora i giorni del Triduo continuano ad avere in diversi contesti ecclesiali e sociali; recuperare anche comunitariamente la preparazione prossima e rituale degli eletti al battesimo; scoprire la forza kerigmatica ed esistenziale dell'articolo di fede della discesa di Gesù negli inferi, troppo spesso ignorato o frainteso sia nella riflessione teologica sia nell'evangelizzazione».

Le prospettive che emergono da questa nota *spaziano oltre* la ricorrenza annuale del Sabato Santo, per abbracciare l'*intera tematica fatta propria da questo fascicolo di RL* nella complessità delle sue prospettive.

Partendo dalle provocazioni a questo riguardo, particolarmente inerenti il “riposo di Dio” del settimo giorno dopo la creazione, con quest’ultimo, breve contributo ci si riallaccia al riposo di *Cristo* e della *Chiesa* del Sabato Santo, presentato come riposo “inquieto”.

Difatti, la sua ritualità contiene una tensione connaturale, che riassume le coordinate essenziali di questa “verità” liturgica, rapportata alla vita dei cristiani: «Nel giorno del Sabato Santo c’è un riposo dalle molteplici forme rituali, ma non un riposo del rito in sé stesso. Il riposo del Sabato Santo è riposo di Cristo e della Chiesa, riposo dello spazio e del tempo, riposo del creato e del corpo, intesi tuttavia non come cessazione ma come *ricerca di pienezza*, che solo nella Pasqua e nella sua celebrazione trovano piena realizzazione».

E, citando alla lettera R. Guardini, asserisce: «Il riposo di Dio, cui era consacrato il Sabato, si unisce al trionfo della risurrezione. L’inno della pace si fonde con l’inno della vittoria. La promessa con la memoria. Il sabato è proiettato verso l’eternità ma si rivolge alle origini; anche la domenica è proiettata verso l’eternità, ma si rivolge in avanti, verso il futuro».

E conclude: « Come dopo un riposo ci si sveglia rigenerati e rinnovati, così anche il riposo del Sabato Santo *rigenera spazio e tempo, creazione e umanità, comunità e persone*. E gli inferi diventano giardino perché Cristo è «Signore del Sabato» (cf. *Mc* 2,28), è lui stesso il vero Sabato. Il riposo del Sabato Santo è questione rituale che mette in gioco la fede ecclesiale e personale nella sua concretezza, secondo il dinamismo della *traditio* e *redditio*».

Nella sezione “contributi” di questo numero di RL vengono riportati i tre interventi del seminario di studi, svoltosi a Bologna il 23 ottobre 2021, presso l’Istituto “Veritatis Splendor”: *L’altare. Recenti acquisizioni e nuove problematiche*.

L’intervento di Francesco Pieri (*La sacralità “domestica” del culto proto-cristiano*) parte dalla constatazione che tra i cattolici della

nostra epoca inquieta e confusa, continua a riaffiorare periodicamente la questione, per la verità sostenuta più spesso da intenzioni polemiche che da reali argomenti storico-liturgici, sulla questione se la mensa della celebrazione eucaristica debba avere la forma e funzione di “tavola” (o “mensa”), oppure questa sia incompatibile con la sua funzione di “altare”, che è quella di rendere possibile un sacrificio.

Dopo una breve panoramica storica al riguardo, da Pio XII all’*Ordo Missae* attuale, l’autore cerca di rispondere all’interrogativo: banchetto o sacrificio?, osservando come vanga impropriamente formulato, in forma di aut-aut. E aggiunge: « Basterebbe ricordare come, attraverso tutte le sue trasformazioni nel corso della storia, l’altare cristiano abbia sempre conservato la tovaglia: un elemento completamente assente dagli altari giudaici e pagani, e come la tovaglia richiami l’originaria e basilare funzione dell’altare di essere *mensa Christi*. Sull’altare cristiano non avviene alcuno spargimento di sangue, né consumazione, totale o parziale, delle vittime attraverso il fuoco: la presenza della tovaglia sulla tavola eucaristica rimanda obiettivamente alla *cessazione* dei riti sacrificali dell’antico Israele e di tutto il mondo mediterraneo piuttosto che alla loro *imitazione*».

Facendo riferimento a una recente pubblicazione di E. Mazza, in cui si asserisce che la categoria teologica di “sacrificio”, nonostante il ruolo preponderante da essa progressivamente assunto, non rappresenta l’unica categoria presente nel Nuovo Testamento per esprimere la salvezza recata dall’evento pasquale, l’autore evidenzia che «“tavola” e “altare” sono rispettivamente il nome concreto ed il nome tipologico dello stesso oggetto, che deriva dalla comprensione sacrificale, anch’essa tipologica, della “santa cena” in cui si commemora Cristo crocifisso e risorto».

Attraverso il setaccio approfondito dei dati essenziali delle fonti bibliche e patristiche, in cui il ricercatore è particolarmente esperto, si perviene a sostenere apertamente che trovandosi privo di ogni edificio esclusivamente riservato alla liturgia, il cristianesimo delle origini affermò – ancora più radicalmente dell’Israele biblico – che è la comunità degli uomini salvati il “luogo” in cui la santità di Dio si rende presente e si comunica. Per i cristiani è la convocazione (*ek-klesía*) a costituire il principale segno efficace della presenza di Cristo vivo e il tramite dell’esperienza carismatica del suo Spirito. A lungo il cristianesimo dei primi secoli non ebbe spazi, né mense “dedicate” alla funzione eucaristica e considerò ciò una prova inoppugnabile del carattere *logikós* del proprio culto, nel doppio senso di “razionale” e di “spirituale” perché conforme al *logos* che è Cristo.

In definitiva, «l'altare eucaristico cominciò ad essere percepito come portatore di una sacralità in qualche modo intrinseca soprattutto allorché si sviluppò l'usanza di celebrare la messa in prossimità delle tombe dei martiri; deriva da qui anche l'uso, proseguito fino a tempi recenti, di collocare una piccola reliquia murata sotto le mense eucaristiche. Si tratta del legittimo arricchimento di un simbolismo che non deve però andare a scapito della chiara affermazione che la sacralità dell'altare cristiano non deriva principalmente dalle reliquie, né dal crisma della sua dedicazione, ma dal mistero che vi si celebra e dall'assemblea santa che attorno ad esso si edifica nella carità».

L'intervento di Goffredo Boselli (*La "tavola del Signore" [1Cor 10,21] è anche altare*) prende inizio dall'affermazione, convalidata dalle testimonianze storiche, che «i cristiani non hanno altari ma hanno la tavola del Signore, che solo a partire dal III e IV secolo sarà chiamata "altare" in quanto luogo del memoriale del sacrificio. Questa comprensione dell'altare come tavola del Signore è dunque insopprimibile e il ritorno all'altare come tavola o mensa eucaristica voluto dal concilio non è solo legittimo, ma è un rinnovamento di una prassi attestata nel primo millennio e una riacquisizione del significato originario generato dalla cena del Signore».

Convalidando sempre il suo argomentare alla luce degli studi recenti, l'autore prospetta pure che la ricerca di una sempre più grande conformità tra rivelazione del mistero di Dio in Cristo e la sua celebrazione nell'oggi della Chiesa che ha guidato quella vera e propria conversione evangelica della liturgia quale è stata la riforma liturgica del Vaticano II, sono all'origine anche delle *due novità più emblematiche* della riforma: restituire all'altare la sua natura originaria di "tavola del Signore" (1Cor 10,21) – da cui la decisione di staccare l'altare dalla parete – e l'introduzione delle lingue vive al posto del latino.

Non solo. Citando il dettato dell'*Ordinamento Generale del Messale Romano*, fa discendere «la possibilità che, in assenza di un altare è possibile celebrare l'eucaristia "sopra un tavolo adatto", perché sopra un tavolo essa è nata. Infine, per una più grande fedeltà al dato neotestamentario, si prescrive che i nuovi altari tornino ad avere la forma di una tavola e pertanto siano costruiti staccati dalla parete e vi si possa girare attorno. La centralità dell'altare nelle nostre chiese ricorda con forza che la comunità cristiana è una comunità di tavola perché Gesù Cristo l'ha vissuta così e l'ha voluta così».

Claudia Manenti, nel suo contributo (*L'altare e le sperimentazioni liturgiche nella Bologna pre-conciliare*), si muove dall'incarico dato dal cardinale Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna, dal 1952, di progettare una cappella privata per la celebrazione eucaristica in arcivescovado dove dimorava insieme alla sorella e ad alcuni studenti da lui ospitati.

L'architetto Gresleri, allora venticinquenne, propose al vescovo il progetto di uno spazio completamente diverso dalle cappelle private allora in uso e inaugura una stagione di sperimentazione architettonica e liturgica fondata sulla convergenza verso l'altare della comunità partecipante al rito.

La cappella episcopale non venne realizzata perché il Cardinale non volle investire risorse per sistemare la cappella episcopale a fronte dell'assenza di luoghi di culto per i residenti della periferia, ma il progetto segnò un punto di riferimento nella sperimentazione architettonico-liturgica della stagione lercariana.

Pertanto l'autrice, dopo una carrellata sui documenti del Vaticano II, nella cui redazione anche Lercaro ha avuto una parte importante, passa ad esaminare un numero della rivista *Chiesa e quartiere*, organo ufficiale di divulgazione del *Centro di studi e informazione sull'architettura sacra* della Diocesi di Bologna. Il testo intitolato *Nuovi orientamenti per l'architettura sacra* viene collocato all'interno del *dialogo necessario tra architetti e liturgisti*, superando gli equivoci di fondo e chiarendo il tema dal di dentro, per cui la tipologia dell'edificio sacro non può risultare, infatti, dalla forma, dai dati volumetrici, dalla tecnica costruttiva, dalla decorazione, e così via; ma dalla specifica ragione liturgico-pastorale, intesa in senso plenario avente di mira il rito, nella sua articolata struttura, e la partecipazione comunitaria dei fedeli ai sacri Misteri.

La vicenda bolognese di costruzione delle nuove chiese di periferia è nota, come è conosciuto il ruolo culturale che svolse il *Centro di studio e di informazione sull'architettura sacra* nel convogliare, raccogliere e proporre i pensieri più avanzati in materia di architettura sacra nell'applicazione alle reali esigenze a cui l'Ufficio Nuove Chiese doveva far fronte.

Con ricchezza documentativa sul piano storico-architettonico, si evidenzia che

«la prossimità fisica generata dall'umiltà delle sistemazioni provvisorie richiamava l'esigenza di una più viva partecipazione dei fedeli al rito liturgico e in una realtà comunitaria in formazione dove il ruolo

aggregatore della liturgia stava costituendo anche una unità sociale, l'innovazione liturgica e spaziale era connaturata con la sensibilità stessa dei fedeli e dei loro pastori».

Anche se già nelle soluzioni provvisorie si ravvisano i segni di un nuovo sguardo sullo spazio celebrativo, è con i progetti definitivi delle chiese bolognesi che si sviluppa l'idea già enunciata nella cappella episcopale del 1955 di una comunità raccolta attorno all'altare.

Dall'abbondante esemplificazione raccolta, emerge che le disposizioni liturgiche promulgate dalla Chiesa a questo riguardo, se risultarono una novità per buona parte della cristianità, a Bologna furono accolte come l'agognata ufficializzazione di un processo già da molti anni avviato e come il momento di arrivo di una tensione di avvicinamento della liturgia al popolo dei battezzati che aveva attraversato la città già dalla metà degli anni Cinquanta.

In conclusione, i frutti, anche se ancora non pienamente pacificati, hanno consentito di ritenere ormai quasi scontata la partecipazione dei laici alla liturgia e hanno permesso il maturare di una sensibilità attenta alla comunicazione tra spazio e rito. Molti sono stati gli errori fatti nel cammino, e molte sono le chiese dell'ultimo cinquantennio poco studiate, sia sotto il profilo architettonico, sia liturgico, ma certamente l'altare è emerso come il punto di riferimento della convergenza comunitaria e l'immagine più eloquente di Cristo a cui il sacerdote offre all'inizio della celebrazione il bacio di tutta la Chiesa, quale sposa che bacia il suo Sposo.

Seguono, infine, due contributi liberi da particolari "catalogazioni".

Il primo, di Paolo Marino Cattorini (*L'altare frainteso. Etica di un restauro*) si lega alle controversie suscitate dalla riqualificazione della Basilica di Santa Maria Assunta in Gallarate e in particolare l'installazione, nel presbiterio, di due sculture – l'altare e l'ambone – realizzate dall'artista contemporaneo Claudio Parmiggiani.

Il primo fraintendimento decreta una separazione tra la certa la certezza in una verità universale e definitiva (questa sarebbe la fede religiosa) e la creazione soggettiva di immagini emotivamente coinvolgenti e storicamente mutevoli (questa sarebbe l'arte). Tale divaricazione, in realtà, non ha ragion d'essere: il bello vale come il vero, l'uno, il bene.

Possiamo documentare questa tesi, riferendoci proprio al gesto sacramentale. Nel presbiterio *accade una celebrazione*. Ora, che cosa fa la celebrazione? La “conversione di sostanza”, che avviene nel sacramento (nella consacrazione eucaristica pane e vino si fanno corpo e sangue di Cristo), ha tratti simili al *gesto artistico*, che usa e scambia i nomi come metafore e mostra l’affinità, la relazione, la continuità di referenti e di oggetti reali, che sembravano estranei gli uni agli altri.

Il secondo fraintendimento identifica il restauro (ad esempio il restauro di un palazzo) in un progetto e in un allestimento tecnico, la cui riuscita sarebbe misurabile attraverso l’applicazione di leggi scientifiche. Invece la riqualificazione di un’opera architettonica non è un’impresa tecnica ma una *pratica di cura* del costruito. Né lo sponsor né il committente né l’artista né l’architetto sono padroni di ciò su cui mettono mano. Viceversa è l’*opera* che *reclama obbedienza* alla sua verità storica ed estetica, una verità che si manifesta nel tempo e che è aperta a un futuro, il quale sfugge alla competenza dei periti e persino alle intenzioni dei curatori o alla vigilanza degli uffici tecnici.

Fraintende l’operazione gallaratese chi lamenta uno scarto tra il rassicurante *restyling* prodotto dal restauro e l’inquietante presenza di teste “mozzate” nell’altare. L’artista contemporaneo si allinea con questa dissonanza: è *intrattabile* nel senso che ha fatto dell’arte non una fabbrica di piacevolezza, di bellezza gloriosa, di decorazione abbellente, ma un teatro di verità.

A ciò si lega un altro pericoloso fraintendimento, quello di *svallutare la novità del Concilio Vaticano II*, alla cui ispirazione e alle cui indicazioni il committente legava ed impegnava espressamente lo scultore e il restauratore.

A suo modo, la riqualificazione di una basilica cattolica non poteva evitare di affrontare la questione generale della nuova identità della Chiesa nel rapporto col mondo e, specificamente, del significato della nozione di *misericordia*, su cui papa Francesco ha imperniato il proprio annuncio.

Che cosa è concretamente accaduto? In primo luogo si è realizzato un *dialogo tra scultura e restauro/riqualificazione*. In secondo luogo, si è data un’interpretazione originale alle proposte conciliari in merito alla *celebrazione sacramentale*. Risistemare un presbiterio significa occuparsi della collocazione delle funzioni “speciali” riservate ai sacerdoti e quindi interpretare il “ruolo” di questi ultimi nelle chiese.

Un Concilio nuovo. Un nuovo presbiterio.

È stata infine proposta un’*esegesi* biblica dell’opera, riferendosi all’escatologia “realizzata” propria del vangelo di Giovanni: l’altare sarebbe come l’“ora” di Gesù, la *gloria* di chi consegna lo Spirito, il potere di chi, elevandosi, *attira* tutti (*pantas*) a sé. Ciò spiegherebbe

la duplice trasformazione, che si realizza nell'altare gallaratese: a) volti di ogni secolo sono raccolti nell'attesa del memoriale eucaristico, che si occuperà del loro futuro; b) il contemporaneo restauro dell'edificio diventa simbolo di un "rivestimento" (il termine è paolino), di una "ricreazione" che riguarda ogni cosa (*panta*), anche gli elementi cosmici di cui è fatto il tempio.

Più che alla teologia di Giovanni, il nuovo presbiterio si avvicina, secondo noi, al filone *enochico-apocalittico*: l'ambone è privo d'immagini, segno dello Spirito, che non ha volto né voce, ma ispira la parola profetica. L'altare invece sovrabbonda di icone e cerca di contenere, fra le due lastre marmoree, i segni di una *violenza*, che ha separato le teste dai tronchi, come dopo l'implosione di una gipsoteca.

In conclusione, l'altare è ora completato. L'altare "frinteso" è lì, nelle pietre che lo compongono. Il restauro è lì, nelle superfici pulite. Il gesto liturgico li mette in azione. Lì e non in un altrove. Se l'opera sia riuscita, se l'edificio sia stato adeguatamente curato, se i riti onorino realmente la verità del sacro, tutto ciò sarà deciso dalla vita della comunità ecclesiale, dalla lealtà del dibattito artistico, dalla fruizione di chi fa ingresso nei nuovi spazi. L'altare è ciò che *sarà* in grado di significare.

Il secondo contributo di Giuliva Di Berardino (*Una Messa per i bambini*) è una lunga e ben articolata disamina sulla partecipazione dei bambini alla liturgia domenicale, considerata nell'ottica che «la celebrazione liturgica, e le dinamiche che essa genera nei bambini e nei ragazzi, incide non solo sull'educazione religiosa dei futuri cattolici in generale, ma anche sulla loro crescita oggi, dato che essa porta a una maturazione della persona, nello specifico ambito spirituale».

Lo studio si apre con uno sguardo alla situazione dell'infanzia oggi e di come la Chiesa ha accompagnato i bambini attraverso la liturgia. Si segnalano tanto il *Direttorio per le Messe dei fanciulli* (1973), esaminato con minuzia nelle sue articolazioni, quanto i due volumi *La Messa dei fanciulli* e il *Lezionario per la Messa dei fanciulli* (1977). Le due opere, così originali e preziose, per la verità, sono state quasi del tutto ignorate dalla prassi pastorale, ora anche perché i bambini...non si vedono più a Messa!

Segue una riflessione sulla nuova traduzione del Messale in rapporto ai bambini. L'autrice si pone due interrogativi di fondo a questo riguardo: «Se tanti bambini ancora si annoiano a messa, se tanti preferiscono fare altro la domenica, se le famiglie non vengono coinvolte alla scia dell'entusiasmo dei figli, è perché la nuova traduzio-

ne del Messale è stata di ostacolo alla creatività e alla spontaneità dei bambini? O, al contrario, ancora non abbiamo compreso fino in fondo il potenziale che c'è in questa nuova versione del Messale che noi, comunità credente e celebrante, abbiamo ancora troppo poco “tradotto” perché i bambini potessero coinvolgersi con la creatività e il contagioso entusiasmo che li caratterizza?».

Fa seguito un corposo capitolo su “ri-formare l'educazione liturgica dei bambini e dei ragazzi”. Viene anzitutto osservato che la liturgia sarà efficace nella misura in cui si riqualificherà continuamente come realtà simbolica, e la catechesi, di conseguenza, alleggerendo il peso conferito al contenuto, sposterà l'attenzione al linguaggio simbolico che rende incisivo il linguaggio rituale.

A tal fine si potrebbe cominciare a proporre una nuova *educazione alla ritualità e ai suoi linguaggi*, formando in questo adulti e bambini, ricordandoci che i linguaggi della liturgia sono diversi e interagiscono tra loro in una rete complessa di relazioni, dalla quale è possibile percepire la vita di Dio e la sua grazia agente e operante in mezzo all'assemblea riunita nel Suo Nome.

Pertanto si prospetta che la formazione liturgica, pertanto, dovrebbe ampliare l'aspetto della prassi, ma di una prassi riflettuta e adeguata non solo alle età dei bambini, che presentano esigenze diverse in base alle fasi di crescita, ma anche in base allo stesso *ordo* rituale di riferimento. L'intreccio tra catechesi e liturgia si giocherà nella possibilità di approfondire ogni riflessione a partire dall'esperienza concreta di quei valori umani che sono sottesi alla celebrazione liturgica, già delineati nel Direttorio.

Segue un approfondito insegnamento relativo alla “traduzione” del Messale “a misura dei bambini”. Partendo dall'asserto di base che il messale deve ancora essere tradotto in un *linguaggio vivo*, in tempi e modi che insegnano a leggere la realtà vivente, in quanto possa, gradualmente, restituire ai bambini e ai ragazzi, vittime di una società frammentata e dilaniata, la spiritualità che è loro propria, si auspica che il *linguaggio vivo* che valorizza la traduzione verbale del Messale, incarni la gioia che viene cantata dalla liturgia. Se si parte dalla gioia, non ci si può confondere: la traduzione verbale del nuovo Messale sarà completa perché saprà offrire una *traduzione viva* che porti in sé una vivacità attenta, partecipata, e profonda.

È importante che anche i bambini possano cogliere, non con la mente, ma soprattutto con l'esperienza, il mistero della comunione in Cristo facendo esperienza della comunità dei credenti come *un solo corpo*.

Anche l'*esperienza* è considerata un elemento formativo maggiormente privilegiato nell'educazione dei fanciulli. Nell'intento di

favorire l'esperienza nell'educazione liturgica dei piccoli, si potrebbero valorizzare tutta una serie di dinamiche suggerite dal messale che riguardano, ad esempio, le posture del corpo da assumere in celebrazione.

Inoltre seguono pure indicazioni ben calibrate sulla gestualità, per accogliere la novità del dono di fede. Infatti nella liturgia il gesto vede coinvolto tutto il corpo, perché esso viene realizzato essenzialmente attraverso il movimento almeno di una parte del corpo che, simbolicamente, rimanda a tutta la persona: le mai. La comunicazione del dono della fede e delle realtà spirituali, principalmente, passa attraverso questo canale della comunicazione, soprattutto nella liturgia.

E così va curato pure il *ritmo*, per andare più in profondità nell'esperienza di fede: l'alternanza nella celebrazione tra movimento e stasi, come tra parola e silenzio, struttura la persona in relazione a ciò che si sta celebrando.

Quello che l'autrice auspica per i bambini, nella conclusione del suo intervento, diventa come la *sintesi del presente fascicolo* di RL, che si apre presentando appunto la liturgia come realtà che interrompe il nostro agire quotidiano in relazione con gli altri.

Ed ecco la modalità, contestualizzata nella realtà dei bambini, con cui tradurre l'istanza di fondo esplicitata dal rapporto tra liturgia e riposo, acutamente analizzato negli studi pubblicati: «La questione che ci si è posti – scrive la Di Bernardino –, in merito a una celebrazione in cui i bambini possano essere partecipi in modo “attivo”, per dirla con SC 48, ci porta a ricercare un modo di vivere la celebrazione liturgica educato diversamente dal passato. Occorre ricercare nella prassi il modo migliore per *tradurre* il Messale *a misura di bambino*, in modo che l'eucaristia sia per i bambini un appuntamento importante, che fissi un vissuto, che segni un'esperienza di gioia e di comunione, che trasmetta la fede valorizzando e creando quel linguaggio *vivo* di cui tutti oggi abbiamo bisogno per celebrare la vita. Valorizzare alcuni aspetti del linguaggio del corpo può essere utile per permettere al bambino di comprendere che andare a messa non è un dovere, non è un impegno, ma una grande festa dove si vive insieme una gioia talmente profonda che resta nella memoria».

Non solo “può” – si chiosa –, ma “è” utile, perché tale “è” la natura peculiare dell'agire liturgico».

Gianni Cavagnoli
Elena Massimi