

SENTIRE MISTICO E AGIRE LITURGICO QUALE RAPPORTO TRA LITURGIA E SPIRITUALITÀ? MISTICA E LITURGIA: TRA LA SOGGETTIVITÀ DELL'ESPERIENZA E L'OGGETTIVITÀ RITUALE

Elena Massimi

*Cosa deve succedere alla nostra anima,
quando essa ha disimparato a soffermarsi dinanzi
alle realtà della salvezza?
Quando essa pronunzia sante parole che sono una vuota eco?
Quando ha santi segni e compie sante cerimonie
senza più avvertire la realtà che vi è rinchiusa?*¹

Romano Guardini nella *Prefazione*² a *I santi Segni* spiega come l'intento del suo testo sia di contribuire alla comprensione del mondo liturgico. “Nella liturgia - scrive - 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”.³ Aggiunge che è possibile avvicinare queste realtà solamente se si cerca di cogliere “nella forma corporea l'elemento interiore: nel corpo l'anima, nel processo materiale la recondita forza spirituale”.⁴ Sottolinea come oramai l'uomo moderno viva in un mondo di segni dei quali però ha perso il significato: “non pensiamo più cose, bensì parole”.⁵

Tale incapacità simbolica, della quale riferiva Guardini quasi

¹ R. GUARDINI, *I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2000, 121-122.

² La *Prefazione* porta la data *Primavera 1927*.

³ GUARDINI, *I santi segni*, 113.

⁴ GUARDINI, *I santi segni*, 113.

⁵ GUARDINI, *I santi segni*, 117.

un secolo fa, con la conseguente “piega razionalistico dottrinarie e soteriologica morale”,⁶ rende ancora oggi il cristianesimo incapace di percorrere la via rituale del Mistero, illudendoci di poter accedere all’Alterità attraverso la via breve dell’immediatezza. L’esperienza spirituale viene così ricercata oltre la materialità dell’esistenza, rischiando così di opporre *spirituale e materiale*.⁷

Siamo infatti soliti pensare l’esperienza mistica, o spirituale, e quella liturgica come se fossero due *mondi inconciliabili*,⁸ quasi *due rette parallele* che non si incontrano mai, identificando la mistica con l’interiorità e la liturgia con l’esteriorità. Però, come mette in luce il liturgista G. Bonaccorso,

lo spirito non è quella parte della realtà che si oppone a un’altra parte, ma la composizione di tutte le parti in modo da consegnare la vita umana all’armonia, alla serenità e alla gioia.⁹

È sufficiente richiamare le prime pagine della Scrittura per comprendere come lo *spirito* sia un elemento di unione e non di separazione, come rappresenti la relazione tra la creatura e il suo Creatore.

La relazione armonica di tutte *le* componenti o dimensioni umane dipende da un punto di riferimento originario che è Dio. L’aspetto interessante è che per indicare il rapporto tra Dio e l’uomo (inteso nella sua complessità), si fa ricorso a un termine che è ancora una volta legato alla sfera del respiro, del soffio, del vento, ossia la termine

⁶ Scrive a tale proposito R. Tagliaferri: “Come dar credito ai sacramenti cristiani se vi è un sospetto antirituale della chiesa? [...] Ritengo infatti che la piega razionalistico - dottrinarie e soteriologico-morale del cristianesimo d’Occidente rischia di non essere più in grado di percorrere la via rituale al Mistero. Rito e cristianesimo diventano sempre più estranei e sospetti”: R. TAGLIAFERRI, *La «magia» del rito*, Edizioni Messaggero, Padova 2006, 17. 19.

⁷ È interessante come, i testi del Nuovo Testamento, per evitare qualsiasi caduta spiritualistica ci riportino costantemente al corpo risorto e allo spezzare del pane. Cfr. G. BONACCORSO, *I colori dello spirito*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, 13.

⁸ *Mistica e ritualità: due mondi inconciliabili?*, ed. G. Bonaccorso, Edizioni Messaggero, Padova 1999.

⁹ Aggiunge più avanti: “Che cos’è l’amore? Tutto l’opposto che il pensare l’amore. Quando rivolgo la mia attenzione all’amore non amo. Solo quando non penso all’amore ma rivolgo la mia attenzione all’altro allora vivo l’amore, ossia amo. È un po’ come la preghiera: quando prego non penso alla preghiera, ma a Colui a cui mi rivolgo. La preghiera non ha per oggetto se stessa ma l’Altro. Anche l’amore non ha per oggetto se stesso ma l’altro/Altro, al punto che l’Amore di Dio ha creato l’altro (il cielo, la terra, i mari gli animali, le piante...). In questa logica si pone anche lo Spirito, che non è il ripiegamento narcisistico su se stesso, ossia sullo spirito, ma l’intrattenere relazioni con l’altro, l’ospitare il forestiero, l’ascoltare la parola”: BONACCORSO, *I colori dello spirito*, 15.

spirito (*ruah*). “Senza *ruah* non vi è vita, e la fonte della vita è al di fuori dell’uomo. Questi due principi stanno a fondamento di ogni enunciato biblico riguardante la *ruah*”.¹⁰

Il rischio della preghiera è proprio quello di distaccare l’esperienza spirituale dall’esteriorità, di pensare l’esteriorità, cioè la liturgia, come un oggetto posto davanti al fedele e che va oltrepassato per poter esperire il Mistero.¹¹ In realtà, per ricomporre la separazione avvenuta tra preghiera – esperienza spirituale- e liturgia, è necessario superare una visione dualistica della realtà, andando oltre i binomi soggetto/oggetto - esteriore/interiore.¹²

1. UNA NUOVA COMPRESIONE DEL RAPPORTO SOGGETTO/OGGETTO - ESTERIORE/INTERIORE

Il primo passaggio da compiere, per superare quell’opposizione tipica della modernità tra il soggetto e l’oggetto, è quello da un’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 sinestesicamente.¹³

¹⁰ G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella Editrice, Assisi 2006, 18.

¹¹ Cipriano Vagaggini, uno dei padri della spiritualità liturgica del secolo scorso, non temeva di dimostrare, naturalmente con gli strumenti filosofici e teologici a sua disposizione, come la massima contemplazione del mistero la si esperiva proprio nell’azione liturgica. Ripercorrendo l’esperienza di Cassiano, di s. Maria dell’Incarnazione e di s. Gertrude, dimostrava come esperienza mistica e partecipazione alla liturgia non fossero in contrasto, anzi, la liturgia sembrava rappresentare l’occasione, presupposte le debite predisposizioni morali, perché avvenisse l’esperienza mistica. Cf. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Edizioni Paoline 1958, 569; VAGAGGINI, «Contemplazione nella liturgia e contemplazione fuori della liturgia», in *Rivista di ascetica e mistica*, 1(1962) 8-34.

¹² Scrive A.N. Terrin: “Il dualismo tra interno ed esterno non favorisce alcuna posizione interessante, porterebbe soltanto a forme di sdoppiamento della visione dell’uomo e della sua epistemologia conoscitiva. Ciò che invece non si può negare sta nel fatto che la religiosità, anche nelle varie ricerche legate all’antropologia religiosa comporta essenzialmente anche un elemento simbolico che nasce dalla riflessione personale ed esistenziale la quale a sua volta si riverbera e si coniuga anche nell’intreccio con un aspetto esterno e sociale”: A.N. TERRIN, *Preghiera ed esperienza religiosa. Per una fenomenologia del credere*, Cittadella Editrice, Assisi 2014, 99.

¹³ P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, Edizioni

È necessario andare oltre l'*adaequatio intellectus ad rem*, dove la realtà coincide con l'oggetto reale e la verità con l'oggettività, pensando così di poter preservare l'oggetto dai condizionamenti del soggetto.¹⁴

È invece nel fenomeno dell'esperienza che è possibile rilevare quell'originaria unità tra il soggetto e l'oggetto; l'esperienza è il luogo dello svelarsi della realtà.

Strettamente connessa all'esperienza è l'azione, che non è un fare che nasce dopo o come conseguenza di un pensiero, ma è "il *logos* stesso in quanto originaria unità di exteriorità materiale e di interiorità spirituale, di corpo e di mente, di espressione e di significato".¹⁵

Le azioni

non sono semplicemente movimenti che causano qualcosa, ma comportamenti intenzionali che possono anche non causare niente, e che comunque hanno un senso indipendentemente dai loro effetti. Esse rimandano all'intenzione dell'agente; la loro comprensione dipende dalla comprensione dell'intenzione dell'agente. E poiché [] è impossibile comprendere l'intenzione dell'agente se non in riferimento alla sua storia, quel comportamento intenzionale che è l'azione si configura intrinsecamente come memoria storica.¹⁶

Liturgiche Vincenziane (CLV), Roma 2010, 381.

Scrivendo L.M. Chauvet: "I sacramenti vengono considerati senz'altro come 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 soprannaturali. Tale è il presupposto (metafisico) non esplicitato, su cui poggia l'intero edificio. Se questa presentazione, come noi pensiamo, ci blocca in una strada senza uscita, si tratta veramente di un'impasse "oggettivistica". [...] Il presupposto di questa specie di faccia a faccia trasparente fra l'uomo-soggetto e il mondo a oggetto, ai nostri giorni viene fortemente rimessa in causa. È avvenuta una vera rivoluzione-una rottura epistemologica, si direbbe in gergo scientifico- che tocca i metodi, e di conseguenza lo statuto stesso, di tutte le branche della scienza": L.M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1982, 177.

¹⁴ "In questa prospettiva, la realtà è soprattutto l'oggetto reale e la verità coincide con l'oggettività; tutto ciò che è peculiare del soggetto appare come un elemento di disturbo, e l'esperienza vale nella misura in cui si rivolge all'oggetto reale purificato da ogni oggettività. Un atteggiamento sempre dualistico ma opposto a quello appena descritto è rappresentato dalla convinzione che la realtà sia da ricercarsi dalla parte del soggetto e che l'esperienza, come vuole Hegel, sia un movimento dialettico interno alla coscienza. Ne consegue la penalizzazione dell'oggetto e l'autofondazione del soggetto": G. BONACCORSO, *Il Rito e l'Altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 333.

¹⁵ BONACCORSO, *Il Rito e l'Altro*, 336.

¹⁶ BONACCORSO, *Il Rito e l'Altro*, 336-337.

L'azione (esteriorità), quindi, che non si configura solo in ordine alla memoria, ma anche alla relazione tra più agenti, dal momento che rimanda all'intenzione (interiorità), costituisce il luogo dell'unità originaria tra interiorità-esteriorità.

A questo punto, se ci confrontiamo con la ritualità constatiamo come il superamento del binomio soggetto/oggetto porti 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*.¹⁷ Sono i fedeli che *fanno* il rito, che nelle azioni simbolico rituali esperiscono il mistero.¹⁸

L'esperienza è, quindi, il luogo originario dell'unione tra il soggetto (inteso nella sua totalità) e l'oggetto (l'evento); nell'esperienza religiosa, la rivelazione di Dio non può essere colta al di là del soggetto, ma nemmeno può diventare possesso del soggetto stesso, poiché lo oltrepassa. 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.

Il soggetto che fa esperienza è passivo e contemporaneamente anche attivo - l'esperienza è il luogo originario di incontro tra soggettività (aspetto attivo) e oggettività (aspetto passivo)-: per questo motivo l'esperienza non può essere staccata dall'azione.

Sono soprattutto l'esperienza religiosa e il linguaggio simbolico che mostrano una profonda congenialità con l'agire, dato che si fondano, rispettivamente, sulla manifestazione del sacro e sullo scambio tra gli interlocutori credenti. Si tratta però di una congenialità che si realizza non con qualsiasi tipo di azione, ma con quella tipica del rito.¹⁹

2. ESPERIENZA ESTETICA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

*Dio è al di là di ogni spazio;
cosa ha Egli a che fare con minute prescrizioni
riguardanti lo spazio?*

¹⁷ Cf. TOMATIS, *Accende lumen sensibus*, 487.

¹⁸ Scriveva L.M. Chauvet più di trenta anni fa: “[...] 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 dispiegano”: CHAUVET, *Linguaggio e simbolo*, 186.

¹⁹ G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Edizioni Messaggero, Padova 2010, 189.

*Dio è al di sopra di ogni tempo;
che valore ha per le relazioni
con Lui tutta la divisione e
distribuzione del tempo,
a cominciare dalle ore liturgiche
fino all'anno ecclesiastico?
Dio è assoluta semplicità:
come lo possono riguardare movimenti,
azioni, oggetti rituali?²⁰*

Conseguenza di quanto appena affermato è che 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 e i sensi. 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. Dio, nel suo rendersi presente, utilizza un linguaggio che è inevitabilmente umano,²¹ ma allo stesso tempo differente.

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 religiose,²² prendere in esame l'esperienza estetica nell'arte

²⁰ GUARDINI, *I santi segni*, 59.

²¹ San Tommaso stesso, relativamente alla necessità dei sacramenti affermava: "I sacramenti sono necessari alla salvezza dell'uomo per tre ragioni. La prima va desunta dalla condizione dell'uomo, il quale deve essere condotto per mezzo di realtà corporee e sensibili alle realtà di ordine spirituale e intelligibile. Ma la provvidenza divina suole provvedere a ogni essere secondo la sua condizione. Perciò è *conveniente* che la divina sapienza offra all'uomo gli aiuti per la salvezza sotto dei segni corporei e sensibili, che vengono detti sacramenti": *Summa Theologia*, III, q. 61, a 1. Commenta R. Tagliaferri: "La patristica metteva i sacramenti nella linea dell'incarnazione senza altro aggiungere. Tommaso invece si chiede in che senso i sacramenti sono convenienti alla grazia data agli uomini e quindi necessari. La risposta interessante è d'ordine antropologico per tre ragioni: antropologica, soteriologica, pragmatico-culturale. È mancato un niente che Tommaso arrivasse al rito come modalità antropologica propria dei sacramenti di accedere alla grazia, ma questo non è avvenuto, non per un'intolleranza verso i riti, ma per la preoccupazione apologetica di rendere ragione della possibilità per la materia di accogliere la grazia": TAGLIAFERRI, *La «magia» del rito*, 35.

²² Già Vagaggini ne *il senso teologico* aveva rilevato ciò. Cf. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, 53-61.

potrà costituire un valido aiuto per comprendere profondamente quella religiosa.

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 arti.²³

È evidente quindi la relazione stretta tra esperienza estetica ed esperienza religiosa. 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.²⁴

La bellezza nell'arte può essere riconosciuta solo attraverso i sensi, non è oltre la sensibilità.²⁵ 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

²³ G. BONACCORSO, *L'estetica del rito. Sentire Dio nell'arte*, Edizioni paoline, Milano 2013.

²⁴ "Le dinamiche estetiche dell'arte sono in profonda consonanza con quelle dell'esperienza religiosa e cristiana: se nell'arte la sensibilità è organizzata in ordine al bello, nella religione essa è organizzata in ordine al sacro e nel cristianesimo lo è in ordine a Dio. In termini estremamente sintetici si può affermare che l'arte e la fede sono estetiche che operano nella forma dell'ampliamento della sensibilità verso la bellezza e verso il sacro, con la possibilità di un interscambio tra la bellezza e il sacro, tra la bellezza e Dio": BONACCORSO, *L'estetica del rito*.

²⁵ Anche per la sacra scrittura la bellezza non è oltre la sensibilità; infatti in Gen 1 Dio riconosce alla creazione sia la qualità di buono, ma anche bello. Scrive G. Bonaccorso: "Tōb, termine ebraico che può venire tradotto tanto con buono quanto con bello. La Settanta, che traduce tōb talvolta con *kalós* (bello) e talvolta con *agathós* (buono), nel caso del racconto della creazione ricorre a *kalós*, mentre la traduzione latina della Vulgata ricorre al latino *bonum* (buono) e non a *pulchrum* (bello). La dimensione etica è evidente, ma lo è anche quella estetica, dato che la bellezza non è ricondotta all'"idea" di bello, ma al mondo percepito dai sensi. Dato che ciò scaturisce dall'opera di Dio, vi sarebbe anche la componente ergologica: non a caso Dio è stato spesso inteso come un artista e la creazione come un'azione artistica. L'aspetto fondamentale però è che la bellezza è riferita alla realtà in tutta la sua valenza estetica: la luce, le acque, il sole, la luna, le stelle, gli animali, l'uomo e la donna. Non si dice che la realtà creata è bella perché emana dalla bellezza di Dio, ma si dice semplicemente che Dio la vede bella": BONACCORSO, *L'estetica del rito*.

toccare; nel sensibile ritrovano la loro unità l'oggetto visto e l'atto del vedere, l'oggetto toccato e l'atto del toccare.

L'arte è un sensibile che eccede il sensibile rimanendo sensibile. L'eccedenza è data non come trascendenza che nega il sensibile (riscontrabile in alcune metafisiche classiche), ma come trascendenza inscritta (da sempre) nel sensibile (e può anche opporsi a ogni tentativo di accedere a una qualche realtà trascendente). Il punto essenziale è che l'arte tende a tenere insieme il suo andare oltre e la sensibilità da cui parte e a cui rimane sempre legata.²⁶

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.

Quindi non è possibile una *bellezza in astratto* che oltrepassa i sensi, ma un'esperienza del bello attribuibile ad una particolare organizzazione dei sensi stessi. "La bellezza non è un'esperienza anestetica e inattiva, ma il modo di chiamare quell'esperienza che scuote la sensibilità attraverso la messa in scena, la messa in opera, l'azione".²⁷

Per quel che riguarda il rito possiamo porci sulla stessa linea, naturalmente 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.

Anche nel rito viene superato il dualismo tra il soggetto e l'oggetto, il soggetto è nel rito che, attraverso azioni, elementi..., sa coinvolgerne i sensi. 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,²⁸ il rito vive i sensi ad un livello ecceden-

²⁶ BONACCORSO, *L'estetica del rito*.

²⁷ BONACCORSO, *L'estetica del rito*.

²⁸ "A ben vedere, la bellezza non è più al centro degli interessi artistici, salvo che con quel termine si intenda il dischiudersi di un'esperienza coinvolgente e significa-

te rispetto al quotidiano; i sensi vengono sottratti da un rapporto utilitaristico con la realtà, e vengono impiegati in un modo altro, gratuito ed epifanico.²⁹ Il pane, l'acqua, l'olio, l'incenso dischiudono il loro valore simbolico solamente se inseriti nell'orizzonte dei sensi, "solo così può essere evocato qualcosa che abbia senso".³⁰

tiva al cui centro sta la potenza evocativa di un'"opera", dove l'opera stessa è parte di una realtà complessa che è la vera condizione della sua potenza evocativa. L'arte è un'esperienza e quindi occorre volgere l'attenzione ai suoi concreti portatori, e in primo luogo al modo con cui viene da loro vissuta la percezione sensibile della realtà. Si può indubbiamente ricorrere ai sensi come strumenti operativi per raccogliere dati dalla realtà esterna: la sensibilità viene ricondotta alla possibilità di individuare oggetti reali indipendenti dal soggetto. L'arte, però, richiama una dimensione più profonda dei sensi, dove la sensibilità si profila come un contesto che supera il processo di oggettivazione esterno del reale": BONACCORSO, *L'estetica del rito*. "Una riformulazione di quanto appena detto è quella di tipo contestuale. Il mondo non è semplicemente di fronte ai nostri sensi e i sensi non sono semplicemente gli strumenti per raccogliere informazioni sul mondo: il mondo è così com'è perché è nei sensi, ossia nel contesto dell'esperienza estetica. Non conosciamo il mondo come altro da noi perché è al di là dei sensi, ma proprio perché si presenta come altro nel contesto dell'esperienza estetica. L'arte è una modalità di organizzare e vivere questo contesto": BONACCORSO, *L'estetica del rito*. Scrive A.N. Terrin relativamente alla percezione: "Per Husserl è la percezione in quanto tale e in quanto atto complesso che sta a fondamento del nostro stesso conoscere. Ora, attraverso la percezione avviene inevitabilmente e inconsapevolmente un allargamento del percepito. Tutto il nostro mondo parte dal percepire dove già si forma un'unità e un'"unificazione dell'"esperito", anche se, o forse proprio perché il percepire è multiforme e variegato": N. TERRIN, *Preghiera ed esperienza religiosa*, 157.

²⁹ "L'uso straordinario del rito religioso è quello per cui vengono prodotti nuovi abbinamenti tra l'organo e l'oggetto come vedere e ascoltare ciò che normalmente non si vede né ascolta (o non si deve vedere né ascoltare): così nel rito si vede l'invisibile (ciò che ordinariamente è invisibile) e si ascolta l'indicibile (ciò che ordinariamente non si può dire e udire). Il rito vive nel sacro non abbandonando la sfera sensibile, ma gestendo la sfera sensibile secondo la logica della differenza: non la fuga dai sensi, ma la differenza nei livelli della sensibilità rende possibile l'esperienza religiosa. Un caso molto simile è quello dell'arte. L'atto di vedere un pezzo di marmo e la *Pietà* di Michelangelo per un verso è identico; nel caso della *Pietà*, però, la sensibilità accede a ciò che è profondamente differente dal semplice vedere un pezzo di marmo. Occorre sempre l'atto del vedere e occorrono sempre quei supporti organici che sono gli occhi, ma il livello di sensibilità è tale da consentire di vedere ciò che ordinariamente (ossia rispetto al semplice pezzo di marmo) non si vede. Se si trascura questa logica artistica e rituale della differenza, si giunge inevitabilmente a concepire il mistero divino come qualcosa di totalmente estraneo alla sensibilità e preda del dominio della mente astratta. Si cade così in una concezione teorica (catechetico-teologica) che parla di cose rispetto alle quali le persone rimangono sempre più 'in-sensibili' e 'in-differenti': G. BONACCORSO, *L'uomo che celebra: il rito e i 'sensi'*, in *Rivista di Pastorale Liturgica*, 1 (2011) 4.

³⁰ BONACCORSO, *L'uomo che celebra: il rito e i 'sensi'*, 4.

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 gratuità.³¹

Importante è sottolineare come nell'agire rituale vengano coinvolti tutti i sensi, e quindi la persona nella sua totalità.

Il punto nodale è che l'udire, il vedere, il gustare, il toccare, l'odorare, lo spazializzare, sono la rete sensibile che colloca l'individuo nell'ambiente, lo orientano nel mondo, lo rendono parte del tutto. In questo modo la liturgia realizza la contemplazione, non solo perché consente di percepire le cose visibili come parte dell'invisibile e quindi come rimando all'invisibile, ma perché fa sentire il sé come parte nel tutto, come visibile nell'invisibile. Viene così superata l'opposizione tra l'uomo che si presenta sotto la figura del soggetto e il mondo che viene troppo spesso relegato a un oggetto: e ciò non per un'improbabile fusione ma per un'armonica, e vorrei dire, terapeutica, appartenenza.³²

La celebrazione attivando tutta la nostra sensibilità, ci permette un'esperienza globale del Mistero celebrato. L'attivazione di solamente un senso, infatti, non ci permette né di cogliere la complessità del reale né di aprirci alla totalità dell'*incontro*.

È evidente quindi come il corpo e i sensi rappresentino la condizione di possibilità della contemplazione, dell'esperienza di fede, dell'esperienza mistica. Al di fuori di questi c'è il nulla di un'astrazione vuota.³³ Il corpo è la forma della trascendenza, l'immagine di Dio, *la vita nello spirito*.

Il gesto rituale non rimanda all'idea di Dio, in esso Dio si rende realmente presente; il cantare, lo stare in piedi, il sedersi, l'inchinare, il bacio della pace non sono innocui, coinvolgono i nostri sensi, creano reti di emozioni,³⁴ costituendo il luogo dell'incontro con l'Altro e l'altro.

³¹ TOMATIS, *Accende lumen sensibus*, 496.

³² G. BONACCORSO, *I colori dello Spirito*, 199.

³³ Ricordiamo come anche i linguaggi della mistica siano corporei. Cf. A. M. BURLINI CALAPAJ, «*Tacendo dirò tutto; dicendo non dico niente*». *Esperienza mistica e scrittura tra medioevo ed età moderna*, in *Mistica e ritualità: due mondi inconciliabili?*, ed. G. Bonaccorso, Edizioni Messaggero, Padova 1999, 357-390.

³⁴ In questa sede non è stato preso in esame il delicato e complesso rapporto tra liturgia ed emozione. Per ulteriori approfondimenti rimando ai seguenti volumi: *Liturgia e emozione. Atti della XLII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia* (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae" – "Subsidia" 174), ed. Luigi Gir-

3. CONCLUSIONI: L'ARS CELEBRANDI E LA FORMAZIONE LITURGICA

Al termine del percorso svolto, durante il quale abbiamo tentato di superare il pregiudizio *rituale e corporeo*, cercando di mostrare come il rito, in virtù dei linguaggi artistici di cui si compone permetta al Mistero di rivelarsi, e quindi di essere esperito dall'uomo nel suo corpo e nella sua sensibilità, ci chiediamo come uscire dalla prospettiva dello spettatore *muto ed estraneo* ancora presente nelle nostre celebrazioni.

Le vie che andrebbero percorse sono due, o almeno due: l'*ars celebrandi* e l'iniziazione/formazione liturgica. Da una parte è necessaria quell'attenzione a tutte le forme di linguaggio utilizzate dalla liturgia, come indicato dal n. 41 di *Sacramentum Caritatis*,³⁵ nell'orizzonte della nobile semplicità conciliare, e con una particolare attenzione alle dinamiche che si attivano nell'uso contemporaneo di diversi linguaggi dell'arte; dall'altra, non bisogna sminuire l'importanza dell'allenamento al gesto liturgico, senza però la pretesa di avere un'esperienza contemplativa ogni volta che partecipiamo alla liturgia. Riusciamo forse a vedere l'invisibile nel visibile dopo lunghi cammini di iniziazione liturgica, dopo diverse ripetizioni.

E. M.

Noviziato Internazionale Maria Ausiliatrice
Via Albalonga 4, 00040
Castel Gandolfo - Roma
elena.massimi.75@gmail.com

ardi, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2015; A. MENEGHETTI, *I sensi e le emozioni incontrano Dio. Liturgia ed educazione*, Las, Roma 2012.

³⁵ “Altrettanto importante per una giusta *ars celebrandi* è l'attenzione verso tutte le forme di linguaggio previste dalla liturgia: parola e canto, gesti e silenzi, movimento del corpo, colori liturgici dei paramenti. La liturgia, in effetti, possiede per sua natura una varietà di registri di comunicazione che le consentono di mirare al coinvolgimento di tutto l'essere umano. La semplicità dei gesti e la sobrietà dei segni posti nell'ordine e nei tempi previsti comunicano e coinvolgono di più che l'artificiosità di aggiunte inopportune): BENEDICTUS PP. XVI, Adh. Apost. Postsynodalis *Sacramentum Caritatis* 40 (22 februarii 2007), in *Enchiridion Vaticanum* 24, p. 156.