

CELEBRARE: IL LINGUAGGIO PER COMUNICARE IL MISTERO

CAL, Roma 2017

La liturgia costituisce una singolare ed insostituibile esperienza del mistero di Dio. Il suo linguaggio è quello proprio della celebrazione, ed è giusto domandarsi quale caratteristiche esso debba avere perché il Mistero possa comunicarsi. L'orizzonte del Convegno - *Una liturgia viva per una Chiesa viva* - invita a pensare ad un linguaggio "vivo", rinviando in prima battuta a quei linguaggi ritenuti capaci di ravvivare la liturgia e renderla più vivace, più vitale. La prospettiva della presente riflessione, tuttavia, guarda al linguaggio della liturgia dal punto di vista del suo fine ultimo, che è quello di comunicare il Mistero della vita di Dio. L'attenzione, in questo caso, non cade anzitutto sui soggetti umani della comunicazione, il popolo di Dio chiamato a comunicare il Mistero, ma sul soggetto divino della comunicazione, il Mistero di Dio che si comunica a noi nella sua modalità propria, che è, appunto, quella del "celebrare". Giustamente la liturgia è stata definita "un agire che fa spazio ad un altro agire": in questo "far spazio" è nascosto il segreto e la sfida del celebrare.

1. *Celebrare: verso una nuova tappa della riforma liturgica*

A ben vedere, tale spostamento di accento - dalla nostra comunicazione alla sua comunicazione - corrisponde ad una seconda fase della riforma liturgica, successiva alla grande stagione della richiesta di riforma da parte del movimento liturgico (nel ventennio che precede il Vaticano II) e della sua attuazione da parte del *Consilium* (nel decennio che segue il Concilio), culminata nella pubblicazione dei nuovi libri liturgici.

A partire dagli anni '80, fu evidente ai liturgisti più attenti come la questione liturgica non potesse essere ridotta alla ricerca di una liturgia più viva, nel senso di più vicina alla vita e alla cultura del popolo di Dio, ma dovesse andare alla ricerca di una liturgia più vera, cioè meglio capace di avvicinare ed elevare la vita della Chiesa al Mistero di Dio, a quella pienezza di vita che scaturisce dal Mistero pasquale, come da una sorgente di acqua viva¹.

Ad una certa enfasi sul "comprendere" i riti e sul "coinvolgere" i partecipanti, che ha accompagnato i primi decenni della riforma, è succeduta una fase più consapevole circa l'importanza del "celebrare", inteso come un comprendere ed un coinvolgere particolari: in questa logica, da più parti si è cominciato ad invocare una capacità simbolica, una *ars celebrandi* che fosse all'altezza del Mistero celebrato, meno preoccupata di "colmare il divario" tra liturgia e vita e più impegnata nel compito di "alzare il sipario" della vita divina attraverso la singolarità del linguaggio liturgico.

¹ Così nelle riflessioni di Franco Brovelli e Joseph Gelineau al Congresso di Liturgia svoltosi ad Assisi nel 1986, trent'anni dopo il celebre Congresso Internazionale di Liturgia pastorale del 1956. Cf. *Assisi 1956-1986. Il movimento liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1987.

A partire dagli anni '90, la ricerca di una liturgia più spirituale e meglio rispettosa del primato di Dio ha assunto la forma di un vero e proprio movimento controcorrente di "riforma della riforma", che non ha temuto di individuare nel recupero della tradizione rituale tridentina una via praticabile per riportare la liturgia rinnovata del Concilio alla sua sorgente divina, ritrovando alcuni valori fondamentali come quelli dell'orientazione, dell'adorazione, del senso del sacro. I pericoli di questa posizione sono gli opposti a quelli della fase precedente: se prima il pericolo era quello di non onorare la dimensione divina della liturgia (una liturgia troppo umana, che non alza il sipario sul Mistero di Dio), ora il pericolo è quello di non rispettarne l'umanità profonda. Là dove, per rivolgersi a Dio, la liturgia volge le spalle al mondo, il rischio è quello di un Mistero divenuto estraneo alla vita; di una liturgia a tal punto concentrata sul primato dell'azione di Dio da dimenticare che il Mistero di Dio è rivelazione di una azione divina che si compie "per l'uomo": un mistero pasquale di amore, perdono, vita donata per gli uomini e le donne che vivono in un dato tempo e in una determinata cultura. Si comprende perciò la delicatezza del linguaggio liturgico, chiamato a rivolgere lo sguardo a Dio senza volgere le spalle al mondo.

Ed eccoci, finalmente, a papa Francesco, in una ideale quarta tappa di una riforma liturgica tutt'ora impegnata in un cammino di affinamento e approfondimento. Pur non entrando di petto nella questione liturgica, egli suggerisce in *Evangelii gaudium* (EG) la strada di una liturgia non "mondana", vale a dire non ripiegata su di sé, in una cura ostentata dell'apparenza (EG 95); di una liturgia "materna", attenta alla cultura del popolo (EG 139-140); di una liturgia "fraterna", disponibile all'abbraccio di una fraternità mistica (EG 92)².

È evidente a tutti l'ingenuità di qualsiasi opposizione tra la liturgia di papa Francesco e la liturgia di papa Benedetto XVI, quasi si trattasse di due modelli differenti di liturgia: da una parte una liturgia dell'adattamento alle culture dei popoli, dall'altra una liturgia dell'orientazione all'unico protagonista; da una parte una liturgia della partecipazione attiva del popolo di Dio, dall'altra una liturgia dell'adorazione interiore dell'anima individuale; da una parte una liturgia umana, evangelica, vicina alla vita; dall'altra una liturgia divina, "sacra", non mondana; sul fronte di EG, una liturgia delle assemblee locali, disponibile alle traduzioni necessarie; sul fronte di *Liturgiam Authenticam*, una liturgia della Chiesa universale, vigilante su ogni pericolo di possibile "tradimento" da parte della traduzione.

Tale contrapposizione non renderebbe giustizia alla natura della liturgia, che è sintesi di "opposizioni polari", per riprendere il linguaggio di Romano Guardini³. La sfida che attende la presente stagione della riforma liturgica è quella di comporre tali polarità nell'unità simbolica dell'azione liturgica.

2. Un linguaggio "polare" e simbolico

² Per un approfondimento, cf. P. TOMATIS, *Da Sacrosanctum Concilium a Evangelii Gaudium. Quale liturgia per quale evangelizzazione?*, in: F. MAGNANI - V. D'ADAMO (cur.), *Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2016, 31-44.

³ Cf. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997.

La consapevolezza di un linguaggio chiamato a tenere simbolicamente insieme le diverse polarità della fede non è nuova: essa traspare già nei numeri iniziali della Costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium*, che continua a rappresentare un faro per il nostro cammino.

A proposito del mistero della Chiesa, di cui la liturgia è manifestazione, essa afferma: «questa ha la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, ardente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina» (SC 2). Il linguaggio della celebrazione deve essere capace di esprimere l'*et-et* di una liturgia umana e insieme divina, fraterna e filiale, attenta al mondo e rivolta verso Dio; capace di accogliere l'altro e al tempo stesso di raccogliersi in preghiera.

Al tempo stesso, la vocazione del linguaggio specifico della liturgia è quella di ordinare e orientare «l'umano [...] al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura verso la quale siamo incamminati» (SC 2). Il paradigma dell'integrazione, che invita a comporre le principali polarità della liturgia – la partecipazione e l'adorazione, il particolare e l'universale, l'azione della Chiesa e l'azione di Cristo, la storia e l'escatologia, l'adattamento e l'orientazione –, si precisa finalmente come paradigma dell'orientazione, chiamato ad assumere e purificare l'umano della vita per elevarlo verso il divino-umano di Cristo e dello Spirito. In questa logica, l'adattamento dei linguaggi è in vista della loro orientazione al mistero liturgico; la partecipazione attiva e piena dell'assemblea è in vista dell'adorazione dell'unico Signore; l'inculturazione della concreta assemblea è in vista della manifestazione del Mistero di Cristo e della Chiesa.

Tutti i linguaggi della liturgia – il tempo e lo spazio, i codici non verbali del corpo e i codici verbali della preghiera e delle monizioni, il canto e la musica, le immagini e il colore – sono chiamati ad abitare questa tensione, declinando quello che è stato giustamente definito un “principio di doppia proporzionalità” della liturgia al Mistero celebrato e all'assemblea celebrante⁴. Una liturgia proporzionata alla sua natura teandrica di atto umano e insieme divino non può che essere adeguata insieme all'assemblea e al Mistero: «se una o l'altra di queste due dimensioni manca, allora è tutto compromesso»⁵. Come la scala di Giacobbe, essa ha la sua base ben piantata in terra (una liturgia con “i piedi per terra”), ma la sua cima si confonde con il cielo.

Sull'asse orizzontale (l'ascissa antropologica), i linguaggi della celebrazione devono tenere conto della realtà umana dell'assemblea, della sua concretezza spazio-temporale, per cui è diverso ad esempio celebrare in una cattedrale o in una parrocchia, in un villaggio del Kenia o nella periferia di Roma, nel 2017 o nel 1957: ogni liturgia è vera e bella solo nel suo spazio e nel suo tempo.

Sull'asse del Mistero (l'ordinata teologica), si tratta, appunto, di ordinare i linguaggi della celebrazione ai suoi contenuti trascendenti, e più in profondità al suo soggetto trascendentale, al Signore che porta “in alto i nostri cuori”. Così è necessario che lo spazio e il tempo della celebrazione siano aperti all'*eschaton*, non misurati semplicemente dalle cosiddette “esigenze” dell'assemblea, troppo spesso

⁴ Cf. F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La liturgia, arte e mestiere*, Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano (Bi) 2011, 77-91.

⁵ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La liturgia, arte e mestiere*, 78.

schiave dell'orologio. È ugualmente necessario che il canto non sia schiacciato sugli *standards* culturali della musica di consumo, dimenticando la sua specifica funzione liturgica, pur nella ricerca di un repertorio che risuoni familiare agli orecchi e ai cuori dell'assemblea. Nel gioco simbolico dell'adattamento e dell'orientazione sono coinvolti tutti i linguaggi della celebrazione, dalle orazioni agli arredi (vesti, vasi sacri), passando per i diversi servizi e ministeri, a ricordarci che, prima di mettere in gioco dei simboli, la liturgia costituisce in se stessa una attività "simbolica", chiamata a muoversi con saggezza tra l'ascissa antropologica dell'assemblea e l'ordinata teologica del Mistero.

L'incrocio dei due assi richiede una mediazione attenta tra la cultura antropologica dell'assemblea, con le sue caratteristiche proprie e variegata, e la specifica cultura biblico-liturgica della tradizione ecclesiale, che proprio grazie alla liturgia mantiene il contatto vivo del deposito rivelato con il popolo di Dio. Sull'ascissa della cultura antropologica sarebbe insensato costruire un edificio ecclesiale come se ci trovassimo nel medioevo o nel barocco (con buona pace dei gusti "neo" che tornano di moda, soprattutto nelle culture che non hanno conosciuto tali stagioni storiche). Al tempo stesso siamo più avvertiti circa l'ingenuità di pensare all'edificio di culto come una semplice casa fra le case, che non porti il segno, al suo interno e al suo esterno, di una differenza simbolica da riconoscere, di una tradizione da "tradurre" e di una specifica funzionalità da valorizzare.

L'operazione simbolica della mediazione tra i due assi è lavoro di lunga durata e di soluzione non immediata, come si può ben osservare nel caso delle immagini per il culto, che oscillano tra l'urgenza di superare una certa oleografia e la difficoltà di sostituire l'immaginario popolare post-tridentino con una nuova iconografia sufficientemente condivisa e persuasiva.

Le diverse esemplificazioni possibili - appena accennate a proposito dello spazio, del tempo, del canto, delle immagini - confermano l'esigenza di affinare una "poetica" celebrativa che sia insieme all'altezza del Mistero celebrato e dell'assemblea celebrante. Il riferimento alla categoria di "poetica" spinge ad approfondire i tratti singolari di una esperienza simbolica che ha molte assonanze con l'esperienza estetica della poesia. Analizziamone alcuni.

3. *Un linguaggio sensibile e sinestetico*

Il primo passo è quello di valorizzare la dimensione sensibile del linguaggio liturgico. Quando si ascolta una poesia, si è immediatamente attratti da un certo modo di scegliere e combinare le parole, che fa la differenza rispetto al modo consueto di parlare di ragionare. Non di rado, la ricerca di un gioco di assonanze e di rime è essenziale per trasformare il lettore in un ascoltatore, che avverte l'esigenza spontanea di pronunciare il testo ad alta voce. Appartiene, dunque, all'essenza della poesia non solamente l'ambito dei significati mentali, ma specialmente l'ambito dei significanti verbali e vocali.

La liturgia funziona allo stesso modo: essa è nell'ordine dell'azione, per favorire una esperienza del Mistero rivelato che si dona *per signa sensibilia* (SC 7), attraverso i segni sensibili del corpo; *per ritus et preces* (SC 48), attraverso un modo singolare di combinare i gesti e le parole del rito. In questi decenni, ci siamo

convinti dell'importanza di valorizzare la dimensione estetica della liturgia, così da coinvolgere l'intero spettro della sensibilità nell'incontro con il Signore. La riflessione teologica ha compiuto passi notevoli per rileggere l'antica dottrina dei sensi spirituali in chiave liturgica, liberandola da un certo spiritualismo: là bisognava chiudere i sensi del corpo, spesso considerati "finestre del peccato" (Girolamo), per aprire i sensi dell'anima; qui, al contrario, si tratta di coinvolgere i sensi del corpo, considerati "organi della relazione" e "finestre dell'anima", perché siano illuminati e trasformati dall'incontro con il Signore. Comunicare il Mistero, in questa logica, non può limitarsi a qualcosa da dire: si tratta piuttosto di una esperienza viva nella quale entrare "con animo aperto e sensi desti", come amava dire Romano Guardini.

Il passaggio dalla riflessione teologica alla pratica pastorale chiede di declinare in chiave estetica l'esperienza della partecipazione liturgica. Non si tratta di rifare il trucco alla liturgia, per nascondere le rughe e farla apparire più attraente. Si tratta, semplicemente, di pensare la comunicazione del Mistero nella prospettiva - ricca di risonanze bibliche - del vedere e del lasciarsi guardare, dell'ascoltare e del parlare, del toccare e dell'essere toccati, del gustare e dell'odorare. Si potrebbe applicare alla liturgia l'interrogativo che Gesù pone a proposito del Battista: «Che cosa siete andate a vedere?», che cosa siete andati ad ascoltare, quando siete andati alla liturgia? Un prete che parla, un coro che canta? Una bella chiesa, oppure una comunità che prega e aiuta a pregare? Attraverso tutte queste mediazioni, dovremmo avere il coraggio di rispondere, nell'intimità della liturgia: "Siamo andati a vedere il Signore, a sentire la sua Voce, a lasciarci sfiorare e toccare dal suo Mistero pasquale di amore". Nel gioco del vedere e del lasciarci guardare in modo nuovo, della parola e del silenzio, dello "stare presso" ai fratelli e dell' "andare verso" il Signore, del contatto sacramentale, del gustare il profumo e il sapore della comunione, avviene il riconoscimento: «è il Signore!» (Gv 21, 7). Come a Emmaus, come sul Tabor gli occhi si aprono per vedere la Gloria, gli orecchi si aprono per ascoltare "Lui che parla" (SC 7), tutti i sensi sono coinvolti nella nube del Mistero, in un contatto singolare che non afferra e non pretende di trattenere.

L'integrazione e l'orientamento di tutti i codici della comunicazione (che a loro volta coinvolgono tutti i linguaggi artistici) al farsi presente del Signore (l'ad-esse di cui parla di SC 7) è operazione raffinata, che coinvolge la posizione e il ruolo del presidente (la cui "presenza", non eccessivamente frontale rispetto all'assemblea, è chiamata a mettere "alla presenza"), la proposta del coro (coinvolgente, ma non troppo invadente né escludente l'assemblea), il respiro e il ritmo della preghiera (nel giusto equilibrio di parola e silenzio), la densità spirituale dei gesti sacramentali, sobri e intensi insieme; la cura per le salienze ostensive, il timbro della voce, l'attenzione ai codici più gratuiti del gusto e dell'olfatto⁶.

In una società profondamente segnata e per molti aspetti appiattita dalla comunicazione digitale, nella quale si è sempre connessi con gli altri ma in modo sempre più virtuale, l'esperienza della liturgia può valere come quel "controambiente" multimediale capace di ritrovare una relazione più sobria e

⁶ Per un approfondimento, nel riferimento alle categorie di "implicazione" e di "eccedenza", cf. P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, Edizioni Liturgiche, Roma 2010.

diretta con gli altri, con noi stessi e con Dio, attraverso la strategia tanto elementare quanto profonda dei sensi. Anche le lusinghe e i pericoli di una società sempre più estetica, nella quale tutto deve esibire il marchio della bellezza, non impediscono di cogliere nella sensibilità all'arte di coinvolgere i sensi del corpo nella liturgia un "segno dei tempi", capace di esprimere, con la necessaria gratuità e nel segno di una "nobile semplicità" (SC 34), la cura della comunità cristiana per la relazione con il Signore.

4. *Un linguaggio affettivo e "simpatico"*

Accende lumen sensibus, infunde amorem cordibus: l'antica preghiera della Chiesa non ha dubbi sullo stretto legame che si dà tra l'esperienza sensibile del corpo e l'esperienza affettiva del cuore, invitato a "sentire" all'opera la presenza e l'azione di Dio. Se al cuore della vita della Chiesa sta la liturgia come *culmen et fons*, la liturgia è indubbiamente un cuore che parla al cuore.

Questa attenzione per alcuni aspetti nuova al mondo dei sentimenti e delle emozioni presenti nella liturgia può essere giudicata come pericolosa, troppo esposta al rischio di ridurre l'evento spirituale alla qualità dell'esperienza psicologica. Antropocentrismo e soggettivismo sono certamente in agguato. Eppure è un fatto che sempre di più si vada alla liturgia domandando molto di più che il semplice assolvimento del precetto: nel passaggio dalla "società della disciplina", dominata dal divieto e dal controllo, alla "società della prestazione"⁷, dominata dall'espressione e dalla realizzazione del sé, si ricerca una esperienza di Dio coinvolgente, capace di toccare interiormente l'anima, attraverso le corde del rito.

Il fatto che ciascuno porti nella liturgia caratteri, sensibilità e attese differenti può ovviamente costituire un problema, nella misura in cui la liturgia non sembra in grado di soddisfare le differenti esigenze dei singoli: chi va alla ricerca dell'intimità mistica fatta di silenzio e adorazione, chi invece desidera il calore della festa e l'effervescenza dei sentimenti. La liturgia risponde a tali attese facendo confluire la varietà dei sentimenti soggettivi nel sentimento stesso della liturgia, che con sapienza ed equilibrio sa piangere con chi è nel pianto e gioire con chi è nella gioia, talvolta nella stessa celebrazione. La liturgia vive di sentimenti incanalati e "autorizzati", dominati da un senso di riserbo e di equilibrio tale da far sì che tutti possano ritrovarvisi, al prezzo di una necessaria rinuncia al proprio sentire individuale. Nella sua saggezza sa dosare e ricercare i sentimenti appropriati per ogni momento celebrativo (dalla soglia dei riti di inizio al culmine eucaristico) e per ogni stagione dell'anno liturgico (dal clima di attesa dell'avvento alla gioia pasquale).

In questa saggezza, anche quello che pare un limite della liturgia, vale a dire la ripetizione programmata dei gesti e delle parole, può trasformarsi in una medicina, specie per l'umanità stanca e nervosa del nostro tempo. Nella società della prestazione, infatti, l'uomo subisce una pressione di attese, di stimoli comunicativi che producono stanchezza e nervosismo: quando tutto ciò si riversa nella liturgia, questa appare inevitabilmente fredda e priva di vitalità. L'incapacità

⁷ Cf. B.-C. HAN, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Milano 2012.

di passare dall'affanno dell'agire alla quiete della contemplazione fa sì che la grande nemica da combattere diventi la "noia", contro cui molti si levano a dispensare consigli volti a "rianimare" la liturgia, quasi giacesse in uno stato di coma: non si può fare qualcosa di nuovo, domandano i genitori dei figli tredicenni, per interessare i ragazzi alla liturgia? Non si possono introdurre elementi di sorpresa, imparando dalle infinite possibilità che la società della comunicazione offre agli "iperattenti" del nostro tempo? Il continuo e rapido cambiamento di *focus* percettivo non ammette la noia e fa qualsiasi cosa perché la "prestazione" liturgica sia all'altezza: così al doping sportivo, lavorativo, relazionale, ecco corrispondere il doping liturgico, perché la "prestazione" liturgica sia all'altezza. Il rischio che l'emozione del culto si riduca al culto dell'emozione è dietro l'angolo e non è certo annullando la sfera affettiva che si ci si mette al riparo: tale sfera è infatti connaturale alla realtà della liturgia, che in molti modi invita a portare in alto i cuori.

La poetica sensibile della liturgia risponde a questo rischio ricercando un equilibrio fondamentale tra il necessario investimento emotivo e il giusto orientamento degli affetti al Signore. La ricerca di tale equilibrio è operazione delicata, che rinvia ancora una volta all'arte di celebrare. Per fare un esempio, la notte di Pasqua non teme di ricercare un repertorio ricco di espressione e sentimento; al tempo stesso, pur nella vigilanza di non sovraccaricare la mediazione liturgica al punto di trasformarla in una immediatezza distraente. Gli esempi di intemperanze emotive possono essere molti: da una predicazione troppo appassionata (sia essa di tipo profetica o mistica) ad una lettura della parola di Dio troppo coinvolta ed emozionata; da una preghiera troppo autocentrata, che privilegia l'io sul noi, ad una forma canora troppo "sdolcinata", che solletica l'emozione senza forza di pensiero. In ogni caso, la liturgia è chiamata a vigilare sul pericolo opposto di un culto apatico ed antipatico, senza vita né emozione, che si esprime in letture piatte, canti stanchi, predicazioni sbiadite, ministeri assenti, cerimoniali freddi, che lasciano pensare all'opportunità di un numero minore di Messe, ma meglio preparate e più partecipate.

In questo delicato gioco di timbri e volumi, la liturgia non rinuncia a coltivare alcuni sentimenti fondamentali, che esprimono la relazione con il Signore come un vero e proprio "affetto". Ne segnaliamo due, che non possono mancare in ogni liturgia: la gioia e la pace.

La gioia, anzitutto: gioia di chi canta l'Alleluia, questo "applauso canoro" che rifiorisce ogni domenica sulla bocca e nel cuore dei credenti; gioia di uno spazio "felice", dove la luce non sia triste e i fiori non odorino di vecchio; gioia dei volti di una assemblea che non rinuncia alle famiglie con fanciulli e ai giovani, a costo di ridurre il numero delle Messe. Il sentimento della gioia è tanto necessario alla liturgia quanto gratuito. Non si può comandare la gioia, e non è sufficiente dire: "In alto i nostri cuori!" perché i volti tristi diventino improvvisamente lieti. Nella liturgia non si finge e ci si accorge subito se una persona quando celebra diventa "totalmente altro": totalmente compassata nel rito, eccessivamente disinvolta nella vita; o, all'opposto, melliflua nella celebrazione e scontrosa nella quotidianità. E tuttavia la liturgia ci invita a fare nostri i sentimenti della celebrazione, che sono poi i sentimenti di Cristo e della Chiesa, per cui non si tratta di fingere, ma di fare ciò che la liturgia ci invita a compiere: in questo caso esultare, lodare, innalzare i

cuori, nel rispetto delle situazioni di ciascuno (chi è nella gioia, chi è nel pianto) e nella ricerca di un "volume" equilibrato.

Un secondo sentimento che la liturgia propone è quello della pace. Come la gioia, si tratta di un frutto dello Spirito (cf. Gal 5,22) che si traduce in un senso di ordine e di calma, di mitezza e tranquillità. Contro le intemperanze della comunità carismatica di Corinto, l'apostolo Paolo invita a compiere tutto con ordine e moderazione (1 Cor 14, 26), perché il nostro "non è un Dio di disordine, ma di pace" (1 Cor 14, 33). Quella stessa noia che prima portava la liturgia sul banco degli imputati, può trasformarsi in una risorsa, nella misura in cui riesce a creare quell'atmosfera di vuoto e di attesa in cui "covare" l'esperienza del riposo e della quiete. La liturgia appare come "nido del tempo", che libera l'uomo dall'affanno della prestazione e lo riconcilia con la dimensione contemplativa della fede e della vita. Anche in questo caso, i linguaggi che ispirano il sentimento della pace sono quegli stessi codici sensibili di cui si è parlato a proposito della gioia: i canti e le parole, dove il tono della voce è tanto importante quanto il contenuto di ciò che viene detto; il silenzio, in modo speciale, che si declina in pause, ritmi e respiri, che riportano nei cuori il respiro della preghiera, e in essa il respiro dello Spirito, poiché dove non c'è respiro e si resta senza fiato, non può esservi neppure lo Spirito. E poi ancora l'attenzione a evitare il più possibile ogni tipo di disturbo visivo, acustico, tattile e olfattivo, perché la concentrazione sia possibile e l'orientazione non sia distratta, neppure dai solerti animatori della liturgia.

Gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé: il frutto dello Spirito può essere raccolto dall'albero di una liturgia non apatica né antipatica; neppure patetica o, peggio, isterica; certamente simpatica e simpatetica, chiamata, in uno stile di libertà dalla prestazione e dall'ansia del risultato, ad evidenziare il tratto fondamentale di una estetica della gratuità e di un *ethos* della carità.

5. *Un linguaggio poetico ed ispirato*

Una ulteriore caratteristica del linguaggio liturgico che merita di essere valorizzata è quella relativa alla sua dimensione poetica ed ispirata. L'analogia con l'esperienza poetica può aiutarci ulteriormente a riconciliarci con quelli che a prima vista appaiono come ostacoli ad un pieno apprezzamento del linguaggio liturgico: il fatto che si utilizzino parole a noi straniere, per quanto abituali, come *Amen, Alleluia, Kyrie Eleison*; il fatto che si preghi con formule che arrivano da lontano nel tempo e nello spazio (le orazioni della cosiddetta eucologia romana); il fatto che si faccia ricorso a gesti e simboli che nel tempo possono essersi deculturati e perciò non sono immediatamente apprezzati.

Ci si accorge di quanto il rito, proprio come la poesia, utilizzi un linguaggio differente rispetto alla vita ordinaria, oppure un modo diverso di utilizzare il linguaggio della vita ordinaria. Nella liturgia si va alla ricerca di parole non logorate dalla "chiacchiera", in un tempo in cui l'infinito dipanarsi del linguaggio finisce per rendere le parole leggere e vuote. In poesia si va alla ricerca di parole più "difficili", in un tempo in cui tutto deve essere *easy*; di parole più antiche, serie e autorevoli, in un tempo in cui la spontaneità sostituisce la verità ("parla come mangi") e la facilità dell'opinione trionfa sulla fatica del pensiero. Essa non ricerca

il difficile per il difficile, ma – al contrario – la difficile via per riportare da una parte alla semplicità e all'essenzialità del linguaggio, dall'altra portare il linguaggio al di là di se stesso e sporgerlo verso l'eccedenza del senso. Attraverso il ricorso alle immagini che risvegliano l'immaginazione, attraverso un accostamento inedito delle parole, la poesia è come una chiave che permette l'accesso all'esperienza più profonda e immediata del senso. Così nell'esperienza poetica, abbiamo a che fare non solo con una differenza che rinvia alla trascendenza, ma pure con una somiglianza che ha a che fare con l'immanenza e l'implicazione: la poesia è una differenza che ci tocca e ci attrae. Giustamente all'aggettivo poetico sono stati associati termini come ricchezza, splendore, audacia, colore, profondità, per esprimere tutto ciò che è che è "elevato" e insieme "toccante"⁸.

Tali caratteristiche dell'esperienza poetica, che oltrepassano il genere letterario della poesia e coinvolgono altre esperienze artistiche ed esistenziali, possono essere facilmente individuate anche nella liturgia. Anche nella celebrazione liturgica non si parla come si mangia, e non si agisce con leggerezza semplificatrice (*take it easy*), pur cercando una "nobile semplicità" (SC 34). Come la poesia, anche la liturgia cerca la difficile semplicità, per sporgere il linguaggio religioso oltre i confini del dicibile, nella prospettiva della "nominazione", più che della definizione; della dossologia, più che della didascalia.

Tutto questo avviene in ciascuno dei linguaggi coinvolti nella liturgia, con una evidenza particolare nel passaggio dalla parola parlata alla parola cantata. Nel canto ciò che conta non è solo e anzitutto ciò che diciamo (funzione semantica), ma il modo in cui lo diciamo (funzione poetica). Mettendo in musica un testo se ne approfondiscono i contenuti in modo singolare, attraverso la durata delle sillabe, gli accenti, la metrica e le assonanze. Non solo: attraverso l'accostamento inedito delle parole e dei suoni, attraverso la sospensione delle normali regole lessicali e sintattiche (nel canto, come nella poesia, si può sino ad un certo punto fare a meno di verbi e punteggiatura...) e attraverso una frattura di tipo metrico e ritmico, la dimensione poetica del canto permette alla parola di raggiungere le profondità dell'esistenza e sporgerla sulla trascendenza. Per questo motivo, canto e musica risultano particolarmente congeniali all'esperienza del rito, chiamato a dire Dio senza tradirlo, a invocarlo senza catturarlo, attraverso non una lingua alternativa, ma un modo alternativo di utilizzare i linguaggi della vita.

Si potrebbe parlare, a proposito della liturgia, di un linguaggio "ispirato", in analogia all'ispirazione poetica e all'ispirazione delle sacre Scritture. Anche per la poesia si parla a buon diritto di un linguaggio ispirato, per esprimere una certa autorevolezza, una singolare potenza (*exousia*) che afferra dal di dentro e apre ad una rivelazione dai tratti profetici (da cui la definizione del poeta come vate). La sua energia non trattiene il lettore e non attira su di sé, ma sporge verso una profondità e ulteriorità del senso. La poesia è come ricevere una visita: «Io non vado alla ricerca della poesia, attendo di essere visitato»⁹. Al tempo stesso, contro ogni concezione troppo romanticheggiante, essa non sorge dal nulla, ma richiede un costante esercizio di ascolto, lettura, condivisione: un esercizio che in modo suggestivo è stato paragonato a quello di «un muratore che legge molto», di «un

⁸ Cf. J.-L. NANCY, *La custodia del senso. Necessità e resistenza della poesia*, Dehoniane, Bologna 2017, 17.

⁹ E. MONTALE, *Sulla poesia*, Mondadori, Milano 1976.

posatore dolente di pietre, sampietrini che son pezzi/ strappati dalle scogliere/ di un'anima nuda e sua/ e dall'anima di altri poeti» (Antonio Vieira)¹⁰.

L'accostamento alla dimensione ispirata e al contempo ispirante della Scrittura biblica aggiunge tasselli rilevanti al fine di declinare la qualità ispirata del linguaggio liturgico. Sul fondamento ultimo dell'incarnazione, l'ispirazione biblica è colta nella sua qualità di attestazione testimoniale e memoriale, che fa della parola fissata sullo scritto una rivelazione che è insieme tutta di Dio e tutta dell'uomo¹¹.

L'affinità con l'esperienza divino-umana della liturgia è evidente: anch'essa vive della sua dimensione testimoniale e memoriale, al prezzo di una sensazione immediata di estraneità. Anch'essa, pur con le dovute differenze rispetto alle sacre Scritture, è realtà teandrica, tutta dell'uomo e tutta di Dio. In quanto realtà umana (tutta dell'uomo), essa porta indubbiamente il peso e la polvere dei secoli. Per essere vivente, la Tradizione deve essere "spolverata", ridetta e tradotta, nella convinzione che non esiste una lingua più liturgica delle altre, ma che ogni lingua è liturgica, capace a suo modo di ricevere e a sua volta trasmettere la parola di Dio pregata e celebrata. Ma la sua autorevolezza e il suo peso costituiscono anche la sua forza, levigata nei secoli dai sampietrini della preghiera, strappati dalle scogliere della parola attestata nelle Scritture e approfondita dalla teologia e dalla spiritualità. Eliminare tali pietre, con la scusa della loro scomodità, per procedere ad asfaltare e riasfaltare la strada della preghiera, non aiuta a ricordarci che tale strada non è semplicemente tutta dell'uomo: è anche tutta di Dio. Non si tratta di sacralizzare e imbalsamare la preghiera, che cammina nel tempo, e non solo accoglie, ma esige approfondimenti teologici e spirituali. Si tratta di rispettarne la natura poetica ed ispirata, che esige un "canone", l'*ordo* liturgico, che pur non avendo la forza del canone scritturistico, è comunque il luogo nel quale si cristallizza l'incontro dello Spirito di Cristo con la sua Chiesa. Se ogni lingua è liturgica, non ogni linguaggio può dirsi liturgico: e il linguaggio ereditato dalla Chiesa, pur con le correzioni legittime e talvolta doverose, ci ricorda che la tradizione non la sa inventa e non la reinventa, ma la si riceve, dentro la pazienza di chi sa di camminare su una strada antica, non perfettamente liscia. Talvolta, là dove qualche pietra si fa aguzza e diventa motivo di inciampo, occorrerà il coraggio – con i permessi dovuti – di fare qualche cambio, senza alterare troppo; altre volte ci sarà concesso di portare nuovi ciottoli perché la strada antica ci appaia nuova, bella da percorrere. Siamo in attesa della nuova traduzione del Messale Romano: ci mettiamo nella disposizione di animo di chi ne accoglie la natura "poetica", elevata e a suo modo toccante, senza attendere operazioni di asfaltatura.

6. *Conclusioni: l'orologio profumato*

Un linguaggio polare e simbolico, un linguaggio sensibile ed affettivo, un linguaggio poetico e ispirato, per una liturgia capace di comunicare il Mistero, meglio ancora: per una liturgia capace di far sì che il Mistero si comunichi a noi da

¹⁰ Cf. L. MARINHO ANTUNES, *Creare la parola, creare il mondo. Poeti lusofoni contemporanei*, Libreria Ticino Editore, Voghera 2015.

¹¹ Cf. R. VIGNOLO, *Tutta dell'uomo – tutta di Dio. Sull'ispirazione della Sacra Scrittura*, «Teologia» 4 (2016) 535-545.

se stesso. Tutto ciò esige un arte di celebrare che, lo abbiamo compreso, non si improvvisa. Ma se l'animazione liturgica non ammette dilettanti, non è tutto questo troppo difficile? Non rischiamo di smarrire una caratteristica ulteriore del linguaggio liturgico, di cui non si è parlato, che è quella di essere un linguaggio "popolare", cioè accessibile, vivibile, semplice?

Di fronte alla complessità del linguaggio liturgico, non bisogna spaventarsi, tanto meno tirarsi indietro. La semplicità, lo ricordano i filosofi e i pensatori più acuti delle cose umane, è cosa difficile. Anche i dotti e i sapienti di questo mondo inciampano sulla difficile semplicità della liturgia: non basta essere grandi musicisti per comporre una Messa capace di accordare voci, menti e cuori nell'azione rituale; non basta essere grandi artisti per dipingere una immagine del Signore che non solo ispiri la preghiera del popolo di Dio, ma partecipi essa stessa alla liturgia, quasi concelebando.

Ciò che di fronte alla difficile semplicità della liturgia possiamo e dobbiamo fare è non confondere la semplicità con la facilità: se la semplicità non si improvvisa, è necessario un bagno di umiltà perché tutti – ministri ordinati, animatori della liturgia, membri del popolo di Dio – andiamo alla scuola della liturgia per affinarne i linguaggi, nella fiducia che il rito sappia compiere il miracolo di fare di noi "uomini vivi", viventi per Dio, in Cristo Gesù (Rm 6, 11).

«Fa' di noi uomini vivi»¹²: così recita una antica preghiera anaforica della chiesa alessandrina dei primi secoli. La liturgia è il linguaggio attraverso cui il Mistero di Dio si comunica alla nostra vita, vivificandola. La liturgia è il linguaggio attraverso cui la vita stessa si rivela abitata da un Mistero non catturabile, come quell'orologio profumato dell'antica Cina, che quando fu scoperto dagli europei alla fine del XIX secolo fu scambiato per un semplice turibolo.

Questo singolare orologio era fatto di diverse parti: anzitutto una sagoma di legno, che riempita di incenso in polvere produce un segno scritto con l'incenso; quando si consuma bruciando, l'incenso lascia apparire nel legno il segno, una parola che ha la forma di un sigillo. Il sigillo profumato di incenso è contenuto a sua volta in un recipiente ornato, protetto dalle correnti d'aria da un coperchio e provvisto di aperture. Il profumo dell'incenso avvolge lo spazio e spazializza il tempo, come un orologio che non misura il tempo che scorre inesorabile, ma ne intensifica il profumo. In ciò, commenta il filosofo Han da cui traggio l'esempio, «consiste la raffinatezza di questo orologio cinese: lo *hsiang yin* [letteralmente "sigillo di profumo"] indica l'ora nel fluire profumato del tempo, che non scorre né passa»¹³. Il tempo si ferma, nell'immagine chiara di un segno che custodisce il senso misterioso delle cose: spesso una semplice figura, che non pretende di catturare il senso in una dottrina.

Che la liturgia possa essere questo: un orologio profumato, che nel fluire del tempo non si lascia divorare da esso, ma bruciandolo e offrendolo come l'incenso, lascia trasparire il sigillo di un nome, che custodisce il senso di ogni cosa, il nome di Dio tre volte santo e del suo amore misericordioso.

¹² L'accorata invocazione è presente nell'anafora di Serapione. Cf. *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano (Bi) 1996, 222.

¹³ B.-C. HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Vita e pensiero, Milano 2017, 67.