

DOSSIER

MANUEL BELLI
ELENA MASSIMI
MARCO CALLO

Giovani e liturgia Dal Concilio al Sinodo





Mondo giovanile ed esperienza liturgica

Un tentativo di status quaestionis

MANUEL BELLI

La Riforma Liturgica e il mondo giovanile hanno un legame, almeno nelle origini e nelle intenzioni di chi ha animato il Movimento Liturgico. Circa Romano Guardini infatti è noto che «fra le attività che fiancheggiarono l'impegno accademico la principale fu quella svolta nel castello di Rothenfels sul Meno, che divenne un vero simbolo per la gioventù a lui contemporanea. [...] In questo ambiente Guardini elaborò le esperienze liturgiche che confluirono nelle novità accolte dal Vaticano II».¹ I Padri del Concilio Vaticano II hanno rivolto ai giovani il celebre messaggio: «È per voi giovani, per voi soprattutto, che essa con il suo Concilio ha acceso una luce, quella che rischiara l'avvenire, il vostro avvenire».

Tuttavia i nostri problemi di pastorale liturgica giovanile solo parzialmente si identificano con quelli di Guardini e dei Padri conciliari, per quanto le loro proposte siano valide intuizioni anche per le no-

1G. BORMOLINI, *Romano Guardini: I santi segni. Santificazione di spazio e tempo nella liturgia e nel tempio cristiano*, in «Rivista di ascetica e mistica» 3 (2004) 481-511, qui 510.

stre questioni. Per Guardini il problema è «come un culto si svuota di significato, a forza di intellettualizzarsi»². Per la nostra attuale situazione pastorale questo è uno dei problemi, ma di frequente ci troviamo a fronteggiarne uno ancora più basilare: non solo il culto si svuota di significato, bensì le celebrazioni si svuotano dei più giovani partecipanti. E così ereditiamo un problema guardiniano di risignificazione culturale (tutt'altro che risolto), e assieme un problema post-moderno dell'assenza di persone con cui risignificare il culto. È indispensabile oggi provare a comprendere chi siano i giovani protagonisti di una pastorale liturgica: quantitativamente e qualitativamente non sono più i giovani del castello di Rothenfels di Guardini. Per questa ragione è importante fare tesoro del mandato conciliare e delle istanze del Movimento Liturgico per andare verso nuove interrogazioni di cosa significhi oggi "formazione liturgica".

« Oggi bisogna provare a comprendere chi siano i giovani protagonisti di una pastorale liturgica, da un punto di vista sia quantitativo che qualitativo »

Quanti vengono in chiesa?

Le statistiche ci offrono alcuni dati quantitativi che ci introducono nel problema. Nell'ultimo *Rapporto Giovani* dell'Istituto Toniolo dell'Università Cattolica emergono questi dati:

La frequenza ai riti conferma la distanza dei giovani dall'esperienza religiosa: coloro che dichiarano di frequentare la chiesa una volta a settimana sono l'11,7%. Il 53,8% è costituito da frequentatori occasionali: il 20,2% partecipa a una funzione religiosa qualche volta l'anno oppure in particolari circostanze. Il 25,1% non vi partecipa mai.³

Una ricerca condotta dagli Oratori delle Diocesi Lombarde datata al 2012 ci aiuta a comprendere non solo il dato assoluto, ma anche l'andamento degli ultimi anni:

« Una ricerca condotta dagli Oratori delle Diocesi Lombarde datata al 2012 ci aiuta a comprendere »

A fronte di una relativa stabilità della quota di giovani che definiamo «cattolici impegnati attivamente in organizzazioni religiose» (dunque coloro che partecipano attivamente alle funzioni religiose e praticano attività volontaria nelle parrocchie e nei movimenti cattolici, che passano dal 10,7 all'8,7%) e di «praticanti assidui» (quanti partecipano regolarmente alle funzioni religiose pur non essendo attivi in organizzazioni religiose), che passano dal 14 al 12,3%, le rilevazioni condotte dall'Ipsos stimano in quasi 10 punti percentuali nel corso degli ultimi sei anni la crescita della quota di giovani «non credenti» (quanti cioè dichiarano apertamente il loro totale distacco dalla fede cattolica, che passano dal 18,2% al 27,6%).

Anche la fascia dei «non praticanti» (quanti non prendono mai parte a funzioni religiose, pur definendosi credenti) resta sostanzialmente invariata (dal 12,5% al 12,8%), mentre calano vistosamente i «praticanti saltuari» (scesi dal 42,1 al 35%).⁴

La ricerca è datata, ma il trend è ben delineato e non sembra destinato a cambiamenti negli anni prossimi. Se confrontiamo la ricer-

² H. ENGELMANN – F. FERRIER, *Introduzione a Guardini*, Queriniana, Brescia 1968, 147.

³ P. BIGNARDI, *Fede e valori religiosi* in ISTITUTO GIUSEPPE TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto giovani 2018*, Il Mulino, Milano 2018, 118.

⁴ ODL, *Giovani e fede. Identità, appartenenza e pratica religiosa dei 20-30enni*, Lito-stampa, Bergamo 2013, 36.

ca degli Oratori Lombardi con i dati del *Rapporto Giovani*, il numero dei praticanti saltuari è in una riduzione drastica: dal 35% del 2012 siamo passati al 20% del 2017. Non è facile interpretare il dato, ma questo significa che è in netta diminuzione una frequenza al culto “a Natale e Pasqua” per questioni di identità culturali: solo 3 italiani su 10, nella fascia giovanile, pensano che in questi momenti identitari per i cattolici possa avere senso partecipare all'eucaristia.

Il *Rapporto Giovani* del 2018 riporta un dato molto significativo: i giovani italiani tra i 20 e 30 anni che si ritengono cattolici sono il 52%. Ma tra di loro solo 1 su 5 partecipa all'eucaristia. La domanda se parliamo di “tanti” o “pochi” è ambigua. In un fortunato e graffiante volume di recente pubblicazione, un sacerdote tedesco offre questo pensiero:

Nel piano pastorale di una diocesi ho letto che le persone avrebbero abbandonato la parrocchia tradizionale, che oggi entrerebbero in contatto con la chiesa in un modo diverso e in luoghi diversi, per esempio attraverso le scuole o le case di formazione e che per molti un luogo di incontro sarebbe anche la celebrazione eucaristica domenicale. La partecipazione dei cattolici all'eucaristia scende sotto il 10% e tuttavia i responsabili continuano a scrivere che “per molti” un luogo di incontro con la chiesa sarebbe proprio la celebrazione eucaristica domenicale. Allora a partire da quale numero oseremo parlare di “poco”? Dobbiamo scendere ancora fino al per mille?⁵

Le tinte non sono certamente pastello, ma una presa d'atto è doverosa: i giovani che partecipano alla liturgia sono una strettissima minoranza della popolazione in termini assoluti, e una stretta minoranza tra i cattolici. Sono inoltre sempre di più i giovani che non disdegnano di dirsi cattolici, ma che non hanno più alcuna esperienza dei riti cristiani, nemmeno saltuaria. Anche il sacramento della riconciliazione mostra la stessa tendenza: tra i 18 e i 29 anni solo il 20% dei giovani cattolici si confessa almeno una volta all'anno e il trend è in costante e rapida diminuzione (dimezzamento della percentuale in meno di 10 anni)⁶. Se diamo un'occhiata alla situazione mondiale, l'Italia è davvero una felice eccezione: secondo una ricerca dell'Università di Georgetown, negli Stati Uniti il 45% degli adulti che fa la comunione non si è mai confessata dopo la cresima⁷.

Giovani e riti in alcuni ritratti

I numeri dunque pongono un problema, ma è possibile andare oltre i numeri? Non mancano ricerche rigorose di carattere qualitativo circa il mondo giovanile, da cui è possibile desumere alcune indicazioni sul rapporto tra i giovani e la liturgia. Non siamo a conoscenza di lavori monografici sul tema: di recente ci sono numerose pubblicazioni che trattano il rapporto tra i giovani e la fede, anche se non immediatamente il rapporto giovani e liturgia. Proponiamo di

« I giovani che partecipano alla liturgia sono una strettissima minoranza della popolazione in termini assoluti, e una stretta minoranza tra i cattolici. Sono inoltre sempre di più i giovani che non disdegnano di dirsi cattolici, ma che non hanno più alcuna esperienza dei riti cristiani, nemmeno saltuaria »

⁵ T. FRINGS, *Così non posso più fare il parroco. Vi racconto perché*, Ancora, Milano 2018, 108.

⁶ Cfr. A. CASTEGNARO, *Fede e libertà*, Marcianus Press, Venezia 2007.

⁷ <https://www.avvenire.it/agora/pagine/riconciliazione->



raccogliere alcune indicazioni individuando tre tipologie di giovane: il giovane “assiduo” alle liturgie, il praticante “saltuario” e il “distante”. Il rischio che è necessario correre è quello di stereotipare, ma le ricerche offrono sufficienti sfumature.

I distanti. Sono passati ormai una decina di anni dalla prima fortunata edizione di *La prima generazione incredula* di A. Matteo. Il ritratto che egli fornisce dei giovani ha conosciuto un certo consenso: «Gli uomini e le donne del nostro tempo [...] non avvertono più la “convenienza” della parola del giovane rabbino di Nazareth per una vita bella e degna di essere detta umana: hanno semplicemente imparato a cavarsela senza Dio e senza Chiesa»⁸. In una condivisione di fondo della proposta di Matteo, sono numerosi gli interventi che cercano di precisare la questione. F. Garelli, in una batteria di interviste, ha proposto ai giovani di reagire di fronte al fatto se si sentano o meno la prima generazione incredula, e le risposte sono sorprendenti: «A questa idea si contrappone la convinzione che, come sostiene un intervistato che si definisce “cattolico praticante”, “la categoria dei giovani non è uniformemente incredula ma ci sono diverse sfumature”; sembrerebbe dunque più ragionevole pensare che l’incredulità riguardi soltanto una quota dei giovani, peraltro non necessariamente maggioritaria»⁹.

Le definizioni si fanno più sfumate: il non riconoscersi cattolici non significa non essere credenti, e l’essere cattolico non significa necessariamente riconoscersi nella dottrina della chiesa. Non è fa-

« La categoria dei giovani non è uniformemente incredula ma ci sono diverse sfumature; sembrerebbe dunque più ragionevole pensare che l’incredulità riguardi soltanto una quota dei giovani, peraltro non necessariamente maggioritaria »

⁸ A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, ed. Rubettino, Soveria Mannelli 2010, 14.

⁹ F. GARELLI, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, il Mulino, Bologna 2016, 171.



« Una categoria di giovani non vive un'opposizione rispetto alla chiesa e alla sua fede: la guarda a distanza, tra un'atavica diffidenza e una pacifica presa di distanza »

cilissimo indicare alcuni nuclei dell'appartenenza credente. In una recente ricerca qualitativa condotta su un campione di giovani bergamaschi da parte della Diocesi e dell'Università di Bergamo, i ricercatori descrivono così il rapporto tra i giovani intervistati e la fede: «Traspare che nelle storie dei giovani, la spiritualità (che qualcuno chiama anche fede) è spesso un fatto privato e che di sicuro non ha un linguaggio comune»¹⁰.

Individuiamo così una categoria di giovani che non vive un'opposizione rispetto alla chiesa e alla sua fede: la guarda a distanza, tra un'atavica diffidenza e una pacifica presa di distanza. Per questa tipologia giovanile la messa rappresenta il momento per antonomasia nella pratica della religione cattolica, e appartiene a un indiscriminato insieme di dogmi, precetti morali, pratiche culturali e doveri da cui pacificamente essi prendono le distanze. Tuttavia le distanze non sono mai così nette, almeno per una buona maggioranza di loro: «Sono giovani che rinunciano volentieri a giudicarsi a vicenda. Invocano piuttosto la tolleranza ed esigono il rispetto delle proprie idee e di quelle altrui, fanno fatica ad assegnare a qualunque sistema di norme un primato definitivo sugli altri»¹¹.

La situazione è piuttosto spiazzante, e in una recente inchiesta fatta sugli educatori alla fede di giovani, gli intervistati presbiteri non celano la difficoltà a comprendere una condizione così complessa: «Lo spiazzamento dei preti di fronte a questo non sopportare più, da parte dei giovani, di vivere una pratica sacramentale che né li convince né li coinvolge è forse soltanto un aspetto di un pro-

¹⁰ AA. VV., *Young's. Un viaggio nella realtà dei giovani 20-30enni bergamaschi*, Gierre, Bergamo 2018, 22.

¹¹ M. MARANZANO, *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia*, Feltrinelli, Milano 2012, 50.

blema ancora più ampio, che riguarda il rapporto tra la comunità cristiana, i preti e la cultura oggi emergente»¹².

Insomma: per secoli abbiamo creato un trionfo che sembrava quasi indistruttibile tra “essere credente” - “essere cattolico” - “andare a messa la domenica”. Normalmente il venir meno di uno dei tre poli significava automaticamente la caduta dell’impianto, con una eccezione costituita dal “cattolico non praticante”, che tuttavia almeno nelle festività principali riconosceva una certa pertinenza alla pratica dei riti e si riconosceva in alcuni principi etici. Oggi, come abbiamo visto, i cattolici non praticanti stanno praticamente scomparendo e la domanda circa i fattori di un’appartenenza ecclesiale diventa a tratti di difficile se non impossibile soluzione. I riti dei cristiani e ogni aspetto normativo della fede sembrano non interessare una larghissima fetta di giovani, ma questa presa di distanza non significa necessariamente un rifiuto in blocco della fede.

E non significa un’assenza di ritualità. Nella già citata ricerca qualitativa sui giovani bergamaschi, i ricercatori hanno classificato nove tipologie di giovane contemporaneo, ed è interessante notare come ciascuna abbia sviluppato le proprie forme di ritualità. Ad esempio, una prima tipologia è lo “spettatore”, colui che vive la vita in un perenne assaggio di esperienze non impegnative: a questa tipologia di giovani «piace andare ai concerti d’estate, quando le band suonano all’aperto, nei festival dove non paghi il biglietto, dove ti porti il plaid, stai con qualche amico, balli, e nessuno ti chiede niente»¹³. Parliamo di una celebrazione dei legami non impegnativi, di una ritualità collettiva che permetta spazi di anonimato ricercato e desiderato. Un’altra interessante tipologia descritta è quella del *flâneur*, il giovane che può contare su un medio/alto tenore di vita e che imposta l’esistenza nella ricerca di una vita sociale in cui “non sentirsi uno del popolo”: il *flâneur* «anche nel riposo deve essere al “top”: prende lo smartphone e comincia a chiamare gente. [...] Musica, chiacchiere, risate, eleganza, sfoggio di abbronzature, muscoli palestrati, abiti firmati e carte di credito. Poi accade una cosa strana. È notte, i ragazzi e le ragazze a poco a poco se ne vanno, scompaiono con la stessa naturalezza con la quale si sono presentati. È tutto un sorriso, un “a presto”, uno scambio di baci a distanza e di ammiccamenti»¹⁴.

Non esiste identità senza forme rituali di affermazione, e così i vari tipi di giovani “distanti” dalla liturgia cristiana “celebrano” la vita con i linguaggi che gli sono più propri. Ma tra i riti dei cristiani e le nuove liturgie laiche giovanili quali nessi ci sono? Forse nessuno. E qui iniziano dei problemi, almeno in una logica di possibile evangelizzazione. Ci sono sempre stati gli atei che non partecipavano ai riti della chiesa: don Camillo e Peppone stigmatizzano una situazione

« Non esiste identità senza forme rituali di affermazione, e così i vari tipi di giovani “distanti” dalla liturgia cristiana “celebrano” la vita con i linguaggi che sono loro più propri. Ma tra i riti dei cristiani e le nuove liturgie laiche giovanili quali nessi ci sono? Forse nessuno »

¹² R. BICHI – P. BIGNARDI (edd.), *Il futuro della fede. Nell’educazione dei giovani la chiesa di domani*, Vita e Pensiero, Milano 2018, 128-129.

¹³ Young’s, 72.

¹⁴ Young’s, 65.



basilare. Ma i riti di don Camillo e i riti di Peppone erano semplicemente due stili di segno opposto, chiaramente intelligibili gli uni per gli altri. I nuovi riti laici dei giovani sono semplicemente paralleli rispetto ai riti dei cristiani. Le due realtà sembrano non incrociarsi. Con il pericolo di una ritualità cristiana che si allontana dalla vita della maggior parte dei giovani, e di vite dei giovani che vivono forme rituali talvolta molto povere.

Nel 2015 è uscito un film molto interessante, dal titolo *Unlearning: un gentile invito alla disobbedienza*. Si tratta di un documentario in cui una famiglia decide di partire per un viaggio in seguito ad un fatto curioso: la figlia a scuola ha disegnato un pollo con quattro zampe, convinta che fosse davvero così perché ha sempre visto le confezioni del supermercato con quattro cosce di pollo. La situazione è stimolante sotto diversi profili, non ultimo quello liturgico: cosa può saperne una bambina che disegna i polli con quattro zampe di “frutti della terra e del lavoro dell’uomo”? Semplicemente lo stile di vita di questa bambina (che diventerà giovane) e la liturgia non possono parlarsi.

Non si può proporre alcun processo di evangelizzazione senza una seria disamina dei riti dei “distanti”; il pericolo è che siano riti indiscriminati e poco generativi e che «quella attuale non sia un’epoca propizia al desiderio e che occorra innanzitutto occuparsi della sopravvivenza. [...] Ma è una trappola fatale, perché solo un mondo di desiderio, di pensiero e di creazione è in grado di sviluppare dei legami e di comporre la vita in modo da produrre qualcosa di diverso dal disastro»¹⁵. Un discernimento sui riti giovanili è esigito dalla carità pastorale (pensiamo a quelli che si consumano su uno schermo): ci possono essere anche riti tristi da convertire. Nel processo

« Non si può proporre alcun processo di evangelizzazione senza una seria disamina dei riti dei “distanti”; il pericolo è che siano riti indiscriminati e poco generativi »

¹⁵ M. BENASAYAG – G. SCHMIT, *L’epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2005, 63.

di revisione rituale, i riti religiosi non possono rimanere a margine: si possono innescare processi celebrativi e formazione liturgica affinché davvero la ritualità cristiana possa essere “fonte e culmine”?

I saltuari. Ci sono dei giovani che non mancano di celebrare qualche volta con la comunità dei cristiani, e vi ritrovano elementi interessanti. Ma assieme si incontrano con simboliche che non riescono a integrare e comprendere.

In una intervista, una ragazza che appartiene all'Agesci e ha un contatto poco costante con la ritualità cristiana, si esprime in questi termini:

Dovete sapere che anche il mio Dio è sempre con me, perché è praticamente la mia coscienza, non sono religiosa, ma ho una spiritualità mia, che non si discosta molto da quella cristiana. Dovete sapere che la chiesa non mi piace perché pone dei fiori recisi accanto a Cristo su un altare, e non Cristo accanto ai fiori che crescono sulla terra! Se tutto il mondo è la casa di Dio, allora perché dovremmo costruirgliene un'altra noi?¹⁶

La testimonianza può sembrare semplice e addirittura bizzarra, ma in realtà il problema evocato è serio: siamo di fronte a una ragazza che non disdegna di dirsi credente, che trova una forte affinità con quella che lei considera la fede della chiesa, ma che non riesce a comprendere la simbolica dei riti accostata alle sue convinzioni personali. Una pianeta dorata, un apparato floreale significativo, un calice dorato, il fumo dell'incenso e un canto polifonico sono il linguaggio del “solenne” mediamente condiviso nelle parrocchie. Ma quale intelligibilità per un giovane frequentatore saltuario delle nostre celebrazioni? L'intervista mostra che non è remoto il rischio di non comprendersi, e non si tratta di incomprensioni di natura dogmatica, ma dei linguaggi rituali.

Senza alcuna pretesa di completezza, ci sono forse alcuni stili celebrativi su cui discernere: sono biglietti da visita di una chiesa interessante o timbro di uscita sul passaporto di una chiesa da cui meglio prendere le distanze il più possibile?

Abbiamo già citato la simbolica del “solenne”. Parleremo più avanti dei giovani assidui partecipanti delle liturgia, per cui potrebbero servire altri pensieri: qui ci atteniamo a qualche ipotesi sui frequentatori saltuari della liturgia. La polifonia, l'oro e l'incenso sono codici intelligibili? Non è facile una risposta: non è da escludere che un giovane possa rimanere positivamente colpito da una celebrazione che evochi il tradizionale linguaggio del sacro e del solenne. Con buona approssimazione però parleremo di una minoranza, perché dalle interviste qualitative consultate emerge con nitidezza che i giovani faticano ad accostare al messaggio cristiano “l'oro”, che anzi respirano come contraddizione: «È convinzione diffusa del

« Ci sono dei giovani che non mancano di celebrare qualche volta con la comunità dei cristiani, e vi ritrovano elementi interessanti. Ma assieme si incontrano con simboliche che non riescono a integrare e comprendere »

« Abbiamo già citato la simbolica del “solenne”... ma la polifonia, l'oro e l'incenso sono codici intelligibili? »

¹⁶ S. LAFFI (ED.), *Quello che dovete sapere di me. La parola ai ragazzi*, Feltrinelli, Milano 2016, 76-77.

« Almeno dal 2000 una simbolica che è sembrata più adatta ad invitare i giovani saltuari ad una appartenenza ecclesiale più solida è stata quella dei grandi eventi »

mondo giovanile che la chiesa sia troppo statica, quasi fuori dal tempo e che invece, se vuole ancora essere significativa, debba innanzitutto cambiare linguaggio, renderlo meno formale, meno dottrinale e astratto. [Un giovane intervistato sostiene che] “la chiesa parla in maniera un po’ antica, parla in maniera un po’ troppo solenne, un po’ troppo ritualistica, in maniera troppo edulcorata, invece i giovani non hanno bisogno di questo»¹⁷.

Almeno dal 2000 una simbolica che è sembrata più adatta ad invitare i giovani saltuari ad una appartenenza ecclesiale più solida è stata quella dei grandi eventi. Le Giornate Mondiali della Gioventù hanno fornito musiche, suppellettili e stili celebrativi anche per le realtà parrocchiali. E non poche risorse pastorali si muovono attorno a questi eventi. Tuttavia in uno studio pubblicato nel 2002 sul notiziario del Servizio Nazionale di Pastorale Giovanile diversi sacerdoti hanno evidenziato qualche chiaroscurità: «La GMG diviene così assimilabile ad “esperienze forti” tipicamente laiche, come quella della partita di calcio allo stadio o del concerto, esperienze che sicuramente producono una “effervescenza collettiva” che poi però svanisce in breve tempo senza lasciare tracce significative nella vita del soggetto»¹⁸. Il problema però è più profondo rispetto ad una osservazione minimale secondo la quale il grande evento rischierebbe di lasciare il tempo che trova. Lo esprime bene don Michele Falabretti, direttore del Servizio Nazionale di Pastorale Giovanile:

La critica più grande fatta ai grandi eventi è di mantenere un carattere episodico che non aiuta la crescita quotidiana della propria fede. Questa critica nasce dall’idea che si debbano pensare momenti come questi per sostenere, forse persino far rinascere l’esperienza della fede nel cuore dei giovani. [...] Forse non abbiamo mai pensato alla GMG come a un grande momento dove l’ordinario viene in qualche modo rappresentato e, se possibile, celebrato. Dove – nella categoria dell’ordinario – vanno inserite anche le fragilità, le incertezze, i dubbi, le domande¹⁹.



17 R. BICHI – P. BIGNARDI (edd.), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 100.

18 R. CAMOLETTO, *La GMG e la pastorale giovanile ordinaria*, in «Notiziario del Servizio Nazionale di Pastorale giovanile» 35 (2002), 90-108, qui 98.

19 M. FALABRETTI, *Liturgia e spiritualità nei percorsi per giovani*, in «Sacramentaria e Scienze religiose» 49 (2018) 93-110, qui 94.

Non mancano segnali che i giovani stanno lanciando per chiederci di ripensare le simboliche degli “uomini che ad alta quota insegnano a volare” (come si cantava alla GMG del 2000). Forse i giovani sono un po’ assuefatti da simboliche (e talvolta retoriche) della “novità sconvolgente del cristianesimo”, del cristiano come l’uomo felice e riuscito che fa cose grandi, della chiesa come umanità nuova e della fede come impegno per cambiare il mondo? Che sono tutte cose vere, ma non immediate per un giovane che ha di fronte a sé anni di precariato, un debito pubblico impronunciabile, famiglie fragili e istituzioni sempre meno credute (forse credibili). Forse i giovani chiedono meno eroicità e più “classe media della santità”. Fa pensare un fenomeno editoriale come quello di A. d’Avenia che ha riempito teatri di giovani e adolescenti presentando il suo libro *L’arte di essere fragili*. I giovani vivono un maggiore stress da scelta, le possibilità si moltiplicano, e con esse le possibilità di fallimento. Da questo punto di vista possiamo immaginare che vengano percepite come distanti le immagini semplificatorie di una gioia puramente entusiastica, appellando invece a una gioia meno spumeggiante ma di cui si possa vivere in tempi di complessità non semplificabile.

« Forse i giovani chiedono meno eroicità e più “classe media della santità” »

Gli assidui. Infine non possiamo dimenticare che comunque un giovane italiano su 10 in chiesa ci viene tutte le settimane. Parliamo certo di minoranza, ma di una minoranza comunque significativa. Pur in un numero relativamente ristretto i modelli sono moltissimi. Tra di essi abbiamo una quota importante di giovani che possiamo chiamare “tradizionaliste”. Secondo un recente articolo che ritrae la crisi vocazionale francese, «in controtendenza sono invece le cosiddette comunità “tradizionaliste”: durante quest’anno, uno su cinque, ossia il 20 per cento dei nuovi preti in Francia appartengono a queste comunità [...] che inoltre possono contare su un notevole gruppo di sacerdoti giovani»²⁰.

« Infine non possiamo dimenticare che comunque un giovane italiano su 10 in chiesa ci viene tutte le settimane. Parliamo certo di minoranza, ma di una minoranza comunque significativa »

Accanto però a chi predilige la messa secondo il vecchio rito e una ortodossia da difendere contro ogni possibile ripensamento, dobbiamo contare tra gli assidui anche Sara che

è una cristiana praticante. Convive da un anno con Luca: si amano e desidererebbero costruire una famiglia insieme, un giorno. Tra le sue passioni più grandi, i tatuaggi: ne ha una collezione su tutto il corpo! [...] Ogni domenica va a messa, è un’esperta delle medicine alternative ayurvediche e proprio non riesce a capire perché non si debbano riconoscere i diritti civili dei gay. Dicono che è una questione morale complessa, ma cosa c’è di così difficile se due persone si amano?²¹

Tra i tradizionalisti e Sara troviamo anche una discreta fetta di giovani intervistati che va a messa abitualmente ma che pen-

²⁰ A. DALL’OSTO, *Preti in Francia: crescono solo i tradizionalisti*, <http://www.settimana-news.it/ministeri-carismi/preti-in-francia-crescono-solo-i-tradizionalisti/>

²¹ *Young’s*, 118.



« Un dato costante è il seguente: la grande maggioranza degli assidui vive anche altre forme di impegno sociale o ecclesiale, nella logica di una maggioranza sempre più ristretta, ma anche sempre più qualificata e motivata »

sa che «non sia così rilevante: meglio un'azione in più a favore del prossimo»²². La galassia degli assidui è dunque davvero variegata e ricca di sfumature, più complesse rispetto ai casi che abbiamo appena stigmatizzato. Un dato tuttavia costante è il seguente: la grande maggioranza degli assidui vive anche altre forme di impegno sociale o ecclesiale. Il dato sembrerebbe interpretabile nella logica di una maggioranza sempre più ristretta, ma anche sempre più qualificata e motivata: chi partecipa ai riti sente che questo momento non può essere estemporaneo, ma si traduce in uno stile.

Leggendo le pagine del recente documento post-sinodale, l'impressione che se ne ricava è che anche da parte dei giovani partecipanti ai riti venga una domanda di ripensamento: «In diversi contesti i giovani cattolici chiedono proposte di preghiera e momenti sacramentali capaci di intercettare la loro vita quotidiana, in una liturgia fresca, autentica e gioiosa» (n.51). Gli aggettivi utilizzati non sono di facile interpretazione e sembrano più evocativi che prescrittivi. Non abbiamo un modello unico di giovane cattolico che partecipa alla liturgia: il fatto che ci sia una minoranza di giovani che comunque partecipa assiduamente alla liturgia non deve essere occasione per semplificare il problema, e proprio le loro singolarità e le loro fragilità diventano spazi e luoghi di formazione liturgica. I giovani "assidui" continuano ad essere giovani del nostro tempo, in cui stiamo assistendo ad un cambio epocale. Ogni tipo di valore sta conoscendo un forte ripensamento, perché i valori non sono più tali in quanto garantiti da un'istituzione: «Tradizioni e regole non valgono di per sé, ma "se ne capisco il valore", se sento che aumentano il mio benessere, se fanno parte coerente e arricchente del mio sviluppo

²² *Dio a modo mio*, 57.

personale»²³. La situazione non è priva di rischi: «È arduo costruire un rapporto di fede dove il confine tra la dimensione del proprio sentire interiore e la realtà oggettiva di Dio è divenuto così labile»²⁴.

Guardini, circa mezzo secolo fa, si esprimeva in questi termini:

Nella liturgia il *Lògos* ha la preminenza, che gli spetta, sulla volontà. Di qui la sua mirabile placidità, la sua calma profonda. Di qui s'intende come [la liturgia] sembri totalmente risolversi in contemplazione, adorazione, esaltazione della verità divina. Di qui la sua apparente indifferenza alle piccole miserie quotidiane. Di qui la sua scarsa preoccupazione di «educare» immediatamente e di insegnare la virtù. La liturgia ha in sé qualcosa che fa pensare alle stelle, al loro corso eternamente uguale, alle loro leggi inviolabili, al loro fondo silenzio, all'ampiezza infinita in cui si trovano. Sembra, però, soltanto che la liturgia si preoccupi così poco delle azioni e delle aspirazioni, e della condizione morale degli uomini. Poiché in realtà essa sa assai bene provvedervi: chi infatti vive realmente in essa, si assicura la verità, la santità e la pace nell'intimo dell'essere²⁵.

Il testo è molto suggestivo, ma attuale? Forse per qualcuno, ma per la maggior parte dei giovani una realtà che non sia in grado di mostrare la sua "preoccupazione di educare immediatamente" e che appaia come "indifferente alle piccole miserie quotidiane" non è intelligibile. Non lo è per il distante, che non rifiuta di parlare di fede qualora essa gli risulti esistenzialmente interessante. Non lo è per il saltuario che non ha il tempo di "pensare alle stelle" (e tra saltuari e distanti, ricordiamo, parliamo del 90% dei giovani italiani). Ma non lo è nemmeno per gli assidui, in cui abbiamo giovani "tradizionalisti", giovani come Sara e giovani impegnati ma che non hanno la liturgia al culmine dei loro pensieri.

Secondo Guardini la formazione liturgica non sussiste nella trasmissione di nozioni, ma nel far emergere l'autentico che risiede nell'esistere umano: «L'uomo ha bisogno della liturgia per essere se stesso perché essa gli offre un'esperienza simbolica; parimenti la liturgia esige un uomo con capacità simbolica per essere "agita" e compresa autenticamente»²⁶. Quando Guardini ipotizzava questo concetto aveva in mente un numero importante di giovani cattolici desiderosi di ricostruire l'Europa dopo il disastro della Seconda Guerra Mondiale; non ipotizzava la complessità dei giovani che noi conosciamo, e ignorava il numero tutto sommato esiguo di chi sarebbe andato in chiesa.

Fare oggi formazione liturgica significa attivare alcuni processi per un giovane su dieci e lasciarsi interrogare dagli altri nove: sono questi i nuovi scenari per rendere feconde le intuizioni guardiniane.

« Secondo Guardini la formazione liturgica non sussiste nella trasmissione di nozioni, ma nel far emergere l'autentico che risiede nell'esistere umano »

« Fare oggi formazione liturgica significa attivare alcuni processi per un giovane su dieci e lasciarsi interrogare dagli altri nove »

23 *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2018*, 123.

24 *Dio a modo mio*, XII.

25 R. GUARDINI, *Lo Spirito della Liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930, 110.

26 G. BUSANI, *I compiti del Movimento Liturgico secondo Guardini*, in F. Brovelli (ed.), *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul Movimento Liturgico*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 1990, 83-138, qui 102.



Le condizioni per "vere" liturgie

Riscoprire il fondamento della partecipazione attiva

ELENA MASSIMI

La partecipazione e l'inserimento del popolo di Dio nella celebrazione liturgica sono lo scopo ultimo della riforma, sono stati l'obiettivo del movimento liturgico.
(A. BUGNINI, *La Riforma Liturgica*, 21)

Le parole di A. Bugnini ci ricordano come la Riforma Liturgica, e il Movimento che ad essa ha portato, hanno avuto per fine la partecipazione attiva del popolo, divenuto muto ed estraneo spettatore, alla liturgia.

Purtroppo, come emerge dal precedente contributo di M. Belli, constatiamo come ancora oggi tale scopo sembra essersi realizzato solo in parte, e non solo per le giovani generazioni, ma per tutto il popolo di Dio. È innegabile il fatto che persistano ancora molte difficoltà in merito: la liturgia sembra oramai essere poco accessibile ai giovani come agli adulti. Tutto ciò, se da un lato potrebbe essere attribuito alla debole formazione liturgica, nella maggior parte dei

casi intellettualistica, dall'altro, forse, non si è ancora pienamente consapevoli di cosa stia a fondamento della partecipazione ai riti, e ai riti cristiani, oramai dimentichi di quanto alcuni Padri del Movimento liturgico avevano invece presente.

È interessante sottolineare come questi ultimi (ad es. M. Festugière, O. Casel, R. Guardini) abbiano maturato alcune consapevolezze relativamente alle dinamiche rituali nel regime dei riti precconciliari (il percorso di riflessione da loro compiuto è infatti dalla *iniziazione alla liturgia alla riforma della liturgia*); si ha l'impressione, d'altra parte, che proprio la riforma dei riti abbia reso «più opaca, ottusa e meno determinata la riflessione teologica, sottraendo vieppiù alla prassi delle liturgie riformate il supporto teorico e il fine ultimo della loro legittimazione»¹.

Ricordiamo come nel postconcilio fosse ritenuta sufficiente, per partecipare attivamente alla liturgia, la comprensione dei testi oramai, proclamati e pregati in lingua viva. Qualche anno prima della promulgazione di *Sacrosanctum Concilium*, però, C. Vagaggini affermava:

La riforma di struttura, di lingua, di canto, la creazione stessa di nuove forme liturgiche non possono essere che un aiuto, importante quanto si vuole, ma solo un aiuto per far penetrare il popolo nel cuore del mondo della liturgia. Che quest'aiuto non sia decisivo l'aveva compreso molto bene quel sacerdote francese, il quale, in una discussione intorno alla lingua liturgica, osservò: «la liturgia, sia fatta in latino o sia fatta in francese, per il mio popolo sarà sempre in ebraico!»².

È necessario, quindi, per poter riflettere su eventuali percorsi di iniziazione liturgica che possano “avvicinare” i giovani, e non solo, al celebrare cristiano, penetrare le dinamiche, le logiche, relative alla partecipazione attiva, cambiando il modo di sentire e di agire religioso, la nostra comprensione di rito e di uomo. È opportuno considerare la “qualità formale” della celebrazione, il suo essere costituita da diversi linguaggi “in dialogo”, il fatto che l'uomo sia un corpo, e che non abbia semplicemente un corpo. R. Guardini nella *Prefazione*³ a *I santi segni* scriveva: «Nella liturgia non si tratta precisamente 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 di gesto»⁴. Tali realtà possono essere avvicinate solamente se si cerca di cogliere «nella forma corporea l'elemento interiore: nel corpo l'anima, nel processo materiale la recondita forza spirituale»⁵.

Purtroppo l'uomo vive ancora oggi in un mondo di segni dei quali

« È necessario, per poter riflettere su eventuali percorsi di iniziazione liturgica che possano “avvicinare” i giovani, e non solo, al celebrare cristiano, penetrare le dinamiche, le logiche, relative alla partecipazione attiva, cambiando il modo di sentire e di agire religioso, la nostra comprensione di rito e di uomo »

1 A. GRILLO, «La Partecipazione attiva, tema strategico della Riforma liturgica», in *Liturgia e partecipazione*, ed. L. Girardi, Edizioni Messaggero Padova, 2013, 109.

2 C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, San Paolo, Roma, 1958, 12.

3 La *Prefazione* porta la data *Primavera 1927*.

4 R. GUARDINI, *I santi segni*, Morcelliana, Brescia, 113.

5 GUARDINI, *I santi segni*, 113.

ha perduto il senso: «Non pensiamo più cose, bensì parole»⁶; siamo ancora soliti distaccare l'esperienza spirituale dall'esteriorità, pensare l'esteriorità, cioè la liturgia, come un oggetto posto davanti al fedele, come ostacolo da oltrepassare per poter esperire il Mistero.

Risuonano ancora vive le parole del già citato R. Guardini:

Se vedo bene - scriveva -, l'uomo tipico del diciannovesimo secolo non era più capace di quest'atto (di culto), anzi non ne ha più avuto cognizione. Per lui il comportamento liturgico era puramente e semplicemente quello intimo dell'individuo - il che allora assumeva ancora come liturgia il carattere di solennità pubblica e ufficiale. In tal modo era smarrito il senso dell'azione liturgica, poiché quanto compiva il credente non era affatto un atto propriamente liturgico, ma un atto intimo e privato circondato dal cerimoniale - non di rado accompagnato dalla sensazione di essere disturbato da quel cerimoniale. A partire da questa situazione le aspirazioni di quanti si adoperavano per la liturgia doveva necessariamente apparire una singolarità strana di esteti, cui mancasse serietà cristiana⁷.



« È bene approfondire le dinamiche che sono alla base dell'azione/partecipazione rituale, verificando quali debbano essere gli orizzonti di comprensione della realtà, dell'uomo e dell'azione rituale, in vista di aprire possibili vie per "riconsegnare la liturgia ai giovani e i giovani alla liturgia" »

Alla luce di tali brevi riflessioni iniziali, è bene approfondire le dinamiche che sono alla base dell'azione/partecipazione rituale, verificando quali debbano essere gli orizzonti di comprensione della realtà, dell'uomo e dell'azione rituale, in vista di aprire possibili vie per "riconsegnare la liturgia ai giovani e i giovani alla liturgia".

Precisiamo, come già accennato, che non solo i giovani, ma anche gli adulti e i fanciulli vivono un "disagio" davanti al celebrare cristiano; le difficoltà delle giovani generazioni, il loro allontanamento dalla liturgia, è lo specchio evidente della fatica dell'uomo contemporaneo con i riti cristiani, della perdita della sua *capacità simbolica*. Per questo motivo il percorso di *riscoperta del fondamento della partecipazione attiva* è decisivo per l'elaborazione di itinerari di formazione liturgica per ciascun membro del popolo di Dio.

⁶ GUARDINI, *I santi segni*, 117.

⁷ R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 2008, 28.

Oltre il binomio soggetto-oggetto

Per penetrare le dinamiche rituali è necessario superare una visione dualistica della realtà, andare oltre il binomio soggetto-oggetto⁸, passare

da una epistemologia della rappresentazione, che pone al centro la riproduzione dell'oggetto sensibile e la comprensione del suo significato intelligibile, ad una epistemologia della relazione e della trasfigurazione, che pone al centro l'esperienza poetica ed estetica del soggetto e il suo senso vissuto sinestesicamente⁹.

L'adaequatio intellectus ad rem di San Tommaso, secondo la quale la realtà coincide con l'oggetto reale e la verità con l'oggettività, al fine di preservare l'oggetto dai condizionamenti del soggetto, si dimostra insufficiente¹⁰. L'uomo/soggetto non è davanti alla realtà/oggetto¹¹.

In un tale orizzonte i sacramenti diverrebbero

strumenti a disposizione, come attrezzi: sono oggetti, che Dio ha posto davanti all'uomo-soggetto, e quindi esterni a lui come lo è un oggetto corrente, una penna o un tavolo per esempio, utilizzabili secondo i propri bisogni soprannaturali¹².

Se dovessimo applicare tale orizzonte oppositivo soggetto-oggetto alla partecipazione liturgica, il fedele si troverebbe davanti al rito, opposto ad esso e non in esso. Si parteciperebbe *attraverso il rito*, percepito come *mezzo esterno* per ottenere una vita cristiana coerente. Ancora oggi, infatti, la vita morale dei fedeli diviene il paradigma di giudizio della buona o cattiva partecipazione alla liturgia. Si ritiene autentica quella partecipazione che favorisce una vita coerente con i valori cristiani. Partecipiamo *attivamente, piamente...* solo se nella vita quotidiana siamo capaci di dare frutti di "carità".

Il criterio di verifica è esterno al contesto della celebrazione, con la conseguenza di smarrire la specificità di quest'ultimo: il prendere parte al rito ha indubbiamente effetti morali, ma questi effetti non sono in grado di delineare cosa significhi prendere parte al rito¹³.

Comprendere la partecipazione alla liturgia nell'orizzonte oppositivo soggetto-oggetto (fede-rito) conduce, inoltre, ad una partecipazione che *utilizza il rito* quale strumento per arrivare al Mistero.

In questo paradigma di comprensione i gesti, le azioni, sembrano

« Se dovessimo applicare l'orizzonte oppositivo soggetto-oggetto alla partecipazione liturgica, il fedele si troverebbe davanti al rito, opposto ad esso e non in esso »

8 A. N. TERRIN, *Preghiera ed esperienza religiosa. Per una fenomenologia del credere*, Cittadella Editrice, Assisi 2014, 99.

9 P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, Edizioni Liturgiche Vincenziane (CLV), Roma 2010, 381.

10 G. BONACCORSO, *Il Rito e l'Altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 333.

11 P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus*, CLV- Edizioni liturgiche, Roma 2010, 487.

12 L. M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1982, 177.

13 G. BONACCORSO, *Il dono efficace*, Cittadella, Assisi 2010, 232.

avere solo una valenza esterna, potrebbero addirittura rappresentare un impedimento all'accesso al Mistero, dal momento che è necessario oltrepassarli.

Dobbiamo collocarci, invece, in un orizzonte “fenomenologico”, verso quell'unità originaria tra il soggetto e l'oggetto nell'esperienza, e nell'esperienza rituale. È solo nel fenomeno dell'esperienza che è possibile rilevare quell'originaria unità tra il soggetto e l'oggetto, la loro reciproca co-appartenenza, l'intersoggettività originaria. È l'esperienza il luogo dello svelarsi della realtà.

Il superamento del binomio soggetto/oggetto porta a considerare il rito non più davanti al singolo fedele, non più composto *da una serie di oggetti di fronte al soggetto o da realtà sacre che si danno a vedere al di là di noi*¹⁴. Sono i fedeli che *fanno* il rito, che entrano in esso¹⁵.

Scriveva L. M. Chauvet:

Il soggetto credente chiede di essere totalmente reintegrato nei sacramenti. Non possiamo più considerarlo come esterno ad essi. Non sono sacramenti per l'uomo se non perché sono significativi dell'uomo nella sua condizione di credente. Lo parlano, lo realizzano in seno alla mediazione simbolica che dispiegano¹⁶.

« Un altro dualismo da superare è quello tra interiorità ed esteriorità, potremmo dire tra anima e corpo. È necessario lasciare quell'orizzonte che vede l'uomo quale intelletto e volontà (facoltà dell'anima) e il corpo come loro “strumento” »

Oltre il dualismo anima-corpo

Per poter entrare nelle dinamiche della partecipazione liturgica, un altro dualismo da superare è quello tra interiorità ed esteriorità, potremmo dire tra anima e corpo. È necessario lasciare quell'orizzonte che vede l'uomo quale intelletto e volontà (facoltà dell'anima) e il corpo come loro “strumento”. È l'assunzione (inconsapevole?) di un modello antropologico dualista che nella pastorale giovanile potrebbe condurre ad un eccessivo sbilanciamento verso la preghiera personale, a scapito di una visione di liturgia quale «prima e indispensabile fonte dalla quale i fedeli possono attingere il genuino spirito cristiano» (SC 14)¹⁷.

Il modello antropologico assunto si dimostra determinante per una proficua partecipazione liturgica.

Punto di riferimento imprescindibile per oltrepassare tale dualismo ci viene offerto dalla scrittura stessa: nell'antropologia biblica l'uomo è *basar*, carne, corpo; l'alternativa, il dualismo non è tra l'anima e il corpo, ma tra la vita e la morte. L'anima (*nefesh*) è quel modo di essere del corpo che lo qualifica come vivo, e il corpo organico come il luogo che qualifica la vitalità dell'anima.

¹⁴ Cfr. TOMATIS, *Accende lumen sensibus*, 487.

¹⁵ CHAUVET, *Linguaggio e simbolo*, 186.

¹⁶ Non possiamo, infatti, non tener conto anche del limite dell'esperienza, che mostra lo scarto tra l'esperienza stessa e la realtà in essa rivelata.

¹⁷ Inoltre, se ci spostiamo in ambito morale, è proprio l'oggettivizzazione del corpo, la sua strumentalizzazione che porta i giovani ad avere «comportamenti a rischio, [...] come la sessualità precoce, la promiscuità, il turismo sessuale, il culto esagerato dell'aspetto fisico»: XV Assemblea generale ordinaria (3-28 ottobre 2018) sul tema: “I giovani, la fede e il discernimento vocazionale”, Documento finale, n. 37. Alla luce di ciò la liturgia potrebbe rappresentare una risorsa importante.

Con i termini anima e corpo non si vogliono indicare delle sostanze indipendenti, ma delle dinamiche interdipendenti che descrivono l'uomo concreto, il suo percorso biografico, globale, la sua collocazione storica e sociale, la sua relazione con Dio¹⁸.



Oltre alla relazione con l'anima (che qualifica il corpo come vivo), il corpo si scopre in relazione con gli altri attraverso il pensiero e i sentimenti che risiedono nel *leb*, nel cuore. Il cuore non è fuori del corpo, ma è nel corpo. Con il termine *ruah* (spirito), infine, la Scrittura intende mettere in evidenza la relazione che il corpo ha con Dio.

Se ci spostiamo nel Nuovo Testamento un testo privilegiato è naturalmente Gv 1, 14: «Il Verbo si fece carne», *sarx*, cioè Dio si è fatto uomo, cioè piede, mano, bocca, occhi, sensi, sentimenti. La salvezza avviene proprio nell'intervento di Dio nella carne e nel corpo.

Anche nel *corpus* paolino, inoltre, possiamo individuare passaggi importanti per il nostro percorso¹⁹; in Rm 8, 9-11 leggiamo:

Voi però non siete sotto il dominio della *carne*, ma dello Spirito, dal momento che lo *Spirito di Dio* abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. Ora, se Cristo è in voi, il vostro *corpo* è morto per il peccato, ma lo Spirito è vita per la giustizia. E se lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi.

Nel testo riportato l'opposizione è tra la carne e lo spirito, non tra il corpo e lo Spirito. Il corpo – con tale termine viene indicato l'uomo nel suo complesso e non solo una sua parte – rappresenta la “costante”, può essere sotto il dominio della carne o sotto il dominio dello Spirito; è bene che sia legato al secondo, poiché in esso incontra la vita.

È a partire dagli scritti cristiani dei primi secoli, che ravvisiamo, relativamente al corpo, posizioni poco armonizzabili (anche a causa dell'incontro con il mondo greco): in ambito morale sono diversi i sospetti che conducono al disprezzo della corporeità, in ambito

« Oltre alla relazione con l'anima (che qualifica il corpo come vivo), il corpo si scopre in relazione con gli altri attraverso il pensiero e i sentimenti »

¹⁸ G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio*, Cittadella, Assisi 2006, 17.

¹⁹ Cfr. 1 Cor 15, 40-44; 1 Cor 6, 13-15. 19-20; Rm 6, 12-13.

sacramentale, invece, il corpo diviene il cardine della salvezza (*cardo salutis cardo*), la carne partecipa della salvezza.

Scriveva Tertulliano:

Sarebbe tuttavia sufficiente constatare che nessuna anima può in alcun modo conseguire la salvezza, se non ha accolto la fede nel tempo che la vede unita alla carne: a tal punto la carne è il fondamento della salvezza! Quando Dio lega a sé l'anima che si trova nella carne, è la carne stessa che rende possibile tale legame. Ma c'è di più: la carne riceve il lavacro perché siano tolte le macchie dell'anima; la carne riceve l'unzione perché l'anima sia consacrata; la carne riceve il sigillo, perché l'anima sia fortificata; la carne è adombrata con l'imposizione delle mani, perché l'anima sia illuminata dallo Spirito; la carne si nutre del corpo e del sangue di Cristo perché anche l'anima si sazi di Dio. Non è possibile, dunque, che non siano unite nella ricompensa due sostanze che hanno agito congiuntamente²⁰.

Nel testo Tertulliano mostra la stretta correlazione tra la dimensione salvifica della fede e la dimensione somatica dell'uomo; molto interessante è il riferimento ai sacramenti e alla dinamica tra l'anima e il corpo: non si dà relazione con Cristo se non nei gesti esterni e visibili.

Come accennato, non dobbiamo pensare però che nella letteratura patristica tutto ciò sia così lineare ed esente da contraddizioni; è sufficiente pensare anche alla doppia anima di Origene (appartenenza alla fede biblica e alla cultura greca), che da una parte oppone le realtà corporee a quelle intellettuali (l'intelligenza dell'uomo è chiusa nella carne, e dall'altra il corpo nel piano di Dio assume un ruolo importante, poiché è il luogo dove l'uomo è chiamato alla conversione). Lo stesso Tertulliano in ambito morale manifesta un disprezzo per la corporeità e per la carne.

Anche nel Medioevo constatiamo una oscillazione nella considerazione del corpo: se da una parte è centrale nella fede (è sufficiente pensare alla devozione eucaristica), dall'altra il corpo non costituisce la sorgente del vissuto cristiano.

Tale ambivalenza, per certi versi, è riconoscibile nel pensiero di Tommaso; se da una parte, relativamente all'incarnazione e ai sacramenti (in modo particolare nella eucarestia) il corpo si dimostra "necessario" per l'incontro con Cristo, dall'altra, se ci dovessimo soffermare sulla sua antropologia (connessa al modello aristotelico), notiamo come l'anima e l'intelletto abbiano una supremazia rispetto al corpo, e possano sussistere anche indipendentemente da questo²¹.

Passando all'epoca moderna, è evidente la centralità della razionalità rispetto alla corporeità. L'interiorità diviene il luogo della ragione, non della spiritualità.

Per Cartesio, ad esempio, il *cogito* assorbe l'io; alla domanda Cosa sono, risponde che Sono una cosa che pensa. Assistiamo ad una identificazione dell'io con il pensiero.

Tale autoevidenza del pensiero conduce inevitabilmente ad una

« Anche nel Medioevo constatiamo una oscillazione nella considerazione del corpo: se da una parte è centrale nella fede (è sufficiente pensare alla devozione eucaristica), dall'altra il corpo non costituisce la sorgente del vissuto cristiano »

²⁰ Q. S. F. TERTULLIANO, *La risurrezione dei morti*, 8.

²¹ BONACCORSO, *Il corpo di Dio*, 66.



fedè “razionalistica”, ove la relazione dell’uomo con Dio è quella tra il pensiero e Dio. Ancora oggi un tale orizzonte condiziona la pastorale liturgica e i relativi cammini di formazione.

Il primato della mente ha portato inevitabilmente ad una emarginazione/strumentalizzazione del corpo; a partire dal XIX secolo entra però in crisi la fiducia assoluta nella sfera del pensiero, sfiducia che nel XX secolo condurrà ad una riflessione interessante e proficua sulla corporeità (in modo particolare in ambito fenomenologico). Il filosofo francese M. Merleau-Ponty (1908-1961), ad esempio, riuscirà a superare ogni dualismo considerando il corpo come l'immediatezza del rapporto tra il soggetto e l'oggetto, l'esteriorità e l'interiorità, la coscienza e il mondo²². A giudizio dell'Autore il luogo fondamentale dell'esistenza è la percezione del mondo, è il sentire il mondo non come un oggetto estraneo «ma come ciò con cui la propria soggettività ha un rapporto originario di compartecipazione vitale»²³.

M. Merleau-Ponty oltrepassa la conoscenza intellettualista che riduce il corpo ad un oggetto («considero il mio corpo, che è il mio punto di vista sul mondo, come uno degli oggetti di questo mondo»)²⁴. È invece il corpo che percepisce e si relaziona con il mondo che lo circonda. «Grazie al corpo, l'uomo vive la conoscenza del mondo non come astrazione che allontana la realtà ma come presenza della realtà»²⁵.

Alla luce di ciò è evidente come l'uomo non abbia un corpo, ma sia corpo; il corpo è il luogo di accesso al Mistero, in virtù dell'incarnazione e della risurrezione nella carne del Figlio di Dio.

Se infatti Dio si è fatto carne (*sarx*), è il corpo, la carne il luogo originario della rivelazione di Dio, *caro salutis est cardo!* Solo nell'esperienza della sua carne aperta alla trascendenza l'uomo può accogliere la rivelazione.

« È il corpo che percepisce e si relaziona con il mondo che lo circonda. "Grazie al corpo, l'uomo vive la conoscenza del mondo non come astrazione che allontana la realtà, ma come presenza della realtà" »

22 Per le critiche al pensiero di M. Merleau-Ponty, cfr. R. TAGLIAFERRI, *La tazza rotta*, Edizioni Messaggero, Padova, 2009, 67.

23 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, 2003, 114.

24 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 115.

25 BONACCORSO, *Il corpo di Dio*, 121.

In altri termini, la rivelazione non è la comunicazione di un messaggio che per essere trasmesso ha bisogno di un supporto sensibile. Dio avrebbe potuto benissimo informare la nostra mente del suo messaggio senza ricorrere ad alcun supporto sensibile e, quindi, senza assumere un corpo e i sensi. Il fatto è che il messaggio consiste proprio nel fatto che Dio ha assunto un corpo e i sensi. In altri termini, Dio non ci salva perché stando con noi ci racconta una bella notizia, ma ci salva perché sta con noi. La fede non consiste anzitutto nel credere in ciò che Dio ha detto attraverso un uomo, ma che Dio si è fatto uomo. La risurrezione, poi, è un inno alla sensibilità dato che Gesù, pur libero ormai dai condizionamenti materiali, mangia e si fa toccare²⁶.

La rivelazione, quindi, è l'esperienza della rivelazione, e se la rivelazione è legata alla sensibilità, l'atto di fede dei credenti necessariamente non può fare a meno del corpo (e quindi, come vedremo, dei sensi). Se Dio si fa corpo possiamo corrispondergli solo con il nostro corpo. Tutto ciò mette ben in luce come, all'interno di percorsi di pastorale giovanile, la sola spiegazione dei riti, dei simboli, delle azioni, non sia assolutamente sufficiente per una partecipazione attiva delle giovani generazioni alla liturgia. Una tale impostazione, infatti, presupporrebbe una considerazione di uomo come mente, e non come corpo.

Dalla forma alla forma rituale

A questo punto è necessario prendere in esame il concetto di forma²⁷, che fortunatamente, insieme all'idea di uomo, ha subito un notevole sviluppo a partire dal secolo scorso, grazie soprattutto ad alcuni Padri del ML, che hanno rilanciato la necessità della mediazione dell'atto liturgico per la vita di fede.

È bene a tale proposito mettere in luce alcune ingenuità conciliari e post conciliari: l'interesse per l'aspetto conoscitivo, per il contenuto teologico della liturgia nei suoi testi in vista di una attiva partecipazione del popolo di Dio. È evidente come la conoscenza del significato teologico del rito, seppur importante, non sia sufficiente per poter partecipare alla liturgia. La partecipazione al rito non può essere ridotta a mera partecipazione intellettuale. Questo non significa che il contenuto non sia significativo, però non può esistere a prescindere dalla forma rituale. Anche l'aspetto cognitivo della partecipazione implica necessariamente la condivisione della forma rituale.

Tale ingenuità è evidente nella prassi pastorale (liturgica) post conciliare, che ha puntato principalmente, come già accennato, sulla spiegazione dei riti, senza tener conto dell'iniziazione alla ritualità attraverso gli stessi. Grazie ad alcuni Padri del ML, che non hanno rifiutato l'ausilio dell'antropologia, si è andati verso una ricomposizione del rapporto evento-rito oltre l'*Accedit verbum ad elementum* agostiniano, secondo il quale la forza del sacramento è data dalla parola, dall'attività interiore del pensiero.

²⁶ G. BONACCORSO, «L'uomo che celebra. Il rito e i sensi», *Rivista di Pastorale Liturgica* 1 (2011) 4.
²⁷ Per approfondimenti sul concetto di "forma", cfr. L. DELLA PIETRA, *Rituum forma e teologia dei sacramenti*, Edizioni Messaggero, Padova 2012.

« La partecipazione al rito non può essere ridotta a mera partecipazione intellettuale. Questo non significa che il contenuto non sia significativo, però non può esistere a prescindere dalla forma rituale »



La riscoperta del sacramento come forma, intesa non come contenuto mentale ma come forma sensibile, rituale, che è il modo di essere del contenuto, cambia radicalmente l'approccio ad esso. Il sacramento (la liturgia) cessa di essere segno di qualcos'altro, e realizza la grazia nella partecipazione del credente alle dinamiche rituali.

È la forma stessa del rito che suscita l'esperienza religiosa nei celebranti; è la liturgia la vera pietà della Chiesa (L. Beauduin), nel momento in cui i fedeli vi partecipano nella totalità del loro essere e nella coscienza di esercitare un'azione comune.

Uno degli autori più significativi per il recupero della forma in quanto forma rituale è M. Festugière (1870-1950), sostenitore di una liturgia quale fonte di vita spirituale. Il monaco francese, infatti, per riformulare il fondamento della liturgia per la fede cristiana, non teme di confrontarsi con la questione del rapporto tra momento rituale cristiano ed esperienza religiosa in generale, attraverso un dialogo con la filosofia e l'antropologia.

Il testo più significativo di Festugière è *La Liturgie Catholique*²⁸ nella quale risponde alla richiesta della *Revue de Philosophie* di prendere in esame la «Natura della preghiera rituale e delle celebrazioni liturgiche, loro ruolo, loro effetti psicologici sui fedeli cattolici che partecipano alle assemblee liturgiche, sui monaci, come pure – in particolare – sui contemplativi giunti ai gradi più alti della mistica»²⁹.

Per il monaco benedettino il culto non è espressione di un contenuto previo, ma esperienza religiosa per eccellenza. Il problema, presente non solo in ambito protestante, ma anche cattolico, era dato dal radicale divorzio tra la religione interiore e religione dei riti; Festugière constatava poi l'assenza dell'impegno per mostrare tutte

« È la forma stessa del rito che suscita l'esperienza religiosa nei celebranti; è la liturgia la vera pietà della Chiesa, nel momento in cui i fedeli vi partecipano nella totalità del loro essere e nella coscienza di esercitare un'azione comune »

²⁸ M. FESTUGIÈRE, *La liturgie catholique. Essai de synthèse, suivi de quelques développements*, Abbaye de Maredsous, 1913. M. FESTUGIÈRE, «L'expérience religieuse dans le Catholicisme», *Revue de Philosophie* 13 (1913) 632-886.

²⁹ M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, ed. A. CATELLA e A. GRILLO, Padova 2002, 60.

le ricchezze per la vita spirituale contenute nella liturgia³⁰. Per questo si propone di studiare la liturgia quale «oggetto in rapporto alle anime, in quanto fonte e causa di vita religiosa».

Lamenta il fatto che la riflessione cattolica non si sia dedicata a riflettere sul rapporto tra esperienza religiosa e liturgia:

Più esattamente appaiono sottovalutate le due forme, ovvero i due momenti che più permettono alla liturgia di favorire efficacemente la vita spirituale: intendiamo riferirci innanzitutto all'azione, vale a dire al concreto farsi della preghiera rituale, della cerimonia, dell'amministrazione e ricezione dei sacramenti e sacramentali; e ci riferiamo poi a tutto quanto tien dietro e completa l'azione, vale a dire alle impressioni e ai fermenti suscitati dall'azione – sia dall'azione liturgica sia della meditazione dei temi liturgici³¹.

Già queste poche espressioni manifestano l'attualità della posizione del monaco benedettino, che anticipa la riflessione contemporanea sull'importanza e imprescindibilità della mediazione rituale per l'esperienza religiosa. La liturgia intesa dunque come azione, come realtà che forma l'uomo, che produce effetti nei cuori e nella coscienza dei fedeli. Un altro esponente del ML di grande significatività per il nostro tema è naturalmente R. Guardini, al quale già abbiamo fatto riferimento, che recupera sia la fundamentalità del corpo per l'atto rituale, sia l'atto rituale quale *forma epifanica di Dio*³². Solamente attraverso l'azione rituale è possibile aver accesso al mistero. L'esperienza religiosa non si dà fuori della mediazione, per via astratta o solamente interiore, ma ha bisogno di esistere ed esprimersi attraverso una forma corporea.

Una nuova relazione alla liturgia: partecipare con il corpo, i sensi, le emozioni

« A un Dio
che si fa
corpo si può
corrispondere
solo con
il proprio corpo;
il corpo
– e quindi
la sensibilità –
costituisce il
luogo originario
della rivelazione
di Dio in Gesù
Cristo »

Il mutamento del rapporto soggetto-oggetto (il luogo del rito è l'intersoggettività), il superamento del dualismo anima-corpo e una nuova comprensione della forma rituale, conducono ad una relazione nuova con la liturgia, ad una intelligenza rinnovata della liturgia e della partecipazione liturgica.

Se, come abbiamo visto, la rivelazione ha una connotazione esperienziale, non c'è nessuna rivelazione di Dio se l'uomo non ne ha una qualche percezione, cioè qualche esperienza. *La rivelazione di Dio è l'esperienza del rivelarsi di Dio*. La fede cristiana è l'esperienza di Dio che si è rivelato in Cristo, e Dio nel suo rivelarsi si rende sensibile, assume un corpo. A un Dio che si fa corpo si può corrispondere solo con il proprio corpo; il corpo – e quindi la sensibilità – costituisce il luogo originario della rivelazione di Dio in Gesù Cristo.

La liturgia ha il fondamento nel mistero dell'incarnazione: è il corpo rituale che permette al Dio incarnato e alla carne dell'uomo

³⁰ M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, 78.

³¹ M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, 67-68.

³² GUARDINI, «Prefazione», in *I Santi segni*, 113-116.



di incontrarsi. È nell'azione liturgica che oggi possiamo esperire il Signore della vita; è nella liturgia che la realtà divina si fa visibile e tangibile nel nostro corpo.

Il corpo, i sensi e le emozioni che essi procurano, si dimostrano fondamentali quindi per accedere al Mistero.

La celebrazione, costituita da una molteplicità di linguaggi, attiva tutti i canali della sensibilità, coinvolge più sensi contemporaneamente, così da permettere una partecipazione globale al Mistero.

Il pane, il vino, l'acqua, il camminare, il mangiare, sono percepiti come tali proprio grazie ai sensi.

I sensi non sono strumenti attraverso i quali incontrare l'Altro, ma rappresentano il luogo della salvezza.

A questo punto non possiamo non soffermarci sulle emozioni provocate dai sensi nell'azione liturgica.

Nell'intreccio tra la parola e il gesto si offre l'emozione; è sufficiente richiamare la veglia Pasquale, o l'ostensione della croce il venerdì santo³³. Il vedere, il toccare, il mangiare, l'odorare, tutto ciò induce e conduce ad una partecipazione emotiva e attiva. La stessa preghiera cristiana inizia con una invocazione emotiva: *O Dio vieni a salvarmi. Signore vieni presto in mio aiuto*.

Purtroppo, come già visto, nel postconcilio si è andati verso una partecipazione cognitiva, consapevole (tutto ciò anche suggellato dall'uso delle lingue vive: comprensione dei testi=partecipazione attiva), intellettuale, rispetto all'impatto emotivo, visto anche come "pericoloso". I sentimenti, le emozioni nel celebrare cristiano sono tuttora visti ancora con sospetto³⁴.

« Purtroppo i sentimenti, le emozioni nel celebrare cristiano sono tuttora visti ancora con sospetto »

33 L. DELLA PIETRA, «Il linguaggio degli affetti nell'eucologia del Messale Romano», in *Liturgia e emozione*, CLV, Edizioni Liturgiche, Roma 2015, 111.

34 BONACCORSO, *Il dono efficace*, 239.

« La partecipazione implica uno stare dentro, non di fronte, e il sentire emotivo non è meno rilevante del sapere razionale »

La partecipazione implica uno stare dentro, non di fronte, e il sentire emotivo non è meno rilevante del sapere razionale. Il mangiare il corpo di Cristo, ad esempio, non è ridicibile alla conoscenza della teologia eucaristica, e assume inevitabilmente anche le dinamiche dell'emozione.

La sfera emotiva segue percorsi strettamente legati ai comportamenti che si intrecciano nel tempo e che quindi assumono la forma dei racconti. Così i miti sono racconti dalle cui trame emerge un'emotività e alla cui ripetizione è affidata la continuità di tale emotività. I riti sono racconti multimediali, fatti di parole, gesti, suoni, immagini, spazi, odori, contatti, che costruiscono una trama condivisa, sociale, delle emozioni: gli oggetti sono parole, gesti, suoni, immagini, spazi, odori, contatti, che operano la transizione del soggetto a una realtà più ampia, comunitaria e sacra³⁵.

È importante sottolineare come il rito, però, non sia il luogo ove noi esprimiamo le nostre emozioni: il rito agisce sulle nostre emozioni. Dobbiamo evitare i vizi della spiritualità post moderna che predilige forme di emotività che coltivano l'individualismo di massa e soddisfano il bisogno di legami affettivi intensi. A tale proposito ricordiamo le molteplici forme di ritualità giovanili "a basso costo" (es. i riti del sabato sera) che ripiegano, attraverso performance estetiche ben studiate, sull'immediatezza dell'emozione, che rimandano all'io e non a Dio.

La liturgia nella ripetizione dell'*ordo*, di un programma prestabilito, ci protegge dalle variazioni di umore dei singoli. Educa l'emotività dei fedeli e dei giovani che celebrano, li rende disponibili a ciò che li precede e che viene loro attestato «in una posizione che è definita dall'iniziativa di Dio e dal nostro corrispondere ad essa»³⁶. L'accoglienza del programma rituale ha come meta l'incontro con Dio in una esperienza di fede sana, lontana da una riduzione di Dio a oggetto di soddisfazione dei propri bisogni³⁷.

Esperienza estetica ed esperienza religiosa: le dinamiche rituali³⁸

Per approfondire ulteriormente le dinamiche della partecipazione liturgica, è utile un confronto con l'esperienza artistica. Anche nel Documento finale del *Sinodo sui giovani* viene riconosciuta l'importanza dell'arte, in modo particolare la musica, per la liturgia: «Il linguaggio musicale rappresenta anche una risorsa pastorale, che interpella in particolare la liturgia e il suo rinnovamento» (47).

Come più volte richiamato, Dio, nel suo rendersi presente, utilizza un linguaggio che è inevitabilmente umano, allo stesso tempo differente, potremmo dire trasfigurato.

³⁵ BONACCORSO, «L'emozione a livello antropologico e religioso: l'approccio delle scienze cognitive», in *Liturgia e emozione*, ed. L. Girardi, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2015, 11-50.

³⁶ A. N. TERRIN, *Mistiche dell'Occidente*, Brescia, Morcelliana 2001, 168.

³⁷ TOMATIS, *Accende lumen sensibus*, 523.

³⁸ Riprendo quanto pubblicato in, E. Massimi, «Mistica e liturgia: tra la soggettività dell'esperienza e l'oggettività rituale», in *Rivista Liturgica* 102(2015) 629-639.

« Per approfondire ulteriormente le dinamiche della partecipazione liturgica, è utile un confronto con l'esperienza artistica »



Per evitare che il linguaggio utilizzato da Dio perda la sua trascendenza, i linguaggi religiosi, verbali e non verbali, si strutturano in modalità specifiche, che sono quelle simboliche, riscontrabili anche in altri contesti, in modo particolare in quelli artistici. Proprio perché l'arte è simbolica, le sue dinamiche sono in consonanza con quelle religiose³⁹ e, come nell'arte, l'uso della sensibilità nella liturgia è trasfigurato, per cui usciamo dalla percezione ordinaria verso una percezione al di là della vita.

Afferma a tale proposito G. Bonaccorso:

L'esperienza più vicina alle religioni e al cristianesimo è quella strettamente legata alla sfera della sensibilità e quindi a quell'ambito del vissuto umano che riguarda l'estetica. Stabilito che l'estetica è decisiva per l'esperienza religiosa, si deve porre attenzione ai linguaggi più congeniali all'estetica, che sono quelli dell'arte. In riferimento al cristianesimo si deve quindi affermare che l'intreccio tra rivelazione ed esperienza si configura come intreccio tra rivelazione ed estetica, così come la relazione tra rivelazione e linguaggi implica la relazione tra rivelazione e arti⁴⁰.

Esperienza estetica ed esperienza religiosa sono strettamente connesse. Iniziamo con il constatare che se nell'arte la sensibilità è organizzata in ordine al bello, nel rito è in ordine al sacro, e nella liturgia cristiana in ordine a Dio.

La bellezza nell'arte può essere riconosciuta solo attraverso i sensi, non è oltre la sensibilità. La bellezza è l'esperienza del bello che viene fatta nell'arte. In essa viene superato il dualismo tra l'oggetto che viene toccato e il soggetto che compie l'azione del toccare (a sua volta è toccato dall'oggetto); nel sensibile ritrovano la loro unità l'oggetto visto e l'atto del vedere, l'oggetto toccato e l'atto del toccare.

« Se nell'arte la sensibilità è organizzata in ordine al bello, nel rito è in ordine al sacro, e nella liturgia cristiana in ordine a Dio »

³⁹ Già Vagaggini ne *Il senso teologico* aveva rilevato ciò. Cfr. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, 53-61.

⁴⁰ Cfr. G. BONACCORSO, *L'estetica del rito. Sentire Dio nell'arte*, Edizioni paoline, Milano 2013.

La bellezza non può essere ridotta ad una reazione interna all'opera d'arte, ma all'esteriorità della relazione tra il soggetto e l'oggetto. L'esperienza estetica non è data da un oggetto del quale un altro ne usufruisce, ma è un entrare in gioco dove soggetto e oggetto sono dati insieme in un atto unitario. Non è possibile una *bellezza in astratto* che oltrepassa i sensi, ma un'esperienza del bello attribuibile ad una particolare organizzazione dei sensi stessi.

Per quel che riguarda il rito possiamo porci sulla stessa linea, però in relazione al sacro; nel rito il soggetto *realizza la relazione con il sacro ricorrendo alla sensibilità e in modo particolare all'azione*.

Riconosciamo nell'azione rituale le dinamiche proprie dell'esperienza artistica, dal momento che il rito, *elabora la via estetica al sacro ricorrendo all'arte*.

Se la bellezza, grazie alla sensibilità e all'azione, è l'esperienza del bello e non un'idea, così nel rito l'esperienza del sacro non può essere ridotta all'idea di sacro, e nell'azione liturgica l'esperienza di Dio che si rivela, all'idea di Dio.

Nel rito il soggetto vive, *patisce* ciò che si celebra, ne è parte integrante. È proprio l'azione rituale che può garantirci l'esperienza autentica del Mistero, che ci preserva dal pericolo di *pensare, senza esperire, la relazione con Dio*.

Come l'arte, che ha la capacità di richiamare la sensibilità ad una dimensione più profonda, il rito vive i sensi ad un livello eccedente rispetto al quotidiano; i sensi vengono sottratti da un rapporto utilitaristico con la realtà, e vengono impiegati in un modo altro, gratuito ed epifanico⁴¹.

Nella liturgia gli occhi si aprono, ma pure si socchiudono; si parla, ma a partire dal silenzio e nel silenzio; si tocca, ma senza afferrare; si mangia, ma non per sfamarsi; si compiono delle azioni, ma senza che se ne conseguano gli effetti ordinari. Tale sottrazione all'utilità immediata crea uno spazio di abbandono e di gratuità⁴².

Conclusioni

Al termine del nostro breve percorso, abbiamo constatato la necessità di superare visioni dualistiche, intellettualistiche dell'uomo, della realtà, della liturgia, per poter penetrare le dinamiche e le logiche del partecipare, e quindi per intraprendere cammini che possano nuovamente aprire i tesori del celebrare cristiano alle giovani generazioni, e non solo.

Siamo chiamati ad assumere e considerare seriamente la liturgia nel suo essere azione e azione simbolico-rituale, nel suo strutturarsi in una molteplicità di linguaggi, i linguaggi dell'arte, capaci di coinvolgere fanciulli, giovani e adulti, riscoprendo quelle azioni "semplici ed elementari", ma così profonde, nelle quali abbiamo accesso al Mistero con tutta la nostra persona.

⁴¹ G. BONACCORSO, «L'uomo che celebra: il rito e i 'sensi'», in *Rivista di Pastorale Liturgica*, 1(2011) 4.

⁴² TOMATIS, *Accende lumen sensibus*, 496.

« Siamo chiamati ad assumere e considerare seriamente la liturgia nel suo essere azione e azione simbolico-rituale, nel suo strutturarsi in una molteplicità di linguaggi, i linguaggi dell'arte, capaci di coinvolgere »



Non basterà “celebrare con arte”

Da alcune esperienze,
elementi utili per liturgie con i giovani

MARCO GALLO

Un tempo opportuno per riflettere su giovani e liturgia

La fine d'ogni irenismo: sull'azione liturgica è comune discutere (da sempre)

Fino a quando la riflessione sul rapporto tra giovani e liturgia si svolge su considerazioni generali (certamente più utili degli auspici generici che spesso si leggono sul tema: chi potrebbe dire di non volere forse una “liturgia fresca, autentica e gioiosa”?), non è poi così difficile convenire su grandi questioni di fondo. In merito, persino il Sinodo dei Vescovi recentemente celebrato non è riuscito ad andare oltre una conferma di grandi istanze fondamentali che mettono d'accordo tutti.

Di tutt'altro tenore sarà l'impresa a cui ora ci accingiamo, provando a rileggere alcune prassi che si sono impegnate a onorare le fondamentali intuizioni attorno alle quali si è ragionato negli articoli

1 Documento finale del Sinodo dei Giovani (27 ottobre 2018), n. 51.

precedenti. Nessuna di queste esperienze è esemplare, presentando, nel migliore dei casi, tutta la sua specificità culturale che la rende difficilmente riproducibile, o, in altri casi, addirittura lascia intuire questioni più evidentemente problematiche. Quando si scende su questo terreno dei tentativi concreti, l'accordo altrimenti così facile da creare sulle considerazioni generali si smarrisce con molta facilità, accendendo vivacemente gli animi sui limiti di tali pratiche.

È però proprio su questo terreno di limite che queste suggestioni esemplari rivelano ciò che prima della pratica non era percepibile. In questo sta il contributo insostituibile della narrazione pensosa di tentativi pratici di lavorare sul rapporto tra liturgia e giovani. Le esperienze attuate possono infatti rilanciare la ricerca di una pratica liturgica ancora più adatta, anche grazie ai loro limiti, per il fatto di aver fatto accadere delle azioni liturgiche valutabili. Il lavoro della teologia si rivela così nel suo servizio insostituibile di umile ascolto e rilettura delle pratiche, luogo primo di rivelazione dell'evento cristiano in atto.

Chi prepara le celebrazioni con i giovani?

La liturgia è un problema per la pastorale giovanile? O i giovani sono un problema per la pastorale liturgica? Chi deve occuparsi dunque delle azioni pratiche celebrative che coinvolgono giovani cristiani? O, ancora, quali attenzioni devono essere messe in conto perché i riti cristiani riescano a far celebrare anche i giovani?

Sui riti molto lavora la pastorale giovanile, nelle diocesi e come servizio nazionale, nei movimenti e associazioni, perché più comunemente impegnata nell'organizzazione di eventi anche celebrativi o nella stesura di percorsi formativi che prevedono anche questi momenti rituali. In questo lavoro encomiabile non ci è dato di sapere quale sia il coinvolgimento diretto ed effettivo dei liturgisti. Viceversa, la pastorale liturgica, dove è presente nel mondo occidentale, tenta normalmente di coinvolgere bambini e giovani, attraverso pratiche molto diffuse come l'animazione musicale, il canto, il servizio dei ministranti. Meno comune pare la coscienza che nessuna comunità cristiana possa fare a meno di una pastorale liturgica² riflessa e progettata, con delle ministerialità proprie, di cui si è responsabili. In altri contesti culturali, sono spesso le giovani generazioni le più generose e impegnate in questa cura. Non così in Europa. Qui, dove i giovani sono i più performanti nell'uso degli strumenti di comunicazione e relazione, sono ancora principalmente gli adulti, se non gli anziani, ad aver a cuore la formazione liturgica cattolica, l'ambito della fede in cui è più raffinata la comunicazione. Varrebbe la pena di rilevare qui un piccolo paradosso, che può reggersi proprio per il rapporto ancora da investigare in profondità tra liturgia e "quarta rivoluzione"³. Nel tempo dove esperienza ed età sono considerate

« La liturgia è un problema per la pastorale giovanile? O i giovani sono un problema per la pastorale liturgica? Chi deve occuparsi dunque delle azioni pratiche celebrative che coinvolgono giovani cristiani? O, ancora, quali attenzioni devono essere messe in conto perché i riti cristiani riescano a far celebrare anche i giovani? »

² P. TOMATIS, *I ministeri liturgici oggi*, Torino 2017.

³ L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano 2017.

più un handicap che una risorsa nel mondo della comunicazione, tra chi si occupa dei codici comunicativi liturgici il mondo giovanile non si sente chiamato in causa.

Chi deve dunque prendere l'iniziativa? I cassetti in cui ordiniamo le cose da fare, nella vita poi non importano. Solo l'azione importa, e nell'azione tutto avviene o si smentisce. Per anticipare la nostra ipotesi finale: quando si è lavorato a una liturgia inclusiva, non sono solo i giovani ma sarà tutta la comunità a trovare il suo posto nell'azione liturgica. I momenti celebrativi che i giovani disertano sono comunque una fatica anche per il mondo infantile e degli adulti, se ci si riferisce ad una migliore *ars celebrandi*.

Se c'è invece uno specifico reale nel rapporto tra giovani e liturgia, questo si manifesta piuttosto attorno al tema della relazione tra i giovani occidentali e l'obbedienza, tra loro e il *datum* in un certo senso non disponibile, in ciò che fa della liturgia più di una espressione del sé o del noi. In questo senso, si addossano alla liturgia delle colpe che essa non può risolvere del tutto e nemmeno le competono, come appunto la debolezza nell'iniziazione rispetto al linguaggio rituale, la fragilità del primo annuncio, una deficitaria educazione al mondo simbolico.

« I momenti celebrativi che i giovani disertano sono una fatica anche per il mondo infantile e degli adulti, se ci si riferisce ad una migliore *ars celebrandi* »

Breve cronaca di un cantiere mai davvero aperto

Quanto oggi ci preoccupa non è certo inedito. Ci sembra interessante riferire di un progetto non sviluppato, in una stagione della chiesa italiana in cui cantieri analoghi invece proseguirono. Con lettera datata 17 luglio 1969, la Segreteria di Stato si rivolgeva alla Conferenza Episcopale Italiana per chiedere quali direttive intendesse dare su una questione che stava interessando massicciamente la pratica e la riflessione. Siccome la Costituzione conciliare sulla liturgia demandava alle conferenze episcopali la determinazione di quali strumenti fossero ammissibili nei riti (SC 120), si invitava la CEI a esprimersi rispetto alle cosiddette "Messe dei giovani", tenendo presente "il rischio di disgustare molti fedeli per accontentarne altri". Il Papa Paolo VI stesso si era espresso in merito, sempre nel 1969 affermando:

Ci riferiamo alle Messe dei Giovani, iniziative ottime e da incoraggiare cordialmente, ove siano prive di ispirazione polemica nei confronti di altre Messe, e lontane da novità che snaturino la celebrazione, indebolendola nel rito, nei testi, nelle musiche, e nei canti, nella durata, nell'omelia col pretesto di adattarla alla mentalità moderna⁴.

Pochi giorni prima, il Cardinal Pellegrino, nella ricorrenza della festa di s. Giovanni Bosco, aveva diffuso uno scritto per la diocesi di Torino, nel quale si impegnava come pastore a condividere alcune considerazioni rispetto alla medesima questione. Nello scritto di

⁴ Paolo VI, *Ai membri delle comm. liturgiche diocesane*, in "Osservatore Romano", 8 febbraio 1969.

« Esce nel 1970 una importante nota a cura della Commissione episcopale per la liturgia, intitolata *La "messa per i giovani"*. Si tratta di un testo che a suo modo risente del travaglio del primo post-concilio, ma che, riletto ora, fa percepire perché per i giovani non si sia proceduto a proposte operative chiare »

Pellegrino si può facilmente leggere un atteggiamento positivo nei confronti dell'effervescenza del tempo, un tratto pacato e prudente nel suggerire il riferimento all'Ufficio Liturgico diocesano, ai periti, alla Commissione Liturgica per l'approvazione del nuovo repertorio, per l'elaborazione di riti che siano quasi modello per la pratica di tutti. Il Cardinale raccomandava che queste esperienze non fossero "un espediente per attirare comunque i giovani alla celebrazione eucaristica, bensì come una forma di rispetto ... nonché come un impegno comunitario che richiede chiarezza, solidità teologica, immaginazione e continuità". Se si ammetteva che non c'erano prevenzioni rispetto a repertori e strumenti, si ribadiva che la prima preoccupazione era comunque che "tutta l'assemblea ne percepisca i valori di sincerità e di immediatezza espressiva e possa partecipare senza essere distratta da una mancata preparazione catechistica o da un comportamento divistico degli esecutori o da una rumorosità ingiustificata".

In questo spirito di riflessione, esce nel 1970 una importante nota a cura della Commissione episcopale per la liturgia, intitolata *La "messa per i giovani"*⁵. Si tratta di un testo che a suo modo risente del travaglio del primo post-concilio, ma che, riletto ora, fa percepire perché per i giovani non si sia proceduto a proposte operative chiare, almeno non in modo analogo a quanto è stato comunque sperimentato con l'esperienza de *Il Messale dei fanciulli* (1975) e il suo *Direttorio*.

Il tono chiaramente preoccupato del documento, messo accanto alle parole di Pellegrino, risulta subito difensivo, persino polemico. In un certo senso la riflessione non esce dalla giustapposizione tra presunti linguaggi giovanili e un supposto linguaggio che sarebbe tipico di tutti gli altri. Non manca certo il riconoscimento dei generosi tentativi messi in campo per rispondere ai bisogni di "spontaneità, di vivezza, di autenticità": "se i giovani desiderano che anche nella celebrazione liturgica sia loro dato di esprimere quello che sentono e quello che sono, vuol dire che considerano la liturgia, e specialmente la messa, come una componente fondamentale della loro vita religiosa" (n.5). Eppure la Commissione sente il dovere di difendere la comunità intera, per la quale la liturgia sempre è celebrata, senza che i giovani sequestrino il rito e i suoi linguaggi. Si intuisce chiaramente il riferimento a significativi abusi evidentemente relativi all'adozione di testi che non sono tratti dal Messale né dal Lezionario, ad omelie tenute non dai celebranti, all'enorme e caotico cantiere della musica e del canto. Per questo si ammette: "Le messe per i giovani sono un problema pastorale" (n.6) e che "una vera pastorale non svilisce la liturgia, col pretesto di adattarla, ma educa a comprenderla, per adattarsi ad essa" (n. 14). Il clima di allora, riletto oggi, appare teso e bloccato su questa giustapposizione e non avrebbe probabilmente permesso l'offerta di strumenti di orientamento più efficaci. Tutto il lavoro che invece portò alla pubblicazione del *Direttorio per*

⁵ <http://www.diocesi.torino.it/liturgico/wp-content/uploads/sites/4/2017/05/La-Messa-per-i-giovani-Nota-23-24-02-1970.pdf>

le messe dei fanciulli (1973) e al Messale dei fanciulli (1975) non trova così eguali in questo ambito delicato. Non mancano voci che propongessero di lavorare in analogia al citato *Direttorio* per i fanciulli. Sarebbe stato in effetti possibile, buono e utile? In occasione del centenario della morte di san Giovanni Bosco, i tempi sembravano maturi per un pronunciamento anche su questo ambito, ma non ci fu seguito. Si scelse prudentemente di non procedere.

La scelta della prudenza è comunque un'eredità che ci permette oggi una certa libertà rispetto al nostro tema. Proviamo dunque a utilizzarla senza considerare la presenza di giovani alle nostre liturgie come un problema pastorale, ma come voce profetica che chiede educazione a tutta l'assemblea: profetica perché più coraggiosa nel far presente le fatiche e le perplessità; profetica perché in alcune esperienze che selettivamente abbiamo assunto riflette esigenze urgenti per tutti; profetica, infine, perché parla a volte anche con il proprio silenzio della dolorosa diserzione. Procediamo dunque prendendo molto sinteticamente in esame tre esperienze pastorali che hanno cercato di lavorare con criticità nei confronti di nodi problematici relativi al rapporto giovani e liturgia: l'esperienza liturgica a Taizé, le liturgie delle GMG e il lavoro sullo spazio liturgico della nuova Chiesa *Maria Madre dei giovani*, terminata nel 2013 presso il Sermig di Torino.

« La scelta della prudenza è comunque un'eredità che ci permette oggi una certa libertà rispetto al nostro tema. Proviamo dunque a utilizzarla senza considerare la presenza di giovani alle nostre liturgie come un problema pastorale, ma come voce profetica »

Tre esperienze

Taizé: ritmo, silenzio, ripetizione, semplicità



Frère Roger vi giunse in bicicletta, attratto dalle rovine maestose di Cluny, tragico sacramento dell'Europa del tempo. Il vicino piccolo villaggio di Taizé nel 1940, in piena guerra, parve il luogo adatto per iniziare a immaginare praticamente, con una comunità orante di fratelli, un'Europa e una chiesa capaci di vincere le divisioni e le violenze. La nota vicenda, avventurosa e impegnata su numerosis-



simi fronti culturali e politici, si può rileggere anche rispetto al suo rapporto con la liturgia. La vocazione sin da subito ecumenica della fraternità preparò il linguaggio e le strutture per la tempesta culturale del '68, che trovò a Taizé uno dei luoghi più esposti per il dialogo con le contestazioni giovanili. Nel 1974 si celebrò un *Sinodo dei giovani*, con circa 2500 giovani da tutta Europa, preparato in dialogo e confronto molto partecipato per quattro anni, riuniti principalmente durante il cuore liturgico della Settimana santa. Sin dagli inizi di questi eventi che arrivarono a riunire fino a 40.000 giovani per volta, a scandire tutti gli eventi è stato il ritmo della Pasqua settimanale e quotidiano della Liturgia delle Ore.

« La liturgia proposta è pensata sin dall'inizio come un'azione essenziale, centrale e semplice, ma non povera »

La liturgia proposta è pensata sin dall'inizio come un'azione essenziale, centrale e semplice, ma non povera. Lo stesso si può dire dello spazio liturgico spoglio ma mai sciatto, fatto di luci soffuse, lumi, colori, icone e persino di cespugli verdi a far da limite per il coro dei monaci, seduti come un lembo bianco in mezzo agli ospiti variegati. Chi partecipa alla preghiera viene da tradizioni cristiane differenti o, assai di frequente, non ha mai ricevuto una reale iniziazione alla liturgia e all'orazione. Per questo, la scelta di semplificare senza impoverire ha portato al centro la Parola di Dio in alcuni, pochi, elementi scelti. Diremmo una sorta di *kerygma* evangelico della riconciliazione tra gli uomini, tra le chiese cristiane, tra le nazioni, tra gli uomini e il creato, tra gli uomini e Dio stesso, vero Protagonista invocato in ogni atto. La Parola di Dio è letta e studiata a Taizé, commentata nella *lectio divina* quotidiana, ma non c'è normalmente omelia durante la liturgia. Nella liturgia, dopo la proclamazione, segue invece un robusto momento di silenzio (otto minuti). La presenza del silenzio è una scelta coraggiosa e caratterizzante la liturgia di Taizé. Che cosa vivono i molti giovani presenti, in questo lungo silenzio di tutta la grande assemblea? Anzitutto questo è preparato da canti, da una comunicazione molto sobria che porta il ritmo a ral-

lentare, i toni a farsi più meditativi. In questo tempo non è il contenuto ad essere al centro, ma la possibilità fiduciosa di interiorità, di preghiera o forse anche di smarrirsi nella silenziosità di tutti. Ad essere innegabile è l'esperienza rara di un popolo che tace insieme.

Chiaro e caratteristico è anche lo schema dell'anno liturgico, semplificato praticamente in settimana che si ripete sempre. Ogni settimana si celebra il triduo pasquale, con la preghiera attorno alla croce il venerdì e il sabato la liturgia della luce pasquale. La Domenica è la giornata pasquale ed eucaristica in senso pieno, anche se la celebrazione della s. Messa non manca per i cattolici gli altri giorni. L'Eucaristia domenicale inizia senza presidenza evidente. I canti radunano l'assemblea orante, che segue lo schema del Messale Romano senza che il celebrante sia davanti. Solo con la proclamazione del Vangelo, chi presiede sale al presbiterio. La preghiera eucaristica è pregata con frequenti risposte in canto dell'assemblea che scandiscono le parti dell'anafora, guidando la preghiera.

Questa sapiente attenzione al ritmo orante si vive anche nello schema solare quotidiano, offrendo un alternarsi tra attività, preghiera e riposo che trova nello schema antico della Liturgia delle Ore la convocazione che scandisce il giorno. Al mattino prima di ogni attività, a metà giornata e poi la sera, il ritmo raccoglie il valore sacramentale dell'Ufficio liturgico come farsi voce di tutta la Chiesa. Chi ha ricevuto l'iniziazione cristiana nelle nostre comunità parrocchiali mostra di mancare prima di tutto proprio di un rapporto salvato con il tempo. Il giovane occidentale sente l'ansia del tempo accelerato della postmodernità, un tempo senza più alcun profumo⁶, perso nella falsa alternativa tra tempo di lavoro e tempo libero⁷. Taizé, come il monachesimo, contesta alla radice ogni coscienza cristiana che non rompa questa falsa polarità: che tempo sarebbe la preghiera altrimenti? All'uomo moderno che sa di aver diritto al tempo libero, come si rivolge l'appello alla liturgia domenicale? Di qui, la resistenza giusta di molti: la domenica è il mio solo giorno di riposo e svago! Ancor più grave sarebbe presentare la liturgia come tempo dell'obbligo (precetto: con quale autorità mi sarebbe comandata?). La liturgia, che scandisce un salutare rapporto tra tempo di lavoro che non travalica e un tempo libero che non si svuota, è quella che sa presentarsi come tempo gratuito, tempo originario, tempo dal quale il lavoro e il riposo traggono il loro significato. Il mattino la comunità credente ringrazia prima di preoccuparsi di produrre. A metà giornata sospende la fatica per poterci tornare dopo aver verificato il cuore e nutrito il corpo. La sera, la fatica incompleta è affidata perché sia salvata dal Signore e non diventi tentazione di sfinimento o disimpegno.

6 B.-C. HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano 2017.

7 Cfr. G. BONACCORSO, *Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riflessione liturgica*, in «Rivista liturgica» 77 (1990), 359-386 e soprattutto A. GRILLO, *Tempo graziato. La liturgia come festa*, Padova 2018

« Chiaro e caratteristico è anche lo schema dell'anno liturgico, semplificato praticamente in settimana che si ripete sempre »

« Questa sapiente attenzione al ritmo orante si vive anche nello schema solare quotidiano, offrendo un alternarsi tra attività, preghiera e riposo »

Una parola soltanto dedichiamo anche allo stile del canto e della musica, dei testi e dei brani musicati dalla comunità negli anni. Il lavoro dei monaci e di compositori che hanno collaborato ha prodotto ritornelli con testi di poche parole, ripetuti ostinatamente diverse volte, in polifonia, con variazioni di strumenti solisti. La sfida della ripetizione rituale che pare tanto imbarazzare i giovani è affrontata senza paura, provando a mostrare che la necessità di varietà può essere coniugata con la profondità aperta dalla ripetizione, dall'interiorizzazione di testi profondi e brevi, kerigmatici dicevamo.

La liturgia che da Taizé ha raggiunto diverse comunità lavora quindi su alcuni nodi sensibili particolarmente suggestivi per le generazioni giovani. Si sviluppa una proposta forte di *ritmo*, nella preghiera, nella giornata e nella settimana. Si osa dar spazio a un *silenzio* forte, preparato, rischioso, corale. La *ripetizione* è accolta come occasione di approfondimento, nel canto, nei testi, nell'anno liturgico. La *semplicità* non è confusa con l'improvvisazione o la povertà, ma è frutto di grande lavoro e discernimento su che cosa sia essenziale e che cosa possa invece non esserlo. L'insieme di questi elementi sa lavorare sul piano della partecipazione emotiva alla liturgia, che si fa riconoscibile nello stile, a bassa soglia di iniziazione e quindi inclusiva, persino potente nell'uso dei codici sonoro, cromatico e sentimentale.

« La liturgia che da Taizé ha raggiunto diverse comunità lavora su alcuni nodi sensibili particolarmente suggestivi per le generazioni giovani »

Le GMG: possono milioni di giovani diventare un'assemblea?



La *Giornata Mondiale dei Giovani* è un'iniziativa pastorale recentissima e tutto sommato ancora assai difficile da valutare. Lo stesso pontefice che ne ha promosso la nascita, Giovanni Paolo II, non si riconosce come "inventore" dell'evento, se mai come un accompagnatore di ciò che è emerso con grande sorpresa di tutti. Nel 1984, infatti, *Anno santo della Redenzione* si celebrò il Giubileo delle gioventù a Roma per la Domenica delle Palme. La partecipazione internazionale di giovani alla giornata sorprese gli organizzatori stessi.

Così fu la seconda edizione, sempre celebrata a Roma nella Domenica precedente la Pasqua. Da allora, all'iniziativa si diede strutturazione regolare, intercalando un appuntamento in un'unica città del mondo, con uno o due anni celebrati in ogni diocesi. La giornata di Panama del 2019 è la trentaquattresima edizione di un evento che ha radunato diversi milioni di giovani, nei vari continenti.

In questo grande e impegnativo evento spirituale, culturale e religioso qual è il posto immaginato per la liturgia⁸? Se la pastorale giovanile – almeno in Italia – ha corso e corre il rischio di essere sistematicamente assorbita dall'organizzazione e dai temi di questi eventi, questa domanda diventa ancora più rilevante. Non è mai assente l'attenzione a fare di queste occasioni speciali, degli elementi di un percorso più articolato in preparazione-evento-prosecuzione: dall'episodio isolato, pur prezioso nella sua unicità, si è sempre invitati a scrivere una storia di fedeltà. Eppure la GMG si presta a diventare essa stessa una liturgia attorno alla quale gravitano tempi, azioni, riti e linguaggi. La forma antropologica più simile è quella antica del pellegrinaggio, ma in alcuni suoi momenti essa sconfinava in quella post moderna del grande concerto-evento. Entrambe queste pratiche mettono in conto la grande macchina organizzativa (dal basso, a carico di chi raduna e accompagna, o anche dei singoli partecipanti; e dall'alto, con un impegno difficilmente immaginabile dall'esterno), la fatica fisica, il convergere eccezionale di culture e lingue, gli incontri. Nascono così delle ritualità tipiche: la sorprendente ospitalità delle famiglie e delle parrocchie, lo scoprirsi scambiando cibi, oggetti e informazioni personali, i canti quasi da stadio, persino un certo tipo di abbigliamento. Si potrebbe registrare un'efficacia sorprendente nel coinvolgimento di tanti, dei pellegrini ma anche degli abitanti della città "finita sotto assedio". Non conosciamo eventi organizzati da altre chiese o servizi religiosi, capaci di far convergere giovani così numerosi e presi dalla medesima attività. In questo senso, dal punto di vista emotivo, sia i giovani iniziati nelle parrocchie che gli altri presenti si sentono parte di un rito che sta segnando la loro biografia.

Questa incontestabile efficacia rituale, come si vive nei momenti più propriamente liturgici che propone? Nel programma, i giorni sono chiaramente scanditi da momenti di liturgia regolare nelle comunità di accoglienza e poi da grandi azioni rituali comuni, che culminano nella grande veglia del sabato sera con il Papa e la Messa la domenica mattina. Le catechesi affidate spesso ai vescovi, nelle parrocchie, sono precedute da momenti di preghiera. I partecipanti sono anche invitati a celebrare il sacramento della Riconciliazione con delle proposte di tracce celebrative ogni volta differenti. Non manca la celebrazione del pio esercizio della Via Crucis ed è stato

« Non è mai assente l'attenzione a fare di queste occasioni speciali degli elementi di un percorso più articolato in preparazione-evento-prosecuzione »

« Questa incontestabile efficacia rituale, come si vive nei momenti più propriamente liturgici che propone? »

⁸ Cfr. I. SEGHEDONI, *Una liturgia con i giovani: il caso GMG*, in "Rivista di Pastorale Liturgica" 326, 1/2018, 26-30.

offerto in alcune occasioni un tempo di adorazione eucaristica di massa (Madrid 2011, in particolare). Tutta la ricchezza di forme tradizionali cattoliche è stata valorizzata nel tempo. La performatività della GMG sembra però paradossalmente rivelare qui la sua più insospettabile fragilità: nei grandi riti, in cui più di un milione, fino a cinque milioni (Manila 1995) di persone partecipano alla stessa Eucaristia, la partecipazione liturgica offre un'esperienza difficilmente "sopportabile". Stravolta per i giorni intensi vissuti, per la notte passata sul posto, l'impressionante massa dei presenti è convocata dal rito eucaristico attraverso l'uso dei mezzi tecnologici di più alta fedeltà nel suono amplificato, nell'immagine fruibile attraverso grandissimi schermi, nella traduzione simultanea diffusa da transistori forniti a tutti, nella scenografia rituale di un palco-altare. I canti sono curati con attenzione, come è forte la carica emotiva della presidenza affidata al Papa. Eppure questa Messa-concerto potrebbe addirittura far regredire i presenti al ruolo di spettatori, efficacemente coinvolti in un'immagine pratica di Chiesa come gerarchia, in cui gli affetti che si sedimentano nell'identità non sempre aiutano l'attiva appartenenza al Corpo di Cristo. I momenti liturgici delle GMG sono quelli che emotivamente offrono una soglia più alta, quasi impervia. Eppure le GMG hanno mostrato di saper lavorare con una certa forza sul punto fragile dei cammini ordinari delle parrocchie, la fragile capacità di coinvolgimento relazionale.

Non mancano nella vicenda delle GMG esperienze che hanno tentato di innovare dal punto di vista dell'azione rituale. Tra queste, vorremmo segnalare l'esperienza originale, sviluppata e portata avanti da *Giovani e Riconciliazione*⁹, che ebbe origine dalla GMG del 2000 a Roma, dove fu espressamente previsto un luogo e una ministerialità attenta per la celebrazione del sacramento della Penitenza. Il gruppo, che poi si è strutturato e si è dotato di strumenti sempre più raffinati, si presenta anche oggi come una proposta interessante che ha lavorato sul Rito della Penitenza con una ritualità conforme al Rituale, con sviluppi assai significativi. Il sacramento è celebrato coniugando la dimensione assolutamente personale del penitente a contatto con il confessore, con quella comunitaria, normalmente fragile o assente. Sin dall'esperienza del Circo Massimo nel 2000, i giovani che accettavano di vivere il sacramento erano invitati a gruppi in una sorta di percorso penitenziale rituale, scandito e articolato. Il primo momento era dedicato alla celebrazione della Liturgia della Parola, in piccoli gruppi o in assemblea. Dopo questo, alcuni giovani formati, i "preparatori", accompagnavano quindi i penitenti in momenti di esame di coscienza, dialogando e offrendo schemi da approfondire in uno spazio di silenzio personale. Dopo

« Non mancano nella vicenda delle GMG esperienze che hanno tentato di innovare dal punto di vista dell'azione rituale. Tra queste, vorremmo segnalare l'esperienza originale, sviluppata e portata avanti da *Giovani e Riconciliazione* »

⁹ Vedi: <http://giovaniemiconciliazione.it> e L. FERRARI, *Giovani e riconciliazione. Una storia vera*, Bologna 2002 e Id, *Misericordia per tutti. Il sacramento della riconciliazione come cammino*, Milano 2016.

l'accusa dei peccati, l'assoluzione e l'indicazione dell'opera di riconciliazione che si svolgevano nel dialogo auricolare con il confessore, il penitente era ri accolto dai "preparatori" per la preghiera di lode e ringraziamento, svolta con un semplice gesto di venerazione. Questa esperienza dimostra con una certa efficacia come le GMG possano diventare occasione di lavoro di pastorale liturgica assai significativo, in cui l'efficacia emotiva dell'evento globale non perde di calore e intensità nei momenti liturgici, ma li rende a loro volta poli significativi riproducibili anche fuori dal mega-evento. In questi riti di penitenza, l'efficacia sembra giocare proprio sul lavoro fatto per la creazione di un'identità del singolo penitente, della comunità che accompagna e del Signore presente come soggetto di tutta l'azione.

Nelle GMG dunque il rapporto tra liturgia e giovani offre alla nostra ricerca del materiale assai stimolante, persino spinoso, relativo soprattutto alla questione determinante del vissuto emotivo durante i momenti liturgici. Quando un evento si presenta così emotivamente performativo nel suo insieme, restituisce una domanda centrale in liturgia: chi è il soggetto assembleare che celebra? La stessa domanda si pone ogni persona presente a un qualsiasi rito. Ogni giovane perciò presente ad una liturgia si porrà inconsciamente o meno la domanda: sono coinvolto, sono parte di questo gruppo che celebra? La risposta sarà chiaramente pratica e relativa al mondo del vissuto emotivo.

« Nelle GMG il rapporto tra liturgia e giovani offre alla nostra ricerca del materiale assai stimolante, persino spinoso, relativo soprattutto alla questione determinante del vissuto emotivo durante i momenti liturgici »

La Chiesa "Maria Madre dei Giovani": lo spazio è rito



Un'ultima esperienza che vorremmo sottoporre all'attenzione dei lettori è il caso della recentissima chiesa, terminata nel 2013 all'interno dell'Arsenale della Pace, a Torino. Essa aiuta a riflettere su una ulteriore dimensione celebrativa sulla quale ogni epoca ha lavorato e che condiziona il celebrare, anche con i giovani: il rapporto con la percezione dello spazio celebrativo e i suoi media.

A poca distanza da Valdocco, primo oratorio di don Bosco, e ancor più prossimo alla Piccola Casa della Divina Provvidenza del Cot-

tolengo, non lontano dalla Cattedrale che custodisce la Sindone, si trova l'antico Arsenale militare di Torino. Nel 1983, esso fu affidato al Sermig (Servizio Missionario giovanile), fondato da Ernesto e Maria Olivero nel 1964. L'enorme e fatiscante complesso, dove per decenni si confezionarono armi, è diventato luogo d'accoglienza, di formazione, di produzione musicale e culturale, di servizio, di preghiera e di vita fraterna. Dopo anni di impegno sulla trasformazione del luogo, grazie ad un afflusso ininterrotto di volontari, si è giunti alla decisione di dedicare un'ala alla costruzione di una vera e propria chiesa, essendo ormai la spoglia cappella insufficiente e ritenuta non più adatta.

Sono molte le esperienze di partecipazione attiva delle comunità nella progettazione e costruzione del loro edificio di culto, pratiche che hanno felicemente preso il posto della frettolosa edilizia di culto del primo dopo Concilio, che male si è sposata con l'ecclesiologia che dallo stesso Concilio era stata offerta, e ancor peggio con la teologia liturgica ad essa corrispondente. Sono sempre più numerose le comunità che seguono tutto un itinerario di ascolto, informazione, confronto, ricorso attivo alla professionalità degli architetti, degli artisti e dei liturgisti, fino alla realizzazione di edifici che siano percepiti e vissuti come propri sin dall'inizio dall'assemblea che li abiterà. Questo processo trova nella nuova chiesa del Sermig una specificità ancor più unica: essa è stata voluta e realizzata sin dalla sua progettazione in modo che i nuovi media fossero integrati sapientemente e pienamente nello spazio, in modo non aggiuntivo¹⁰.

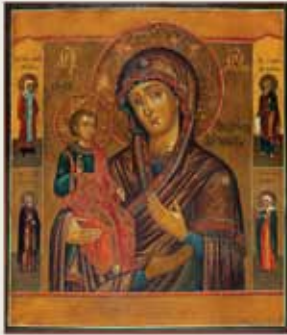
Fatta con materiale non costoso, con linee semplici, l'aula (dell'architetto Camerana) è di facile lettura, quasi essenziale. Nella pianta quadrata, l'assemblea si dispone a conchiglia, in semicerchio attorno ad un presbiterio chiaro e visibile nei suoi elementi, segnato da una importante croce luminosa. La volta è puntinata di luci, riprendendo l'idea neogotica della stellata, illuminata da numerosi led. Il bianco permette alla luce e alla discrezione del buio di rimandarsi e alternarsi, a seconda della scelta di chi conduce la celebrazione. Non visibili ed efficacemente usati nell'azione rituale sono presenti proiettori, telecamere, microfoni e altre fonti di luce in modo che l'attenzione celebrativa non sia fissa, ma dinamica, si sposti sugli elementi del rito il più fluidamente possibile. I testi dei canti appaiono sobriamente proiettati in bianco sulla parete, anch'essa bianca ma in penombra, accanto all'altare. Sempre su questa superficie, può esser proiettato un simbolo o un'immagine utile al gesto che si svolge. In questo modo, parole o segni evitano inutili prese di parola, foglietti o libretti che spesso appesantiscono le liturgie. Tutto è regolato con discrezione da una sala regia, che è posta a ridosso dell'aula ma in modo discreto e non percepibile. Durante alcune li-

« Sono molte le esperienze di partecipazione attiva delle comunità nella progettazione e costruzione del loro edificio di culto, pratiche che hanno felicemente preso il posto della frettolosa edilizia di culto del primo dopo Concilio, che male si è sposata con l'ecclesiologia che dallo stesso Concilio era stata offerta, e ancor peggio con la teologia liturgica ad essa corrispondente »

¹⁰ Si veda P. TOMATIS, *Nuovi media e liturgia al Sermig di Torino*, in "Rivista di Pastorale liturgica" 311, 4/2015, 53 e ss., e <http://www.sermig.org/maria-madre-dei-giovani>

turgie non eucaristiche, poi, la proiezione si fa più dinamica, con uso sempre sapiente di alcune animazioni video, sempre ben al di sotto della soglia che le renderebbe spettacolari, quasi come corroborante all'efficacia della Parola proclamata o meditata. Il coinvolgimento dei presenti è poi aiutato da un'acustica molto studiata, prodotta da un'orchestra che ha il suo posto all'interno dell'assemblea e da un coro, al quale la comunità dedica molte energie.

L'ideazione, la costruzione, l'uso dello spazio rituale nella chiesa "Maria Madre dei giovani" sono stati e sono tuttora *frutto di grandissimo lavoro e di notevoli energie*. Non tutte le comunità potrebbero sostenere un tale dispendio di forze. Eppure la liturgia ne risulta grandemente facilitata, capace di parlare alcuni linguaggi senza i quali le persone giovani si sentono distanti da ciò che avviene in altri spazi. Con la pulizia di un edificio romanico, con la forza emotiva di un altare barocco costruito di sola luce artificiale, con la capacità di marcare il fuori e il dentro quanto un edificio gotico, questo tentativo di costruire uno spazio rituale che tiene dentro il suo essere tutti gli strumenti comunicativi a disposizione oggi ci rinnova una coscienza ancora determinante: ogni comunità prende la responsabilità di rendere disponibile un suo spazio celebrativo che è già rito in sé.



« L'ideazione, la costruzione, l'uso dello spazio rituale nella chiesa "Maria Madre dei giovani" sono stati e sono tuttora frutto di grandissimo lavoro e di notevoli energie. Non tutte le comunità potrebbero sostenere un tale dispendio di forze »

Conclusioni

Necessaria ma non sufficiente ci pare la proposta così comune che per rendere possibile la partecipazione attiva dei giovani alla liturgia il cantiere riguardi la sola *ars celebrandi*. Questa evidenza risulta astratta: lo spazio in cui questa *ars* si esercita è a sua volta stato adeguato? Quale esperienza di tempo salvato permette il ritmo di questa liturgia? Chi vi prende parte ha energie emotive sufficienti per essere capace di entrare nella celebrazione? A meno di tutto questo, rimandare al compito di celebrare adeguatamente si risolverebbe in un esercizio deludente e impossibile.

Al contrario, su questo punto come su altri, nessun autentico impegno di discernimento prudente e costante si è mostrato senza frutti nella storia della liturgia cristiana. Le difficoltà dei giovani sono le difficoltà di tutti, espresse con tinte più esplicite. Persino con l'assenza.

« Nessun autentico impegno di discernimento prudente e costante si è mostrato senza frutti nella storia della liturgia cristiana »