

PONTIFICIUM ATHENAEUM S. ANSELMI DE URBE

FACULTAS SACRAE THEOLOGIAE

Thesis ad Lauream n. 222

ANNA MORENA BALDACCI, O.V.

INTERIORITÀ E RITO

La *liturgia* dell'interiore e l'*interiorità* del rito

Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum Sacrae Theologiae
assequendum in Pontificio Athenaeo S. Anselmi

Roma 2011

*Vidimus et approbamus ad normam
Statutorum Pontificii Athenaei S. Anselmi*

A. Grillo, Moderator
R.Sr M. Pfeifer, o cist, Censor
R.P. S. Maggiani, osm, Censor

Romae, die 26 maii 2009

NIHIL OBSTAT

Juan Javier Flores Arcas, osb
Rector Magnificus
Pontificii Athenaei S. Anselmi

Romae, die 14 decembris 2010

*A Marina
che ha condiviso un breve tratto del mio cammino
e lo ha reso unico.*

INDICE DELL'ESTRATTO

Indice dell'Estratto	p.	5
Introduzione	p.	7
<i>Il quadro storico di riferimento</i>	p.	7
<i>Il percorso della ricerca</i>	p.	11

Parte Prima

IL XX SECOLO: I PRESUPPOSTI

L'INTERIORITÀ <i>SUBLIMATA</i> , L'ESTERIORITÀ <i>SOSPETTA</i>	p.	21
--	----	----

Cap. I IL MOVIMENTO LITURGICO

Il confronto tra liturgia e spiritualità	p.	23
I.1 La <i>restaurazione</i> di dom Prosper Guéranger	p.	28
I.2 La <i>pietà liturgica</i> di Lambert Beauduin	p.	34
I.3 Il fondamento teologico della spiritualità liturgica in Maurice Festugière	p.	38
I.4 La spiritualità alla ricerca di una <i>forma</i> : i contributi di Henri Bremond, Paul Doncœur, Columba Marmion	p.	42
I.5 Le istanze del Movimento Liturgico e la riforma del Concilio Vaticano II	p.	47

Cap. II GLI OPPOSTI NECESSARI

L'intuizione di Romano Guardini	p.	53
II. 1 La <i>spiritualità</i> degli opposti	p.	60
II. 1.1 Il concreto vivente	p.	60
II. 1.2 La via della <i>Weltanschauung</i>	p.	62
II. 1.3 Anima e corpo	p.	67
II. 1.4 Individuo e comunità	p.	70
II. 1.5 Sentimento e razionalità	p.	72
II. 1.6 Azione e immobilità	p.	74
II. 1.7 Spirito e mondo.....	p.	76
II. 1.8 Interiorità ed exteriorità	p.	79

II.2 Il *compito* della Chiesa: la formazione liturgica p. 84

Cap. III L'INTERIORITÀ DEL GESTO

La *pedagogia spirituale* di Hélène Lubienska de Lenval p. 89

III. 1 Profilo di Hélène Lubienska de Lenval p. 90

III. 2 Liturgia ed esperienza di Dio p. 95

Conclusioni. Il *nocciolo* della *questione liturgica*: la sospetta esterioresità..... p. 103

Conclusioni generali.....p.109

Sigle p. 119

Bibliografia p. 121

Indice generale della tesi p. 133

INTRODUZIONE

Il quadro storico di riferimento

Interiorità e rito: due termini che riassumono l'intera esperienza cristiana e che nella storia hanno conosciuto una continua evoluzione.

Il tema filosofico di interiorità/esteriorità nasce contemporaneamente alla nozione di coscienza, non solo intesa come la qualità di consapevolezza posseduta dai contenuti psichici, ma più precisamente identificata con l'atteggiamento stesso del "ritorno in sé". Tuttavia, la filosofia greca classica non tratta il tema dell'interiorità spirituale, infatti né Platone né Aristotele sembrano conoscerla. Il dato più vicino è la definizione che Platone dà all'opinione come «dialogo interno dell'anima con se stessa» (*Theaethetus* 189).

Il tema dell'interiorità farà la sua comparsa nella filosofia post-aristotelica, a cominciare dallo Stoicismo. Diventerà poi uno degli argomenti maggiormente trattati dal neo-platonismo che privilegia il distacco dell'uomo dal mondo, proprio per sublimare la sua sfera interiore. L'elaborazione più significativa del pensiero classico di interiorità/esteriorità si trova, tuttavia, in Plotino che tratta in modo esplicito il tema della coscienza quale "ritorno all'interiorità". Il "raccolgersi in se stesso" è l'atteggiamento del saggio che prescinde dall'esterno e guarda solo dentro di sé. Contro gli Stoici che consigliano

di raccogliersi in se stessi (Epitteto, *Diss.*, III, 22, 38), ma prendono le cose esterne come oggetto di volontà, il saggio cerca la felicità dentro di sé ove trova il Bello e il Bene: «il saggio trae da se stesso ciò che rivela agli altri e guarda a se stesso giacché non solamente tende ad unificare e a isolarsi dalle cose esterne, ma è rivolto a se stesso e trova in sé tutte le cose» (*Enneades*, III,8,6). Il passaggio dalla nozione filosofica di interiorità a quella cristiana è dovuta a S. Agostino: «Non uscire da te, ritorna in te stesso, nell'interno dell'uomo abita la verità e se troverai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso» (S. Agostino, *De vera rel.*, 39). Nel pensiero agostiniano, Dio è il principio, la norma e la misura della stessa realtà interiore dell'uomo che nelle tre facoltà di memoria, intelligenza, volontà rispecchia la Trinità divina (*De Trinitate*, X,18). Non solo l'interiorità nel suo complesso, ma ogni singolo aspetto o facoltà dell'anima, si definisce nel suo rapporto intrinseco con se stessa. Nel pensiero agostiniano, l'interiorità è lo spazio dell'anima e nel contempo l'unica via per risalire a Dio è il ripiegamento in sé. In tutta la filosofia medioevale e moderna si continuerà ad affermare che l'anima, il pensiero, la ragione attingono la propria esistenza dall'interiorità - lo ribadiranno Scoto Eriugena e Sant'Anselmo - mentre negli aristotelici, questo tema risulta meno trattato. Infatti, in S. Tommaso, la coscienza è solo il luogo della consapevolezza, anche se viene riconosciuto il rapporto intrinseco della mente con se stessa; Il vertice dell'interiorità è l'intelligenza illuminata dal dono della sapienza, che può così fissare l'oscurità di Dio: attraverso la parte più elevata dell'intelletto, l'uomo si unisce a Dio come a qualcosa di assolutamente ignoto (*Summa theologiae*,

I, q. 79, a. 9).

In tutta l'epoca medioevale, il rapporto tra interiorità e liturgia mantiene un legame essenziale e necessario. La tradizione monastica, in particolare, trova l'alimento della propria contemplazione nella pratica di determinati *esercizi*: la salmodia, la lettura della Sacra Scrittura, la celebrazione dei misteri. L' abituale distinzione si fa tra preghiera vocale e preghiera mentale, è estranea al primo medioevo. Ogni preghiera, infatti, è vocale in quanto pronunciata alla presenza di Dio: «*sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci*» (S. Benedetto, *Regola*, 19,7). Questa concezione si è conservata senza profondi cambiamenti attraverso i secoli della grande tradizione monastica, dal VI al XII. Un esempio della perfetta conciliazione tra liturgia e preghiera interiore viene offerto in pieno XIII secolo da S. Gertrude (1256-1302/3)¹.

Il dodicesimo secolo conosce una fioritura ricchissima di trattati spirituali, quali *La lettera d'oro* di Guglielmo di Saint Thierry e il trattato *Sull'unione del corpo e dello spirito* di Ugo di San Vittore. In essi la coscienza è lo specchio del divino, è l'anima in cui rientrare in se stessi per stare con il proprio amato nell'intimo del cuore e poter così contemplare le cose più alte. È, in ogni caso, l'introversione la condizione previa dell'estasi: «Senza dubbio, nell'animo umano l'intimo è lo stesso che il sommo, ed il sommo lo stesso che l'intimo» e di conseguenza si può dire che l'estasi, e non solo l'introversione, conduca all'interno di noi stessi:

¹ Cfr. *L'esempio di una mistica: santa Gertrude e la spiritualità liturgica*, in C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Ed. Paoline, Roma 1965⁴, pp. 696-752.

«Con l'estasi siamo rapiti al di sopra di noi stessi, ovvero all'interno di noi stessi, nella contemplazione delle realtà divine» (Riccardo di San Vittore, *Beniamin Maior*, 4, c. 23).

I prodromi della tensione tra culto e interiorità iniziano alla fine del medioevo²: il culto si clericalizza e il popolo cristiano sostituisce la liturgia con nuove forme di spiritualità, più vicine alle nuove sensibilità. «La pratica religiosa diventa devozione individuale. Il sentimento religioso, pio, devoto, diventa fine a se stesso; ciò che conta è molto meno l'oggetto contemplato che non la risonanza psicologica di questa contemplazione e la tecnica psicologia che ad essa conduce. I grandi mistici s'impegheranno a fondo in questa via».³

I secoli XIII-XIV conoscono una vasta fioritura mistica, va citato in particolare Meister Eckhart (1260-1327/29).

Con lo sviluppo della corrente mistica, il distacco tra interiorità ed exteriorità diviene la condizione prima per vivere la comunione con Dio. Il nulla, la perdita di sé, l'abbandono di ogni pretesa di conoscenza, diviene la via per essere attratti verso il Nulla, Dio e causa della gioia

² L'interpretazione del tardo medioevo domanda di essere rivisitata: «Coloro che hanno diffuso l'idea di una liturgia "oggettiva" videro nella soggettivazione e nella mistica il male peggiore. Il loro sguardo era fisso sul tardo medioevo e sul sorgere di questi fenomeni a loro avviso tanto perniciosi; da tale preconconcetto chiamarono "oggettivo" tutto quanto aveva preceduto tale periodo. Ma in realtà non avevano occhi per la liturgia medioevale; né videro l'ambivalenza del primo medioevo, oggettivo secondo loro, ma compromesso dal fenomeno del rito a efficacia automatica, né furono in grado di scorgere gli elementi positivi del tardo medioevo, come la partecipazione interiore nella sua qualità di momento necessariamente soggettivo». Cfr. A. ANGENENDT, *Liturgia e storia. Lo sviluppo organico in questione*, Cittadella Ed., Assisi 2005, p. 201.

³ Cfr. F. VANDENBROUCKE, *Liturgia e pietà personale: i prodromi della tensione alla fine del medioevo*, in AA.VV., *Liturgia e vita spirituale*, LDC, Torino-Leumann 1966, p. 80.

estatica, del perfetto godimento: «Ti ora domanderai che cosa sia il distacco, per essere così nobile in sé. Devi sapere che il vero distacco in null'altro consiste se non nel fatto che lo spirito permane insensibile a tutte le vicissitudini della gioia e della sofferenza, dell'onore, del danno e del disprezzo, quanto una montagna di piombo è insensibile a un vento leggero. Questo distacco immutabile conduce l'uomo alla più grande uguaglianza con Dio» (M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*). Nella spiritualità mistica quando un uomo vuole compiere un'opera interiore, deve allontanarsi da tutte le immagini e le forme, poiché quando esso si disperde nell'esteriorità, non riesce più a rientrare in se stesso, e questo segna la morte dell'anima: «Quando l'anima si volge all'esterno, verso le cose, essa muore, ed anche Dio muore per l'anima» (sermone, *Adolescens tibi dico: surge*).

Con l'inizio dell'età moderna e, in particolare, grazie al pensiero di Cartesio, il concetto di interiorità muta radicalmente il proprio orizzonte, determinando quella svolta laica che perdurerà nel pensiero filosofico occidentale per lungo tempo.

Nei grandi filosofi dell'età moderna Cartesio, Spinoza, Hegel, il tema dell'interiorità si sviluppa secondo una logica assolutamente razionale per cui il mondo intere diviene la sfera dell'inconscio nel suo complesso rapporto con il corpo. La coscienza prenderà il nome di *io*, perché ogni esperienza possibile ed ogni cosa *esterna* sono qualcosa di me in quanto di esse mi faccio un'idea, e l'idea non è nient'altro che il contenuto della mia interiorità. Così esplicita D. Hume (1711-1776): «Fissiamo pure, per quanto è possibile la nostra attenzione fuori di noi; spingiamo la nostra

immaginazione sino al cielo o agli estremi limiti dell'universo: non avanza di un passo al di là di noi stessi» (*Trattato sulla natura umana*, I,2,6). Il mondo dell'interiorità rischia così di chiudersi dentro il cerchio soffocante della soggettività. Sarà solo grazie a Kant (1724-1804) che si uscirà da questo vicolo cieco: «Io ho coscienza della mia esistenza nel tempo per mezzo della mia esperienza interna, ciò che è più che aver coscienza semplicemente della mia rappresentazione, ed equivale alla coscienza empirica della mia esistenza, la quale non può essere determinata se non per rapporto a qualcosa che, legato con la mia esistenza, sia fuori di me» (*Critica della ragion pura*, prefazione alla seconda edizione).

Una ripresa del tema, si troverà nella filosofia di Hegel (1770-1831), ma, queste due categorie di pensiero vengono ormai utilizzate in senso puramente metaforico. *Realtà interna/esterna, mondo esterno/interno, oggetti interni/esterni*, ricorrono spesso nel linguaggio hegeliano, che tuttavia identifica l'interno con «la ragion d'essere», l'esterno con la sua manifestazione. Altre voci contrastanti sul tema vengono, infine, espresse nel comportamentismo - fortemente critico rispetto a ogni ricorso all'interiorità - e da Nietzsche (1844-1900) che, avvicinandosi per certi versi al pensiero della psicoanalisi, concluderà tale percorso con un'esaltazione della corporeità, facendo dell'interiorità un suo semplice segno⁴.

⁴ Per un approfondimento sull'evoluzione del concetto di interiorità/esteriorità vedi: *Esteriorità/interiorità*, in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971, pp. 349-350; *Coscienza*, in *Id.*, pp. 184-193; *Coscienza*, in P. ROSSI, *Dizionario di*

Il percorso della ricerca

Dopo aver percorso le tappe più importanti del rapporto interiorità/esteriorità nel pensiero occidentale, e aver evidenziato le svolte di pensiero più significative, vogliamo soffermare la nostra attenzione su un momento storico particolare. Questa tesi, infatti, sceglie di rileggere il rapporto tra interiorità e rito a partire dal XX secolo. La fine dell'idealismo religioso (caratterizzato dalla *sublimazione* dell'interiorità) e il sorgere della questione liturgica nell'Occidente cristiano, provoca un *fenomeno epocale* che segnerà l'inizio di una svolta verso la ricerca di un nuovo equilibrio. È questo il motivo per cui esso è stato scelto come paradigma storico.

La prima parte della tesi può essere sintetizzata dal titolo: *l'interiorità sublimata, l'esteriorità sospetta*. Il rapporto tra interiorità e rito, infatti, viene completamente messo in crisi dal sorgere della *questione liturgica*. Era questa l'obiezione classica fatta alla liturgia già agli inizi del Movimento Liturgico: «Come poteva l'innegabile *esteriorità* del fatto liturgico proporsi come via e metodo alla *interiorità* di ogni autentica spiritualità?». L'ambizione del Movimento Liturgico era, infatti, quella di presentarsi quale via per una rinnovata esperienza spirituale.

Dopo aver percorso le tappe più significative del rapporto tra

filosofia, La Nuova Italia, Firenze 1996; N. NEDONCELLE, *Intériorité et vie spirituelle*, in VILLER M. (ed.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et historie* (voll. VII), G. Beauchesne, Paris 1937-1995, pp. 1889-1903; M. VANNINI, *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze 2003; GALIMBERTI U., *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987; M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987.

interiorità e rito all'interno dello stesso Movimento Liturgico e aver sottolineato la graduale chiarificazione della questione (la *sospetta* exteriorità), il capitolo II dà voce a uno dei maggiori interpreti del tempo, Romano Guardini, che ha elaborato - nella teoria *dell'opposizione polare* - uno dei contributi di pensiero più importanti del Novecento. Questo capitolo, dal titolo *Gli opposti necessari*, propone una rilettura delle principali opere di Romano Guardini sul tema del rapporto tra rito e spiritualità. Attraverso il pensiero dell'*opposizione polare*, l'autore tenta di superare la frattura dualistica di interiorità/esteriorità con l'idea, appunto, degli *opposti necessari*. La preziosità del suo contributo consiste, non solo nell'aver elaborato il pensiero dell'opposizione, ma nell'averlo trasformato in una teologia spirituale che trova nell'esperienza liturgica il suo luogo più espressivo.

Nel capitolo II, *L'interiorità del gesto*, si desidera altresì far conoscere il pensiero di un autore meno noto, *Hélène Lubienska de Lenval* che, a pochi anni di distanza dal precedente, offre anch'essa un contributo originale e innovativo. Nei suoi scritti e laboratori, l'autrice dedica una particolare attenzione alla riscoperta del corpo e della gestualità quale via di una profonda esperienza di fede. La *Liturgia del gesto* diviene per Hélène Lubienska de Lenval, la via per ricomporre in unità anima e corpo, interiorità ed esteriorità.

La seconda parte della tesi, *I mutamenti contemporanei. Oltre l'interiore, dentro l'esteriore*, conduce la riflessione nell'attualità.

Il capitolo IV vuole essere una descrizione delle principali caratteristiche del nostro tempo sul rapporto tra interiorità e rito:

l'interiorità indifferente, l'esteriorità abusata.

Se nel XX secolo, la domanda di spiritualità avvertiva la necessità di superare il sospetto verso l'oggettivo (la ritualità), e di affermare l'unità del soggetto (superamento della contrapposizione tra interiorità ed esteriorità), nella contemporaneità gli scenari culturali sono profondamente mutati. In un'epoca in cui il soggetto si percepisce come *padrone del senso* ed erige il proprio tempo quale assoluto presente storico, emerge con urgenza il bisogno di una nuova spiritualità. La contrapposizione iniziale, infatti, è oscillata verso il suo estremo opposto, la fusione, dimenticando così la necessaria differenza.

Già Romano Guardini, nel saggio sull'opposizione polare, aveva in qualche modo individuato questa possibile oscillazione tra i due estremi: da una parte, la contrapposizione degli opposti, dall'altra, la loro totale fusione. Il necessario conflitto polare è stato dimenticato e, al suo posto, il soggetto si ritrova smarrito in innumerevoli frammenti, tutti ugualmente possibili.

Non vi può essere unità, infatti, senza opposizione, e la cancellazione della *soglia* tra interiorità ed esteriorità ha generato un confuso smarrimento di sé, dove tutto è possibile, ma nulla è definibile.

Se per un verso, questa svolta è particolarmente ospitale di ogni *altro* o *altrove* presente in tutte le cose, essa tuttavia non riuscirà mai sfiorare la vita di ciascuno. Si genera così quella diffusa *indifferenza ospitale* «che significa essere indifferenti ad ogni differenza» (E. Salmann). Solo in apparenza la frattura tra interiorità ed esteriorità sembra essersi sanata; la pacificazione degli opposti ha di fatto generato una infinita

moltiplicazione di sé, spostando all'interno la contrapposizione dell'esterno. Il soggetto si ritrova così confuso in una serie di possibili sé, tra loro contraddittori o mescolati.

Di conseguenza, la soglia che custodisce la relazione senza mescolanza e la distinzione senza contrapposizione non esiste più: l'esteriore è interiorità; l'interiore è esteriorità.

Qual è la via per uscire da questo angosciante labirinto di sé?

A nostro avviso la questione primaria resta sempre la soggettività. Infatti, se il soggetto resta isolato nel suo pensarsi, ed erige se stesso come padrone del senso, continuerà a generare una rappresentazione del mondo autoreferenziale, senza via di uscita. A partire da sé ogni *altro* o *altrove* sarà sempre *altro da sé* da dominare (contrapposizione) o assimilare (mescolanza). È quindi necessario un rovesciamento che porti fuori da questa rappresentazione del mondo: solo l'uscire da sé verso *l'altro*, per scoprirsi posti nell'essere, prima di ogni porsi e possedersi, può costituire una via di salvezza.

La contrapposizione o la confusione di interiorità ed esteriorità domanda di essere affrontata a partire da un nuovo punto di vista. Ecco perché la *questione filosofica del riconoscimento* che nasce sulle *rovine della rappresentazione* ci è sembrata nel nostro tempo una via possibile.

Sono forse queste le cause che hanno portato il filosofo P. Ricoeur, spettatore di un trapasso epocale, a dedicare il suo ultimo saggio ai *Percorsi del riconoscimento*, definendolo un *evento di pensiero*, sia per l'assenza a quel tempo di una grande e unitaria filosofia del riconoscimento, sia per il particolare momento culturale.

Nel percorso di riconoscimento, l'evento del dono dilata il confine dell'interiorità per accogliere la rivelazione di *sé* e *dell'altro*, poiché non vi è riconoscimento di *sé* senza *l'altro*, e non vi è *altro* riconosciuto e dunque accolto se non nel gesto gratuito e riconoscente del dono.

L'interiorità e l'esteriorità non costituiscono dunque i confini che separano l'identità dall'alterità, poiché l'interno è lo spazio in cui dimorano il *sé* e *l'altro*, continuamente ritrovati e ricevuti grazie al gesto solidale del dono (esteriorità). *Allelon*, gli uni gli altri, diviene così l'espressione che meglio descrive la relazione intima tra il soggetto e *l'altro*: senza confusione e senza contrapposizione. Uscire dalla logica dell'autoreferenzialità significa rifiutare questa rappresentazione del mondo che definisce per contrapposizione: o *l'io* o *l'altro* - *fuori da me* o *in me* - *oggettivo* o *soggettivo*. Ma vuole dire anche smascherare l'illusione di poter negare ogni differenza: *io* sono anche *l'altro*, *l'oggettivo* è *soggettivo*.

Percorrere la via del riconoscimento significa affermare che ogni riconoscimento sgorga dalla oggettività. È infatti a partire da essa che il soggetto si riconosce in questa fraternità universale. La relazione del dono diviene così l'atto salvifico attraverso cui i soggetti, sospendendo ogni conflitto (contrapposizione), percorrono la via del riconoscimento e, nel dono reciproco, ritrovano se stessi. Vi è dunque un primato dei soggetti, ma vi è anche un gesto primordiale, il dono, dal quale nasce ogni relazione. È per questo che in un tempo di confusione del *sé* e di *odio* dell'altro, ogni umana fraternità può invocare la *salvezza del dono* quale genesi di una nuova rinascita.

Al pensiero di P. Ricoeur abbiamo accostato, nel capitolo VI, il

contributo della filosofa contemporanea Roberta De Monticelli. Nel suo saggio, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, l'autrice propone il tema del sentire e del sentimento - categorie abitualmente relegate alle dimensioni dell'interiorità - come una componente fondamentale del costituirsi dell'identità personale e delinea, di conseguenza, una teoria dell'*ordine del cuore* quale via che orienta le proprie scelte morali (comportamenti esteriori).

La terza parte della tesi, *Per una liturgia del domani. Tra l'interiore e l'esteriore*, affronta in modo esplicito il tema dell'interiorità e dell'esteriorità nell'attuale dibattito teologico. Esso ha avuto nel pensiero di L. M. Chauvet, un contributo essenziale, poi proseguito in una ricca produzione di studi in ambito liturgico-sacramentale. Nel pensiero di Chauvet, l'agire di Dio non si dà se non nella mediazione. Essa diviene il *luogo* in cui la grazia si manifesta, fino a renderla *necessaria*. Il passaggio tra l'interiorità e l'esteriorità, infatti, passa necessariamente attraverso la mediazione di un terzo, che ne è condizione di integrità. La relazione duale di tipo speculare *Io-Tu* può rompersi solo se *ad-viene* un altro, sotto la categoria dell'*oggetto*: un neutro (*ne-uter*) impersonale. Questo *oggetto* tutela il giusto confine tra immanenza e trascendenza, tra interiorità ed esteriorità, e nel gesto simbolico dello *scambio* genera il dono del riconoscimento.

Superando il regime dell'utilità e dell'immediatezza si entra nella logica dell'*eccesso*: il vero oggetto dello scambio sono infatti i soggetti.

Nella riflessione liturgico-teologica attuale, le intuizioni di Chauvet hanno trovato ulteriori approfondimenti nel contributo spirituale-

filosofico di E. Salmann, in quello teologico di A. Grillo su *mediazione e immediatezza*; infine, in quello di carattere filosofico-antropologico di G. Bonaccorso sulla centralità del *corpo*.

Il capitolo IX intende condurre la riflessione in un ambito propriamente liturgico: *Exemplum Liturgicum. La liturgia e gli oggetti: per una teologia delle piccole cose*.

Nella liturgia, tra l'interiore e l'esteriore è possibile incontrare la presenza *neutra* e *accogliente* delle cose. Con questo capitolo, quindi si vuole proporre una riscoperta della *neutralità* dell'oggetto nella ritualità cristiana. In un'epoca di smarrimento del sé e di un disperato bisogno di riconoscimento, la ritualità cristiana custodisce la presenza di *oggetti* che portano in sé la capacità di poter donare un *volto*. Le *cose* nella liturgia, per avere vita, attendono sempre un corpo e, nel gesto che le fa rinascere, esse donano senso e significato. Gli oggetti, semplici e inutili, sono una presenza indispensabile; essi creano una dimora accogliente, arredano uno spazio di vita, invocano il gesto primo ed elementare dell'uomo e della donna: versare, mangiare, bere, portare ecc. Ripercorrendo le tappe storiche della presenza delle *cose* nella liturgia cristiana, la riflessione si sofferma ad approfondirne il ruolo e il significato nell'attuale liturgia post-conciliare.

Questo *Exemplum* ha la pretesa di essere, nell'attuale riflessione liturgica, l'avvio di una *teologia delle piccole cose*, che pur non aggiungendo nulla alla riflessione fondamentale sulla mediazione, è capace tuttavia di arricchirla e impreziosirla, proprio per la sua piccolezza.

PARTE PRIMA

IL XX SECOLO: I PRESUPPOSTI.

L'INTERIORITÀ *SUBLIMATA*,

L'ESTERIORITÀ *SOSPETTA*

Capitolo I

IL MOVIMENTO LITURGICO

Il confronto tra liturgia e spiritualità

Il dibattito sul rapporto tra interiorità ed esteriorità si riaccende in modo particolare nel XX secolo con il sorgere della *questione liturgica*⁵ ad opera del Movimento Liturgico. Per affrontare questo tema è quindi necessario inserire la riflessione nella complessità storica in cui questo movimento nasce e si sviluppa, infatti: «Le forme e i modi con cui il Movimento Liturgico accosta la *questione liturgica* vanno compresi come un fenomeno culturale tipicamente moderno»⁶.

È necessario, in primo luogo, prendere atto che la rilettura storica del Movimento Liturgico è stata oggetto di diverse interpretazioni e che la stessa *storia della teologia* diventa un «modo di fare teologia»⁷. Una prima interpretazione del Movimento Liturgico sembra, infatti, essere stata

⁵ L'espressione *questione liturgica* è tratta dalla lettera che Romano Guardini scrisse al vescovo di Magonza nel 1945. Cfr. nota 60, pag. 54.

⁶ A. CATELLA, *La liturgia nel XX secolo. Prospettive di ricerca*, in *La liturgia del XX secolo: un bilancio*, Ed. Messaggero, Padova 2006, p. 133.

⁷ G. BONACCORSO, *Il rito come volto della storia* in A. GRILLO – M. PERRONI – P. R. TRAGAN (a cura di), *Corso di teologia sacramentaria*, vol. 1, Queriniana, Brescia 2000, pp. 171-185.

caratterizzata da un certo «intento apologetico»⁸ e va certamente recuperato lo sfondo politico in cui nasce la contrapposizione tra liturgia e spirito moderno. Non va dimenticato, tuttavia, che il Movimento Liturgico, pur nascendo con un intento restauratore, ben presto dà vita ad una effettiva riforma della Chiesa. Non gli si può attribuire, quindi, solo un intento *politico*, volto esclusivamente a ripristinare una società cristiana sul modello medioevale⁹. La forza del Movimento Liturgico, infatti, sta in quello slancio teologico che ha portato la Chiesa a compiere un vero e proprio cambiamento rinnovatore non ancora ultimato. Possiamo articolare il Movimento Liturgico in due grandi fasi¹⁰:

a) una prima fase: dal 1909 (intervento di Beauduin al congresso di Malines) al 1947 (Enciclica *Mediator Dei* di Pio XII), caratterizzata soprattutto da un approfondimento del fondamento teologico della liturgia, al fine di rendere nuovamente accessibile il rito alla fede del cristiano. In questi primi quarant'anni, è proprio riscoprendo il valore

⁸ «La storiografia religiosa contemporaneistica si è sinora soffermata soprattutto sulle sue elaborazioni teologiche – per lo più con un approccio apologetico – trascurandone un aspetto che solo può restituire al fenomeno tutto il suo spessore propriamente storico: e cioè la sua collocazione nel più generale sviluppo dei rapporti tra la chiesa e la società nell'ultimo secolo». Cfr. M. PAIANO, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del Movimento Liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2000, p. 5.

⁹ «L'idea che il Movimento Liturgico sia caratterizzato essenzialmente dal progetto di far sì che la liturgia rappresenti uno “strumento per preparare il ritorno ad una società cristiana”, pur scoprendo una componente certamente rilevante all'interno della vicenda storica recente, in realtà non riesce a cogliere appieno il centro della sua identità, proprio perché non sa riconoscere in alcun modo quel valore di *fons* che la liturgia rappresenta per l'esperienza cristiana». Cfr. A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Cittadella Editrice, Assisi 2003, p. 156.

¹⁰ Cfr. A. GRILLO, *La nascita della liturgia, op. cit.*, pp. 157-159.

iniziatico dei riti, che si prospetta l'esigenza di una riforma del culto cristiano.

Prima di questa fase, è ben nota l'opera di molti altri promotori di quelle idee che poi si svilupperanno e si caratterizzeranno più propriamente come le istanze portanti del Movimento Liturgico, tra i quali va certamente menzionato P. Guéranger.

b) Una seconda fase: dal 1947 (*Mediator Dei*) al 1987 (a 25 anni dalla *Sacrosanctum Concilium*, Costituzione sulla sacra Liturgia del Concilio Vaticano II), caratterizzata dalla promulgazione dei nuovi rituali secondo lo spirito della Riforma Liturgica conciliare e protesa verso una pastorale di «iniziazione alla liturgia»¹¹.

A quest'ultima, segue una terza fase, ancora in atto, orientata verso una iniziazione a partire dalla liturgia, rivolta, tuttavia, a una società profondamente mutata rispetto agli scenari del XX secolo¹².

Per meglio comprendere le ragioni per cui nell'ambito del Movimento Liturgico si pone la questione della spiritualità e il suo confronto con la liturgia, è importante collocarsi nel panorama storico-spirituale dell'Ottocento. In questo periodo, infatti, al diffondersi in Europa delle polemiche anti-religiose¹³, la Chiesa reagisce, in parte avviando una

¹¹ «Uno degli esiti di questa seconda fase [...] è stato quello di aver cambiato gli accenti e le priorità: non più la Riforma come strumento della Iniziazione, ma piuttosto la Iniziazione come strumento [...] per la Riforma». Cfr. A. GRILLO, *op. cit.*, p. 158.

¹² Per un approfondimento sui diversi contributi alla storia del Movimento Liturgico, vedi F. BROVELLI, *Storia del Movimento Liturgico nel nostro secolo: dati, attese e linee di approfondimento*, in «Ephemerides Liturgicae» XCIX (1985), pp. 217-238.

¹³ «Le radici del Movimento Liturgico affondano in quella cultura intransigente che, definitasi tra la Rivoluzione Francese e la Restaurazione, era divenuta largamente

restaurazione religiosa interna, in parte promuovendo una molteplicità di devozioni religiose (ad esempio: Sacro Cuore, Culto eucaristico, Cristo Re, pietà mariane) nonché alimentando il nascere di movimenti e associazioni laicali al fine di ricostruire una società cristiana e rafforzare l'autorità del papa e della Chiesa:

«In sostanza, gli atti di culto, in special modo quelli celebrati collettivamente, costituivano forme di rivendicazione del riconoscimento del ruolo del cattolicesimo come fondamento imprescindibile della vita sociale. Ma nelle devozioni si vide anche un efficace veicolo di introiezione nei fedeli – proteggendoli dalla contaminazione di dottrine erranee – e (dalla seconda metà dell'Ottocento) mobilitarli per far riacquisire al pontefice il potere temporale e per la *riconquista cristiana della società*»¹⁴.

La liturgia aveva conosciuto una progressiva decadenza, accentuando sempre più il distacco tra il clero, deputato allo svolgimento del culto pubblico ufficiale, e i fedeli, che si rifugiano nelle pratiche di pietà. Essi, infatti, *praticano l'assistenza alle funzioni religiose*, preoccupati solo di assolvere un dovere religioso e di raccogliersi in una propria preghiera interiore.

Così si può descrivere il clima spirituale che caratterizzava la seconda metà dell'Ottocento:

egemone già nella metà dell'Ottocento. Tale cultura si caratterizzava per un'analisi di tutta l'età moderna – dall'umanesimo alla Rivoluzione Francese, passando per le tappe intermedie della riforma protestante e del razionalismo illuminista – come un processo di rovinoso decadimento dello spirito cristiano, sempre più respinto ai margini della vita politica e sociale da un'umanità che, cedendo all'orgoglio, aveva preteso di dare un fondamento autonomo a tutte le dimensioni della propria esistenza, prescindendo dal necessario riferimento alla religione e in particolare agli insegnamenti della chiesa cattolica». Cfr. M. PAIANO, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴ Id., p. 17.

«Nel secolo XIX la frequenza all'azione liturgica veniva presentata come un dovere fondamentale: costituiva il criterio discriminante per essere ritenuto un buon cristiano osservante della legge canonica. L'adempimento del dovere liturgico richiedeva presenza personale e animo devoto. Il fedele era invitato a contemplare il rito e ad interiorizzarlo come culto a Dio, anche se non riusciva ad acquisire una conoscenza specifica del senso dei riti [...]. Dai manuali di devozione si ricava come la popolazione veniva invitata ad *ascoltare la Messa*. Taluni di essi suggeriscono di partecipare non mediante la recita delle medesime preghiere del sacerdote così da attuare un rito ecclesiale comunitario, ma attraverso una serie di atti spirituali: nella prima parte della messa inculcano preghiere di propiziazione che si completano nel ringraziamento; nella seconda parte suggeriscono di raccogliersi sul sacrificio della croce, rinnovato nel rito, con intenti di espiazione. Altri manuali fan corrispondere le singole stazioni della *via crucis* ai vari momenti della messa; oppure propongono la recita del rosario con la meditazione dei misteri dolorosi, secondo l'indicazione lodevole data da Leone XIII; oppure suggeriscono per le varie parti della messa effusioni sentimentali o considerazioni morali o canti di inni religiosi»¹⁵.

Non c'è da meravigliarsi, pertanto, di come la spiritualità ignaziana, che si adoperava a sviluppare le pratiche ascetiche e le devozioni personali (la comunione spirituale, l'esame di coscienza, la visita al Santissimo Sacramento, la meditazione ecc.), giunga a vedere nell'opera del Movimento Liturgico un allargamento dell'errore modernista sul piano ascetico e spirituale¹⁶.

«In fondo si trattava di rimanere fedeli al *classicismo* spirituale, che ormai da secoli era in atto nella Chiesa, secondo il quale alle fonti vere della santità potevano accedere solo quelli che erano ammessi

¹⁵ T. GOFFI, *La spiritualità nell'Ottocento*, op. cit., pp. 114-115.

¹⁶ Cfr. J. J. NAVATEL, *L'apostolat liturgique e la piété personnelle*, in «Etudes» 137 (1913), pp. 449-476.

e promossi nell'una o nell'altra riconosciuta *scuola* di spiritualità. Pensare che la partecipazione ad uno *spettacolo religioso* fatto per agire a scopo di edificazione sul piano emozionale dei partecipanti – tale era la liturgia nel pensiero dell'epoca – potesse diventare fonte di *vita spirituale*, sarebbe stato pensare di poter ammettere l'unione con Dio, che era appunto il termine della vita spirituale, a portata di tutti, e per di più proponendo una via che non era quella che da sempre le *scuole di spiritualità* accuratamente controllavano»¹⁷.

Lo scenario fin qui descritto, permette di comprendere l'origine e la diffusione del Movimento Liturgico. In particolare, il percorso storico che seguiremo, nelle sue diverse tappe, incrocerà più volte il controverso rapporto tra liturgia e spiritualità e, ad ogni crocevia, il tema andrà sempre più chiarificandosi, fino a far emergere con chiarezza il versante su cui si pongono in ultima analisi la *questione liturgica e la questione spirituale*: la contrapposizione tra soggettivo e oggettivo, tra interiorità ed exteriorità.

I.1 La restaurazione di dom Prosper Guéranger

La *questione liturgica* e il confronto con la spiritualità vanno collocate all'interno di quell'evento che sul finire dell'Ottocento ha preso vita come Movimento Liturgico¹⁸. Sui resti di una fede cristiana minacciata

¹⁷ S. MARSILI, *La liturgia. Primaria esperienza spirituale cristiana*, in T. GOFFI – B. SECONDIN (a cura di), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, p. 252.

¹⁸ O. ROUSSEAU, *Storia del Movimento Liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi*, EP, Roma 1961; A. BERNAREGGI, *Il Movimento Liturgico da Pio X alla «Mediator Dei»*, in «La Scuola Cattolica» 78 (1950), pp. 81-102; S. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente*, CLV, Roma 1978; B. BOTTE, *Le mouvement liturgique*.

all'esterno dalla rivoluzione laicista del XVIII secolo, e all'interno, dall'incanto della spiritualità romantica, l'Europa conosce un fiorire di movimenti di rinascita cattolica (movimento biblico, patristico, ecumenico) tra i quali quello Liturgico, denominato così proprio dai suoi stessi promotori:

«Già dalla prima metà del secolo scorso, quasi nello stesso tempo, anche se sotto molteplici forme ma sempre con identica spontaneità, il Movimento Liturgico cominciò a manifestarsi nella maggior parte dei paesi d'Europa [...] e ogni paese gli impressero qualcosa del proprio carattere: la Germania la sua ecclesiologia così ricca ed abbondante, l'Inghilterra il proprio gusto per le forme del culto e per l'arte, l'Italia il suo istinto per la musicalità. Ma fu merito della Francia avergli *dato un nome*, e averne enunciato con chiarezza l'oggetto ed elaborato per prima la teoria»¹⁹.

Storicamente, si attribuisce l'inizio del Movimento Liturgico alla figura e all'opera di dom Prosper Guéranger (1805-1875)²⁰ seppure, per le sue

Témoignages et souvenir, Paris, Desclée 1973; L. ANDREANOPOLI, *La rinascita liturgica contemporanea*, Vita e Pensiero, Milano 1934; M. PAIANO, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del Movimento Liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, op. cit.; Aa.Vv., *Assisi 1956-1986: il Movimento Liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi, 1987; F. BROVELLI, *Storia del Movimento Liturgico nel nostro secolo*, op.cit., pp. 217-228; F. TROLESE (a cura di), *La liturgia del XX secolo: un bilancio*, Ed. Messaggero, Padova 2006.

¹⁹ O. ROUSSEAU, op. cit., p. 12.

²⁰ Cfr. C. JOHNSON, *Prosper Guéranger (1805-1875): a liturgical theologian. An introduction to his liturgical writings and work*, Pontificio Ateneo S. Anselmo (= Studia Anselmiana, 89, Analecta liturgica, 9), Roma 1984; A. SCHILSON, *Rinnovamento nello spirito della restaurazione. Uno sguardo all'origine del Movimento Liturgico in Prosper Guéranger*, «Cristianesimo nella storia» 12 (1991/3), pp. 569-602; F. BROVELLI, *Per uno studio de «L'année liturgique» di P. Guéranger. Contributo alla storia del Movimento Liturgico*, (= Biblioteca «Ephemerides liturgicae» «Subsidia», 22), CLV, Roma 1981; L. SOLTNER, *Solesmes et Dom Guéranger (1805-1875)*, Saint-Pierre de Solesmes, 1974; J. HOURLIER, *Guéranger (Prosper)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, Paris 1967, coll. 1097-1106.

idee e le sue opere non lo si possa certamente considerare l'iniziatore in quanto tale, ma piuttosto un personaggio a metà tra la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra.

In Francia, dopo le profonde ferite della Rivoluzione Francese, emersero alcune personalità che tentarono di ricostruire una cultura cristiana sulla base della tradizione. P. Guéranger, alla scuola della parola di Dio e dei Padri della Chiesa, fu l'iniziatore di un appassionato lavoro di studio e di divulgazione della liturgia della Chiesa.

Egli, fortemente influenzato dal pensiero filosofico del suo maestro Félicité Lamennais²¹ e constatando il degrado in cui si ritrovava la Francia all'indomani della Rivoluzione, vide nella restaurazione della liturgia romana pura il ripristino di quella società cattolica in rovina. L'inizio della sua vocazione di restaurare la liturgia romana, contro la frammentazione degli usi liturgici francesi del XVIII secolo, si manifesta sin dalle prime pubblicazioni scritte a soli 25 anni: *Considérations sur la liturgie catholique* che, dieci anni dopo, vennero ampliate e integrate in un

²¹ Tra il 1820 e il 1830 il filosofo Lamennais, di posizioni ultramondane, sosteneva con vigore l'esigenza di restaurare una società cristiana plasmata sul modello di quella medioevale. Il suo impegno si era tradotto in alcune pubblicazioni per promuovere la partecipazione dei fedeli alla liturgia romana pura. Attorno a questa corrente lamenneiana si era raccolto un piccolo gruppo di ecclesiastici tra i quali appunto Guéranger. «Se volessimo caratterizzare l'impresa che i fratelli Lamennais auspicano, potremmo dire così: di fronte all'umanesimo ateo deve nascere e crescere un umanesimo (un *romanticismo*) cristiano. Occorre un nuovo linguaggio, un sentimento religioso, un linguaggio del cuore, un'armonia delle cose, la valorizzazione dei simboli; occorre una *capacità espressiva* che abbia un contenuto vivente, reale, denso», cfr. A. CATELLA, *La liturgia nel XX secolo. Prospettive di ricerca, op. cit.*, p. 135; sulla figura di Lamennais vedi G. VERUCCI (a cura di), *L'Avenir (1830-1831). Antologia degli scritti di Félicité-Robert Lamennais e degli altri collaboratori* (= *Politica e Storia*, 14), Roma 1967, pp. 65-96.

vero e proprio trattato dal titolo *Institutions liturgiques* (1840-1851)²²:

«Dans la réforme de la liturgie on doit se garder de l'esprit de nouveauté, restaurer ce qui se serait glissé de défectueux dans les anciennes formes, et non les abolir»²³.

Si può così comprendere come, con una tale visione della Chiesa, Guéranger veda, proprio nel linguaggio della liturgia cattolica, una possibile via per guarire i mali della modernità:

«Tutti gli scrittori a cui il giovane Guéranger si rifà hanno esattamente questa visione delle cose: contro il cartesianesimo banale che domina nei seminari e contro il romanticismo dell'Io e della Natura, essi tendono a rifondare un *luogo della pietà*, un *luogo del cuore* cattolico, capace di integrare in un rapporto nuovo interiorità ed exteriorità, soggetto e mediazioni»²⁴.

Nel periodo che intercorre tra la pubblicazione delle *Considérations* e le *Institutions*, si pone l'inizio della sua intensa attività come fondatore e abate di *Solesmes* (1833). L'abbazia sarà il luogo in cui Guéranger realizza il suo ideale di rinascita cattolica e, di fatto, diventa punto di riferimento per tutto il mondo benedettino, luogo di incontro e riflessione di numerosi studiosi del tempo. Ai nuovi monasteri vengono proposti l'autonomia giuridica delle singole abbazie, l'elezione dell'abate a vita, la centralità della vita liturgica, lo studio e la ricerca secondo i nuovi metodi storico-scientifici, soprattutto della S. Scrittura, della patristica e delle

²² Le *Considérations* furono prima pubblicate nel 1930 sul «Mémorial catholique», poi in P. GUÉRANGER, *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie*, (vol 1) (1830-1837), Solesmes 1887, pp. 15-110.

²³ P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques*, Société générale de la librairie catholique (vol. I), Paris-Bruxelles 1878, p. 378.

²⁴ A. CATELLA, *op. cit.*, p. 136.

fonti liturgiche²⁵.

L'intento era quello di far gustare l'immensa ricchezza della tradizione contenuta nella liturgia della Chiesa, che si era smarrita. Così egli descrive nel suo famoso testo *L'Année liturgique* (1890) il triste distacco della pietà popolare dalla liturgia:

«Già da tempo, allo scopo di porre un rimedio ad un malessere vagamente sentito, si è cercato lo spirito di preghiera e la preghiera stessa in determinati metodi, in certi libri che contengono, indubbiamente, pensieri lodevoli e anche pii, ma pur sempre pensieri umani. Ma questo è un nutrimento vuoto, perché non inizia alla preghiera della Chiesa e finisce di isolare invece di unire. Tali sono tutte quelle raccolte di formule e considerazioni che ormai da due secoli si vanno pubblicando sotto diversi titoli, e nelle quali ci si propone di edificare i fedeli, suggerendo loro, sia per l'assistenza alla Messa che per la recezione dei Sacramenti e la celebrazione di talune feste, certi affetti più o meno ordinari, sempre attinti nell'ordine di idee e di sentimenti più familiari all'autore del libro. Di qui l'intonazione così diversa di questa specie di scritti, che servono, è vero, in mancanza di meglio alle persone già devote, ma che si presentano privi di qualunque forza d'influenza quando si tratta d'ispirare il gusto della preghiera, e tanto più il suo spirito, a coloro che non l'hanno ancora»²⁶.

L'Année liturgique, a differenza dei molti altri testi a commento dell'anno liturgico già noti (come ad esempio quelli di P. Croiset o di Letourneux), non costituisce un semplice commentario biblico alle feste o alle messe della domenica, ma una vera e propria iniziazione alla pietà

²⁵ Con il breve pontificio *Innumeras inter*, Gregorio XVI affidava ai monasteri benedettini francesi il compito di restaurare l'antica liturgia romana favorendo gli studi delle fonti liturgiche che in seguito alla rivoluzione francese si erano perduti.

²⁶ P. GUÉRANGER, *L'Année Liturgique*, I, Desclée et Cib, Paris-Tournai-Rome 1890, XIV-XV; (trad. it.) P. GUÉRANGER, *L'anno Liturgico*, vol. I, (Avvento-Natale-Quaresima-Passione), Ed. Paoline, Alba (CN) 1956, p. 12.

della Chiesa, al fine di offrire a tutti la possibilità di comprendere i misteri della liturgia. Per Guéranger, infatti, l'anno liturgico è un calendario mistico per mezzo del quale Dio avvicina il tempo all'eternità e lo innesta nella perfezione del circolo. L'opera ebbe a suo tempo un successo imprevisto, fu tradotta in quasi tutte le lingue europee, anche se dom Guéranger morì senza aver completato gli ultimi cinque volumi.

La grande intuizione di P. Guéranger sul rapporto tra liturgia e vita spirituale si può così sintetizzare: il servizio liturgico domanda una *piena intelligenza dei misteri* (*Institutions liturgiques*, I, pp. 34-35), non dunque una perfezione formale, ma un'anima modellata dalla pietà della Chiesa. La liturgia si fa così profondo nutrimento della vita spirituale:

«Si dirà forse che, riducendo tutti i libri pratici della pietà cristiana al semplice commento della Liturgia, si corre il rischio di indebolire e perfino annientare, con forme troppo positive, lo spirito della preghiera e di contemplazione che è un dono tanto prezioso dello Spirito Santo alla Chiesa di Dio. [...] L'anima, sposa di Cristo, che sente il desiderio dell'orazione, non tema di inaridirsi sulla sponda di quelle meravigliose acque della Liturgia, che talvolta mormorano come un ruscello, talvolta scorrono rumorose come un torrente, talvolta inondano come il mare. Si accosti e beva quest'acqua limpida e pura che *zampilla fino alla vita eterna* (Gv 4,14); perché quest'acqua emana dalle *fonti stesse del Salvatore* (Is 12,3), e lo Spirito di Dio la feconda della sua virtù, affinché sia dolce e nutriente al *cervo assetato* (Sal 41,2)»²⁷.

In un tempo di restaurazione, per superare la materialità cartesiana e il pietismo romantico, Guéranger invita a rifondare un *luogo della pietà*, capace di integrare in un rapporto nuovo il culto pubblico e la pietà

²⁷ P. GUÉRANGER, *op. cit.*, p. 13.

cristiana. La preghiera liturgica è infatti l'unico linguaggio capace di ricondurre l'uomo moderno sulla via della fede.

I.2 La *pietà liturgica* di Lambert Beauduin

Al seguito delle riforme di Pio X²⁸, si sviluppò nell'abbazia di Mont-César a Lovanio il Movimento Liturgico di Don Lambert Beauduin (1873-1960).

Questa abbazia era stata fondata a Lovanio dai monaci di Maredsous nel 1899, in gran parte giovani teologi che frequentavano l'università. Dopo aver svolto alcuni anni di apostolato come prete della diocesi di Liegi, Beauduin indossò l'abito benedettino nel 1906. Qui poté

²⁸ Pio X diede un notevole impulso alla diffusione delle istanze del Movimento Liturgico con una serie di documenti. In particolare con il *Motu proprio «Tra le sollecitudini»* (22 novembre 1903), seguito da una *Istruzione sulla musica sacra*. Nella Costituzione Apostolica *Divino afflatu* (1 novembre 1911) presenta la riforma del salterio «al fine della promozione della pietà e la penetrazione della verità nell'interiorità». Per l'importanza del testo ne riportiamo un brano: «Tra le sollecitudini dell'ufficio pastorale, [...], è quella di mantenere e promuovere il decoro della casa di Dio, dove gli augusti misteri della religione si celebrano e dove il popolo cristiano si raduna, onde ricevere la grazia dei Sacramenti, assistere al Santo Sacrificio dell'altare, adorare l'augustissimo sacramento del Corpo del Signore e unirsi alla preghiera comune della Chiesa nella pubblica e solenne ufficiatura liturgica. Nulla dunque deve occorrere nel tempio che turbi od anche diminuisca la pietà e la devozione dei fedeli, nulla che dia ragionevolmente motivo di disgusto o di scandalo, nulla soprattutto che direttamente offenda il decoro e la santità delle sacre funzioni e però sia degno della Casa di orazione e della maestà di Dio [...]. Essendo infatti nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito della sua prima e indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa».

immergersi nell'intensa vita monastica impostata sul modello di Solesmes e beneficiare dell'insegnamento teologico-dogmatico di Columba Marmion.

Il primo intervento pubblico dal titolo *La vraie prière de l'Église*, che pose all'attenzione di tutti la *questione liturgica*, quale movimento spirituale, ebbe luogo in occasione del congresso di Malines del settembre 1909 e fu sollecitato dal cardinale Désiré Mercier, appassionato promotore del Movimento Liturgico.

«È qui, infatti, che si può fissare se non proprio l'inizio, certamente però il momento fortunato nel quale il Movimento Liturgico cessa di essere una corrente, per così dire sotterranea, e all'improvviso si apre una via in superficie, mostrandosi di colpo visibile e riconoscibile agli occhi di tutti»²⁹.

Egli espose all'assemblea l'esortazione a vivere la liturgia come via per il ripristino di un autentico cattolicesimo, minato proprio dall'individualismo religioso e favorito dalla separazione della spiritualità dalla vita liturgica della Chiesa:

«Il semble que la piété moderne souffre de deux opposés: nos assemblées chrétiennes perdent de plus en plus cette âme collective. Que de fidèles vont à Dieu pour leur propre compte et laissent le prêtre célébrer en sourdine! La vie paroissiale, l'assistance de toute la famille religieuse aux solennelles agapes du jour du Seigneur, diminuent: les messes basses ont un succès tous les jours grandissant. Incontestablement l'individualisme religieux nous a gagnés: bientôt, aux rites muets et aux lectures incomprises, on a préféré la prière intérieure et silencieuse, et cette substitution a été saluée comme un progrès»³⁰.

²⁹ Cfr. *Id.* «*Les Questions Liturgiques et Paroissiales*» 40 (1959), pp. 195-251.

³⁰ L. BEAUDUIN, *La vraie prière de l'Église*, in *Malines 23-26 septembre 1909, Congrès*

Per Beauduin, l'ignoranza liturgica è una delle cause della decadenza religiosa e della frammentarietà della Chiesa; il modo migliore per ricostruire un'identità ecclesiale è dunque rendere ai fedeli l'intelligenza e l'amore per i misteri della liturgia.

La conseguenza del congresso si tradusse in una serie di indicazioni: la traduzione del Messale e dei vesperi domenicali nelle lingue nazionali; una pietà più liturgica e meno devozionale; la promozione del canto gregoriano; la costituzione di un centro di formazione liturgica per cori parrocchiali.

Beauduin orienta la propria attività liturgica rivolgendosi soprattutto al clero per mezzo di un'intensa opera di formazione attraverso la rivista *Questions Liturgiques* e delle settimane liturgiche presso il monastero di Mont-César. La sua attenzione al mondo presbiterale non fu soltanto guidata da un intento pastorale, ma anche sostenuta da una profonda convinzione teologica: il ruolo del sacerdote quale mediatore visibile e necessario di ogni azione liturgica, in quanto azione della Chiesa³¹. Va tuttavia ricordato che la necessità di una strutturazione gerarchica della Chiesa non ha mai precluso la partecipazione dei laici alla liturgia.

Le polemiche non mancarono, soprattutto ad opera di chi vedeva la liturgia unicamente come un'insieme di atti esterni di culto, a cui si opponeva una ben più importante pietà interiore proposta dalle

catholique, V section, *Œuvres scientifiques et littéraires*, Bruxelles s.d., pp. 1-6.

³¹ «Il ne peut donc y avoir aucun acte cultuel de l'assemblée chrétienne, aucun acte liturgique sans un médiateur visible. Sans le ministère d'un membre de la hiérarchie catholique, ce serait l'anarchie. C'est ce que nous appelons le caractère hiérarchique de la liturgie»; così approfondisce l'autore in, *Notes de la liturgie*, in *Cours et conférence de la Semaine liturgique de Maredsous*, p. 135.

devozioni moderne. Nel suo scritto *La piété de l'église. Principes et faits* (1914)³², in cui compendia il suo pensiero, egli mette a confronto la liturgia con l'ascetica, l'orazione, la predicazione, per proporre il Movimento Liturgico come movimento di pietà teologica del culto cristiano: «Il cristiano, vivendo fedelmente la liturgia, ricalca in sé la vita della Chiesa»³³. Così Rousseau tratteggia la spiritualità liturgica di Beauduin:

«Diversamente dai suoi predecessori, che sono generalmente arrivati alla liturgia attraverso lo studio dei documenti della Chiesa e la lettura dei padri, sembra invece che Beauduin [...] abbia avuto di colpo l'intuizione del valore trascendentale della liturgia cristiana – colpo d'occhio di un genio, ma nello stesso tempo risultato di una provvidenziale ispirazione divina. I suoi studi posteriori sulle fonti gli servirono per approfondire il punto di vista iniziale, dandogliene la più luminosa conferma [...].

In Avvento scrive: “la Sposa langue, sospira, quasi s'impazienta; si prepara con amore a presentarsi allo Sposo e non ha che un grido di adorazione e di preghiera: *Regem venturum dominum, venite adoremus*” [...]. “Il nostro spirito di fede deve farci scoprire, attraverso i simboli della sua storia, le realtà sovranaturali dell'economia redentrice”. Vuole che ci nutriamo con tutte le nostre forze dei sacri testi della liturgia, per raccogliere ogni giorno i suoi insegnamenti, “impregnandone la nostra anima sino alle midolla con una fervorosa applicazione, dirigendo sotto la sovrana e costante influenza ogni nostra attività sovranaturale” perché questo è il carattere essenziale di una vita spirituale liturgica»³⁴.

Sulle orme di Guéranger, anche secondo Beauduin, la pietà liturgica è l'unica capace di mantenere in equilibrio, da una parte, la preghiera della

³² L. BEAUDUIN, *La piété de l'Église. Principes et faits*, Lovanio-Maredsous 1914.

³³ *Id.*, p. 29.

³⁴ O. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 260.

Chiesa e dall'altra, la pietà personale.

«Massimo di attività soprannaturale in armonia con lo spirito liturgico e minimo di attività estranea a questo spirito; qui sta l'ideale che tiene insieme correttamente asceti e liturgia, pietà personale e pietà *sociale*. Al lato opposto (e ciò rappresenta uno squilibrio) si trova: minimo di attività soprannaturale in armonia con la vita e lo spirito liturgico e massimo di attività estranea a questo spirito»³⁵.

Il contributo di Beauduin alla questione liturgica è certamente fuori discussione, tuttavia, non si può non constatare come l'attenzione dell'autore si sia orientata più sul versante della preghiera, che su quello propriamente liturgico, che sembra più supposto che svolto.

Egli, infatti, evidenzia la superiorità e il valore della pietà liturgica nei confronti della pietà soggettiva, nella certezza che, grazie alla sua riscoperta, sia possibile trovare una risoluzione alle particolari difficoltà del momento:

«Non sembra ingiustificata, in questo senso, l'impressione di una certa enfaticizzazione del ruolo della liturgia, spiegabile, a nostro avviso, anche per la lacunosa considerazione della singolarità delle altre mediazioni pastorali con essa collegate, all'interno del più generale capitolo dell'agire della Chiesa nel mondo»³⁶.

I.3 Il fondamento teologico della spiritualità liturgica in Maurice Festugière

Sulle orme di Beauduin, M. Festugière (1870-1950), pur inserendosi in

³⁵ L. BEAUDUIN, *Mise au point nécessaire. Réponse au R. P. Navatel*, in «Les Questions liturgiques et paroissiales» 4 (1913-1914), pp. 83-104.

³⁶ F. BROVELLI, *Storia del Movimento Liturgico*, *op. cit.*, p. 231.

quella corrente *nostalgica* tipica dei suoi predecessori, ha tuttavia avuto il grande merito di spostare il terreno di riflessione sul piano della teologia liturgica, aprendo un dialogo con il mondo moderno. Egli avviò la sua riflessione rispondendo ad un preciso quesito posto nella *Revue de Philosophie* di Parigi:

«La *Revue de Philosophie* a bien voulu me prier de consacrer une étude à la nature de la prière rituelle et des fonctions liturgiques, à leur rôle, à leurs effets psychologiques dans les assemblées de fidèles catholiques, - chez les moines, - et même en particulier chez les contemplatifs parvenus aux degrés supérieurs de l'oraison mystique»³⁷.

La sua opera *La liturgie catholique* (1913) suscitò sulle riviste *Études* e *La Civiltà Cattolica* una serie di reazioni piuttosto polemiche. Si giunge così a toccare il cuore del problema:

«...nous pouvons marquer les progrès incessants vers cette idée d'un secours spirituel immédiat dont l'individu désemparé fait l'expérience, et qui ne dépend ni d'un appareil doctrinal, ni de rites propitiatoires [...]. Dès l'abord (du problème religieux), une grande division saute aux yeux, celle qui sépare les institutions religieuses de la religion individuelle et intime [...]. Les acte que produit cette religion intime sont personnelles et non rituels; l'individu fait lui-même ses propres affaires, et l'Église, avec ses prêtres, ses

³⁷ M. FESTUGIÈRE, *La liturgie catholique, Esquisse d'une synthèse, suivie de quelques développements*, in *L'expérience religieuse dans le catholicisme*, «Revue de Philosophie» maggio-luglio (1913), p. 36; in seguito fu pubblicato a parte: *La liturgie catholique, Esquisse d'une synthèse, suivie de quelques développements*, Abbaye de Maredsous, Maredsous 1913. Tra le altre opere ricordiamo: M. FESTUGIÈRE, *Qu'est-ce que la liturgie? Sa définition – ses fin – sa mission. Un chapitre de théologie et de sociologie surnaturelle*, Librairie Gabalda, Maredsous-Paris 1914; M. FESTUGIÈRE, *La liturgie catholique. Données fondamentales et vérités à rétablir*, in «Revue Thomiste» 22 (1914), pp. 143-178 (*primo articolo*); 274-312 (*secondo articolo*).

sacrements, tous ses intermédiaires, recule au dernier plan»³⁸.

L'originalità di Festugière va riscontrata proprio nella diversa impostazione del problema liturgico:

«Fu il suo domandare a farne la sfortuna di allora e la possibile fortuna di oggi. Egli comprese che la liturgia non avrebbe potuto essere veramente promossa con convinzione ed efficacia se non si fossero fatti esplicitamente i conti con i luoghi comuni e con i presupposti teoretici della visione moderna del mondo. Egli fu originale perché sentì questa esigenza di dialogo con la modernità e di confutazione di essa con le sue stesse armi, cosa che per molti versi assomiglia straordinariamente ad uno stile teorico propriamente *ignaziano*. Sotto questo profilo egli combatte e colpisce l'avversario/interlocutore moderno – ci si passi l'espressione impropria – con il suo stesso scudo»³⁹.

Festugière entra in dialogo con la spiritualità contemporanea su un terreno filosofico e antropologico, cercando di indagare sul rapporto tra l'azione rituale e l'esperienza religiosa. Così facendo, egli mette in luce la grande crisi che tocca la liturgia nel mondo contemporaneo: da una parte, a causa dell'influsso protestante, che rifiuta ogni mediazione nell'incontro con Dio, dall'altra, nella fuga della spiritualità cattolica dall'azione liturgica⁴⁰.

³⁸ M. FESTUGIÈRE, *La Liturgie catholique, op. cit.*, p. 8.

³⁹ A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Ed. Messaggero, Padova 1999, p. 121; dello stesso autore vedi anche *La cause de la liturgie gagne chaque jour du terrain. Modernità, rinascita liturgica e fondamento della fede in Maurice Festugière*, in «Ecclesia Orans» 13 (1996), pp. 229-251.

⁴⁰ «Alla nostra epoca si parla molto di misticismo: ma come conciliare una tendenza che prosegue e ottiene, nel silenzio, e nella immobilità, l'unione immediata con Dio e una attività che moltiplica l'immagine, la parola e il gesto per glorificarlo?», in M. FESTUGIÈRE, *La liturgie catholique, op.cit.*, p. 9. (Trad. italiana in A. CATELLA – A. GRILLO (a cura di) M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, Ed. Messaggero, Padova, 2002).

Festugière pone in luce la grande lacuna della teologia cattolica sulla celebrazione liturgica e identifica il malessere di questo vuoto con la deriva spiritualista del suo tempo. La sua grande intuizione si esprime proprio nell'individuare la linea filosofico-antropologica, come via per ritrovare un'autentica unità tra culto e vita spirituale, in particolare, nel concetto di azione:

«I due momenti in cui la liturgia favorisce tanto efficacemente la vita spirituale sono l'azione, cioè il compimento della preghiera rituale, delle cerimonie, l'amministrazione e la recezione dei sacramenti e sacramentali; le conseguenze, i frutti e i complementi dell'azione, ossia le impressioni e i fermenti lasciati nell'anima, sia dall'azione liturgica, sia dalla meditazione dei temi liturgici»⁴¹.

Così intesa, l'azione liturgica *garantisce* il nesso imprescindibile tra l'esperienza di fede e il suo contenuto, tra dogma e spiritualità.

In realtà, il problema del rapporto tra liturgia e spiritualità non poteva essere risolto senza prima chiarificare alcuni equivoci di base: primo tra tutti il concetto stesso di liturgia. Fino a quando continua ad essere definita come l'espressione esterna del culto, essa non ha certamente nessuna possibilità di rivendicare un ruolo centrale nella vita spirituale. Per altro verso, se la spiritualità continua a contrapporre la pietà oggettiva a quella individuale, vengono a mancare le reali condizioni per una dialettica. È proprio grazie al superamento di queste posizioni che si renderà possibile attribuire alla liturgia il ruolo di «fonte e culmine della vita della Chiesa» (SC 10).

«Da una parte la graduale riconquista di una prospettiva teologica

⁴¹ *Id.*, p. 11.

nella comprensione della natura della liturgia ha costituito un apporto decisivo per restituirle centralità nell'esperienza spirituale del credente: un rito, celebrato e inteso come azione memoriale della Pasqua di Gesù, non può che configurarsi come riferimento normativo del cammino di fede di singoli e comunità. Dall'altra, l'attenzione a non farsi fagocitare da contrapposizioni indebite o dalla differenza di modalità con cui la vita liturgica e di preghiera si esprimono, ha aiutato a cogliere come il momento liturgico contenga e dica in modo singolarmente efficace quel mistero di Cristo di cui l'intera vita cristiana – in qualunque situazione o carisma si incarni – è chiamata ad essere testimonianza viva»⁴².

I.4 La spiritualità alla ricerca di una *forma*: i contributi di Henri Bremond, Paul Donœur, Columba Marmion

Mentre per un verso, il Movimento Liturgico addita la preghiera liturgica quale sentiero per ricondurre l'uomo moderno alla vita di fede e, dunque, cercare in una oggettività ed exteriorità il sentiero per riscoprire una profonda e intima pietà, nello stesso periodo, alcuni autori spirituali, non propriamente definibili liturgisti, promuovono un rinnovato gusto per ogni interiorizzazione delle azioni, della prassi, del culto cristiano. Tra le figure più significative ricordiamo i preziosi contributi di P. Donœur (1881-1961), che sulla rivista «Etudes» curerà i *Bulletins de liturgie pratique*⁴³, testimoni di un superamento delle accese controversie

⁴² F. BROVELLI, *Assisi 1956-1986: il Movimento Liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, p. 55.

⁴³ Per una recensione sulla vita e l'opera di P. Donœur vedi P. DUPLOYÉ, *L'œuvre du P. Donœur (1940-1945)*, in «La Maison Dieu» 3 (1945); inoltre vedi P. DUPLOYÉ, *Le Père Paul Donœur*, in *Les origines du centre de pastorale liturgique, (1943-1949)*, Paris-Tournai, 1968, pp. 6-70.

degli anni 1913-1914:

«Si tenta oggi di vedere la linfa vitale che il suolo della liturgia può fornire all'albero che vi affonda le radici. Veri maestri di spirito ed eminenti teologi si sono prefissi il compito di porre in luce la ricca sostanza biblica e teologica della *preghiera della Chiesa*. Non si sarà mai sufficientemente grati per quanto hanno dato alla nostra generazione maestri come quelli di Lovanio, ad esempio, l'azione spirituale esercitata dalla rivista *Les Questions* è davvero incomparabile. Ma forse non si è capita la grande opera di semplificazione interiore per la quale dobbiamo essere riconoscenti. Per quanti la vita spirituale è vissuta come una partita doppia, a due *fuochi*: quello del dovere e quello del cuore? Vita complicata, aggravata da una *virtuosa pesantezza*, sofferente per questo dualismo. Non sarà il caso di mostrare che solo un velo artificiale e leggerissimo separa questi due luoghi dell'anima? Che la comprensione della liturgia non appesantirebbe né complicherebbe la vita? Una vita spirituale più liturgica permetterebbe l'unificazione e l'integrazione della vita cristiana»⁴⁴.

P. Doncœur, nella sua attività formativa tra gli Scouts francesi, propone una riscoperta del valore del corpo, della materia, della comunità, della presenza del divino nelle cose e nella natura. Questo sguardo positivo sulla realtà, lo porterà inevitabilmente a riportare l'attenzione alla liturgia, alle sue forme, ai suoi gesti. Contro il male dell'*individualismo religioso* egli opporrà il rilancio della dimensione comunitaria della preghiera e lo sguardo contemplativo sulla natura, quale espressione della consacrazione del mondo a Dio.

Doncœur aveva stretto profondi legami con H. Bremond, considerato all'epoca un vero maestro di vita spirituale. Nel tempo che intercorre tra

⁴⁴ Cfr. A. CATELLA - A. GRILLO, *M. Festugière e il Movimento Liturgico. La riscoperta della liturgia per l'esperienza di fede, per la spiritualità cristiana e per la riflessione teologica*, in M. FESTUGIÈRE, *La Liturgia cattolica, op.cit.*, p. 17.

le due guerre, il pensiero e l'opera di Bremond, rappresenteranno un contributo significativo allo svilupparsi della *questione spirituale* e della *questione liturgica*.

L'inizio del Movimento Liturgico si era orientato verso la necessaria ricerca di un *principio rigeneratore* della vita cristiana: per Guéranger esso va ricercato nella liturgia della Chiesa, quale autentica esperienza del divino; ora, l'attenzione si sposta su un diverso versante.

Nel pensiero di Bremond, i secoli XVI e XVII hanno conosciuto due forti correnti spirituali: una mistica e l'altra ascetica. Egli, nella sua opera dal titolo *La Métaphysique des saints*, afferma il primato della preghiera su qualunque pratica ascetica.

Il suo pensiero trova poi una più esplicita formulazione attraverso la disputa nei confronti dell'opera di F. Vincent, *François de Sales directeur d'âmes et éducateur de la volonté* (1923). Dopo aver preso atto che vi è un reale primato della preghiera del cuore sul rito, dell'interiorità su una espressione culturale esteriore:

«La questione è quella di vedere se l'ascesi sia un *esercizio* meno *farisaico* della preghiera! E la formula che contrappone *esteriorizzazione* ad *interiorizzazione* è bella, ma basta rovesciarla! Dio che è presente e con la sua immensità e con la sua grazia santificante *à la fine pointe de l'âme*, come dice Francesco di Sales, per elevarci fino a lui, è il nostro autentico io di cui andiamo facendo la scoperta. La pratica delle virtù morali – quantunque ci aiuti a meritare il divino incontro e a ciò ci prepari – in realtà ci riporta alla *superficie* sul nostro essere, ci distrae e dal profondo della nostra anima e da Dio stesso»⁴⁵.

⁴⁵ A. CATELLA - A. GRILLO, *M. Festugière e il Movimento Liturgico*, op. cit., p. 21.

La lode, continua Bremond, non è qualcosa che ci porta alla perfezione, ma è perfezione in se stessa, dato che quando la esprimo, raggiungo il fine più alto: «La lode non è un *segno*: è *l'azione* stessa; amar Dio è lodarlo e lodarlo, è amarlo»⁴⁶.

Il principio rigeneratore tanto cercato dal Movimento Liturgico trova qui una profonda espressione proprio nel contributo di un maestro di vita spirituale. Un'esperienza che fa della preghiera il luogo del costituirsi stesso dell'uomo nella sua relazione con Dio e che necessita, quindi, di riflessione per considerare quali condizioni permettano una tale esperienza. La riflessione si sposta, di conseguenza, necessariamente su di un piano antropologico e fenomenologico.

Su questo stesso versante di riflessione possiamo porre il contributo di Dom Columba Marmion. La sua attenzione non è primariamente orientata sul versante liturgico; tuttavia, la sua esperienza spirituale e la sua vita interamente scandita dal ritmo della liturgia, lo porteranno a formulare un cammino di vita spirituale che vede nella preghiera liturgica il suo momento più alto.

Il pensiero di Marmion si caratterizza per il particolare carattere cristocentrico; nella liturgia della Chiesa, infatti, i misteri della vita di Cristo si attualizzano nella vita del cristiano:

«La Chiesa mette sotto i nostri occhi la rappresentazione degli avvenimenti, che hanno caratterizzato la vita terrestre del suo Sposo. Essa ci fa, prima di tutto, contemplare questi misteri. Ogni anno una nuova luce ci rischiarerà. Essa ci scopre i sentimenti del cuore di Cristo. Ogni anno, noi penetriamo più intimamente le

⁴⁶ *Id.*, p. 22.

disposizioni interiori di Gesù. Essa fa rivivere in noi tutti questi misteri del nostro Capo divino»⁴⁷.

Questo realizzarsi della comunione con Dio è privo di ogni deriva individualista in virtù del suo radicamento cristologico ed ecclesiologico. Nello stesso tempo, la mediazione simbolico-rituale rende possibile l'autentica esperienza *mistica* che non porterà il soggetto a una fusione totalizzante, ma a una autentica e reale comunione.

Il fondamento di ogni cammino spirituale è, per C. Marmion, la vita divina, radicata nel sacramento battesimale:

«Tutte le misericordie di Dio verso di noi, tutte le sue attenzioni, derivano dalla nostra adozione. Quando sprofondiamo gli sguardi nell'anima nostra, nella divinità, la prima cosa che ci è rivelata dagli eterni consigli è il decreto della nostra adozione in Gesù Cristo. Tutti i favori, di cui egli si comunica per sempre a lei nella beatitudine della sua trinità, hanno per primo anello di collegamento, questa grazia iniziale del battesimo»⁴⁸.

Il cammino fino ad ora percorso attraverso le tappe principali del Movimento liturgico, hanno evidenziato come il dibattito attorno al tema dell'interiorità ed exteriorità, sia maturato e si sia chiarificato gradualmente. A questo hanno contribuito non solo gli autori del Movimento Liturgico ma, anche sul versante della teologia spirituale, abbiamo constatato l'urgenza di superare quel distacco ormai incolmabile tra l'uomo moderno e la vita nello Spirito.

Le difficoltà sul piano teologico, tuttavia, permangono tutte e si avverte la necessità di un diverso approccio rispetto alla

⁴⁷ C. MARMION, *Cristo, vita dell'anima. Conferenze spirituali*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1937⁶, p. 457.

⁴⁸ *Id*, p. 223.

contrapposizione classica tra *oggettivo* e *soggettivo*. Occorrerà un nuovo approccio filosofico e antropologico, già avviato, ma non ancora sufficientemente approfondita nella riflessione di Festugière. Per un verso, la teologia spirituale deve superare il dualismo anima/corpo e l'opposizione classica tra culto esteriore ed interiore; per altro verso, la teologia liturgica non ha ancora indagato il profondo legame tra l'esperienza rituale e la vita spirituale. Il percorso giungerà gradualmente a maturazione nella riforma conciliare, che tuttavia, faticherà a recepire completamente le istanze maturate.

I.5 Le istanze del Movimento Liturgico e la riforma del Concilio Vaticano II.

Le istanze del Movimento Liturgico verranno gradualmente recepite dal Magistero ecclesiastico e in parte resteranno incomprese. Seguiamo, in particolare, il tortuoso percorso del rapporto tra liturgia e spiritualità sottolineando gli elementi innovativi e le diffuse incongruenze.

Un ulteriore chiarimento del rapporto tra la pietà oggettiva e quella soggettiva sarà ripreso dall'enciclica *Mediator Dei* (AAS 39/1947, p. 524):

«Desideriamo che voi rivolgate la vostra attenzione alle nuove teorie sulla *pietà oggettiva*, le quali sforzandosi di mettere in evidenza il mistero del Corpo Mistico, la realtà effettiva della grazia santificante e l'attenzione divina dei Sacramenti e del Sacrificio Eucaristico, vorrebbero trascurare la *pietà soggettiva* o personale [...]».

Questa enciclica, testimonia l'assunzione delle principali istanze del

Movimento Liturgico, sottolineando nello stesso tempo, i principali rischi da evitare. Nella *Mediator Dei*, il rapporto tra il culto esteriore e il culto interiore viene posto su un piano teologico-sacramentale: la *efficacia oggettiva* dei sacramenti per i quali si entra gratuitamente a far parte della vita divina, in rapporto alle necessarie disposizioni interiori. Come conclusione l'enciclica afferma:

«Si deve affermare che l'opera della redenzione, la quale in sé è cosa non dipendente dalla nostra volontà, esige lo sforzo interiore dello Spirito, se vogliamo raggiungere la salvezza eterna» (p. 533).

Come commenta S. Marsili, in realtà, nella *Mediator Dei* non troviamo un chiarimento della questione che, in questo modo, resta alquanto ambigua:

«Il problema sollevato dal Movimento Liturgico non è tanto quello dell'*efficacia oggettiva*, basata sulla natura direttamente o indirettamente sacramentale (*opus operatum - opus operantis ecclesiae*) dell'azione liturgica, quanto piuttosto sul *metodo* di affrontare l'opera della santificazione. In altre parole: la santificazione come proposta al cristiano, si raggiunge propriamente uniformandosi a un dato *oggettivo*, qual è il dato della rivelazione vissuto nella liturgia, oppure lo si raggiunge su un *piano soggettivo*, e cioè secondo un adattamento di esso al *soggetto* senza tener conto che a livello di *vita vissuta* il dato di fede trova la sua prima e fondamentale realizzazione nella liturgia?»⁴⁹.

L'equivoco della *Mediator Dei* sta proprio nella confusione tra spiritualità soggettiva - intesa come personale, individuale e dunque interiore - e la liturgia, intesa come oggettiva, dunque comunitaria ed esteriore. Come è facile dedurre, i due termini restano fondamentalmente

⁴⁹ S. MARSILI, *La spiritualità liturgica in un clima di polemica*, in «Rivista Liturgica» 61/3 (1974), p. 346.

in contrapposizione e, pur affermando l'inequivocabile superiorità della liturgia sulle pratiche di pietà, tuttavia se ne condiziona la validità ad una necessaria predisposizione spirituale.

Un'ulteriore ambiguità presente nella *Mediator Dei* è quella relativa alle pratiche di pietà di cui si evidenzia la necessaria cura e promozione: la meditazione, l'esame di coscienza, gli esercizi spirituali, le visite al Ss. Sacramento, il rosario, le novene, la *via crucis* ecc.

Tuttavia, sembra non esserci alcuna distinzione tra quelle che possiamo definire come *pratiche di pietà* e altre, di carattere più semplicemente *devozionale*. Le prime, si possono definire come atteggiamenti connaturali dell'uomo religioso (la meditazione, l'adorazione ecc.), le seconde, invece, sono l'espressione più popolare di una cultura religiosa, spesso nate come semplici surrogati di una liturgia preclusa alla maggior parte delle persone. Il Movimento Liturgico, sin dall'inizio, si è posto in modo fortemente critico sia nei confronti delle une che delle altre, poiché esse, di fatto, non conoscevano nessuna distinzione: le pratiche di pietà, erano ritenute, dalle scuole di spiritualità, come l'espressione più profonda di una autentica vita spirituale, mentre la devozione popolare, era vissuta il più delle volte come un *sostituto* della liturgia cristiana.

A partire dalla *Mediator Dei*, si ebbe un susseguirsi di importanti documenti per l'attuazione di una autentica riforma dei riti: va citata in primo luogo la pubblicazione ufficiale di una traduzione latina dei salmi dai testi originali (*In cotidianis precibus*, AAS 37/1945, pp. 65-67, 1945). Nel 1949, Pio XII dispose delle commissioni per la traduzione dei rituali

in lingua latina nelle lingue volgari, l'importante riforma della Settimana Santa (*Maxima redemptions mysteria*, AAS 47/1955, pp. 838-841), il decreto *Cum nostra hac aetate* (AAS 47/1955, pp. 218-224) per la semplificazione delle rubriche liturgiche. Infine, l'enciclica *Musicae sacrae disciplina* (AAS 48/1956, pp. 5-25). Pio XII, tuttavia, pur osando ribadire al Congresso Liturgico Internazionale di Assisi, la provvidenziale opera del Movimento liturgico, rimase fermo ad una posizione piuttosto critica⁵⁰.

Dobbiamo attendere la Costituzione Conciliare sulla Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, promulgata il 4 dicembre 1963 da papa Paolo VI, per trovare una piena realizzazione delle istanze del Movimento Liturgico. Il Concilio, infatti, considerò come suo primo compito quello di promuovere la vita cristiana «ridando vita e vigore alla Liturgia» (SC 1) affinché «tutti i fedeli indistintamente siano guidati ad una piena, intelligente e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche» (SC 14). La liturgia, infatti, è l'attuazione del mistero di Cristo, in essa Egli è sempre presente (SC 7) e anche se non esaurisce tutta l'azione della Chiesa, «tuttavia, è il culmine verso cui tende tutta l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua forza» (SC 10)⁵¹. Per

⁵⁰ «Il Movimento Liturgico è apparso come un segno delle provvidenziali disposizioni divine nel nostro tempo, come un passaggio dello Spirito Santo sulla sua Chiesa per ravvicinare maggiormente gli uomini ai misteri della fede e alle ricchezze di grazia che provengono dalla partecipazione attiva dei fedeli alla vita liturgica». Cfr. AAS 48/1956, p. 712.

⁵¹ Per un ulteriore commento e approfondimento dell'espressione conciliare vedi: R. FALSINI, *La liturgia come "culmen et fons": genesi e sviluppo di un tema conciliare*, in AA.VV., *Liturgia e spiritualità. Atti della XX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia* (Fermo [AP] 25-30 agosto 1991), Ed. CLV, Roma 1992, pp. 27-49; G. CAVAGNOLI, *La liturgia come "culmen et fons": significato e sviluppo di un tema conciliare*, in

ottenere questa piena efficacia, però, è importante coltivare una giusta disposizione di animo così da «conformare la loro mente alle parole che pronunziano e cooperino con la grazia divina per non riceverla invano» (SC 1).

Nella Costituzione Conciliare si trova anche un chiarimento sul rapporto tra la liturgia e le pratiche di pietà (cfr. SC 13), anche se appare non risolto il dualismo tra culto pubblico e privato. Infatti, *Sacrosanctum Concilium* riconosce ai pii esercizi una speciale dignità se comandati dall'autorità della Chiesa:

«Nella Chiesa vivono insomma con lo stesso diritto – almeno sul piano pratico – due forme di culto: una disposta e comandata a tutti dall'autorità della Chiesa, altra più varia, indefinita e cangiante che sorge dal popolo; una ufficialmente riconosciuta, cui tutti si è obbligati costitutivamente (se si vuole essere cristiani) e l'altra solo officiosamente accettata, per nessuno obbligatoria in senso stretto, e tuttavia necessaria a tutti; una avente sempre valore “pubblico”, anche se fatta “in privato”, l'altra resta sempre “privata”, anche se fatta “in pubblico” da tutta la comunità»⁵².

Infine, in modo solo allusivo, il testo Conciliare affronta la questione del ruolo del rito, ricordando che la partecipazione al mistero eucaristico si attua *per ritus et preces* (SC 48) e che è necessaria favorirla curando «le acclamazioni dei fedeli, le risposte, la salmodia, le antifone, i canti nonché le azioni e i gesti e l'atteggiamento del corpo» (SC 30). Pur avendo superato la concezione di una opposizione tra partecipazione

Id., pp. 51-70.

⁵² S. MARSILI, *Liturgia e non-liturgia*, in B. NEUNHEUSER – S. MARSILI – M. AUGÉ – R. CIVIL, *Anàmnese. La Liturgia, momento della storia della salvezza*, vol. 1, Marietti, Genova 1991², p. 151.

esterna ed interna, tuttavia, il testo conciliare continua ad utilizzare categorie linguistiche ambigue: «piena, consapevole, attiva» (SC 14; 48), «interna ed esterna» (SC 19).

La centralità del rito e il ruolo dell'educazione all'atto di culto resteranno il nucleo intuito, ma non ancora approfondito dei testi conciliari. In particolare, sarà il contributo di Romano Guardini, che precede e accompagna il cammino della Riforma Liturgica, a indagare il punto focale attorno al quale ruota l'intera questione liturgica e a indicare il futuro compito della Chiesa.

Capitolo II

GLI OPPOSTI NECESSARI

L'intuizione di Romano Guardini

Con Romano Guardini (1885-1968)⁵³, il Movimento Liturgico giunge a connotarsi quale *movimento contemplativo* per ogni cristiano. La singolarità e l'efficacia del pensiero guardiniano sta proprio nell'aver portato il Movimento Liturgico a compiere un ulteriore passo in avanti, a «livello di una riflessione fondamentale, filosofico-religiosa oltre che specificamente teologica, sul rito»⁵⁴. Grazie al suo essere non solo teologo, ma anche

⁵³ L'opera e il contributo di Romano Guardini nel Movimento Liturgico è stata approfondita da numerosi contributi, ne segnaliamo i più significativi: R. D'HARCOURT, *Le mouvement liturgique dans l'Allemagne d'après-guerre et Romano Guardini*, in R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, Paris, Plon 1948, pp. 3-94; B. NEUNHEUSER, *La liturgie dans la vision de Romano Guardini*, in A. PISTOIA - A.M. TRIACCA (ed.), *La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode*, (Conférences St. Serge 1981); (= Biblioteca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 279), Ed. Liturgiche, Roma 1982, pp. 179-189; H.B., GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia, Morcelliana 1988, pp. 129-139; S. MAGGIANI, *Rileggere Romano Guardini. L'importanza del pensiero liturgico guardiniano per un rilancio del "Movimento Liturgico"*, in «Rivista Liturgica» 74 (1987), pp. 375-386; S. MAGGIANI, *Romano Guardini protagonista del Movimento Liturgico*, in S. ZUCAL (ed.), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna, Dehoniane 1988, pp. 131-159; G. BUSANI, *I compiti del Movimento Liturgico: la proposta di Romano Guardini*, in F. BROVELLI (ed.), *Liturgia: temi ed autori. Saggi di studio sul Movimento Liturgico*, Ed. Liturgiche, Roma 1990, pp. 83-138.

⁵⁴ G. ANGELINI, *Il Movimento Liturgico: rilettura critica di istanze, orientamenti e problemi*, in *Riforma liturgica: tra passato e futuro*, Casale Monferrato, Marietti 1985, p. 21.

filosofo e maestro di vita spirituale insieme, egli, sulle orme del cammino già intrapreso da Festugière, offre una «riflessione teologica fondamentale circa il senso della liturgia cristiana e i suoi rapporti con la figura antropologica generale del rito»⁵⁵.

Nel pensiero guardiniano, la liturgia, nel suo essere prima di tutto *esperienza reale* che abbraccia tutta l'esistenza, è fontalmente accessibile a tutti perché:

«Essa non analizza concetti, ma guarda. Il popolo ha quella intima integrità dell'essere che è conforme al mondo simbolico della lingua delle immagini, delle azioni liturgiche e degli arredi sacri. L'uomo colto deve prima abituarsi; il popolo invece ha sempre saputo che la religione si rivela originariamente nell'essere e nel divenire, nell'immagine e nell'azione, non in concetti astratti in sottili esercizi logici. La liturgia è integralmente realtà. Si distingue perciò da qualsiasi religiosità di puro concetto o di puro sentimento, dal razionalismo e dal romanticismo religioso. Il credente entra in essa in contatto con realtà terrene: con uomini, cose, azioni, oggetti e insieme con realtà metafisiche: il Cristo reale, la Grazia reale. La liturgia non è solo pensiero, né solo sentimento; è prima di tutto, divenire, crescere, maturare, essere. La liturgia è un divenire fino alla pienezza, un crescere fino alla maturazione. Tutta la natura vi dev'essere risvegliata, afferrata, educata, trasfigurata. Nell'immagine di Cristo, dall'amore ardente dello Spirito Santo, verso la maestà del Padre che tutto attira a sé»⁵⁶.

Il suo ruolo, all'interno del Movimento Liturgico, si espliciterà nella sua famosa lettera del 1940 al vescovo di Magonza⁵⁷. Con questo atto,

⁵⁵ G. ANGELINI, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁶ R. GUARDINI, *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 37.

⁵⁷ R. GUARDINI, *Lettre à S. Exc Mgr. l'évêque de Mayence*, in «La Maison-Dieu» (3/1945), pp. 7-24. (Nell'originale tedesco: Id, *Ein Wort zur liturgischen Frage*, Mainz, 1940).

Guardini prenderà posizione all'interno del Movimento Liturgico, per chiarificarne il compito e individuare lo specifico ambito in cui esso dovrà muoversi.

L'obiettivo primario del Movimento Liturgico è di iniziare i fedeli all'esperienza di Dio attraverso la vita liturgica:

«C'est là un objectif à peine moins important que de les aider à connaître la vérité chrétienne; je dirai plus: un examen plus approfondi de la question montrerait que l'essentiel de cette vérité ne se révèle que dans le monde de la vie liturgique»⁵⁸.

Questa necessità risponde ad una attesa particolarmente sentita al momento presente e coinvolge in modo particolare la liturgia in quanto essa è, per sua stessa natura, una realtà storica. Qui si pone il nodo del problema e il punto di partenza per una sua corretta risoluzione.

«Il senso, la necessità, l'urgenza del Movimento Liturgico derivano quindi dalla interdipendenza di due fattori: l'essenza della liturgia e il suo posto centrale nella vita della Chiesa come condizione di possibilità dell'esperienza religiosa da una parte, la storicità della liturgia dall'altra. La liturgia è insieme forma essenziale e forma

G. BUSANI, *I compiti del Movimento Liturgico*, op. cit., pp. 85-86, osserva: «Questa lettera si inserisce come intervento particolarmente significativo in una serie di fatti che testimoniano il reale incontro di Guardini con il Movimento Liturgico nella sua fase classica (1909-1963): inizialmente il rapporto con l'abbazia di Maria Laach, che lo motivò a scrivere i suoi primi saggi e studi in materia liturgica e di cui è espressione significativa la corrispondenza con l'abate Herwegen; in una fase successiva, il suo impegno con il «movimento giovanile Quickborn» che si radunava proprio sotto la guida di Guardini al castello di Rothenfels; infine, le prese di posizione esplicite sul Movimento Liturgico stesso in alcuni momenti particolari [...]. La lettera fu richiesta a Guardini dal vescovo di Magonza in un momento di crisi del Movimento Liturgico provocato da alcuni scritti altamente polemicici nei confronti delle idee innovatrici in materia liturgica, Guardini prende esplicitamente posizioni nei confronti del Movimento Liturgico e ne illustra i problemi che in positivo e in negativo dovevano essere affrontati».

⁵⁸ R. GUARDINI, *Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence*, op. cit., pp. 8-9.

incarnata, quindi costantemente in dialogo con la cultura»⁵⁹.

Il Movimento Liturgico va dunque compreso all'interno di quel mutamento culturale che lo ha suscitato. Romano Guardini, infatti, pone la *questione liturgica*⁶⁰ come il ridestarsi dell'attenzione del credente sull'atto liturgico.

«L'uomo tipico del Diciannovesimo secolo, a mio giudizio, non è più stato capace di compiere questo atto e lo ha ignorato»⁶¹.

I motivi di questa dimenticanza, possono essere individuati in quel generale oblio dell'*anima della realtà* che ha oscurato i tempi moderni:

«In verità per l'uomo di quest'epoca era dubbio esistesse un oggetto. Egli non possedeva una forte coscienza immediata della realtà delle cose e, in fondo, neppure della propria. [...] Manca l'originaria esperienza della realtà. A dispetto di tutto il *senso della realtà*, di tutta la scienza naturale del realismo della tecnica e della politica, l'uomo non vedeva la cosa reale, lo spessore della vita, non vedeva l'uomo. Egli viveva in una regione intermedia fra l'essere e il nulla, viveva di concetti e di meccanismi, di formule e di sistemi che intendevano le cose e cercavano di dominarle, ma esse stesse non avevano con lui rapporto alcuno. Egli viveva in un mondo di forme e di segni astratti che non erano più legati con la realtà indicata dai segni»⁶².

Tutto ciò coinvolge anche la Chiesa che, nel XIX fino all'inizio del XX secolo, si percepiva solo come garante di una religiosità soggettiva e individualistica, accentuando sempre più il proprio ruolo istituzionale e

⁵⁹ G. BUSANI, *op.cit.*, p. 89.

⁶⁰ L'espressione *questione liturgica*, coniata da Romano Guardini stesso nella sua lettera al vescovo di Magonza (*liturgische frage*), sintetizza il nodo del dibattito: la pretesa della liturgia di rivendicare un'originale dimensione teologica dell'agire rituale.

⁶¹ R. GUARDINI, *Lettera sull'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica*, in «Humanitas», 20 (1965), p. 85.

⁶² *Id.*, pp. 22-23.

organizzativo. I tragici eventi storici che scuotono la coscienza collettiva e nel contempo la disillusione nella incrollabile verità della Chiesa, generano un processo di risveglio dall'incantesimo dell'idealismo moderno.

«Il nostro tempo riscopre formalmente che le cose esistono, ed esistono in una autodeterminazione primordiale e creatrice che non si può sottoporre a calcolo. Il concreto, nella sua illimitata ricchezza, diviene esperienza vissuta, e così pure diviene esperienza la felicità di penetrarvi e avventurarvisi»⁶³.

Si comincia così a parlare di un *mondo spirituale delle cose* che abbraccia tutta la realtà esistente, senza per questo dover negare il progresso scientifico o sovrapporre ad esso un significato spirituale. Tutto questo ridesta anche la realtà della Chiesa nella sua più autentica verità:

«La vita religiosa nel suo oggetto, nel suo contenuto, nel suo sviluppo, è di nuovo una realtà, un'attitudine dell'anima vivente verso il Dio vivente. Vita reale rivolta a Lui, e non puro sentimento, pura entità ideale»⁶⁴.

Il ridestarsi di questa coscienza della realtà, che coinvolge il mondo e la persona nella sua interezza, domanda un nuovo modo di porsi dinanzi a Dio. Di conseguenza, anche la liturgia deve giungere a chiedersi se il suo essere nella storia non domandi un profondo rinnovamento.

Guardini intuisce come vi sia un compito che solo la liturgia può realizzare per dare concretezza al risveglio spirituale del mondo cattolico, poiché essa «è una realtà storica, e come tale possiede tutti i caratteri di

⁶³ *Id.*, p. 26.

⁶⁴ *Id.*, p. 31.

ciò che nasce e si trasforma»⁶⁵. La sua centralità nella vita della Chiesa e il suo profondo legame con la vita storica dell'uomo la rendono capace di iniziare ad una profonda esperienza spirituale.

Questo compito, tuttavia, la liturgia potrà svolgerlo solo se ritroverà la sua più profonda autenticità. Romano Guardini contribuirà a questo lungo percorso di rinnovamento spirituale, attraverso una *autentica educazione ed esercizio per imparare l'atto di culto*⁶⁶. Questa attenzione alla formazione liturgica, in particolare attraverso la riscoperta dei *santi segni*, sarà la via principale indicata per un autentico rinnovamento spirituale.

Così infatti si esprime appunto nella prefazione dell'opera *I santi segni*, i cui contenuti furono successivamente approfonditi nel testo *Formazione liturgica*:

«Nella liturgia non si tratta precipuamente di concetti, bensì di realtà. E non di realtà passate bensì di realtà presenti, che si ripetono costantemente in noi e per noi; di realtà umane in figura e gesto [...]. La liturgia è un mondo di vicende misteriose e sante divenute figura sensibile: ha perciò carattere soprannaturale. È dunque necessario innanzitutto apprendere l'atto di vita con cui il credente intende e riceve, compie i *santi segni visibili della grazia invisibile*»⁶⁷.

Romano Guardini non solo porterà avanti un lungo discorso di approfondimento dell'epistemologia liturgica, ma soprattutto ne indicherà il metodo:

⁶⁵ R. GUARDINI, *Lettre à S. Ex. Mgr. l'évêque de Mayence*, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁶ R. GUARDINI, *Lettera su «L'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica»*, *op. cit.*, p. 88.

⁶⁷ R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Verlag Herder, Freiburg 1919; Id., *Von heilige Zeichen*, Matthias Grünewald, Mainz 1927. (trad. italiana: Id., *Lo spirito della liturgia - I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1987⁶, pp. 123-124).

«La via che conduce alla vita liturgica non si dispiega attraverso la mera istruzione teorica, bensì è offerta innanzitutto dalla pratica. Osservare ed agire sono le due forze fondamentali in cui ha da essere radicato tutto il resto. Un osservare ed agire illuminato da chiara dottrina e radicato nella tradizione cattolica mediante un adeguato insegnamento storico: questo certo. Ha da essere però un agire – ed invero un *agire* reale è qualcosa di più di un mero *esercitarsi* perché il gesto venga appreso direttamente! L'agire è qualcosa di elementare; qualcosa in cui l'uomo ha da ritrovarsi tutto colle proprie forze creative; un eseguire compenetrato di vita; un'esperienza viva: cogliere, contemplare»⁶⁸.

Una autentica formazione liturgica non sarà quindi solo conoscenza intellettuale, né tantomeno un esercizio cerimoniale, ma una reale esperienza di Dio.

«Le azioni devono essere compenstrate di realtà interiore e debbono a loro volta abbracciare realtà. E riconosciamo vera forza di rinnovamento là dove l'uomo è di nuovo sensibile all'urto dell'essere, vi si arresta dinanzi, ammira, interroga; dove questo urto, ripercuotendosi, gli foggia la parola e l'opera»⁶⁹.

La proposta guardiniana di una rinnovata vita spirituale nella vita della Chiesa ruota attorno ad alcune polarità:

- gli opposti necessari
- anima e corpo
- individuo e comunità
- sentimento e razionalità
- azione e immobilità
- spirito e mondo
- interiorità ed esteriorità⁷⁰.

⁶⁸ *Id.*, pp. 125-126.

⁶⁹ *Id.*, p. 130.

⁷⁰ Queste polarità sono una sintesi da me selezionata dai diversi scritti dell'autore.

II.1 *La spiritualità degli opposti*

Il pensiero di Romano Guardini sull'opposizione polare costituisce il fondamento a partire dal quale l'autore elabora la sua teologia spirituale. Il primo saggio, comparso nel 1925 - come si esprime l'autore stesso - non è nulla più che l'abbozzo di un'idea, che costituirà tuttavia una inquietudine costante della sua vita⁷¹. Non è difficile perciò riconoscerne le applicazioni e i riferimenti in gran parte dei suoi scritti.

II.1.1 *Il concreto vivente*

Il punto di partenza della riflessione guardiniana è la persona. Il vivente, pur essendo costituito da una molteplicità di parti, tuttavia è una unità corporeo-spirituale, non solo nell'apparenza, ma nella sua stessa essenza. Ciò che siamo, infatti, esiste e avviene grazie all'intimo nesso e rapporto delle varie parti che compongono una persona. Esse non sono semplicemente poste le une accanto alle altre, come avviene ad esempio nel caso di un elemento meccanico, ma sono animate e mosse come un tutto costruito dall'interno e che ha in se stesso la sorgente della propria esistenza.

«Io non mi esperisco come un frammento d'esistenza, ma come

⁷¹ «La dottrina dell'opposizione polare costituisce per me un'inquietudine, della quale in qualche modo dovrei venire a capo. Ma non è una cosa facile. In sé dovrei scriverla a nuovo e trattare i problemi con la precisione e l'ampiezza che essi dovrebbero esigere. Ma non ci riesco più». (Lettera a Alfred Schüler, 1950; citata in H.B. GERL-FALKOVITZ, *Introduzione*, in R. GUARDINI, *Scritti di metodologia filosofica* (= Opera Omnia I), Morcelliana, Brescia 2007, p. 21).

un tutto costruito dall'interno; non come un succedere senza proprio senso, ma come una linea di divenire ben conclusa; non come un'alluvione casuale di qualità, ma come forma con un'essenza propria. Tutto ciò però significa: io mi esperisco come qualcosa di concreto. E questo concreto sta in sé; dall'esterno verso l'interno e viceversa; si costruisce da sé e opera da una sorgente sua propria»⁷².

Nel corso della storia, si assiste a tentativi diversi di rispondere alla domanda su come il vivente possa essere conosciuto, ed è proprio dentro la questione gnoseologica, che avvengono prima la separazione, e poi la disgregazione dell'unità della persona.

Nel pensiero antico, e poi in quello medioevale, si è conservata una certa unità della persona, senza mai che l'intuizione, il sentimento o l'intelletto si escludessero a vicenda, successivamente, tuttavia, si verifica un mutamento.

Il pensiero moderno, basandosi esclusivamente sul concetto, si è gradualmente allontanato e separato dalla vita, riducendosi in questo modo al ben noto razionalismo.

«[Il pensiero antico e medioevale] era intellettuale ma non razionalistico. Esso valorizzava pensiero e concetto, ma si sentiva legato alla vita, alle facoltà visiva e immaginativa. Allo stesso modo immagine e visione venivano affermate senza condurre a un timore intuizionistico del concetto; era piuttosto un *guardare aperto alla chiarezza del concetto* [...]. È possibile che soltanto nel processo della crisi della cultura moderna che si sia verificato che gli atti fondamentali dello spirito si sono staccati dalla precedente unità precritica, sono divenuti consapevoli della loro essenza e del loro

⁷² R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zur Philosophie des Lebendigen-Konkreten*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1985 (trad. it. *Id., L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 14-15).

compito particolari, e si sono fondati in *purezza critica*. Con questa è andata perduta l'unità del vivente soggetto della cultura e l'ordine dei valori che si sostengono reciprocamente»⁷³.

Una certa distinzione era necessaria, ma dalla separazione si è poi giunti ad una disgregazione, smarrendo così l'unità del vivente.

II.1.2 La via della “*Weltanschauung*”

Il cammino spirituale proposto da Romano Guardini si muove lungo sentieri che ricercano vie nuove di unità, ma questo percorso avviene dentro il riconoscimento degli opposti che costituiscono la persona. Infatti, il complesso sistema di rapporto che costituisce l'esistenza⁷⁴, non è contraddittorio ma in opposizione, ed è grazie alla sua continua tensione che si costituiscono la ricchezza della vita stessa e la garanzia di una autentica unità dell'essere.

Non può esistere unità senza opposizione, poiché essa è parte costitutiva del vivente; sarebbe errato, infatti, cercare una pacificazione

⁷³ *Id.*, pp. 22-23.

⁷⁴ L'autore elabora un sistema di opposti relativi alla persona. Cfr. *Id.*, *L'opposizione polare*, *op. cit.*, pp. 33-88.

OPPOSTI CATEGORIALI		OPPOSTI TRASCENDENTALI
<i>Fisici</i>	<i>Categorici</i>	
dinamica-statica	produzione-disposizione	
eccedenza-forma	originalità-regola	associazione-separazione
particolarità-universalità	immanenza-trascendenza	somiglianza-diversità

degli opposti, o considerarli contraddittori, provocando una lacerazione di forze.

Tutti i monismi, infatti, tendono a sintetizzare gli opposti, ma così facendo nessun concetto è pensato in profondità e tutto si riduce in mescolanza. Per altro verso, anche l'autonominismo ha le sue negatività. Esso infatti diviene una frammentazione che isola le varie parti del vivente in campi estranei, senza nessuna relazione. Ciò che invece regge le relazioni tra un opposto e l'altro sono le *analogie*, connessioni di affinità che, senza nulla togliere a ciascuna specificità, tuttavia si attraggono a vicenda proprio per il fatto di essere tra loro corrispondenti, affini.

La soglia che custodisce la relazione senza mescolanza e la distinzione senza contrapposizione è ciò che l'autore indica con il termine *passo* (in tedesco *Schritt*):

«La vita è quell'unità, in cui, compenetrandosi a vicenda, sta legata quella grande ricchezza degli opposti e dei loro rapporti. Un massimo di tensione, perché ogni elemento si regge di fronte all'altro nella propria significazione e nella propria direzione e dall'uno all'altro non corre semplice continuità, ma c'è un *passo*. È un massimo, nello stesso tempo, di solidità in sé conclusa perché ogni lato, ogni gruppo è intimo all'altro; e l'autodistinzione che rendeva quel *passo* necessario riposa tuttavia a sua volta nella reciproca affinità, e così quel passo non è un *salto* in ciò che è totalmente altro»⁷⁵.

Ciò che mantiene in unità gli opposti è la vita: la vita sta nell'oppositività unita e nell'unità edificata oppositivamente.

«Noi viventi ci esperiamo come *pienezza*, plastica e dinamica; e come forma, sia di struttura sia di atto. L'uno e l'altro. Ma non

⁷⁵ *Id.*, p. 153.

l'uno insieme all'altro in modo da confondere i propri contenuti; in modo da passare in un terzo superiore in forza d'una qualche *sintesi* ottenuta per commistione. *Pienezza* resta *pienezza* e forma, forma; ma la vita sta in entrambi insieme. Sta precisamente nella loro opposizione, e cioè nel fatto che la forma è appunto forma, non falsata, pura e la *pienezza* in senso schiettamente essenziale. Ma i due elementi insieme, e sempre l'uno nell'altro»⁷⁶.

Questo tuttavia è reso possibile poiché gli opposti sono generati da un'unica sorgente vitale che sgorga dall'interno e trascende la vita, spingendola oltre se stessa:

«Noi viventi ci esperiamo come generanti la nostra vita da un punto interiore; essa sgorga da dentro. Ma simultaneamente anche come in atto di dominare e di ordinare la nostra vita da quel punto interiore [...] noi viventi ci esperiamo come inabitanti noi stessi. Noi siamo in noi; intimi con il punto di profondità del nostro essere ad ogni localizzazione, a ogni atto del nostro operare. Ma nello stesso tempo ci esperiamo anche come sovrastanti noi stessi; noi camminiamo davanti a noi; noi spingiamo avanti noi stessi; siamo fuori di noi; sopra e innanzi a noi; in distanza, in una peculiare estraneità impartecipe rispetto a noi stessi»⁷⁷.

A questo punto, Romano Guardini sposta l'argomentazione dal piano filosofico a quello teologico, introducendo il discorso sullo sguardo della *Weltanschauung*.

L'idea degli opposti spalanca al vivente uno sguardo universale sul mondo, con una certa propensione a vedere il singolo e il particolare come parte di un tutto. Questo tutto che sta sopra il mondo, nella rivelazione, entra nel mondo: esso è lo sguardo stesso di Dio, il suo sguardo sui viventi.

⁷⁶ *Id.*, p. 148.

⁷⁷ *Id.*, pp. 149-150.

«Noi andiamo, credendo, prendiamo parte al suo sguardo quando, credendo, guardiamo il mondo a partire da Lui. E *Weltanschauung* come scienza è il tentativo di cogliere razionalmente per vie metodiche questo sguardo e ciò ch'esso vede»⁷⁸.

Nel pensiero di Guardini, questa via che conduce alla conoscenza oscilla tra il centro e la misura.

La sorgente dell'unità è nel *centro*, il suo limite, nella *misura*:

«L'idea degli opposti è in grado di creare apertura viva. Assumerla vitalmente nel proprio atteggiamento rende consapevoli della ricchezza che è nel proprio essere, di tutte le possibilità di vita ivi contenute, di tutte le modalità d'opposizione con cui la vita opera. Gli occhi si aprono; mondi nuovi si schiudono. Ma simultaneamente vengono in luce i propri stessi limiti [...]. Due cose mi sono divenute particolarmente preziose nel riflettere sul problema degli opposti: centro e misura. Centro, come cuore della vita; come punto di raccordo della forma vivente; come partenza e ritorno di un moto di vibrazione. Il centro è il mistero della vita. Là dove gli opposti stanno insieme; da dove essi partono; dove essi ritornano. La misura è il limite, l'accettazione della propria finitudine, così l'atteggiamento di opposizione diviene atteggiamento di misura, dove la vita sa i propri limiti e li osserva; diviene rispetto e avvedutezza»⁷⁹.

L'essere finito, accettando il suo limite può tuttavia tentare di superare le proprie barriere, non però nella direzione del fuori, ma del dentro. Il limite assentito diviene compiutezza; pienezza di significato, perfezione del proprio essere:

«L'essere finito è chiuso dal limite, ma anche determinato; in tal modo esso è tanto barriera quanto forma. Forma attraverso il limite. Se noi dunque lealmente affermiamo i limiti impostici, tracciamo con questo la linea di contorno del nostro carattere;

⁷⁸ *Id.*, p. 200.

⁷⁹ *Id.*, pp. 201-203.

costruiamo i rapporti d'equilibrio del nostro essere. Anche questo è *infinità finita: compimento*»⁸⁰.

La perfezione, la si raggiunge mantenendo la propria esistenza in un continuo stato di *oscillazione* tra due impossibilità: quella dell'infinito e quella dell'inafferrabilmente piccolo. In ognuno dei due sensi si cade nella dismisura che frantuma l'unità:

«[Nell'esistenza umana] il suo *ethos* più profondo sta nel mantenersi oscillante. Essa non può diventare troppo leggera, deve mantenere peso, altrimenti dilegua nell'illimitato. Non può diventare pesante, deve restare leggera, altrimenti cala nel profondo, si frammenta nei particolari. Non può aggredire l'immenso, ma disciplinarsi, contenersi»⁸¹.

Nella riflessione di Romano Guardini, l'idea degli opposti traccia le basi per una nuova via alla teologia spirituale: il risveglio dell'anima delle cose, dopo il letargo idealistico, conduce il pensiero a una nuova conoscenza del vivente: l'autentica via spirituale segue il flusso stesso della vita che ha la sua sorgente nel vivente stesso:

«A me sembra che l'idea degli opposti, compresa nella sua profondità, possa garantire tutto questo. Essa non equivale a un sistema in sé concluso, ma è un'apertura dello sguardo e un orientamento interiore entro l'essere vivente. Essa fa sì che l'essere ci diventi spazio e ricchezza di forme, in cui poter avanzare, senza perderci»⁸².

In gran parte dei suoi scritti, Romano Guardini porterà avanti il suo pensiero sull'opposizione polare tentando di ricucire la frattura o lo smarrimento di alcuni opposti.

⁸⁰ *Id.*, pp. 204-205.

⁸¹ *Id.*, p. 206.

⁸² *Id.*, p. 207.

La preziosità del suo contributo sta non solo nell'aver ripreso e approfondito il pensiero dell'opposizione, ma nell'averlo trasformato in una teologia spirituale che trova nell'esperienza liturgica il suo luogo più espressivo.

Si può così comprendere come la sua teologia spirituale abbia suscitato non poche resistenze, soprattutto se si pensa come la spiritualità, prima del risveglio del Movimento Liturgico, avesse fatto proprio della contraddizione la sua forza, e della negazione degli opposti la sua via di perfezione.

II.1.3 Anima e corpo

Nell'epoca moderna, l'umanità eleva la propria pretesa di autonomia e dichiara la sua signoria sul mondo. L'uomo, con la forza della propria intelligenza, e non più Dio, diviene il dominatore della storia. Di fronte a questa spogliazione dell'uomo dal divino, il credente si allontana dalla scena del mondo e si rifugia nell'interiorità, aspirando a un regno del puro spirito.

«Si voleva il puro-spirituale e si incappò nell'astratto. Simbolo e incarnazione furono respinti e al posto dello *spirituale* impercettibilmente si inserì l'astratto, l'idea»⁸³.

Se, per un verso, la spiritualità evapORIZZA nell'astratto, d'altro canto, la liturgia nella sua esteriorità si atrofizza nel cerimonialismo. Viene così a

⁸³ R. GUARDINI, *Liturgische Bildung*. Versuche, Verlag Deutsches Quickbornhaus, 1923 (trad. it. *Id.*, *Formazione liturgica*, Ed. OR, Milano 1988, p. 31).

manifestarsi una perdita della capacità simbolica che, nel pensiero di Guardini, è alla base della decadenza della vita liturgica.

«L'uomo tipico del XX secolo, a mio giudizio – non è stato più capace di compiere l'atto liturgico. Il comportamento religioso per lui era un fatto semplicemente interiore e individuale, che poi in liturgia assumeva anche il carattere di un cerimoniale pubblico ufficiale. Con ciò il senso dell'azione liturgica era perduto: il fedele non compiva un atto propriamente liturgico, bensì un atto interiore privato, circondato dal cerimoniale e non di rado accompagnato dalla sensazione che quel cerimoniale gli era causa di disturbo»⁸⁴.

Alla base di una autentica vita spirituale, vi è un ritrovarsi dell'uomo nella sua totalità. Chi è *l'uomo spirituale*? Qual è l'autentica interiorità? Quale il rapporto tra l'uomo e il rito?

Per Guardini, è l'uomo nella sua totalità. Infatti, non esiste contraddizione tra anima e corpo, in quanto nell'uomo non esiste un atto *puramente spirituale*.

«Tutto ciò che vi trovo è già per principio spirituale e corporeo insieme, il che vuol dire: umano. D'altra parte io non conosco elementi o processi puramente biologici. Già la stessa figura esteriore vivente nell'uomo è penetrata dalla spirito. Non è né vegetale, né animale, ma umana. Tanto più ciò è valido per la sfera del sentire. Anche questo, appunto, è umano, cioè retto da quella costitutiva unità di corpo e anima spirituale, che ha nome *uomo*»⁸⁵.

La meta finale di ogni autentica spiritualità, non è la sublimazione del corpo, ma una *corporeità spiritualizzata*, senza contraddizioni né confusioni. L'unità della persona, infatti, non è data dalla giustapposizione di un

⁸⁴ R. GUARDINI, *Lettera sull'«atto di culto»*, *op. cit.*, p. 85.

⁸⁵ R. GUARDINI, *L'opposizione polare*, *op. cit.*, p. 143.

elemento sull'altro, ma da una reciproca relazione di vitale continuità⁸⁶. Se il rapporto tra anima e corpo diviene contraddittorio, vi è l'atteggiamento tipico dello *spiritualista* che vive il corpo come un impedimento, una contaminazione da eliminare, o semmai lo accoglie solo come elemento esteriore. Di qui la difficoltà di giungere ad un profondo coinvolgimento nella esperienza rituale. Per altro verso, se tra il corporale e lo spirituale vi è mescolanza, identità, tanto che l'uno trapassa nell'altro, diviene impossibile vivere una qualunque forma di religiosità, poiché la vita interiore non riesce mai a manifestarsi in nessuna forma, oggetto, espressione determinata, ma diviene inafferrabile, sempre in continuo fluire, in balia delle disposizioni immediate del soggetto.

«Quel temperamento spirituale che abbiamo descritto per primo (lo *spiritualistico*) non sapeva raggiungere il simbolo, per la propria incapacità di coglierne l'intima relazione che stringe insieme lo spirituale ed il materiale [...]. Il secondo tipo di sensibilità descritto possiede la capacità di questa relazione; giacché per esso l'interiore si riversa immediatamente nella forma esteriore. Gli manca però, il senso della distinzione e della distanza. Invece, relazione e distinzione sono ambedue necessarie a creare un simbolo»⁸⁷.

Romano Guardini definisce l'intima relazione che stringe insieme il

⁸⁶ «La vita è quell'unità, in cui, compenetrandosi a vicenda, sta legata quella grande ricchezza degli opposti e dei loro rapporti. Un massimo di tensione, perché ogni elemento si regge di fronte all'altro nella propria significazione e nella propria direzione e dall'uno all'altro non corre semplice continuità, ma c'è un *passo*. E un massimo, nello stesso tempo, di solidità in sé conclusa, perché ogni lato, ogni gruppo è intimo all'altro; e l'autodistinzione che rendeva quel *passo* necessario riposa tuttavia a sua volta nella reciproca affinità, e così quel passo non è un *salto* in ciò che è totalmente altro». Cfr. *Id.*, p. 153.

⁸⁷ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia, op. cit.*, pp. 67-68.

materiale con lo spirituale come *rapporto simbolico*. Infatti un simbolo esiste quando qualcosa di interiore trova la sua manifestazione nell'esteriore, come avviene nel corpo quando l'anima si traduce in corporeità e diviene il suo *simbolo vivente*. «Dunque interiorità manifestata; manifestazione esterna piena di profondità interiore, *esteriorità* che si fonda con il silenzio interiore»⁸⁸.

Il compito della liturgia sarà quello di insegnare nuovamente a vivere l'esperienza simbolica, rendere di nuovo l'uomo capace di trasfigurare il proprio corpo, di manifestare la propria intimità, per giungere così alla piena manifestazione di Dio.

«La liturgia, pone l'uomo come veicolo dell'azione liturgica. Essa non diventa perfetta fino al punto di portare l'uomo che prega fuori dal corpo. Al contrario egli diventa sempre più uomo nel senso più profondo: il che significa che nell'atto liturgico la sua corporeità si trasfigura; che la sua anima si esprime, si manifesta, si incarna in modo sempre più completo»⁸⁹.

II.1.4 Individuo e comunità

Il rifugio della spiritualità romantica nella sfera interiore non soltanto ha separato l'uomo in se stesso, ma lo ha anche lasciato irrimediabilmente solo. L'uomo moderno, infatti, concepisce la vita spirituale come atto privato, singolo, individuale. Interiorità sembra quasi contrapporsi a comunità, mentre l'esteriorità sembra domandare il sacrificio di ogni forma personale. Quale dunque il giusto rapporto tra

⁸⁸ R. GUARDINI, *Formazione Liturgica, op. cit.*, p. 28.

⁸⁹ *Id.*, p. 28.

l'io e il noi? Tra l'individuo e la comunità, tra il gesto comunitario e l'espressione personale?

Per Romano Guardini, come nella relazione tra interiorità-esteriorità, anche negli opposti io-noi non esiste un rapporto di contraddizione, ma di profonda e vitale correlazione: il gesto di preghiera e di offerta non può che essere comunitario, inteso come un grande *noi* che nasce dal più profondo di se stessi.

«Il credente deve progressivamente dilatare la propria coscienza religiosa, il proprio Io orante. Egli deve superare l'isolamento individualistico, il soggettivismo romantico-sentimentale e nella preghiera, nel sacrificio e nell'azione sacramentale deve porsi totalmente nella grande comunità della Chiesa: della Chiesa, non di una *conventicola* affiatata»⁹⁰.

La comunione nella Chiesa non è data dalla mera somma degli individui, né dall'annientamento della propria personalità a favore di quell'entità di maggior valore che è la comunità. Ciò che crea comunione di vita alla vita stessa di Dio è l'essere incorporati in Lui:

«In molteplici occasioni il credente si rende consapevole di questa unità che l'avvolge, soprattutto nella liturgia. In essa egli scorge che non sta di fronte a Dio come individualità a sé stante, bensì come membro di questa unità. È la liturgia che parla a Dio, il fedele parla con essa ed in essa»⁹¹.

Per essere una autentica comunità si rende necessaria una forma di *sacrificio*, di rinuncia a ogni atteggiamento individualistico: superando una certa autonomia personale, l'accettazione di alcune forme prestabilite, la superbia di voler restare chiusi in se stessi, la grettezza del particolarismo,

⁹⁰ *Id.*, p. 74.

⁹¹ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, *op. cit.*, pp. 40-41.

il sentimento di *aristocrazia* spirituale. A questo va aggiunta la disponibilità a mettersi in relazione con gli altri, sacrificando il proprio desiderio di isolamento, accogliendo i desideri degli altri membri della comunità, superando l'avversione per la diversità e la ritrosia ad aprire l'intimità.

Tutto questo è vissuto nella liturgia con un profondo equilibrio e senso di rispetto: l'essere comunità, infatti, non equivale a una dissoluzione o a una negazione dell'io, della propria personalità:

«Il singolo è certamente membro del tutto, ma non solo membro: egli non vi si disperde completamente. Vi è inserito, ma in modo tale che egli tuttavia rimane quello che è, sussistente per sé, personalità che riposa su se stessa. Poiché la liturgia si fa garante anche di un limite che salvaguardia l'intimità di ciascuno. Nonostante ogni comunanza, l'uno non può mai violare l'intimità dell'altro, ottenere influsso sulla sua preghiera e sul suo agire, imporgli le sue peculiarità e la sua sensibilità. La comunanza sta nei sentimenti, nei pensieri, nelle parole, nel dirigere gli occhi ed il cuore alla stessa meta; essa consiste nel credere tutti alla medesima verità, nell'offrire tutti il medesimo sacrificio, nel mangiare tutti lo stesso pane divino; nell'essere tutti stretti in una misteriosa unità da un unico Dio e Signore. Tra di loro, però, come personalità determinate e concrete, non si usurpano reciprocamente il campo dell'intimità»⁹².

II.1.5 Sentimento e razionalità

Il rifugio della spiritualità nel mondo dell'interiorità provoca nell'epoca moderna una frattura tra la spiritualità e la oggettività della rivelazione contenuta nella *lex orandi*. Che ruolo ha l'intelligenza nell'esperienza

⁹² *Id.*, p. 47.

spirituale? Quale il rapporto tra la teologia e la vita spirituale?

Guardini, nel capitolo sulla preghiera liturgica, chiarisce il rapporto tra il pensiero e il cuore: «Pregare è certamente *un elevare l'animo a Dio*. Ma l'animo deve essere sostenuto, rischiarato dal pensiero»⁹³. Il sentimento, infatti, tende a chiudersi sempre di più verso l'individuale, con la conseguente incapacità di soddisfare i diversi stati d'animo e la varietà delle persone coinvolte.

Solo il pensiero, dunque, può sostenere una duratura e sana vita spirituale:

«La verità rende potente la preghiera, comunicandole quel vigore aspro, ma vivificante e preservatore senza il quale essa riesce debole e sdolcinata. [...] Il pensiero dogmatico ci scioglie dalla schiavitù del sentimento, dalla sua vaporosità ed inerzia. Esso rende la preghiera chiara ed efficace sulla vita»⁹⁴.

La liturgia, traducendo il dogma in preghiera (*lex orandi*) permette alla verità di fede di farsi vicina e comprensibile, salvandosi da un freddo intellettualismo. In questo modo, la comunità cristiana, misteriosamente illuminata dalla sapienza che viene dall'alto, pregando nella Chiesa, respira ed attinge alla sorgente della Rivelazione.

La liturgia può, quindi, ben a ragione, definirsi maestra di preghiera: essa sa coniugare in sé i moti appassionati del cuore, con la solida e duratura luce della verità:

«La liturgia, come tale, non ama l'esuberanza del sentimento. Questo arde in essa, ma come in un vulcano, il cui vertice si leva limpido e chiaro nella fresca atmosfera. La liturgia è sentimento

⁹³ R. GUARDINI, *Lo spirito della Liturgia, op.cit.*, p. 21.

⁹⁴ *Id.*, p. 22.

appieno dominato [...]. La liturgia, poi, ci fa intendere come debbano essere le emozioni religiose perché riescano durevolmente efficaci ad una collettività di persone. [...] Non emozioni troppo raffinate, troppo tenere, troppo sdilinquite, bensì forti, chiare, con la semplicità della natura. E proseguendo: la liturgia possiede un mirabile riserbo. Certe forme di abbandono essa le accenna appena, oppure le circonda e vela con tanta profusione di immagini che l'anima vi si sente quasi protetta e celata. La preghiera della Chiesa non mette in pubblico i misteri del cuore. Essa si trattiene nella sfera del pensiero e del simbolo; suscita certamente profondissimi moti e processi spirituali, ma li lascia, però, nello stesso tempo nella loro segreta intimità»⁹⁵.

La liturgia *domina* l'esuberanza del sentimento, ed accende il dogma della fede con il calore della preghiera.

II.1.6 Azione e immobilità

Nel pensiero guardiniano, la via per una autentica conoscenza del mistero di Dio vissuto nella liturgia è dato principalmente dal rito stesso. Non quindi mera istruzione teologica, né tantomeno didattica esplicativa ma azione in cui si entra agendo. Nell'azione liturgica, infatti, tutta la persona è coinvolta e, partecipando, essa viene plasmata e illuminata dal gesto stesso. In qualche modo, è la liturgia stessa che trasforma interiormente a sé.

«Formato in senso giusto è un uomo che è plasmato nell'essere, nel pensare e nell'agire secondo un modello interiore naturale: è quando egli è inserito in una comunità. [...] Si tratta in primo luogo di *educazione liturgica*, non di insegnamento liturgico che

⁹⁵ *Id.*, pp. 26. 27-28.

naturalmente non è da disgiungersi dalla prima: di un avviamento, o almeno di una sollecitazione a vedere e compiere, in pienezza di vita, i *santi segni* [...]. Io saprei bene chi potrebbe qui dir meglio e più giusto: una madre che, formata per proprio conto liturgicamente, insegnasse al suo bambino a fare bene il segno della santa croce; a vedere nella candela che arde una persona che apre il suo intimo sentire; a star nella casa del Padre con tutta la sua viva umanità [...]; e tutto questo non mediante considerazioni estetiche, bensì proprio come un vedere, un fare: non quindi come un arduo pensare e riflettere che contempra opere, gesti ed atteggiamenti come figure appese tutt'intorno»⁹⁶.

La liturgia si fa così autentica maestra di fede e di preghiera poiché, in un unico istante simbolico, illumina il pensiero e accende il cuore, suscita lo stupore e pone in bocca al credente la risposta di fede. Alla liturgia spetta il compito di insegnare al mondo *l'antica capacità di vivere guardando*, ma per farlo, essa deve ritrovare la via per parlare ancora:

«Se dunque l'occhio deve ritornare capace di vedere la realtà epifanica, e l'orecchio capace di percepirla e la mano di apprenderla, la liturgia in atto deve diventare tale da rendere tutto ciò – a misura di partecipazione di ciascuno -»⁹⁷.

La profondità del pensiero di Guardini, non sta soltanto nell'aver ridato *un'anima* all'agire dell'uomo, ma anche nell'aver restituito un *agire* all'atto di culto.

«Non si tratta di conoscenza, ma di azione. Eppure questo non è del tutto esatto, poiché la conoscenza si raggiunge in vari modi. In primo luogo osservando, approfondendo, confrontando, pensando. Così si può comprendere molto, ma non tutto: ciò che esiste già, non ciò che l'azione produce. Se si vuole giungere a

⁹⁶ R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, op. cit., p. 32 (nota 9); cfr. R. GUARDINI, *I santi segni. Prefazione*, op. cit., pp. 123-125.

⁹⁷ R. GUARDINI, *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in *Scritti filosofici*, vol. 2, Fabbri, Milano 1974, p. 166.

questa realtà, essa deve essere compiuta»⁹⁸.

Nei suoi pensieri sulla Messa, pubblicati nel 1939, egli contesta il carattere di *sacra rappresentazione* che cela il reale significato della Celebrazione Eucaristica, per riscoprire il *gesto* stesso che la fonda: «*Fate questo in memoria di me*». L'agire diviene, nella liturgia, il dono che Dio stesso pone nelle mani del suo popolo, perché attraverso di essa, se vi sono le disposizioni d'animo, egli irrompe per compiere ciò che egli solo può realizzare: la salvezza.

«Nel comando «*Fate questo*», *questo* significa *ciò che ho appena fatto*; ma ciò che ha fatto trascende ogni capacità umana. Si tratta di un'azione divina, che scaturisce in modo ineffabile dal suo amore e dalla sua onnipotenza, come la creazione e l'incarnazione. Egli affida questa azione agli uomini [...]. L'uomo agisce, ma nell'azione dell'uomo agisce Dio»⁹⁹.

II.1.7 Spirito e mondo

In una delle conferenze filosofiche, Romano Guardini affronta il tema dell'opposizione *spirito-mondo*.

Il termine *spirito* ha conosciuto nel tempo diverse significazioni, spesso tra loro contraddittorie¹⁰⁰. Ognuna di queste formulazioni coglie un

⁹⁸ R. GUARDINI, *Il testamento di Gesù. Prefazione*, Vita e pensiero, Milano 1993, pp. 26-27.

⁹⁹ *Id.*, pp. 74-75.

¹⁰⁰ Nella tradizione idealistica, equivale ad un contenuto di cultura; nel pensiero antico, se ne accentua l'aspetto ontico: lo spirito come essere immateriale, sostanza non composta, semplice ecc. (accentuando così il suo carattere di astrattezza); nella concezione attualista, lo spirito è essenzialmente relazione: il modo con cui l'uomo pone se stesso; nella concezione romantica, è luce, levità serena, la parte più elevata

aspetto diverso, ma vero, dello spirito; tuttavia, ciò che sembra rendere inafferrabile, *inconoscibile* lo spirito è la possibilità di poterlo cogliere in se stesso, nella sua concretezza. Di qui, il sorgere del problema gnoseologico: come si può conoscere lo *spirito*?

La conoscenza delle cose non avviene sempre in egual maniera, infatti si può distinguere la conoscenza *naturale* da quella *soprannaturale*, che può dirsi tale solo grazie all'evento della Rivelazione. La Rivelazione, cioè il *dirsi-darsi* di Dio, si realizza attraverso il rapporto tra il mezzo e il significato. Il mezzo è costituito dalle dimensioni create che l'uomo percepisce intorno a sé; il significato - che è parte stessa del mezzo - è ciò che si percepisce come non appartenente al mondo, come proveniente *dall'alto*.

Ciò che l'autore sottolinea con forza, tuttavia, è l'intimo rapporto tra le due dimensioni:

«*La dimensione umana* non significa che l'anima spirituale si trattenga in un corpo in sé già completo, ma che essa da materiali fa il corpo. *Il corpo* è già, insieme, anima; anima che si esprime»¹⁰¹.

Ciò che rende *intelligibili* i significati soprannaturali è la luce della fede, che Dio stesso dona al credente e che dunque proviene dalla stessa sorgente della Rivelazione. I contenuti della Rivelazione e i mezzi attraverso cui essi si esprimono non sono, tuttavia, tra loro in contraddizione, ma in un rapporto analogico:

«Il contenuto della Rivelazione è ciò che è *dall'alto*, ciò che *non è di*

dell'esistenza. Cfr. R. GUARDINI, *Spirito Vivente*, Saggi filosofici, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 94-96.

¹⁰¹ R. GUARDINI, *Spirito Vivente*, *op. cit.*, p. 99.

*questo mondo. Ma sollevati da corrispondenti verità rivelate, che stanno in rapporto di analogia con essi*¹⁰².

Lo spirito non è semplicemente dissolto nel mondo, né estraneo ad esso: «lo spirito inquieta il mondo; lo scuote. Eppure è collocato in esso», oscilla tra un dentro e un fuori, non come qualcosa di estraneo o al di sopra del mondo, ma come chiamata personale nella coscienza. L'uomo trova in se stesso la sorgente dello Spirito, ma questo non resta chiuso, prigioniero in sé; varca la soglia interiore e si diffonde nel mondo con la sua forza innovativa, spingendo verso il compimento del Regno. Il rapporto tra spirito e mondo si espone, tuttavia, a un duplice pericolo: se manca il concetto concreto dello spirito, il rischio è di scivolare verso l'idealismo, idoleggiandolo, potenziandolo a tal punto da renderlo estraneo al mondo; per altro verso, si può correre il rischio di contrapporlo al mondo, trasformandolo in un antagonista della terra.

«Lo Spirito Santo è la interiorizzazione personale di sé da parte di Dio nell'amore che vi è tra il Padre e il Figlio [...]. Uno spirito finito è quella creatura che, in analogia creaturale, è capace di cogliere Dio, conquistandolo con sforzo quale contenuto della sua vita, conoscendo, amando, ubbidendo, vivendo in comunione personale con Lui e da Lui. Rimanendo nel mondo, eppure tolto da esso. Chiamato a costruire il mondo eppure tolto da esso. Chiamato a costruire il mondo vero e proprio, pensato da Dio, ma proprio perciò continuamente inquietando il mondo dato, com'è teso a chiudersi su di sé in modo appagato di sé, sovrano di sé, certo però insieme anche quella creatura, che è capace della rivolta contro Dio»¹⁰³.

¹⁰² R. GUARDINI, *Spirito Vivente, op. cit.*, p. 99.

¹⁰³ *Id.*, pp. 112-113.

II.1.8 Interiorità ed esteriorità

Nel saggio di antropologia cristiana *Mondo e persona*, Romano Guardini, riprende la sua teoria sugli opposti, trattando di due dimensioni esistenziali: il *dentro e sopra* - l'*interiorità e l'altezza*.

L'esistenza conosce delle direzionalità costituite da alcune coordinate:

- a) il sopra e il sotto;
- b) la partenza e l'arrivo;
- c) la destra e la sinistra.

Il *sopra* e il *sotto*, sono modi di definire lo spazio, che derivano dalla nostra esperienza corporea (ad esempio, il corpo eretto) o dallo spazio circostante (cielo e terra) e che divengono modi di rappresentazione dell'esistenza umana. Al concetto di *sopra* vengono attribuiti caratteri di positività: bellezza, dignità, superiorità, intelligenza, libertà ecc; al *sotto*, i suoi opposti: umiliazione, istintività, passioni. La minaccia del dualismo rischia, tuttavia, di impoverire il concetto di spazio esistenziale.

«A questo *sopra*, che coincide con quanto è dotato di valore, non si può contrapporre alcun *sotto*, a questa altezza nessuna profondità. Se cioè questo avviene, subito nasce la polarizzazione dualistica, che vuole salvare il cattivo *sotto* per l'Intero, facendone il polo opposto necessario del *sopra* buono; equipara i due fattori a materia e spirito; considera valore e disvalore come potenze parziali essenziali del Tutto o Intero, falsifica l'ordine, mutandolo nella dimensione estetica ed eliminando tutto ciò che significa decisione»¹⁰⁴.

L'esistenza stessa diverrebbe priva di autenticità se le direzioni dello spazio venissero a essere contrapposte o unificate. Ritroviamo qui la ben

¹⁰⁴ R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 62.

nota teoria della necessità degli opposti. A questo punto Guardini, volendo applicare il discorso all'ambito più propriamente spirituale, per ovviare a un'interpretazione dualista, opta per una sostituzione dei termini *sopra* e *dentro*:

«Se le direzioni fondamentali andassero verso il *sopra* e *sotto*, la persona le interpreterebbe necessariamente come *buone* o *cattive*. Ma allora non sarebbero più aspetti costitutivi dello spazio dove si dispiega liberamente l'esistenza, bensì contraddizioni di valore, che invitano alla decisione [...]. Lo spazio dell'esistenza ha manifestamente poli, tra i quali gioca la vita spirituale-personale, quindi devono essere definiti diversamente. Si chiamano *sopra* ed *entro*»¹⁰⁵.

Questi due poli dell'esistenza sono necessariamente in un rapporto dialettico, all'interno del quale si dispiega lo spazio esistenziale. Tuttavia, il luogo in cui la persona si costituisce è verso l'interno. L'interiorità, dunque, non come spazio chiuso e statico contrapposto ad una exteriorità, percepita come negativa, ma luogo sorgivo dell'esistenza dal quale si irradiano i diversi ambiti della vita.

Nell'esperienza cristiana, l'interiorità può essere ricevuta solo da Dio, anzi diviene partecipazione dell'uomo all'interiorità stessa di Dio. L'uomo può divenirne partecipe grazie all'iniziazione alla fede. Ma poiché Dio è vita, potenza, libertà, azione, l'interiorità cristiana non dimora in uno spazio chiuso all'interno dell'uomo, ma abita nell'*atto*. Questo atto di vita, generato all'interno, impregna di sé tutta la persona costituendola in unità.

«Che cos'è in ultima analisi questa interiorità? Il *dove* di Dio? Ma

¹⁰⁵ *Id.*, pp. 64-65.

Dio dov'è? Essenzialmente, cioè anche quando non esistesse un mondo? In se stesso. La *serietà* di Dio: ecco il luogo dove Egli è. La misurazione o stima perfetta della sua eterna grandezza: ecco la sede dov'è Dio. L'essere intero di Dio è nell'atto. Tutto ciò che Egli ha, compie. In Dio non v'è nulla che stia semplicemente lì; tutto è pura vitalità. Questo: il possedere Egli stesso nell'atto – è il suo luogo. Così tale condizione costituisce pura assoluta inaccessibilità, poiché Egli soltanto possiede quest'energia d'atto. L'interiorità propria di Dio è il suo luogo e al tempo stesso il suo nascondimento. Appunto ciò che lo rende manifesto, rivelato senza residui a se medesimo, la sua assoluta luminosa chiarezza, lo preclude a tutto ciò che non è Lui»¹⁰⁶.

Il concetto di interiorità interpella il suo opposto: *l'altezza*. Questo concetto contiene in sé alcune rappresentazioni dell'esistenza intese come *culmine*, *tensione*, salita verso ecc. In ambito spirituale, indica l'impegno, lo sforzo del tendere verso una meta. La sua positività sta nell'ardimento a cui fa appello.

Se l'interiorità cristiana è la dimora di Cristo *nel* credente, l'altezza, indica quel luogo dove Cristo è *al di sopra* del credente. L'altezza non è dunque lo sforzo umano per tendere verso Dio, ma al contrario è il venire dall'alto di Cristo stesso:

«L'altezza cristiana non è semplicemente qualcosa di dato, alla mano; né come un grado del reale, né come gradino nell'ordine di rango dei valori, né come oggettiva psichica o metafisica, in direzione della quale Cristo ponga sé e quanto gli appartiene. Quest'altezza invece dipende da Cristo. Il *lassù* è là, dove Egli è. È Lui stesso l'altezza, a cui il credente è ordinato, il punto di partenza dell'*éros* cristiano. Anch'esso però non si dà semplicemente di per sé, soltanto con uno slancio dagli altri punti di avvio del moto umano verso l'alto, ma sorge unicamente come

¹⁰⁶ *Id.*, p. 72.

risposta all'apparire di Cristo. Viene donato da Lui, e si spegne non appena si lacera il rapporto con Lui»¹⁰⁷.

L'interiorità cristiana, nel pensiero guardiniano, non è dunque un luogo immobile e astratto, ma lo spazio percorso da un continuo movimento di Dio e della persona: un luogo abitato. In esso vi è una *via* che conduce all'interno: interminabile - se si incontrano ostacoli, possono sempre essere superati – e che conduce fino al *fondo* dell'anima, dove Dio vigila. Questo costruisce il primo percorso di avvicinamento a Dio.

«Qui è la fine dell'interiorità e al tempo stesso quella del mondo nella direzione verso l'interno. Là appare il nulla che emerge dall'intimo [...]. Probabilmente i confini interiori, ovvero il Dio che vigila all'altro lato d'essi, sono esperienze solo quando nella fede si concepisce il *Cristo in noi*. Colui che propriamente traccia i confini interiori, rimette il mondo nei suoi limiti a partire dall'interno, è il Cristo risorto che, dopo essere *andato via*, è *ritornato* da noi (Gv 13,33; 14,18). Questo rimando entro i limiti però non significa che Egli dica all'uomo soltanto che egli è finito, ma che è peccatore. Equivale a una sentenza: il Giudizio»¹⁰⁸.

Nella sua direzione contraria, l'interiorità si dilata nell'altezza. Questo secondo passaggio costituisce il *trapasso* verso la trascendenza. Esso è dato dall'anelito dell'uomo che si spinge fino al limite di ciò che è umano e ha natura di mondo, per tendere verso ciò che c'è oltre, e che comunemente viene definito come *cielo, vuoto, trono di Dio*. Anche questo secondo movimento, tuttavia, può comportare dei rischi, se non si pone come primario, il movimento di Cristo stesso:

¹⁰⁷ *Id.*, p. 81.

¹⁰⁸ *Id.*, p. 85.

«Il *sopra* rivelato e il limite posto a partire di là è ancora Cristo; là dov' Egli *siede alla destra del Padre*. Anche questo suo *trovarsi* o *situarsi* non è statico, così come non lo è la condizione del suo *inabitare* (*innesein*). Il luogo è scorto come meta di un movimento, cioè dell'ascensione al cielo, e sentito come punto di avvio a sua volta di un movimento, cioè del ritorno del Signore sulla terra»¹⁰⁹.

Nel pensiero guardiniano, i due poli dell'esistenza cristiana, in realtà, sono una cosa sola, poiché da entrambi i luoghi viene Cristo. La condizione creaturale ce li pone come distinti e diversi, poiché è il nostro stesso limite che le percepisce ancora come separati in *interiorità* ed *esteriorità*, *entro* e *sopra*. Quando giungerà il compimento, esso sarà infatti nell'intero:

«Lo stato di compimento, l'uomo nuovo e la nuova creazione, non sono più strutturati così. Là non v'è più un *entro*, come un *fuori*; e nessun *sopra*, come nessun *sotto*. Pertanto non sussiste alcuna tensione tra *entro* e *sopra*, ma solo pura presenzialità. Ogni realtà interiore è giunta alla sua espressione; tutto ciò che era occulto, segreto, è rivelato; tutto l'essere ha attinto la verità. L'esteriore è colmo di profondità, che vive in esso. L'occultezza s'è fatta vibrazione viva in ciò che apertamente si presenta. Il mistero si è mutato in semplice preziosità. Tutto quanto sta in alto ha esaurito il suo operare, poiché il movimento verso esso sta ormai addietro, l'ispirazione che vi si protendeva è soddisfatta. Tutto ciò che sta in basso è pervenuto all'alto, s'è fatto esso stesso *alto*, nobile. L'intera condizione risulta quella della trasfigurazione e sussiste nello Spirito Santo. D'essa parla la fine dell'Apocalisse [...]. Non vi si troveranno nemmeno più limiti. Sono stati assunti nell'amore. La pura finitezza è tolta e risolta, poiché tutte le cose sono in Dio»¹¹⁰.

Il pensiero guardiniano sugli opposti necessari costituisce una chiara presa di posizione nei confronti dei nostalgici del medievalismo cattolico.

¹⁰⁹ *Id.*, p. 87.

¹¹⁰ *Id.*, p. 88.

L'età medioevale, in cui gli ambiti della fede e della vita erano uniti senza distinzioni, viene di fatto soppiantato dalle critiche del pensiero moderno. Per l'autore, è giunto il tempo in cui è necessario dare vita ad una nuova unità, non più quella ingenua del Medioevo, ma quella di un'antropologia polare che obbedisce alla segreta esigenza di delineare un umanesimo la cui integrità richiede di essere valorizzata dalla prospettiva cattolica. Una integrità che comprende i risultati positivi della coscienza e dell'umanesimo moderni. L'autonomia dell'uomo moderno, non costituisce solo una rivolta contro Dio, ma la ricerca di un nuovo rapporto a cui il cristianesimo deve poter rispondere. Sgorga da questa esigenza, la consapevolezza dell'autore, di un compito fondamentale della Chiesa e in particolare del Movimento Liturgico, poiché:

«l'uomo cerca nella liturgia, consapevolmente o meno, l'epifania, l'apparire luminoso della realtà sacra nell'azione liturgica; l'apparire sonoro dell'eterna parola nel discorso e nel canto; la presenza di un sacro Spirito nella corporeità delle cose tangibili».¹¹¹

II.2 Il *compito* della Chiesa: la formazione liturgica

L'intuizione di Romano Guardini, di portare la riflessione liturgica sull'*atto di culto* è significativa, a nostro avviso, per aver colto con estrema lucidità il *dramma* dell'uomo moderno¹¹² e aver saputo offrire alla teologia

¹¹¹ R. GUARDINI, *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in *Scritti filosofici*, (vol. 2), Fabbri, Milano 1964, p. 166.

¹¹² «L'essenza religiosa del moderno è colta da Guardini come la fine di un equilibrio e di una positiva integrazione polare tra finito e infinito, tra uomo-mondo e Dio, che era tipica dell'età medioevale. Una tale frattura non implica di per sé la fine

una via per affrontarlo: la teoria dell'opposizione polare. L'idea dell'opposizione polare sarà, infatti, per l'autore un vero e proprio *discorso sul metodo* che impregnerà ogni suo pensiero.

Nella risoluzione del dramma della contraddizione vi è la risposta per un nuovo incontro tra religione e società, chiesa e mondo, fede e conoscenza, interiorità ed exteriorità.

È stato infatti il perpetuarsi di questa frattura che ha condotto l'uomo moderno ad allontanarsi da Dio e l'uomo religioso a rimanere imprigionato dentro una religiosità sempre più astratta e frammentata.

Per portare l'uomo religioso moderno a compiere l'atto di culto sarà necessario insegnargli nuovamente un agire simbolico. Questo il compito di una autentica formazione liturgica. Romano Guardini constata con amarezza come sia stato proprio l'aver smarrito questa capacità, a danneggiare la vita liturgica e nello stesso tempo, ad aver frammentato l'esistenza. Quando si smarrisce il simbolico, si perde il legame tra anima e corpo e si cade o nello spiritualismo o nel monismo (rapporto di fusione). In ogni caso, l'uomo perde se stesso:

del *religioso* ma soltanto l'affermarsi di una polarizzazione sul finito che si vede ora caricato di ogni potenza numinosa. Il moderno non è ancora un'età autenticamente secolare, ma è, per Guardini, un'età di diversione religiosa, per cui l'orientamento strutturale dell'uomo all'infinito e a Dio finisce con l'infinitizzare il finito, agisce (in modo paradigmatico nella poetica di Höderlin) nella natura e nei suoi dei. Dio è ormai divenuto l'assolutamente e abissalmente lontano e questo sia nei deismi che nei vari ateismi moderni ed allora il *religioso* investe il finito e si riversa in esso. Quella sorta di *a priori* religioso che per Guardini esiste nell'uomo può trovare il proprio sbocco autentico nell'Infinito di Dio oppure cadere nell'affermazione di un falso infinito. L'epoca moderna segna l'apostasia religiosa del Dio trascendente a favore di un immanente nella natura e nella storia». Cfr. S. ZUCAL, *Introduzione. Dialettica tra religione-fede, tra moderno e post-moderno*, in R. GUARDINI, *Opera Omnia II/1. Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 38-39.

«La meta ultima non è incorporea esistenza *puramente spirituale*, bensì una corporeità totalmente spiritualizzata, il *corpo spirituale*, anzi divenuto spirituale di san Paolo (1Cor 5,44). [...] Il cattolico sa che l'anima è la vita del corpo, la sua forma, la fonte del suo operare e del suo sviluppo. Egli vede il corpo trasformato dall'anima fino all'ultima molecola, fino all'ultima cellula della sua materia; egli sa che è la sua bellezza che si manifesta in ogni rapporto della sua sostanza, in ogni livello, in ogni suo gesto. Ma sa pure che l'anima perde la sua nobiltà non appena la si riduca a "parte interna", a ritmo del corpo, non appena le si sottragga il rapporto diretto con Dio come essere autonomo e spirituale. E così poi si perde anche l'ultima sacralità e bellezza dello stesso corpo»¹¹³.

Il giusto rapporto tra anima e corpo viene così denominato dall'autore *rapporto simbolico*.

«Il simbolo infatti nasce quando qualcosa di interiore, di spirituale, trova la sua espressione nell'esteriore, nel corporeo; non quando come nell'allegoria, qualche realtà spirituale è arbitrariamente collegata dall'esteriore corrispondenza a qualcosa di materiale (es. giustizia-bilancia). Ciò che è interiore deve piuttosto tradursi nell'esteriore vitalmente, come necessità che scaturisce dalla sua essenza. Così il corpo è il simbolo naturale dell'anima»¹¹⁴.

Solo nell'esperienza liturgica è possibile ritrovare e vivere questo rapporto simbolico tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e se stesso, tra l'uomo e il mondo:

«Chi partecipa con vera dedizione alla liturgia può sperimentare che in genere *il materiale*, movimento e azione corporea, possiede effettivamente un grande significato. Esso ha grandi possibilità di suscitare emozioni, suggerire conoscenze, intensificare l'esperienza religiosa, rendere una verità più efficace e convincente della semplice parola. Possiede esso, quindi, anche un'efficacia

¹¹³ R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, op. cit., pp. 25-26.

¹¹⁴ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, op. cit., p. 68.

liberatrice, in quanto permette alla vita interiore un'espressione più adeguata di quel che possa la sola parola»¹¹⁵.

Un'autentica e profonda formazione liturgica porterà così l'uomo ad essere più profondamente uomo e la chiesa ad essere più autenticamente spirituale:

«La liturgia [...] dall'inizio alla fine, pone l'uomo come veicolo dell'azione liturgica. Essa non diventa perfetta fino al punto da portare l'uomo che prega fuori dal corpo. Al contrario egli diventa sempre più uomo nel senso più profondo: il che significa che nell'atto liturgico la sua corporeità si *anima* sempre di più, si spiritualizza, si trasfigura; che la sua anima si esprime, si manifesta, si incarna in modo più completo»¹¹⁶.

L'intuizione di Romano Guardini traccia un sentiero per il cammino della Chiesa nel tempo moderno e affida al Movimento Liturgico un importante compito: *rendere la liturgia a misura della partecipazione di ciascuno*.

«Se dunque l'occhio deve ritornare capace di vedere la realtà epifanica e l'orecchio di percepirla, e la mano di apprenderla, la liturgia in atto deve diventare tale da rendere tutto ciò - a misura della partecipazione di ciascuno - possibile. Iniziano di qui i compiti pratici del Movimento Liturgico»¹¹⁷.

Questo compito, permetterà al Movimento Liturgico di chiarificare sempre di più il suo ruolo e di renderne possibile la continuità negli anni successivi. Nello stesso tempo, ci accorgiamo oggi di quanto esso sia, di fatto, rimasto, incompiuto. Infatti, non tutto ciò che si prospettava è stato recepito della Riforma Liturgica del Concilio Vaticano II, ma al di là delle incompiutezze, resta forte l'esempio che gli stessi promotori del

¹¹⁵ *Id.*, pp. 72-73.

¹¹⁶ R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, *op. cit.*, p. 28.

¹¹⁷ R. GUARDINI, *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, *op. cit.*, p. 166.

Movimento Liturgico ci hanno consegnato: l'intrinseca relazione tra l'esperienza liturgica e il sentire del mondo.

A ogni svolta della storia, la Chiesa si è trovata ad affrontare le stesse istanze: da una parte l'uomo con le sue domande, dall'altra la religione con il suo culto.

L'uno e l'altro respirano dalla stessa bocca e una risposta autentica potrà essere trovata solo a partire da questa intrinseca relazione.

Capitolo III

L'INTERIORITÀ DEL GESTO

La pedagogia spirituale di Hélène Lubienska de Lenval

Negli stessi anni in cui il Movimento Liturgico si diffonde e si struttura, grazie agli sviluppi delle scienze psicologiche e antropologiche, nascono una serie di studi e iniziative che avranno una profonda incidenza sull'educazione scolastica e la catechesi religiosa. In particolare, in questo capitolo approfondiremo il contributo di Hélène Lubienska de Lenval (1895-1972)¹¹⁸ che, oltre ad aver fondato una vera e propria scuola di formazione religiosa, orienta il suo interesse verso la celebrazione liturgica, quale luogo primo di una profonda esperienza di fede.

¹¹⁸ Per una più approfondita bibliografia sull'autrice: M. NEYRET, *Hélène Lubienska de Lenval. Pour une pédagogie de la personne*, Ed. P. Lethielleux, Paris 1994; C. PAVAN, *La Pedagogia religiosa di Hélène Lubienska de Lenval*, «Orientamenti pedagogici» Leumann (To) XVIII/6, 1971; LORENZO B., *Lubienska de Lenval Hélène*, in *Dizionario di Catechetica*, LDC, 1986; MAZARD M., *Une grande dame trop méconnue: Hélène Lubienska de Lenval*, *Mémoire de Sciences de l'Education*, I.P.S.E. Université Lyon II 1977.

III.1 Profilo di Hélène Lubienska de Lenval

Hélène Lubienska de Lenval nasce a Roma il 16 agosto 1895, da una famiglia di origine polacca. Il padre, il conte Czosnowski, aveva vasti possedimenti nella città di Bykowce in Polonia, ma la famiglia viveva abitualmente a Roma in inverno, in Polonia d'estate e in Austria, nella mezza stagione. Hélène cominciò la sua formazione a Roma, presso le suore del Sacro Cuore a Trinità dei Monti, ma è in Polonia che frequentò gran parte dei suoi studi. Nel 1927, in un soggiorno a Cracovia, conobbe il conte Zbigniew, che sposò il 25 marzo 1928.

Negli anni 1920-1925 conobbe Maria Montessori, probabilmente in occasione di una sua visita ad uno *stage* in una scuola montessoriana di Roma, e nel 1929 manifesta, per la prima volta, il suo desiderio di intraprendere gli studi di pedagogia montessoriana. Ha inizio così la sua formazione presso il Corso Internazionale Montessori, inizialmente a Londra e poi a Cordova.

«Au mois de Janvier 1929, le couple Lubieski-Lubienska quitte la Pologne pour habiter Berlin, ville dans laquelle Zbiniew Lubienski devait poursuivre des études universitaires. A ce moment-là, Hélène Lubienska était enceinte et voulait (cependant) faire quelque chose [...]. Elle disait qu'elle aimait les enfants et qu'une personne nommée Montessori, rencontrée à Rome, l'avait encouragée à suivre ses cours sur l'éducation des enfants. Ainsi fut-il décidé qu'elle irait la rejoindre pour avoir un entraînement intensif à la méthode Montessori»¹¹⁹.

Durante la partecipazione al secondo Congresso Montessoriano a Nizza del 1932, fece conoscenza con Carmen Pontremoli, direttrice della

¹¹⁹ Cfr. M. NEYRET, *op. cit.*, p. 22.

scuola di *Cours Moulin* dove, nel 1932, Hélène Lubienska diviene insegnante secondo il metodo montessoriano.

Nel 1933 scrisse e pubblicò un articolo di pedagogia sulla rivista Montessori, mentre nel 1933 Hélène e il marito collaborano strettamente ai lavori di preparazione del Congresso Internazionale Montessoriano di Londra.

Inizia così quella fruttuosa collaborazione tra Hélène e Maria Montessori che la porterà a essere una delle più appassionate promotrici del metodo e del pensiero montessoriano.

«Zbigniew Lubienski et Hélène Lubienska ne se contentaient pas en effet de suivre le cours. Les relations entre la doctoresse et Hélène Lubienska, qui se connaissaient depuis plusieurs années, parurent se transformer en une amitié de longue durée. Les rencontres avec Maria Montessori étaient presque quotidiennes: on parlait, on discutait de problèmes d'éducation, on faisait des projets pour l'avenir. Hélène, Z. Lubienski, Maria Montessori et son fils Mario, se trouvaient réunis par les mêmes conceptions éducatives et par une mutuelle affection»¹²⁰.

Nel 1937 si stabilisce a Strasburgo, per sperimentare l'applicazione del metodo montessoriano a una classe elementare di lingua francese, ma nel 1939, mentre si trova in Francia per trascorre le vacanze con la famiglia, ha inizio la Seconda Guerra Mondiale. Il Conte Zbigniew, con il figlio Felix, decidono di partire, mentre Hélène sceglie di restare in Francia e si rifugia a Nizza. Qui incontra nuovamente m.lle Pontremoli, che le propone di curare la formazione pedagogica di giovani insegnanti, e nel frattempo continua a scrivere per la rivista *Education*. È in questo periodo

¹²⁰ *Id.*, p. 26.

che Hélène Lubienska comincia a elaborare e sperimentare il suo metodo pedagogico in ambito religioso, percorso che darà vita al suo primo libro, *L'Educazione del senso religioso* (1946). Così dichiarerà in una sua conferenza «Nous affirmons l'existence d'un esprit éminemment actif qui commande et dirige de l'intérieur le travail qui, par le de hors, forme le dedans».

L'ispirazione è montessoriana, ma le fonti sono bibliche e liturgiche. In questo stesso periodo, collabora all'apertura di una scuola per i figli del personale del ministero della guerra a Vichy curando, in particolare, l'educazione religiosa dei bambini. Negli stessi anni, incontra Padre Faure S. J. con il quale stabilirà una intensa collaborazione.

Nel 1947, durante lo svolgimento di un corso a *Voisenon* per insegnanti, Hélène scrive il suo secondo libro, *L'Éducation de l'homme conscient*.

«Venant de l'Infini et tendant à l'Infini, l'esprit humain embarqué dans la grande aventure de l'existence terrestre, prend successivement possession des éléments qui constituent l'appareil psycho-physique de l'homme»¹²¹.

In questo periodo partecipa a numerose iniziative di formazione pedagogica: in particolare, va citata la partecipazione nel 1946 al convegno del Centro Nazionale Catechistico di Parigi sul tema «*Grandi tappe della pedagogia cristiana per i fanciulli*».

Nel 1949, il Centro di Pastorale Liturgica le domanda un contributo su *La pedagogia del silenzio* e, nel 1950, partecipa al Convegno delle Superiori

¹²¹ H. LUBIENSKA DE LENVAL, *L'éducation de l'homme conscient, op. cit.*, p. 18.

Generali delle Congregazioni religiose a Roma con una conferenza sull'educazione liturgica. Nel 1949 Hélène Lubienska pubblica diversi studi: *Education Biblique. Le plus beaux textes de l'écriture sainte, L'Entrainement à l'attention*. Nel 1952 pubblica *L'educazione del senso liturgico* per l'Edizioni du Cerf nella Collana del Centro di Pastorale Liturgica.

«Le textes bibliques qu'adopte Hélène Lubienska, confirment bien les intuitions montessoriennes relative à l'unité de la nature de l'homme. En même temps, ils son indissociablement l'annonce d'un projet sur l'homme et son devenir. Ils éclairent, orientent et inspirent l'acte éducatif. Au naturalisme proclamé et authentifié qui le complète et lui donne souffle. En faisant de la Parole Révélée le présupposé d'ordre anthropologique et métaphysique de sa pédagogie, Hélène Lubienska a non seulement *développé* mais surtout prolongé la philosophie implicite de Maria Montessori»¹²².

Negli anni successivi, pubblica numerosi articoli per diverse riviste: *La Maison Dieu, L'Anneau d'Or, Vérité et Vie, La Vie spirituelle, Lumen Vitae*.

Nel 1954, per l'Edition Casterman et de Maredsous nella collezione «Bible et Vie chrétienne», pubblica *Le Silence. A l'ombre de la Parole* e nel 1956 *La liturgie du geste*. Poi, *L'Univers biblique où nous vivons*, del 1958.

Dopo il 1956, la sua attività di insegnamento si orienta sempre più verso la pedagogia religiosa e, a partire dal 1960, Hélène ottiene la possibilità di insegnare francese presso l'*Istitution Monchoisi* a Losanna. Durante questo soggiorno, è invitata a partecipare alla *Semaine Internationale d'Eichstätt* sul «Rinnovamento della catechesi», con un intervento su «*Il Gesto liturgico*».

È a questo punto che il pensiero dell'autrice sulla *pedagogia liturgica del*

¹²² M. NEYRET, *op. cit.*, pp. 170-171.

gesto trova la sua piena maturità:

«Le même danger est partout [...]. Quand on donne la forme, quand on donne la parole, quand on donne la formule ou quand on prend une attitude extérieure sans avoir d'abord provoqué l'attitude intérieure qui la dictera naturellement, on fait fausse toute [...]. Il faut arriver d'abord à cette conviction intérieure qui dictera l'attitude extérieure [...]. Le geste automatique n'est pas un hommage à Dieu. Seuls comptent les gestes qui traduisent l'attitude intérieure»¹²³.

Nel 1963, pubblica *Liturgies orientales*, un testo di presentazione della storia delle usanze e diversità dei riti orientali, e nel 1966 *Pédagogie sacrée*. Una delle fonti principali del pensiero dell'autrice è la spiritualità orientale, di cui è un'appassionata conoscitrice. Il testo del 1963, infatti, dimostra una dettagliata conoscenza del pensiero, dei riti e delle usanze orientali. In *L'éducation du sens liturgique* afferma come, a differenza del rito latino, la liturgia bizantina conservi i tratti originali della preghiera delle prime comunità cristiane, in particolare riguardo al coinvolgimento di tutta la persona (gesti e atteggiamenti del corpo), l'atmosfera *contemplativa*, la dimensione teocentrica:

«Contrairement à ce qui s'est passé pour le rite latin, la liturgie byzantine n'a pas été modifiée depuis le VI^e siècle; elle nous révèle la prière des chrétiens d'alors».

«Contemplatifs par inclinations naturelle comme les Orientaux, les apôtres et les premiers chrétiens avaient transmis leurs disciples, accordées à leur rythme intérieur. En se latinisant, l'Eglise romaine s'est adaptée à la mentalité occidentale et à l'esprit latin occupé du pratique de l'immédiat, du personnel et moins porté à l'universel»¹²⁴.

¹²³ Cfr. *Documentation catéchistique*, n° 28 (Juillet 1955), pp. 71-72.

¹²⁴ H. LUBIENSKA DE LENVAL, *L'Éducation du sens liturgique*, Cerf, Paris 1952,

A partire dal 1967, nonostante i suoi numerosi impegni, Lubienska de Lenval, riesce a dedicarsi interamente all'insegnamento religioso. Testimonianza di questa sua attività sarà la redazione del manoscritto *L'Attention à Dieu* in cui presenta l'intera esperienza di didattica e pedagogia religiosa, sperimentata a *Port-de-Bouc*. Hélène Lubienska muore a Bruxelles il 23 agosto 1972.

III.2 Liturgia ed esperienza di Dio

Nel pensiero di Hélène de Lenval, la liturgia è il luogo privilegiato della conoscenza di Dio. Nel 1952 ella scrive:

«Vi è una conoscenza fatta di ragionamento: la teologia; e ve n'è una fatta di amore: la santità; ve n'è una terza, affine alle prime due, *una conoscenza di Dio in atto: è la liturgia* [...]. Non vi è frattura fra le varie conoscenze, ma affinità: la liturgia è affine alla teologia per l'uso della parola, alla santità, nell'azione, ma possiede una peculiarità tutta propria: essa si riveste di forme sensibili che prende in prestito dalla creazione e da tutto ciò che l'uomo ha creato di più bello, divenendo così la sintesi di tutto l'universo»¹²⁵.

In un periodo in cui il dibattito sull'identità della liturgia è ancora molto contraddittorio, con grande lucidità Lubienska unisce la sua voce ai grandi interpreti del Movimento Liturgico:

«Non si può conoscere la liturgia attraverso i libri; non si può parteciparvi con le parole: bisogna metterla in atto e viverla,

p. 30; *Id., L'Education du sens religieux, op. cit.*, p. 172.

¹²⁵ H. LUBIENSKA DE LENVAL, *L'educazione del senso liturgico*, Vita e Pensiero, Milano 1953, p. 7.

poiché essa è azione e vita»¹²⁶.

Nel pensiero lubeskiano è fortemente sottolineata la forza pedagogica della liturgia. Essa è autentica scuola di spiritualità in quanto è la Chiesa stessa che nell'azione liturgica si fa maestra e, come ogni atto pedagogico, essa tende a coinvolgere l'uomo nella sua totalità.

«La liturgia è pedagogia nel più stretto significato della parola, e perciò comprende gli elementi essenziali di una scienza dell'educazione: ambiente favorevole al raccoglimento (chiesa); disciplina dei muscoli e dei sensi (riti e atteggiamenti); cultura intellettuale (letture bibliche). Inoltre essa sola ha evitato lo scoglio della scissione della personalità [...]. La liturgia prende possesso dell'uomo intero, ne fa agire simultaneamente il corpo, l'anima e lo spirito»¹²⁷.

Con grande fermezza ella afferma che, condizione essenziale perché tutto ciò avvenga è che la liturgia sia vissuta, sperimentata. La liturgia infatti non sopporta fratture, ma è luogo di completezza della vita di fede:

«La liturgia è fede in atto. Prendendo possesso dell'uomo intero, spirito, anima e corpo, lo pone alla presenza di Dio, in pieno mistero. La liturgia è la verità che si comunica all'uomo intero sotto il velo del simbolo; è lo sforzo fatto dall'uomo per rispondere all'appello di Dio: è partecipazione alla vita stessa di Dio»¹²⁸.

Di qui la conseguente superiorità e diversità della pietà liturgica rispetto alla pietà popolare che grande danno ha causato nell'uomo moderno:

«L'uomo moderno ha trascurato il senso metafisico: la sua pietà

¹²⁶ *Id.*, p. 9.

¹²⁷ *Id.*, p. 10.

¹²⁸ *Id.*, p. 14.

oscilla fra l'intelletto e l'emozione. Comprendere Dio o sentirlo? Fra questi due scogli la sua pietà si snerva, impotente ad afferrare la realtà. La pietà liturgica non è né intellettuale né emotiva, ma essenzialmente trascendentale. Superando il contingente, indifferente ai contrasti dei ragionamenti diversi come il tumulto dei sentimenti, essa desta ciò che è sopito nel fondo dell'anima, la sua aspirazione verso l'infinito, conseguenza della sua somiglianza con Dio»¹²⁹.

Uno dei pensieri ricorrenti nelle opere di Hélène de Lenval è la riscoperta del corpo, quale strumento di preghiera, e del gesto, quale liturgia.

«L'atteggiamento del corpo sta all'intuizione, come la parola sta al concetto. Quando questa si ferma impotente, quello si fa avanti, silenzioso. Per chi ha intraveduto la realtà dello spirito, il mondo intero (materia e pensiero) diventa ombra e riflesso, segno e simbolo, strumento e trampolino»¹³⁰.

Per Hélène, il pensiero moderno, esaltando la razionalità, ha dimenticato la sublimità del gesto, che sarebbe perduta se non fosse stata custodita dai bambini, presso gli orientali e nella liturgia. In quest'ultima, in particolare, i gesti hanno un'importanza primordiale: essi sono *veicoli del mistero*.

Tutta la profonda formazione pedagogica e la lunga esperienza di insegnamento permettono all'autrice di giungere là dove altri grandi pensatori del Movimento Liturgico sono arrivati tramite la ricerca storico-teologica.

Uno dei temi ricorrenti nel pensiero della Lenval è l'importanza del gesto liturgico. Nel suo libro *L'educazione del senso liturgico*, l'autrice

¹²⁹ *Id.*, pp. 16-17.

¹³⁰ *Id.*, p. 20.

definisce il gesto come *elemento primordiale* della liturgia.

Dei due elementi che costituiscono la preghiera liturgica, il gesto è l'espressione primordiale dell'uomo dinanzi a Dio: «Non v'è funzione liturgica senza gesti. Il gesto ne è anzi l'elemento primordiale, di cui la parola è un accompagnamento»¹³¹.

L'uomo, infatti, non potrà mai arrivare a Lui per mezzo di concetti, là dove la parola ammutisce di fronte all'eterno, il gesto genera relazioni gravide di mistero:

«Nelle relazioni dell'uomo con Dio, il concetto non ha che una parte secondaria, mentre la parte principale è l'azione. L'uomo non può mai arrivare a Dio per mezzo di concetti, di idee chiare e di pensieri discorsivi; non può che intuirlo confusamente con un atto di amore silenzioso, nella notte della fede. Questo atto interiore cerca naturalmente di prendere forma in un pensiero chiaro, ma trovando questa via troppo lunga, usa la scorciatoia dell'azione del corpo. L'azione liturgica, traducendo lo slancio interiore dell'uomo mosso dalla grazia, usa la parola come corollario. Differisce in ciò essenzialmente dall'azione drammatica [...]. Questo è il contrasto tra il dramma e la liturgia: mentre il gesto drammatico serve a dare espressione a un'idea chiara, il gesto liturgico *genera* l'idea, traduce direttamente il pensiero trascendente, rende attuale il mistero invisibile»¹³².

Sempre di più lo studio e l'esperienza didattica la orientano ad approfondire la profonda simbologia del gesto quale *linguaggio* della comunicazione con Dio. Gran parte dei suoi pensieri e delle sue ricerche a questo proposito vengono pubblicate nell' opera *La liturgia del gesto*, pubblicata nel 1956.

¹³¹ *Id.*, p. 35.

¹³² *Id.*, pp. 38-39.

Nel pensiero della De Lenal è proprio il gesto l'anello di congiunzione tra l'interiorità e l'esteriorità. La forza di questo suo pensiero, che l'autrice ha avuto in modo di sperimentare lungamente nei suoi itinerari formativi, viene in questo suo testo fondato attraverso un percorso biblico–liturgico.

L'espressione gestuale, come ogni slancio verso Dio, è frutto del tocco stesso di Dio.

«Ogni volta che l'uomo, mosso dalla grazia, si mette a disposizione del Signore, Dio gli intima una forma verbale, un'azione, anzi, un movimento del corpo nello spazio [...] il ricordo incancellabile degli incontri avuti con Dio, spinge l'uomo a rifare in seguito il gesto che gli è stato dettato o ispirato nel momento memorabile. Sperando di ritrovare l'intimità dell'incontro, rifà il gesto e lo insegna ad altri»¹³³.

Questa è, per la Lenal, l'origine del gesto liturgico. Riscoprire la liturgia come azione, è attribuire al gesto un significato non più semplicemente strumentale ed esteriore, ma profondamente simbolico: «Liturgia del gesto, significa, segno visibile della Presenza invisibile».

La ritualità ha custodito nel tempo questa verità profonda e costitutiva dell'uomo stesso, infatti, pur mutando le sue forme, non ha mai abbandonato quei principi pedagogici che appartengono al linguaggio di Dio stesso: la preparazione all'incontro, il coinvolgimento dei sensi, l'invito all'ascolto, la partecipazione ai santi misteri di tutta la persona:

«In questo modo le esigenze formali della Liturgia, anziché ostacolare la preghiera interiore, diventano il mezzo col quale Dio rivela il suo essere intimo. Purtroppo, nel corso della storia, la

¹³³ H. LUBIENSKA DE LENVAL, *La liturgia del gesto*, Ed. Paoline, Roma 1956, p. 7.

preghiera interiore si è drammaticamente chiusa su se stessa, dimenticando che qualsiasi preghiera, vera e autentica, parte sempre dall'interno e si manifesta all'esterno»¹³⁴.

La liturgia non solo custodisce il gesto, ma lo insegna: la Tradizione infatti, si trasmette, come la vita, da un vivente all'altro. In questo la Liturgia mostra un volto materno: essa, come una madre, trasmette la fede per imitazione, conducendo il credente in una dimora dove la vita di fede è vissuta e trasmessa attraverso l'espressione gestuale¹³⁵.

Per Lubieska de Leval in questo si può toccare con mano la vera svolta di un rinnovamento liturgico:

«Per poter penetrare intimamente la preghiera liturgica è necessario che impariamo a far nuovamente pregare il corpo. Ma è necessario apprendere una nuova *ascesi del gesto*: è necessario trovare equilibrio tra le vari parti che costituiscono la persona e la liturgia mira proprio a questo: la liturgia fa agire simultaneamente il corpo, l'anima e lo spirito [...]. Il gesto liturgico è ascesi, in senso stretto, e impone al corpo e all'anima atteggiamenti conformi alle esigenze dello spirito. Lungi dallo sminuire l'uomo, lo sviluppa, lo

¹³⁴ *Id.*, pp. 34-35.

¹³⁵ Così Lubienska descrive uno dei laboratori di iniziazione alla vita spirituale: «a) Prima di tutto preparerò un luogo adatto al raccoglimento, poco illuminato, e silenzioso, la chiesa [...]. Non si entrerà direttamente in chiesa, ma solo dopo essersi fermati nell'atrio, dopo una processione che simbolizza gli sforzi dell'anima in cammino verso Dio. b) Nell'ambiente così preparato, la liturgia non trascura nessuno stimolo sensoriale e cerca di captare gli occhi, l'udito, l'odorato con impressioni di bellezza pregnanti di simbolismo. Si serve della materia, non per il godimento, come il mondo, ma come riflesso della realtà spirituale, onde far cogliere l'invisibile attraverso l'analogia. c) Dopo che è stato risvegliato l'interesse per le cose di Dio, avviene che il fedele si apparta dal mondo e da se stesso, per stare attento davanti a Dio. d) Allora Dio lo chiama dal seno della Liturgia, come chiamò Mosè dal centro del roveto, in attesa di un generoso consenso. e) Se con Mosè l'uomo risponde: *Eccomi*, Dio fa sentire il suo influsso esigendo un nuovo comportamento, specialmente la partecipazione attiva ai santi misteri». Cfr., *Id.*, p. 7.

circonda di bellezza e gli fa gustare la pace»¹³⁶.

Nel pensiero e nell'esperienza pedagogica di Hélène, la Liturgia diviene un *modello* da imitare per ogni cammino formativo, soprattutto in ambito scolastico:

«La liturgia è il nostro modello e ci riferiamo ad essa per decidere, discriminare, giudicare e scegliere. Grazie alla liturgia non ci è affatto impossibile conciliare le esigenze del programma con l'iniziativa personale, la disciplina con la libertà»¹³⁷.

In un altro testo, *Il silenzio all'ombra della Parola*, Hélène riprende il tema liturgico aggiungendo un ulteriore contributo: la liturgia, non solo diviene l'espressione più autentica del dialogo con Dio, ma attraverso il coinvolgimento di tutta la persona, sa introdurre l'anima al silenzio, dimora di comunione:

«Solamente la liturgia sa prendere tutto quanto l'uomo, spirito, anima e corpo (1Ts 5,23), facendo del corpo e dell'anima gli strumenti obbedienti dello spirito. Solamente la liturgia sa dominare insieme i muscoli, far tacere il chiacchierio interiore dell'anima e introdurre tutto quanto l'uomo nel silenzio, dove può incontrare Dio»¹³⁸.

Dall'interiorità alla liturgia, dalla liturgia al silenzio. Questo sembra essere il pensiero dell'autrice: il motivo sta nella centralità teocentrica della liturgia, che invita il fedele a dimenticare se stesso per fissare

¹³⁶ *Id.*, p. 82.

¹³⁷ L'autrice continua dicendo: «Grazie all'ascesa del gesto vediamo progredire le nostre allieve di giorno in giorno, diventare più attente, più obbedienti, più ordinate, amabili e aperte. L'educazione del gesto tiene posto primordiale nelle classi. Dal progresso del comportamento esterno si misurano i progressi intellettuali e spirituali. Da parte sua il professore deve fare di ogni lezione una celebrazione». *Id.*, p. 83

¹³⁸ H. LUBIENSKA DE LENVAL, *Il silenzio all'ombra della parola*, Ed. Paoline, Roma 1958, p. 50.

solamente Dio:

«La liturgia è una scuola di preghiera teocentrica e perciò interiore. Invitando il fedele a seguire con l'atteggiamento l'azione sacra, la liturgia gli offre il mezzo pratico per calmare l'irrequietezza della ragione, del sentimento e dell'immaginazione, facoltà molto preziose ma anche molto inclini all'egocentrismo. Al loro chiasso attorno all'*io*, la liturgia oppone il silenzio d'una preghiera dimentica dell'*io*, perché come preghiera di Cristo stesso, è sempre teocentrica»¹³⁹.

Il pensiero e l'opera di Lubienka de Lenal, costituiscono una testimonianza preziosa della particolare consonanza tra i diversi ambiti teologici e pastorali, protagonisti del movimento liturgico, catechetico e biblico. Inoltre, sottolineano la passione e l'audacia con cui, sia in ambito liturgico che catechetico, la riflessione teologica è stata accompagnata da una intensa attività laboratoriale, in cui mettere in atto e verificare, quanto sia andava scoprendo e approfondendo sul piano della riflessione. In particolare, nell'opera di Lubienka, si nota l'esigenza di una elaborazione metodologica per poter recuperare, anche in ambito scolastico e catechetico, la preziosità di un'autentica iniziazione spirituale, non più limitata solo a insegnamenti di carattere dottrinale e morale, ma orientata verso una educazione religiosa di tutta la persona.

L'iniziazione al gesto liturgico quale luogo primo di un'autentica esperienza religiosa fa di Lubienka del Lenal una autentica espressione dell'opera del Movimento Liturgico, aprendo la via al rinnovamento della catechesi post-conciliare. Questo, nonostante la sua intuizione e la sua opera, non sembrano aver conosciuto particolare diffusione e attuazione, sia in ambito catechetico che scolastico.

¹³⁹ *Id.*, p. 67.

CONCLUSIONI

Il nocciolo della questione liturgica: la sospetta esterioresità

Il percorso svolto ci ha permesso di constatare come la controversia tra liturgia e spiritualità fu, in realtà, solo una conseguenza del Movimento Liturgico¹⁴⁰.

«La spiritualità liturgica si presentava come oggettiva, fondata sul fatto storico della salvezza operata da Cristo (teocentrica e cristocentrica), mentre quella ignaziana si proponeva soggettiva,

¹⁴⁰ «Ci sembra importante segnalare come il proposito del ML di volersi presentare come un moto di rinnovamento spirituale non ebbe vita facile né fu accolto senza obiezioni. Si accettava il ML in quanto favoriva un riavvicinamento più cosciente dei fedeli alla celebrazione della liturgia, ma si contestava a questa il valore e la capacità di diventare principio di rinnovamento sul piano della spiritualità propriamente detta. Questo era un equivoco che occorreva chiarire. Nella persuasione comune che la liturgia non era altro che “l’espressione sensibile e immaginosa del dogma della fede”, si riteneva che con essa si potesse agire sulle folle, ma non si poteva certo pretendere di rinnovare la spiritualità delle anime devote. L’intervento di Festugière, al di là dello sfondo polemico di cui si faceva interprete, rimetteva in questione la fondatezza di queste convinzioni abbondantemente diffuse. L’autore si era proposto di far pensare e riuscì in questo intento; non solo, nella sua segnalazione oltrepassò lo stadio di denuncia per indicare i benefici che sarebbero scaturiti da un’esatta comprensione di liturgia. Le sue parole, al di là dei sospetti e dei timori che suscitarono, trovarono anche calorosi consensi tra il clero e i cultori della liturgia, e prepararono la via per ulteriori sviluppi nel campo della spiritualità liturgica». Cfr. A. GIROLIMETTO, *Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913-1914*, in *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul Movimento Liturgico* (a cura di F. BROVELLI), (= Studi di Liturgia, 18), CLV – Ed. Liturgiche, Roma 1990, pp. 273-274.

radicandosi sulle reazioni interiori e psicologiche dell'uomo e si concretizzava in devozionismo («vita spirituale devozionalmente programmata»). La spiritualità liturgica veniva accusata di annientare la preghiera privata personale, di ostacolare la vita mistica, raggiungibile mediante rigoroso metodo di meditazione e di orazione»¹⁴¹.

Inizialmente, dunque, la *questione* liturgica e il confronto con la spiritualità non si pone tanto sul piano teologico, quanto su quello antropologico-spirituale: l'*oggettivo* in rapporto al *sogettivo*, l'*interiore* nei confronti dell'*esteriore*.

Era infatti questa l'obbiezione classica fatta alla liturgia già agli inizi del Movimento Liturgico: «Come poteva l'innegabile *esteriorità* del fatto liturgico proporsi come via e metodo alla *interiorità* di ogni autentica spiritualità?».

Dentro il dato antropologico *dentro e fuori – interiore ed esteriore* è dunque possibile rileggere in modo trasversale tutta la storia del culto cristiano, ma solo nell'epoca moderna, avviene in Occidente quel processo ancora in corso, per cui il soggetto rivendica una autonomia intramondana e trasforma la religione in etica. «Tale concezione dell'epoca moderna non è più compatibile con la pretesa della liturgia cristiana di rappresentare l'azione salvifica di Dio»¹⁴².

L'idea che tale affermazione sembra far emergere, è che la polemica tra liturgia e spiritualità, esteriorità ed interiorità, sia stata sollevata da una

¹⁴¹ T. GOFFI, *La spiritualità contemporanea (XX secolo)* vol. 8, in *Storia della Spiritualità*, EDB, Bologna 1987, p. 79.

¹⁴² A. ANGENENDT, *Liturgia e storia. Lo "sviluppo organico" in questione*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, p. 165.

particolare confluenza di istanze: alla base, la definitiva rivendicazione di autonomia del soggetto da ogni potere trascendente e di conseguenza dall'autorità religiosa. Accanto a questa, lo sgretolamento dell'utopia medioevale di una società cristiana, con il conseguente abbandono della pratica religiosa. Infine, il nostalgico rifugio della Chiesa in una interiorità ritenuta superiore e in qualche modo *incorrotta* dai venti della secolarizzazione. Con la conseguente sollecitazione a favorire tutte quelle pratiche di pietà atte a manifestare una certa visibilità della presenza cattolica nella società e a orientare le coscienze dei credenti verso una perfezione spirituale, attraverso una precisa ascesi e crescita interiore.

Non deve perciò sorprendere se il Movimento Liturgico, nella sua prima fase, nasce dal desiderio di ritornare allo splendore della civiltà cristiana attraverso la rinascita del culto pubblico ufficiale, la liturgia appunto; né come, proprio per questo, la teologia spirituale si sia sentita *minacciata* nel suo ruolo di *cura di anime* e luogo di incontro con Dio. Di qui lo sdegno, che ha alimentato tutta una serie di accese polemiche verso i promotori del Movimento Liturgico, accusati di *liturgismo*¹⁴³ e la apologia in ambito non solo liturgico, ma anche in difesa di una legittima *spiritualità moderna*¹⁴⁴.

Tuttavia, è necessario rendersi conto, che il rapporto interiorità-

¹⁴³ Cfr. ad esempio su «La Civiltà Cattolica» 65 (1914), *Asceutica ignaziana ed esagerazioni del "liturgismo"*, pp. 34-48; 176-188; 689-697; vol. IV pp. 441-460; 670-689.

¹⁴⁴ «Liturgia e spiritualità moderna non sono tra loro in contrasto, anzi si può pensare che in un domani non troppo lontano la spiritualità moderna [...] divenga intimamente, integralmente liturgica». Cfr. *Liturgia e spiritualità moderna*, in L. ANDREANOPOLI, *La rinascita liturgica contemporanea*, Vita e Pensiero, Milano 1934, pp. 197-213.

esteriorità, pur essendo una delle questioni più controverse nel dibattito tra i promotori del Movimento Liturgico e i teologi spirituali, resta ancora oggi un nodo insoluto. Rispetto al formalismo pre-Conciliare, tutto proteso verso una esteriorizzazione del culto sempre più enfatizzata e ostentata, e per altro verso, promotore di una interiorizzazione intimista e sospettosa verso ogni forma di esteriorità, il Movimento Liturgico ha sentito il bisogno di ricongiungere questi due poli esistenziali. Sullo sfondo, resta certamente la sfida del mondo moderno, che rompe definitivamente ogni possibile idea nostalgica di un ricongiungimento individuale e sociale del rapporto tra la trascendenza e l'immanenza. Là dove la teologia spirituale sfugge alla provocazione, rifugiandosi in una interiorità esclusiva e sempre più *sdegnata* dal mondo, il Movimento Liturgico accoglie la sfida della modernità e avvia coraggiosamente una riforma che condurrà la Chiesa a mettere in questione i suoi stessi riti. La passione che animerà i promotori del Movimento Liturgico, sarà la necessità di ricomporre in unità ciò che era tragicamente diviso. Da un lato, il desiderio di restaurare una liturgia secondo il modello della più autentica tradizione cristiana, (liberandola da tutte quelle sovrastrutture causate dalla riforma della liturgia secondo il modello Gallicano). Per altro verso, rendere la liturgia il luogo in cui è dato ad ogni uomo e ad ogni donna di poter vivere il mistero salvifico proprio attraverso le parole e i gesti del rito cristiano.

Tuttavia, la necessità dei fautori del Movimento Liturgico di legittimare il ruolo della liturgia stessa nella vita cristiana, ha condotto, inevitabilmente, ad una accentuazione delle controversie, fino ad una

inevitabile contrapposizione.

Era certamente necessario giustificare, motivare, il fondamento teologico della liturgia e la sua conseguente centralità nella vita spirituale del cristiano, ma il perseguire questa via, non ha di fatto portato alcun vantaggio al risolversi della *questione liturgico-spirituale*; ne ha, semmai, accentuato la distanza, anche se così facendo, ha posto in evidenza l'esistenza della legittimità della questione stessa e la necessità di una sua risoluzione.

Negli anni successivi, ci saranno contributi importanti che affronteranno in modo completamente diverso la *questione*:

«La radice della novità sembrerebbe da identificare nel superamento della riflessione *isolata* sul capitolo relativo alla liturgia. Quando la questione liturgica è affrontata cioè all'interno del capitolo più generale della vita cristiana del singolo credente e della comunità (Guardini), o sullo sfondo del panorama complessivo del *problema pastorale* (Montini) e del ministero ecclesiale (*Sacrosanctum Concilium*), si delineano sviluppi significativi nel modo di intendere il reciproco rapporto tra liturgia e vita spirituale. La consapevolezza dell'unitarietà della vicenda religiosa del credente e della missione ecclesiale sembra capace di conferire angoli di lettura più risolutivi all'interpretazione del problema»¹⁴⁵.

Si rendeva quindi necessario da una parte, una maturazione teologica della liturgia, superando definitivamente ogni concezione cerimoniale, dall'altra, un allargamento di prospettive da parte della teologia spirituale, per uscire da una concezione primariamente intimista e di pietà

¹⁴⁵ F. BROVELLI, *Movimento Liturgico e spiritualità cristiana. Dai dati della storia al senso del loro rapporto*, in «Rivista Liturgica» 73 (1986), pp. 469-490; C. VAGAGGINI, *Orientamenti e problemi di spiritualità liturgica nella letteratura degli ultimi quarant'anni*, in *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Roma 1961, pp. 501-584.

soggettiva¹⁴⁶.

In particolare, sono stati fondamentali i contributi filosofici e teologici portati da Romano Guadini che, con lucidità, additerà il nucleo fondamentale a partire dal quale sarà necessario affrontare la *questione liturgica*: il superamento della contrapposizione tra soggettivo e oggettivo, tra interiorità ed exteriorità, che costituiranno quei fondamenti necessari maturati poi nel Concilio Vaticano II.

Nella seconda parte della tesi, affronteremo il rapporto *interiorità/esteriorità* dentro uno scenario culturale completamente diverso che ne modificherà radicalmente le istanze e sposterà il dibattito dall'oggetto al soggetto. In quella che comunemente viene denominata come (post)-modernità, l'interiorità si dilata fino a debordare oltre i confini della persona, evaporando in una molteplicità di sé, mentre l'esteriorità, non costituirà più motivo di sospetto e, abbandonando ogni rigidità e fissità, si caratterizzerà sempre di più verso una *liquidità* mutevole e instabile.

¹⁴⁶ Cfr. S. MARSILI, *La "spiritualità liturgica" in clima di polemica*, op. cit., pp. 337-354.

CONCLUSIONI GENERALI

Il percorso di questa tesi attraversa due epoche storiche: il Novecento, nel quale l'uomo moderno rivolge il suo sguardo oltre i confini sempre più soffocanti di un'interiorità ormai astratta e staccata dalla realtà, e la contemporaneità, nella quale il reale, così mutevole e vasto, si confonde con una interiorità vaga e indefinita.

Il confronto tra queste due epoche offre un contesto ermeneutico in cui il rapporto tra interiorità ed exteriorità viene ad assumere valore emblematico.

L'interiorità e l'esteriorità, infatti, sono i due punti tra cui oscilla il pendolo dell'identità. Nel suo moto continuo, si tesse quel sottile rapporto di sé con gli altri, con il mondo, con Dio e, seguendo i mutamenti di questa oscillazione, ci è dato di cogliere le fragilità e potenzialità del delicato rapporto tra l'uomo e il Trascendente in quello spazio privilegiato che è la ritualità cristiana.

Porre la riflessione dentro il contesto storico-culturale di due epoche evidenzia anche la scelta di un preciso metodo di ricerca. Ogni analisi, infatti, slegata da quel complesso incrocio di avvenimenti, mutamenti culturali, evoluzioni di pensiero, rischia di essere illusoria.

Come evidenziato nell'*excursus* iniziale (cfr. Introduzione pag. 6), nella storia del pensiero occidentale, la nozione di interiorità e – di conseguenza – di exteriorità, ha avuto una lenta e tortuosa evoluzione

che trova nella spiritualità cristiana una ben precisa connotazione e una vasta trattazione.

Seguendo il sentiero del suo sviluppo, ci si accorge come, in modo inesorabile, queste due dimensioni si allontanino sempre di più, fino ad una inevitabile separazione e contrapposizione. L'interiorità troverà rifugio in quella profonda dimensione dell'animo umano in cui, grazie ad una raffinata pratica ed all'esercizio spirituale, sarà possibile dimorare in comunione con se stessi e con Dio. L'esteriorità diventerà l'oggetto di applicazione di questa pratica, che si concretizzerà nella vita liturgica e nell'adempimento della vita morale. In particolare, il sospetto verso la corporeità si riverserà sulla ritualità cristiana che, anche a motivo della suo lento declino, si contraddistinguerà sempre di più per il suo carattere cerimoniale e pubblico (dunque, esteriore).

L'epoca illuminista segna il tempo in cui la distinzione tra il visibile e l'invisibile giunge ad una inesorabile separazione fino a produrre quel processo che Michel De Certeau descrive come erosione sacramentale:

«Au cours des grands débats inaugurés par la Réforme, l'articulation de l'invisible et de visible – ou de la grâce et du politique – se détériore selon un processus que la croisade post-tridentine freine sans le stopper. A l'intérieur même des Eglises, une spiritualité au d'une administration même des Eglise, une spiritualité ou une mystique en quête d'un langage se déconnecte peu à peu d'une administration méthodique des comportements et des spectacles religieux. Par là s'aggrave la coupure qui, dès le XVIe siècle, atteint l'articulation essentielle du faire et du dire: le sacrement. Les relations ambiguës de la pratique objective et du sens spirituel développent ce qui s'est d'abord marqué en ce lieu stratégique de l'ecclésiologie traditionnelle»¹⁴⁷.

¹⁴⁷ M. DE CERTEAU, *Christianisme et "modernité" dans l'historiographie contemporaine*.
110

La spiritualità evapORIZZA nell'astratto, e la liturgia, relegata alla sola esterIORITÀ, si atrofizza nel cerimonialismo.

Nel XX secolo, il dibattito sul rapporto tra interiorità ed esterIORITÀ si riaccenderà in modo particolare con il sorgere della questione liturgica che addita nella concezione privatistica della fede una delle principali cause della decadenza religiosa del Novecento (cfr. capitolo I, pag. 22). Il Movimento Liturgico avrà l'ardire di connotarsi quale movimento contemplativo, ed opporrà l'oggettività della liturgia ad una soggettività spirituale sempre più astratta e soffocante.

In particolare, sarà il pensiero di Romano Guardini (cfr. cap. II, pag. 51) a individuare il nocciolo della questione e a tracciare il sentiero per un autentico rinnovamento spirituale. Per l'autore, l'oblio dell'anima della realtà ha oscurato i tempi moderni, allontanando i soggetti da ogni autentica esperienza reale. Tuttavia, i tragici eventi storici nel XX secolo scuotono la coscienza collettiva, generando un autentico risveglio dall'incantesimo e dall'idealismo moderno. L'uomo sente nuovamente il bisogno di ritrovare quel mondo spirituale che abbraccia l'intera esistenza, che coinvolge interamente il proprio essere, e che domanda un modo nuovo di porsi davanti a Dio. Tanto più che il razionalismo moderno, oltre ad aver allontanato l'uomo dal reale, lo ha anche irrimediabilmente diviso, smarrendo così l'unità del vivente. Il pensiero di Guardini si presenta come un moderno stile di pensiero che guarda l'uomo non solo nel suo gesto di ribellione contro Dio, ma scorge in

Réemplois de la tradition dans les pratiques, in «Recherches de Science Religieuse» 63/2 (1975), p. 257-258.

questa volontà di autonomia anche elementi positivi, che sono arrivati a maturazione nella modernità e ai quali il cristianesimo può concedere un legittimo spazio. La Chiesa in particolare, è chiamata a dare vita ad un risveglio spirituale a ricostruire l'unità del soggetto, a ripristinare l'ordine disgregato dei valori, ma a partire da ciò che l'epoca critica ci consegna in eredità.

In particolare, il pensiero sull'opposizione polare, costituirà il nerbo della sua metodologia filosofica e il metodo con il quale Romano Guardini tenterà di ricongiungere un rinnovato rapporto tra l'uomo moderno e l'esperienza spirituale. Il compito della Chiesa nell'epoca contemporanea sarà, dunque, di restituire l'atto di culto all'uomo contemporaneo. Questo compito tuttavia, domanda un necessario esercizio che solo una autentica formazione liturgica potrà attuare. Si colloca, qui il chiarimento sul ruolo del Movimento Liturgico e l'intuizione del nodo fondamentale del rapporto interiorità/esteriorità.

La fatica sostenuta nella prima fase del Movimento Liturgico, porterà la liturgia a cercare una sempre maggiore consapevolezza del proprio statuto teologico-spirituale; l'intuizione di Romano Guardini condurrà ad una maggiore chiarezza della questione liturgica stessa; con il Concilio Vaticano II, si giungerà finalmente ad un ampliamento della questione, che non isolerà più il dibattito nel ristretto ambito spirituale, ma lo collocherà nella complessità del problema pastorale ed ecclesiale. Tutto questo porterà a quella necessaria riforma dei riti che avrà come scopo di condurre l'uomo e la donna moderni a vivere l'esperienza simbolica, l'unica capace di trasfigurare il proprio corpo, di manifestare la propria

intimità per giungere così alla piena comunione con Dio.

Come sottolineamo nella seconda parte della tesi (cfr. parte seconda, p. 107), con il passaggio nella (post)-modernità, la ricomposizione della frattura tra interiorità ed exteriorità sembra essersi sanata. Il dualismo non costituisce più una minaccia, la liturgia e la spiritualità non sono più contrapposte; la riforma liturgica, tuttavia non sembra aver portato i frutti desiderati. Ciò può essere posto in relazione con il fatto che è proprio sul versante della prassi spirituale, che si manifesta la grande distanza, che separa l'uomo e la donna contemporanei dalla vita di fede del credente.

Le cause possono essere cercate sia nella superficiale applicazione della riforma liturgica, che spesso non ha saputo accompagnare la revisione dei riti con un'adeguata iniziazione del credente all'atto liturgico; sia in quella naturale maturazione necessaria per ogni riforma, che andrebbe considerata come ancora in atto, e non, certamente, già compiuta. Infine, ciò che va seriamente considerato, è il profondo mutamento culturale avvenuto in questi ultimi quaranta anni, e che domanda una diversa considerazione della problematica.

L'attuale scenario culturale infatti, ha subito profonde trasformazioni, i timori verso la secolarizzazione non sembrano aver cancellato la religiosità dell'uomo, eppure la domanda di spiritualità sembra uscire dai luoghi tradizionali della fede. Si ha l'impressione di assistere quasi ad un fenomeno di secolarizzazione dell'esperienza spirituale. (cfr. cap. IV, p. 109). In questo contesto, il rapporto tra interiorità ed exteriorità muta radicalmente: l'esteriorità non è più sospetta, ma indifferente e

l'interiorità non è più sublimata, ma disinvoltamente abusata. Infatti, la domanda di religiosità si orienta verso orizzonti diversi e mutevoli, e la nostra società attuale sembra accoglierla con indifferenza, relegandola ad una sfera puramente privata, oppure, abusandone, facendola diventare uno dei tanti oggetti di scambio.

Tuttavia, questo apparente riconoscimento dello spirituale non equivale ad una reale legittimazione, poiché la cultura individualista tende a relegarlo in una dimensione interiore invisibile ed inafferrabile, senza alcuna visibilità sociale, né rapporto con il reale. L'antica frattura tra interiorità ed esteriorità permane, non più come contrapposizione di opposti, ma come frammentazione dell'io.

In apparenza, la frattura tra interiorità ed esteriorità sembra essersi sanata, in realtà, i mutamenti contemporanei hanno sbilanciato il pendolo verso l'estremo opposto, la fusione, provocando un confuso smarrimento di sé (cfr. Conclusioni, p. 159).

La cancellazione della soglia tra interiorità ed esteriorità provoca, infatti, una frammentazione del soggetto, che si ritrova così diviso in una infinita moltiplicazione di sé, tutti egualmente possibili, ma nessuno profondamente realizzato.

In questo scenario, così variegato e multiforme, ora è l'interiorità e la sua definizione a costituire il vero nocciolo della questione. La contrapposizione, infatti, si è spostata dall'esterno, all'interno del soggetto.

Se, per un verso, questo processo di espansione diviene liberatorio rispetto a tutte quelle pratiche che hanno irrigidito la vita spirituale nel

secolo precedente, per altro verso, esso abbandona il soggetto in una vastità e mutevolezza che non conosce riposo.

Quando l'interiorità è frantumata, è il soggetto con la sua identità a smarrirsi. Diventa perciò necessario ripartire dal soggetto, e trovare una via che permetta di ridefinire la giusta soglia tra interiorità ed esteriorità, senza confusioni né contrapposizioni.

Secondo il pensiero del filosofo contemporaneo P. Ricœur, per ritrovare questo equilibrio è necessario riscoprire lo spazio del dono, in cui i soggetti, nel gesto libero e gratuito dello scambio simbolico, si donano reciprocamente il mutuo riconoscimento (cfr. cap. V, p. 125).

Il percorso del riconoscimento, infatti, è quella via che può far uscire l'uomo lontano dalla logica della rappresentazione, e dall'insidia dell'unione fusionale, per condurlo dentro il cuore della mutualità, in cui è custodita la giusta distanza che integra l'intimità con il rispetto.

Vi è dunque una priorità, non più costituita dalla riscoperta dell'oggettività come nel secolo precedente, ma dalla questione della soggettività. Tuttavia, quest'ultima invoca la necessità di un gesto primordiale, il dono, attraverso cui, è possibile riconoscersi ed essere riconosciuti.

La questione, dunque, va affrontata a partire da quel sottile spazio che intercorre tra l'interiorità e l'esteriorità, che nella tradizione cristiana è costituita dall'esperienza rituale (Parte III, p. 163).

La mediazione rituale si offre come spazio accogliente, dimora luminosa e ariosa, in cui ritrovare un'identità e una reciprocità continuamente rinnovate e ritrovate. La liturgia cristiana, infatti, sia nel

trapasso tra l'idealismo romantico e il razionalismo moderno, che nell'irruenza del post-moderno con la sua forza centrifuga, conserva immutata la sua forza espressiva, la sua capacità di pronunciare un nome, definire un'identità, spalancare orizzonti di trascendenza. La sua promessa, tuttavia, esige coerenza (cfr. cap. VIII.1, p. 180).

Con ammirazione, dunque, questa tesi ha voluto ripercorrere il cammino ardito della Riforma Liturgica, l'intuizione dei suoi fautori, la prontezza delle sue riforme, la profondità e la passione con cui la riflessione è stata avviata e portata avanti. Come un paradigma storico, essa interpella gli uomini e le donne del nostro tempo. Quale liturgia per l'uomo e la donna di oggi?

Per un verso, la scienza liturgica, con una certa chiarezza e lucidità, sta portando avanti un cammino di studio e riflessione sul versante della ritualità, grazie anche al confronto con le più recenti discipline scientifiche. In particolare, per il tema qui trattato, sono di particolare rilevanza i più recenti studi sulla corporeità e le sue implicazioni rituali. Tuttavia, non va negato che una certa fatica sembra persistere proprio sul piano della prassi pastorale. La riflessione, infatti, non sta ispirando né stimolando in modo sufficientemente significativo la vita liturgica della comunità ecclesiale (cfr. cap. VIII.2, p. 187).

Come contributo sul piano della riflessione e della concreta applicazione liturgica, questa ricerca indugia su un pensiero piccolo: la liturgia e le cose. La scelta di questo tema, oltre che per la sua originalità, vuole anche focalizzare l'attenzione su quel versante comune, e spesso ignorato, del mondo degli oggetti piccoli e modesti presenti nella liturgia

cristiana. In un tempo in cui gli orizzonti sono così vasti e mutevoli, e sembra aver rilievo solo ciò che è visibile ed eccezionale, può essere particolarmente significativo soffermare l'attenzione su un pensiero piccolo.

Attraverso il frammento, infatti, è possibile scorgere il tutto e cogliere ciò che uno sguardo più esteso spesso dimentica o trascura.

Nella liturgia post-conciliare, queste piccole cose non hanno ancora trovato una identità definita e manca una riflessione teorica a riguardo, lasciando così spazio ad una prassi piuttosto mediocre o nostalgica (cfr. cap. IX, p. 201). Nella liturgia cristiana, gli oggetti hanno lo scopo di arredare lo spazio liturgico, di connotare un ambiente trasformandolo in uno spazio esistenziale.

Hanno il compito di invocare sempre un atto, di compiere quel gesto che orienta l'agire e nello stesso tempo conserva la memoria della sua originaria funzione. Nella liturgia, gli oggetti pur non essendo essenziali, rappresentano la necessità di ciò che è trascurabile, ma nello stesso tempo indispensabile.

Nella ritualità cristiana, gli oggetti conservano una loro specifica identità, posando lo sguardo su di essi, siamo invitati a ritrovare la memoria di un gesto, l'appello ad un essere, quell'esperienza in cui interiorità ed exteriorità si incontrano nel breve tratto di una forma.

SIGLE

Le sigle dei libri biblici utilizzate sono quelle adottate dalla Sacra Bibbia. Edizione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, CEI, Roma, 1996.

AAS	Acta Apostolicæ Sedis, Città del Vaticano, 1909ss.
Be	CEI, Rituale Romano, <i>Benedizionale</i> , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992.
CEI	Conferenza Episcopale Italiana.
CCC	Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano, 1992.
CDC	Codice di Diritto Canonico, 1983.
EV	Enchiridion Vaticanum, EDB, Bologna.
ECEI	Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, EDB, Bologna.
N	Notitiae, <i>Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica editi</i> , a cura della Congregazione per il Culto Divino, Tipografia Vaticana.
OGMR	CEI, Messale Romano, <i>Ordinamento Generale del Messale Romano</i> , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004.
SC	CONCILIO VATICANO II, Costituzione, <i>Sacrosanctum concilium</i> sulla sacra Liturgia, (4 dicembre 1963).
SCCD	Sacra Congregazione per il Culto Divino.

BIBLIOGRAFIA

FONTI LITURGICHE

- ANDRIEU M., *Les Ordines romani du moyen âge*, I-V, Louvain 1931-1961.
- BOTTE B., *La tradition apostolique de st. Hippolyte. Essai de Reconstitution*, (LQF 39), Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1963.
- DEISS L., *Aux sources de la liturgie* (= Vivante tradition, 3), Edit. Fleurus, Paris 1964.
- GAMBER KL., *Condices Liturgici Latini Antiquiores* (= Spicilegii Friburg Subsida, 1 – Pars I et II), II ediz., Freiburg Schweiz 1968.
- MOHLBERG L. C. - EIZENHÖFER L. - SIFFRIN P. (edd.), *Liber sacramentorum romanae ecclesiae anni circuli* (= Rerum Ecclesiasticorum Documenta, Series Maior, Fontes, IV), Herder, Roma 1981³.
- MOHRMANN CH., *Etudes sur le latin des chrétiens*, Ediz. di Storia e Letteratura, Roma 1961-1965.
- QUASTEN J., *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (= Florilegium Patristicum VII, 1-7), Bonn 1935-1937.
- RADÒ P., *Enchiridion Liturgicum*, Complectens Theologiae Sacramentalis set dogmata legis, (I-II), Herder, Romae 1966.
- VOGEL C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen-âge* (Biblioteca studi medioevali, 1), Spoleto 1966.

LIBRI LITURGICI

- MISSALE ROMANUM *ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Pii V Pont. Max. iussu editum. Cum privilegiis.* (ristampa anastatica in *Monumenta Liturgica Concilii Tridentini curantibus* M. SODI – TRIACCA A. M., *Facultatis Theologicae Universitatis Pontificiae Salesianae in Urbe*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998).
- CEI, *Rituale Romano, Rito del Battesimo dei Bambini*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1970.
- CEI, *Pontificale Romano, Rito della Confermazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del

Vaticano 1972.

- CEI, Rituale Romano, *Rito delle esequie*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1974.
- CEI, Rituale Romano, *Rito della Penitenza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1974.
- CEI, Rituale Romano, *Sacramento dell'Unzione e Cura Pastorale degli Infermi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1974.
- CEI, Rituale Romano, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1978.
- CEI, Pontificale Romano, *Ordinazione del Vescovo, dei presbiteri e dei diaconi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979.
- CEI, Pontificale Romano, *Benedizione degli Oli e dedicazione della chiesa e dell'Altare*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.
- CEI, Pontificale Romano, *Istituzione dei ministeri, Consacrazione delle Vergini, Benedizione abbaziale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.
- CEI, Messale Romano, *Riformato a norma dei Decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983³.
- CEI, Rituale Romano, *Rito del matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.
- CEI, Rituale Romano, *Benedizionale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.
- CÆRIMONIALE EPISCOPORUM, *editio typica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.
- CEI, Messale Romano, *Ordinamento Generale del Messale Romano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

MAGISTERO

- CONCILIO VATICANO II, Costituzione, *Sacrosanctum Concilium* sulla Sacra Liturgia (4 dicembre 1963), in EV I/I-244, EDB, Bologna 1979.
- SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, Istruzione, *Liturgicae Instaurationes* (5 settembre 1970), in EV 3/2757-2802, EDB, Bologna 1976.
- CODICE DI DIRITTO CANONICO promulgato da Giovanni Paolo II (1-25 gennaio 1983) in EV 8/II.7-893, EDB, Bologna 1984.

COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA LITURGIA, Nota pastorale, *Rinnovamento liturgico in Italia* (10 giugno 1984), in ECEI 3/1523-1548, EDB, Bologna 1986.

COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA LITURGIA, Nota pastorale, *L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica*, (31 maggio 1996), in ECEI 6/187-310, EDB, Bologna 2002.

DIZIONARI

ANCILLI E. (a cura di) *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità I-III*, Città Nuova, Roma 1990².

ARRIGHI A. - LORA E. et Al., *Enchiridion della Conferenza episcopale italiana. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana*, EDB, Bologna 1985.

BORRIELLO L. - CARUANA E. - DEL GENIO M. R. - SUFFI N. (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

BORRIELLO L. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

CABROL F. - LECLERCQ H. - MARROU H. (edd.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, 15 voll., Letouzey & Ané, Paris 1907-1953.

DE FIORES S. – GOFFI T. (edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979.

DI BERARDINO A., *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I-III, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983-1988.

DENZINGER H. – SCHÖNMETZER A., *Enchiridion Symbolorum Definitiorum et Declarationum et morum*, edizione bilingue, a cura di P. Hünermann (trad. italiana a cura di A. Lanzoni – G. Zaccherini), EDB, Bologna 1995.

SARTORE D. - TRIACCA A. M. (edd.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

VILLER M. (ed.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, G. Beauchesne, Paris 1937-1995.

STUDI

AA.VV., *Liturgia e vita spirituale*, LDC, Torino-Leumann 1966.

AIGRAIN R., *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, Librairie Bloud

- et Gay, Paris 1947 (trad. it. A. AGRAIN, *Enciclopedia Liturgica*, Ed. Paoline, Roma 1957).
- ANCILLI E. – PAPAROZZI M., *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica* (vol. I-II), Città Nuova Editrice, Roma 1984.
- ANDREANOPOLI L., *La rinascita liturgica contemporanea*, Vita e Pensiero, Milano 1934.
- ANGENENDT A., *Liturgia e storia. Lo "sviluppo organico" in questione*, Cittadella Editrice, Assisi 2001.
- AUGÈ M., *Spiritualità liturgica*, «Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio», Ed. Paoline, Roma 1998.
- BARIN L. R., *Catechismo Liturgico. Corso Completo di Scienza Liturgica* (voll.1-4), Istituto Veneto di Arti Grafiche, Rovigo 1939.
- BARTOLI L., *L'arte nella casa di Dio*, SEI, Torino 1950.
- BAUDRILLARD J., *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris 1976.
- BAUDRILLARD J., *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Denöel-Gallimard, Paris 1970.
- BAUDRILLARD J., *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Paris 1972 (trad. it., *Id., Per una critica dell'economia politica del segno*, Mazzotta, Milano 1974).
- BAUDRILLARD J., *Il sistema degli oggetti*, Tascabili Bompiani, Milano 2007.
- BAUMSTARK A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne, Paris 1953.
- BERNAREGGI A., *Il Movimento Liturgico da Pio X alla Mediator Dei*, in «La Scuola Cattolica» 78 (1950), pp. 81-102.
- BONACCORSO G., *Celebrare la salvezza. Lineamenti di Liturgia*, Ed. Messaggero, Padova 1996.
- BONACCORSO G., *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.
- BONACCORSO G., *Interiorità della mistica e esteriorità del rito*, in *Id. (ed.) Mistica e ritualità mondi inconciliabili?* (= *Caro Salutis Cardo. Contributi*, 16), Messaggero, Padova 1999.
- BONACCORSO G., *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Ed. Messaggero, Padova 2005.
- BORRIELLO L. - CARUANA E. – DEL GENIO M. R. – SUFFI N. (a cura di), *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988.

- BORROMEI C., *Instructionum fabrica et suppellectilis ecclesiastica* (Libri II) (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica) (Direzione scientifica S. DELLA TORRE – M. MARINELLI), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.
- BOTTE B. - MOHRMANN CH., *L'Ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études* (= Etudes liturgiques, 2), Du Cerf, Paris 1953.
- BOTTE B., *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Desclée, Paris 1973.
- BOZZOLO A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999.
- BOZZOLO A., *Mistero, Simbolo e Rito in Odo Casel. L'affettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.
- BRAUN G., *I paramenti sacri. Loro uso, storia e simbolismo*, Marietti, Torino 1914.
- BROVELLI F., *Assisi 1956-1986: il Movimento Liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1987.
- BROVELLI F., *Storia del Movimento Liturgico nel nostro secolo: dati attesi e linee di approfondimento*, in «Ephemerides Liturgicae» 99 (1985), pp. 217-228.
- BUGNINI A., *La riforma liturgica (1948-1975)*, CLV, Roma 1983.
- CACCIARI M. – PANIKKAR R. – SALMANN E. – VERGOTE A., *Il centro è il confine. Interviste su cristianesimo e modernità*, (= Quaderni di Ricerca, 84) Servitium, Gorle (BG), 2002.
- CAPRIOLI A., *Il sacramento tra conoscenza simbolica e rivelazione*, in «La Scuola Cattolica» 117 (1989), pp. 452-464.
- CASAGRANDE V., *L'arte a servizio della Chiesa*. (vol. 1). *La casa di Dio*, SEI, Torino 1931.
- CATELLA A., *La liturgia nel XX secolo. Prospettive di ricerca*, in *La liturgia del XX secolo: un bilancio*, Ed. Messaggero, Padova 2006.
- CATTANEO E., *Arte e liturgia dalle origini al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
- CATTANEO S., *Il culto cristiano in Occidente*, CLV, Roma 1978.
- CERVERA J. C., *Liturgia e spiritualità*, in CHUPUNGO A. J. (ed.) *Scientia Liturgica* (a cura del Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo), *Manuale di Liturgia, II. Liturgia Fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, pp. 63-82.
- CHAUVET L. - M., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987 (trad. it., *Simbolo e sacramento, una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Leumann-Torino 1990).
- CHAUVET L. - M., *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Cerf, Paris 1987 (trad. it. *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, LDC, Leumann-Torino

- 1982).
- CHAUVET L. - M., *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 2006.
- CHAUVET L. - M., *Editoriale. La liturgia nel suo spazio simbolico*, in «Concilium» 3(1995), pp. 420-435.
- CHAUVET L. - M., *L'avenir du sacramentel*, in «Recherches de Science Religieuse» 75 (1987), pp. 241-266.
- CHAUVET L. - M., *La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles*, in «La Maison-Dieu» 174 (1988), pp. 75-95.
- CHAUVET L. - M., *La théologie sacramentaire est-elle an-esthétique?*, in «La Maison- Dieu» 188 (1991), pp. 7-39.
- CHAUVET L. - M., *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Éditions Ouvrières, Paris 1993 (trad. it., *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997).
- CHAUVET L. - M., *Pratique sacramentelle et expérience chrétienne*, in «Christus» 171 (1996), pp. 257-287.
- CHAUVET L. - M., *Ritualité et théologie*, in «Recherches de Science Religieuse» 78 (1990), pp. 535-564.
- CHAUVET L. - M., *Sacramentaire et christologie*, in «Questions Liturgiques» 75 (1994), pp. 41-55.
- CHAUVET L. - M., *Une relecture de symbole et sacrement*, in «Questions Liturgiques» 88 (2007), pp. 111-125.
- CUVA A., *Arredi - Vesti*, in D. SARTORE – A.M. TRIACCA, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Ed. Paoline, Roma 1993.
- DANIÉLOU J., *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III^e siècle*, Seuil, Paris 1963.
- DANIÉLOU J., *Les origines du Christianisme latin*, Desclée, Tournai 1978.
- DE MONTICELLI R., *L'Ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003.
- DE MONTICELLI R., *Le novità di ognuno*, Garzanti, Milano 2008.
- DE MONTICELLI R., *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini e associati, Milano 2000.
- DE MONTICELLI R., *Nulla appare invano. Pause di filosofia*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006.
- DEBUYST F., *Principes généraux*, in «Espace» 3 (1978), pp.7-17.

- DEBUYST F., *Oggetti per il culto*, in *Chiese. Arte, architettura, liturgia dal 1920 al 2000*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (MI) 2003, pp. 97-99.
- DE FUSCO R., *Storia dell'arredamento*, UTET, Torino 1995.
- EISENHOFER L. – LECHNER J., *Liturgia Romana*, Marietti, Casale Monferato (AL), 1960.
- EISENHOFER L., *Compendio di Liturgia*, Marietti, Casale Monferrato, (AL) 1943.
- EVDOKIMOV P., *Le età della vita spirituale*, Il Mulino, Bologna 1968.
- FESTUGIÈRE M., *La liturgie catholique. Essai d'une synthèse, suivis de quelques développements*, Abbaye de Maredsous, Maredsous (Belgio), 1913. (Trad. italiana in: A. CATELLA – A. GRILLO [a cura di] M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, Ed. Messaggero, Padova 2002).
- GABETTI R., *Gli oggetti per il culto*, in «Città e società» 13/4 (1982), pp. 13-45.
- GAGEY J., *Intériorité, culte et liturgie*, in «La Maison-Dieu» 208/4 (1996), pp. 113- 131.
- GATTI V., *La suppellettile liturgica*, in L. BALBONI (a cura di), *Lezioni di arte sacra*, (Atti della 1° settimana di arte sacra, 18-22 marzo 1985), Roma 1986.
- GEFFRÉ C., *Crocevia tra culturale e spirituale*, in B. SECONDIN - T. GOFFI (edd.) *Corso di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1989.
- GELINEAU J., *Des objets liturgiques*, in «Chroniques d'art sacré», 49 (1997), pp. 6-8.
- GELINEAU J., *Vita mistica e pietà liturgica*, in AA.VV., *Nelle vostre assemblee. Teologia pastorale delle celebrazioni liturgiche*, vol. II, Brescia, Queriniana 1984³.
- GENERO G., *Gesto rituale e oggetti nella celebrazione liturgica*, in «Rivista Liturgica» LXX (1983), pp. 26-35.
- GIROLIMETTO A., *Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913-1914*, in *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul Movimento Liturgico* (a cura di F. BROVELLI), (= Studi di Liturgia, 18), CLV, Ed. Liturgiche, Roma 1990.
- GOFFI T. – SECONDIN B. (a cura di), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983.
- GOFFI T., *Storia della spiritualità contemporanea*, vol. 8 (XX sec.) EDB, Bologna 1987.
- GREGORY D., *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press Westminster, Glasgow 1954⁷.
- GRILLO A., *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti «in genere ritus»*, Ed. Messaggero, Padova 2008.
- GRILLO A., *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Ed. Messaggero, Padova 1999.
- GRILLO A., *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento*

- Liturgico e (post)modernità*, Cittadella Editrice, Assisi 2003.
- GRILLO A., *La vita dello Spirito e la fedeltà al reale. Il ruolo della liturgia nella spiritualità del cristiano postmoderno*, in «Credere oggi» (117) 2000, pp. 37-50.
- GRILLO A. - PERRONI M. - TRAGAN P. - R., *Corso di teologia sacramentale 1. Metodi e prospettive*, Queriniana, Brescia 2000.
- GRILLO A., *Ragioni del simbolo e rifiuto del fondamento nella sacramentaria generale di L. - M. Chauvet. Spunti per una critica «in bona parte»*, «Ecclesia Orans» 12 (1995), 173-193.
- GRILLO A., *Teologia fondamentale e Liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, (= *Caro Salutis Cardo*, 10), Ed. Messaggero, Padova 1995.
- GUARDINI R., *Formazione liturgica*, Ed. OR, Milano 1988.
- GUARDINI R., *L'Opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997.
- GUARDINI R., *Lo spirito della liturgia - I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1987⁶.
- GUARDINI R., *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2000.
- GUARDINI R., *Opera Omnia II/1. Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, Morcelliana, Brescia 2008.
- GUARDINI R., *Spirito Vivente*, Saggi filosofici, Morcelliana, Brescia 1983.
- GUÉRANGER P., *L'Année Liturgique*, I, Desclée et Cib, Paris-Tournai-Rome, 1890, XIV-XV; (trad. it.: P. GUÉRANGER, *L'anno Liturgico*, vol. I, [Avvento-Natale-Quaresima-Passione], Ed. Paoline, Alba [Cn] 1956).
- HAQUIN A., *Vers une nouvelle théologie des sacrements*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 66 (1990), pp. 355-367.
- HAQUIN A., *Vers une théologie fondamentale des sacrements: de Schillebeeckx à L.-M. Chauvet*, «Questions Liturgiques» 75 (1994), pp. 28-40.
- HEIDEGGER M., *Conferenze di Brema e Friburgo* (=Biblioteca Filosofica, 21), Adelphi Edizioni, Milano 2002.
- JUNGMANN J., *Missarum Sollemnia. Origini, Liturgia, Storia e Teologia della Messa Romana*, Marietti, Genova 1961.
- KLAUSER T., *La liturgia nella chiesa occidentale. Sintesi storica e riflessioni*, LDC, Torino-Leumann 1971.
- LABBÈ Y., *Réceptions théologiques de la postmodernité*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 72 (1988), pp. 397-426.
- LESAGE R., *Dizionario pratico di Liturgia Romana*, ed. Studium, Roma 1956.

- LORENZO B., *Lubienska de Lenval Hélène*, in *Dizionario di Catechetica*, LDC, Torino-Leumann 1986.
- LUBIENSKA DE LENVAL H., *L'educazione del senso liturgico*, Vita e Pensiero, Milano 1953.
- LUBIENSKA DE LENVAL H., *La liturgia del gesto*, Ed. Paoline, Catania 1958.
- LUBIENSKA DE LENVAL H., *Il silenzio all'ombra della parola*, Ed. Paoline Roma, 1958.
- MAGGIANI S., *Dall'oggetto, all'arredamento per l'azione liturgica*, in «Rivista Liturgica» XXVIII (1991), pp. 76-85.
- MAGGIANI S., *L'arredo liturgico*, in *Spazio e rito. Aspetti costitutivi dei luoghi della celebrazione cristiana*, (Atti della XXIII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia – Torreglia (PD), 28 agosto – 2 settembre 1994), CLV, Ed- Liturgiche, Roma 1996.
- McGINN B., *Storia della mistica cristiana in occidente. Le origini (I-V sec.)*, Marietti, Genova 1997.
- MARTIMORT A. G., *Vesti e insegne liturgiche. I vasi sacri*, in *Id, La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia*, Queriniana, Brescia 1987.
- MAZARD M., *Une grande dame trop méconnue: Hélène Lubienska de Lenval*, *Mémoire de Sciences de l'Education*, I.P.S.E., Université Lyon II, 1977.
- MENDINI A., *Arredare come esistere*, in A. PIROMALLO GAMBARDELLA - R. SAVARESE (a cura di), *Oggetti, arredamento e comunicazione sociale*, Liguori, Napoli 1985.
- MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- MERLEAU-PONTY M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1999².
- METZGER M., *Storia della liturgia. Le grandi tappe*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996.
- MIGLIORI M. (a cura di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- MONTEVECCHI B. – VASCO ROCCA S. (a cura di), *Suppellettile ecclesiastica*, *Dizionari terminologici*, Centro Di, Firenze 1987.
- NEYRET M., *Hélène Lubienska de Lenval. Pour une pédagogie de la personne*, Ed. P. Lethellieux, Paris 1994.
- PAIANO M., *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del Movimento Liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2000.
- PAVAN C., *La Pedagogia religiosa di Hélène Lubienska de Lenval*, in «Orientamenti

- pedagogici», XVIII/6 (1971), pp. 1279-1311.
- PEELMAN A., *Spiritualité et conscience planétaire*, in C. MENARD – F. VILLENEUVE (a cura di), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques. Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologies* Fides, Quebec 1996.
- PICCOLO PACI S., *Storia delle vesti liturgiche. Forma, immagine, funzione*, Ed. Ancora, Milano 2008.
- PLAZAOLA J., *Arte cristiana nel tempo. Storia e significato*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.
- PRAZ M., *La filosofia dell'arredamento*, UTET, Torino 1985.
- RICŒUR P. *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 1990.
- RICŒUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milano 1977.
- RICŒUR P., *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- RICŒUR P., *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- RIGHETTI M., *Manuale di Storia Liturgica* (vol. I), Ancora, Milano 1964³.
- RIZZI A., *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Cittadella Ed., Assisi 2003.
- ROUSSEAU O., *Storia del Movimento Liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi*, Ed. Paoline, Roma 1961.
- SALMANN E., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Ed. Messaggero, Padova, Padova 2000.
- SALMANN E., *La voce della carne o verbo incarnato. Una fenomenologia simbolica*, in A. GRILLO - B. SECONDIN – T. GOFFI (edd.), *Corso di Spiritualità. Esperienza – Sistematica – Proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989.
- SANTI G., (a cura di) *L'arredo liturgico*, in *Arte sacra e Beni culturali*, Ed. Centro Ambrosiano di documentazione e studi religiosi, Milano 1993.
- SAVARESE S. (a cura di), *Oggetti, arredamento e comunicazione sociale*, Liguori, Napoli 1985.
- SEQUERI P., *La spiritualità del postmoderno*, in «Il Regno», 43 (1998), pp. 637-643.
- SEQUERI P., *Sensibili allo Spirito. Umanesimo e ordine degli affetti*, Ed. Glossa, Milano 2001.
- SPIDLIK T., *Manuale fondamentale di spiritualità*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993.
- STARK R. – INTROVIGNE M., *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in*

Occidente, Piemme, Casale Monferrato 2003.

STERCAL C., *Il "desiderio dello spirito". Interpretazioni della contemporaneità e prospettive*, in A. BERTULETTI – L. E. BOLIS – C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Ed. Glossa, Milano 1999. pp. 3-60.

TAMAGNONE G., *Le suppellettili liturgiche*, Gregoriana, Padova 1961.

TROLESE F. (a cura di), *La liturgia del XX secolo: un bilancio*, Ed. Messaggero, Padova 2006.

VAGAGGINI C., *Liturgia e spiritualità*, in *Id.*, *Il senso teologico della liturgia*, ed. Paoline, Roma 1965⁴, pp. 611-752.

VAGAGGINI C., *Orientamenti e problemi di spiritualità liturgica nella letteratura degli ultimi quarant'anni*, in *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Roma 1961.

VANNINI M., *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le lettere, Firenze 2003.

VARALDO G., *La Chiesa casa del popolo di Dio*, (= Quaderni di Rivista Liturgica, 3) LDC Torino-Leumann 1974.

VISENTIN P., *La vita che si fa liturgia e la liturgia che si fa vita* in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (a cura di), *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di Liturgia*, vol. I, *La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana*, CLV, Roma 1993.

INDICE GENERALE DELLA TESI*

Introduzione	p. 5
<i>Il quadro storico di riferimento</i>	p. 5
<i>Il percorso della ricerca</i>	p. 11

Parte Prima

IL XX SECOLO: I PRESUPPOSTI

L'INTERIORITÀ <i>SUBLIMATA</i> , L'ESTERIORITÀ <i>SOSPETTA</i>	p. 19
--	-------

Cap. I IL MOVIMENTO LITURGICO

Il confronto tra liturgia e spiritualità	p. 21
I.1 La <i>restaurazione</i> di dom Prosper Guéranger	p. 26
I.2 La <i>pietà liturgica</i> di Lambert Beauduin	p. 32
I.3 Il fondamento teologico della spiritualità liturgica in Maurice Festugière	p. 37
I.4 La spiritualità alla ricerca di una <i>forma</i> : i contributi di Henri Bremond, Paul Doncœur, Columba Marmion	p. 40
I. 5 Le istanze del Movimento Liturgico e la riforma del Concilio Vaticano II	p. 45

Cap. II GLI OPPOSTI NECESSARI

L'intuizione di Romano Guardini	p. 51
II. 1 La <i>spiritualità</i> degli opposti	p. 58
II. 1.1 Il concreto vivente	p. 58
II. 1.2 La via della <i>Weltanschauung</i>	p. 60
II. 1.3 Anima e corpo	p. 65
II. 1.4 Individuo e comunità	p. 68
II. 1.5 Sentimento e razionalità	p. 70
II. 1.6 Azione e immobilità	p. 72
II. 1.7 Spirito e mondo	p. 74
II. 1.8 Interiorità ed esteriorità	p. 77

* I numeri di pagina fanno riferimento alla tesi presentata e difesa presso il Pontificio Istituto S. Anselmo di Roma, nell'anno 2009.

II.2	Il <i>compito</i> della Chiesa: la formazione liturgica	p. 82
------	---	-------

Cap. III L'INTERIORITÀ DEL GESTO

	<i>La pedagogia spirituale</i> di Hélène Lubienska de Lenval	p. 87
III. 1	Profilo di Hélène Lubienska de Lenval	p. 88
III. 2	Liturgia ed esperienza di Dio	p. 93
	Conclusioni. Il <i>nocciolo</i> della <i>questione liturgica</i> : la sospetta esteriorità.....	p. 101

Parte Seconda

I MUTAMENTI CONTEMPORANEI

	<i>OLTRE L'INTERIORE, DENTRO L'ESTERIORE</i>	p. 107
--	--	--------

Cap. IV LA QUESTIONE SPIRITUALE

	Uno sguardo nella contemporaneità.....	p. 109
IV. 1	Desiderio di Dio ed esperienza dei fede.....	p. 110
IV. 2	Una spiritualità senza luogo e senza tempo.....	p. 113
IV. 3	L'eccitazione degli affetti.....	p. 119

Cap. V RICONOSCERE ED ESSERE RICONOSCIUTI

	Un percorso di pensiero con Paul Ricoeur.....	p. 125
V. 1	Filosofie del riconoscimento.....	p. 127
V. 2	<i>Riconoscersi</i> se stessi.....	p. 132
V. 3	<i>Allelon</i> : il mutuo riconoscimento	p. 136

Cap. VI L'ORDINE DEL CUORE

	Un contributo di Roberta de Monticelli.....	p. 141
VI. 1	La teoria del sentire	p. 142
VI. 2	Il sentire e l'identità	p. 144
VI. 3	L'etica del sentire	p. 151
VI. 4	L'attenzione dello sguardo	p. 154
	Conclusioni: Il <i>nocciolo</i> della <i>questione spirituale</i> : lo smarrimento del soggetto	p. 159

Parte Terza

PER UNA LITURGIA DEL DOMANI
TRA L'INTERIORE E L'ESTERIORE.....p. 163

Cap. VII LA SIMBOLICA DEL DONO

Dono e riconoscimento nel pensiero di L.-M. Chauvet.....p. 165

VII. 1 La mediazione necessaria.....p. 168

VII. 2 Lo scambio simbolicop. 171

VII. 3 Il corpo: *via* di Dio.....p. 174

Cap. VIII LO SPIRITO E IL RITO

Una liturgia per l'uomo e la donna contemporaneip. 179

VIII. 1 La *promessa* del rito. Riflessioni di Elmar Salmann.....p. 180

VIII. 2 La *liturgia* dell'interno: i contributi di Andrea Grillo
e Giorgio Bonaccorsop. 187

Cap. IX EXEMPLUM LITURGICUM

La liturgia e gli oggetti: per una teologia delle piccole cosep. 201

IX.1. Dall'oggetto funzionale all'oggetto sacro:
storia ed evoluzione degli oggetti nella liturgia cristianap. 204

IX.2 Un nuovo sguardo sulle cose.....p. 228

IX.2.1 Romano Guardini, il maestro *elementare* delle cose.....p. 229

IX.2.2 *Coseggiare* con le cose: l'oggetto e il gestop. 235

IX.2.3 Oggetti e soggetti: i mutamenti contemporaneip. 240

IX.2.3.1 L'oggetto antico.....p. 246

IX.3. Nuovi orientamenti di arredamento liturgico.....p. 248

IX.3.1 La necessità delle cose.....p. 253

IX.3.2 La forma dell'oggetto: il gestop. 254

IX.3.3 Valori d'ambientep. 255

IX.3.4 Oggetti vecchi, oggetti nuovi.....p. 257

IX.3.5 L'oggetto artigianale o quello industriale?.....p. 260

IX.3.6 Architettura esterna, arredo internop. 261

IX.3.7 La semplicità come simbolo.....p. 262

IX.3.8 Oggetti obsoleti, oggetti mancantip. 264

Epilogo.....	p. 267
Conclusioni.....	p. 271
APPENDICE	
Testi liturgici e del Magistero sull'arredo e la suppellettile liturgica	p. 283
Sigle.....	p. 303
Bibliografia.....	p. 305
Indice dei nomi	p. 316
Indice.....	p. 319