

IL SACRO NEL MOVIMENTO LITURGICO

SOMMARIO: 1. L'AMBIGUITÀ DEL SACRO NEL MOVIMENTO LITURGICO: 1.1. *Il sacro come «aggettivo»*; 1.2. *Verso il sacro come «sostantivo»* – 2. I PRESUPPOSTI DEL SACRO NEL MOVIMENTO LITURGICO: 2.1. *I presupposti del sacro in O. Casel*. 2.1.1. Il mistero e il sacro. 2.1.2 Il mistero del culto e il sacro; 2.2 *I presupposti del sacro in R. Guardini*. 2.2.1 La visione cristiana del mondo e il sacro. 2.2.2 La liturgia e il sacro.

Una prima indagine sul *movimento liturgico* lascia un'impressione poco incoraggiante a chi voglia esaminare il concetto di *sacro*. I meriti di quel movimento, che si è andato evolvendo in questo ultimo secolo e mezzo, sono indiscutibili. Sono pure evidenti i suoi intenti: fare rivivere l'antica e ricca tradizione della chiesa orante; confrontarsi, in modo più o meno critico, con la cultura moderna; promuovere una spiritualità plasmata dalla prassi celebrativa ⁽¹⁾. Alla base di tali intenti sta la convinzione che la

(1) Per una conoscenza generale del movimento liturgico si possono consultare alcuni dei seguenti studi storici: O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi*, Roma, Paoline, 1961; B. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Paris, Desclée, 1973; J. HALL, *The American Liturgical Movement: The Early Years*, «Worship» 50 (1976) 472-489; R. W. FRANKLIN, *The Nineteenth Century Liturgical Movement*, «Worship» 53 (1979) 12-39; B. NEUNHEUSER, *Les conceptions liturgiques fondamentales des premiers maîtres du mouvement liturgique: leur caractère traditionnel et leur nouveauté*, in *Liturgie, spiritualité, cultures. Conférences Sain-Serge. XXIX semaine d'études liturgiques. Paris, 29 juin – 2 juillet 1982*, ed. A. M. TRIACCA – A. PISTOIA, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1983, 221-230; E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente. Note storiche*, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1992, 487-517; M. AUGÈ, *Movimento liturgico – Riforma liturgica – Rinnovamento liturgico*, «Ecclesia orans», 6 (1989) 301-322; F. BROVELLI, *Storia del movimento liturgico nel nostro secolo. Dati, attese e linee di approfondimento*, «Ephemerides liturgicae» 99 (1985) 217-238; ID., *Radici, acquisizioni, istanze del movimento liturgico nel nostro secolo*, in *Assisi 1956-1986: il movimento liturgico tra riforma conciliare*

preghiera del cristiano è, fondamentalmente, la preghiera della chiesa, che la preghiera più autentica della chiesa è quella liturgica ⁽²⁾, e che l'educazione alla liturgia costituisce una dimensione fondamentale della pastorale ecclesiale ⁽³⁾. Questa convinzione, che ha suscitato diverse polemiche nei confronti del movimento liturgico ⁽⁴⁾, costituisce una delle principali acquisizioni della coscienza ecclesiale venutasi a formare nella stagione conciliare e postconciliare. Rimane, però, un interrogativo. Se nelle diverse religioni l'importanza del momento rituale è affidato fondamentalmente a quella che le ricerche storiche e fenomenologiche definiscono la presenza del «sacro», quale posto esso occupa nel culto cristiano secondo quegli studiosi che di quel culto hanno fatto l'obiettivo precipuo del loro studio? Una difficoltà, nel rispondere a tale interrogativo, viene indubbiamente dalla complessità dei significati coinvolti nel termine «sacro» ⁽⁵⁾. Vi si potrebbe rispondere affidando tale precisazione al modo in cui il termine viene inteso dal movimento liturgico. Ma qui sorge la seconda difficoltà, ossia la dubbia rilevanza che la parola «sacro» ha negli scrittori che rappresentano quel movimento.

L'osservazione appena fatta, però, deve essere compresa alla lettera. Si è parlato di «dubbia rilevanza» del «termine» sacro. Rima-

e attese del popolo di Dio, Assisi, Cittadella, 1986, 47-74; Id., *Rassegna bibliografica: spunti di metodo e di interpretazione*, in *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico*, ed. F. BROVELLI, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1989, 19-45; Id., *Per una storia del movimento liturgico: nuovi apporti*, in *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, ed. F. BROVELLI, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1990, 15-34.

(2) Si pensi a due pionieri, rispettivamente del XIX e del XX secolo, come P. GUÉRANGER con le sue *Institutions liturgiques*, 4 voll., Bruxelles, Société Générale de Librairie Catholique, 1878-1985, e L. BEAUDUIN con *La piété de l'église. Principes et faits*, Louvain, Abbaye du Mont-César – Abbaye de Maredsous, 1914. Per quest'ultimo cf. A. HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, J. Duculot, 1970.

(3) La preoccupazione pastorale è già evidente in un'opera come *L'année liturgique* di Guéranger, cf. F. BROVELLI, *Per uno studio de «L'année liturgique» di P. Guéranger. Contributo alla storia del movimento liturgico*, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1981. Rimane emblematico, in tale campo, il lavoro di Pius Parsch, cf. R. TAGLIAFERRI, *La preghiera liturgica in Pius Parsch*, «Rivista liturgica» 75 (1988) 161-173.

(4) Particolarmente famosa quella scoppia intorno agli anni 1912-1913 tra spiritualità ignaziana e spiritualità liturgica che ha visto in campo, dalla parte della seconda, uomini come Beauduin e Festugière, cf. A. GIROLIMETTO, *Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913-1914*, in *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, ed. F. BROVELLI, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1990, 211-274.

(5) Interessante lo stesso titolo di un recente libro di A. NESTI: *I labirinti del sacro. Itinerari di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993.

ne da verificare se a questa situazione terminologica corrisponda una povertà contenutistica, o se ciò che la fenomenologia religiosa chiama «sacro» sia, in qualche modo o in qualche misura, presente anche negli autori del movimento liturgico ⁽⁶⁾. Tenteremo, quindi, di mettere in evidenza l'ambiguità del «sacro» nel movimento liturgico, per procedere, successivamente, al reperimento di quelli che possono considerarsi i presupposti, legati in qualche modo al sacro, del medesimo movimento.

1. L'AMBIGUITÀ DEL SACRO NEL MOVIMENTO LITURGICO

Se si tiene presente la riflessione che andava sviluppandosi a Marburgo, soprattutto con R. Otto, proprio nel periodo in cui il movimento liturgico del XX secolo faceva i suoi primi passi significativi, rimangono molte perplessità sulla possibilità di coniugare il risveglio della coscienza ecclesiale sul «celebrare cristiano» con la nozione centrale dell'esperienza religiosa emergente nella riflessione fenomenologica. Questa riflessione parla del sacro come esperienza fondante della ritualità, parla, cioè, del sacro come *sostantivo* ⁽⁷⁾; i liturgisti del XX secolo e, ancor più, quelli del XIX secolo quando ricorrono al termine «sacro» lo usano prevalentemente come *aggettivo*.

1.1. *Il sacro come «aggettivo»*

Nella letteratura del movimento liturgico si incontrano spesso testi che parlano di «riti sacri», «sacre cerimonie», «musica sacra», «lingua sacra», «tempo sacro» ⁽⁸⁾. Il significato di questo aggettivo è quasi sempre implicito, o ritenuto tale. Se ci si impegna in una sua precisazione è in riferimento a qualche questione particolare, come la difesa della lingua latina. P. Guéranger, per es., ricorre alla

(6) Non dobbiamo dimenticare che il termine in questione, «sacro», ha una valenza metodologica: non appartiene al «linguaggio-oggetto» delle diverse religioni, ma al «metalinguaggio» degli storici e dei fenomenologi delle religioni, a quegli storici e fenomenologi che vogliono focalizzare l'esperienza condivisa da tante religioni.

(7) La letteratura sull'argomento è sterminata. Rimangono fondamentali i lavori ormai classici di R. Otto, E. Durkheim, G. van der Leeuw, M. Eliade, F. Heiler, G. Widengren, R. Girard, J. Ries, e altri ancora.

(8) Valga per tutti un esempio abbastanza recente (in riferimento all'intero percorso del movimento liturgico), ossia il primo volume del *Manuale di liturgia* di P. VENERONI intitolato: *Nozioni generali. Forma e parti della liturgia*, Pavia, Libreria Figlie di S. Paolo, 1940.

nozione di «lingua sacra» per giustificare l'uso ecclesiale di conservare una lingua antica, e precisamente quella latina, non più compresa dalla maggioranza dei fedeli. L'«antichità» e l'«incomprensione» sono presentate come categorie della sacralità di una lingua ⁽⁹⁾.

Indubbiamente la fenomenologia religiosa conferma che il sacro è caratterizzato dall'antichità poiché appartiene alle «origini» (del mondo); essa conferma anche che il sacro segna la netta separazione tra l'umano e il divino, e la conseguente impossibilità del primo di «comprendere» il secondo. Ma, appunto, in quella fenomenologia si tratta del «sacro», ossia di una realtà che è «intrinsecamente» inaccessibile, e quindi irraggiungibile per tutti gli uomini, una realtà che dice la radicale separazione dal mondo (profano) e da tutti gli esseri umani. Nell'uso del latino, invece, sembra emergere un'altra separazione, una separazione tra uomo e uomo, tra credenti e credenti: ossia tra coloro che capiscono il latino e coloro che non lo capiscono. La conferma di questa osservazione viene dallo stesso Guéranger quando sostiene che i Misteri più augusti non sono destinati ai fedeli (laici) ma solo ai preti ⁽¹⁰⁾.

L'ambiguità di tale posizione appare chiaramente dal sofisma che la sostiene. Se l'incomprensione è la cifra della sacralità di una lingua, coloro che la comprendono, i preti, dovrebbero essere gli esclusi da quella sacralità. Invece i Misteri più augusti, si legge nel testo, ossia le realtà più sacre, sono proprio per i preti che «capiscono» il latino. Il sofisma sta nell'aver proiettato «il» sacro, o una categoria che gli appartiene, su una realtà che è solo una sua possibile mediazione. Il sacro come «aggettivo» non sopporta il peso che appartiene unicamente al sacro come «sostantivo». Quando uno storico del movimento liturgico afferma che «tra il canto della chiesa e un «concerto» vi è tutta la differenza che separa il sacro dal profano» ⁽¹¹⁾, implicitamente riconosce quella distinzione. In chiesa e nel concerto può risuonare il medesimo brano

(9) Cf P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques*, III, Bruxelles – Genève, Société Générale de Librairie Catholique, 1883, 54. 98-99.

(10) Cf *ivi*, 164. In tempi più recenti, e precisamente nel primo editoriale di «Questions liturgiques» (1910), L. BEAUDUIN scrive: «La liturgie est avant tout le patrimoine sacré de la tribù sacerdotale» (p. 2). Tracce di tale atteggiamento si trovano anche in altri autori i cui meriti per la causa liturgica, come quelli del Guéranger e del Beauduin, rimangono, comunque, al di sopra di ogni sospetto. In ragione di tale insospettabilità si devono ritenere discutibili anche i giudizi severi di L. BOUYER, soprattutto là dove insiste sulla distinzione tra il concetto generale di sacro e quello cristiano di santità, cf *Liturgical Piety*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1955, 52.

(11) O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, 182.

musicale, ma in un caso si parla di «sacro» e in un altro di «profano». Non è il brano musicale, in se stesso, così come non è la lingua in se stessa, a essere sacro (o profano). Il sacro non è, in primo luogo, l'aggettivo di questa o quella mediazione («musica» sacra, «lingua» sacra); esso è, piuttosto, il sostantivo dell'esperienza religiosa dell'uomo.

1.2. *Verso il sacro come «sostantivo»*

La maggioranza degli autori impegnati nel movimento liturgico non ricorrono sistematicamente al sacro come sostantivo. Si possono scorgere, indubbiamente, alcuni segnali in questa direzione. Rosmini, per es., scrivendo: «Sacramento vuol dire *segno* di cosa sacra»⁽¹²⁾, sembra molto vicino a una valenza non puramente aggettivale di sacro, dato che l'indeterminatezza di «cosa» richiama l'attenzione sulla centralità di «sacra». Si tratta, però, in esempi come questi, di interventi occasionali e, quindi, poco rilevanti per il nostro argomento. Sembrano, invece, più significative quelle riflessioni che, pur ricorrendo, da un punto di vista strettamente letterale, alla forma aggettivale di sacro, fanno ricorso a determinate categorie dell'esperienza umana, per es. quelle del bello e dell'arte, attraverso le quali è possibile mediare qualcosa di molto vicino al sacro come sostantivo. Un caso tipico si può scorgere in Festugière.

Nel suo famoso saggio *La liturgie catholique*, il monaco benedettino presenta la traccia di un possibile trattato teologico di liturgia. I capitoli del libro sono esposti in sintesi: l'unico che, almeno in parte, viene sviluppato è il secondo della seconda parte (il tredicesimo dell'intero testo) e riguarda la «liturgia come fonte e causa di vita religiosa»⁽¹³⁾. Uno dei paragrafi di tale capitolo si intitola: «La liturgia e l'estetica»⁽¹⁴⁾. In esso Festugière fa osservare che le cerimonie, il canto, la musica, gli ornamenti, i colori..., sono parti essenziali della celebrazione cristiana. Il canto e la musica, per es., sono particolarmente importanti per il loro valore esteti-

(12) *Antropologia soprannaturale*, II, Roma, Città Nuova, 1983, 38. Altrove lo stesso Rosmini si esprime nel modo seguente riguardo al simbolo: «I simboli suppongono sempre dei misteri, poiché non c'è bisogno d'esprimere per via di simbolo quello che è manifesto e palese a tutti per se stesso», *Del divino nella natura*, Roma, Città Nuova, 102. L'interesse prevalente è rivolto a qualcosa di non-manifesto e di non-palese, a qualcosa, cioè, che è molto vicino al sacro della fenomenologia religiosa.

(13) Cf *La liturgie catholique. Essay de synthèse suivi de quelques développements*, Abbaye de Maredsous, 1913, 111-198.

(14) Cf *ivi*, 149-198.

co⁽¹⁵⁾, ossia per la loro capacità di condurre l'uomo all'interno dell'esperienza del bello, molto vicina, per certi versi, all'esperienza religiosa a cui vuole condurre la liturgia. In altri termini, l'arte è importante per la liturgia perché è in sintonia con l'intento di quest'ultima, ossia con l'apertura al sacro⁽¹⁶⁾. Festugière parla di «arte sacra», e quindi del sacro come aggettivo, ma precisa che l'arte può qualificarsi come sacra sia perché tratta soggetti religiosi, sia perché è utilizzata dalla religione e dal culto⁽¹⁷⁾. Entrando nella liturgia l'arte vi immette la «bellezza» che costituisce una componente indispensabile del rito religioso⁽¹⁸⁾, in quanto apertura al mistero celebrato. L'arte non è semplicemente rivestita di sacralità; essa si distende secondo parametri connaturali al sacro, e in essa il sacro trova un po' di se stesso, prima di divenirne un aggettivo.

L'aspetto importante da rilevare, in tutto questo, è che un liturgista senta il bisogno di indagare sui rapporti tra l'esperienza estetica e il culto cristiano, e che, pur con la segnalazione delle dovute distinzioni, conduca quell'indagine con l'intento di individuare il valore del sacro nella celebrazione. Infatti, se, come si è osservato sopra, nel movimento liturgico non è quasi mai possibile reperire una trattazione esplicita e sistematica del sacro (fatta eccezione per Guardini), è, però, possibile studiare i modelli interpretativi che sostengono le riflessioni più significative sulla liturgia al fine di verificare se, in quei modelli, non sia lecito scorgere alcune caratteristiche di ciò che la fenomenologia e la storia delle religioni chiamano sacro. Su questa strada ci si può anche chiedere di più, ossia se il sacro appartenga ai presupposti della celebrazione cristiana così come si presenta in alcuni autori particolarmente significativi del movimento liturgico.

2. I PRESUPPOSTI DEL SACRO NEL MOVIMENTO LITURGICO

Una prima indicazione sui presupposti del sacro nel movimento liturgico può venire dalle scelte «culturali» del medesimo movimento. Si potrebbe pensare che l'intento pastorale abbia premuto sui liturgisti nella direzione della chiarezza razionale e della facile comprensibilità dei concetti teologici e culturali. Ciò che è avvenuto, invece, è molto più complesso e, non raramente, di segno opposto rispetto alla pura chiarificazione razionale. Il rifiuto di una

(15) Cf *ivi*, 153-154.

(16) Cf *ivi*, 177-178. 192.

(17) Cf *ivi*, 172.

(18) Cf *ivi*, 173.

visione razionalistica e illuministica della vita e la più o meno confessata simpatia per la cultura romantica caratterizzano non pochi esponenti del movimento liturgico ⁽¹⁹⁾. Alcuni studiosi si sono sforzati di individuare il cuore stesso della ritualità cristiana, ossia le profondità impenetrabili di Dio e del suo rivelarsi in Cristo. Tra i nomi più luminosi che si sono mossi in questa direzione possiamo ricordare O. Casel e R. Guardini.

2.1. *I presupposti del sacro in O. Casel*

In più di un'occasione Casel ⁽²⁰⁾ ha iniziato i suoi scritti con uno sguardo alla situazione contemporanea, evidenziandone una doppia linea di tendenza. Da una parte il razionalismo e l'individualismo, con la sua smisurata fiducia nelle capacità tecnico-scientifiche dell'uomo, col primato dei bisogni personali e privati, e, soprattutto, con l'incapacità di cogliere i segni di una realtà più profonda nella natura e nell'animo umano; dall'altra, la nuova e crescente sensibilità, almeno in alcuni strati della società, verso i valori spirituali e religiosi anche se con pericolose tendenze irrazionalistiche ⁽²¹⁾. L'aspetto più preoccupante, per il benedettino di Maria Laach, è costituito dal fatto che le tendenze razionalistiche e individualistiche sono penetrate nel tessuto ecclesiale e nella riflessione teologica. In epoca moderna la fede è stata sempre più costretta in un sistema concettuale astratto e la vita di fede si è incamminata verso deviazioni di tipo intimistico. In tale prospettiva il cristianesimo appare prevalentemente come una «dottrina», una «serie di dogmi», o come una «morale», un «insieme di norme». La stessa esperienza spirituale viene affidata soprattutto allo sforzo dell'uomo che decide di impegnarsi nella preghiera personale. L'eucaristia, cuore di tutta la liturgia, si trasforma in un'occasione per l'esercizio personale dell'ascesi ⁽²²⁾.

(19) Per il rapporto tra il romanticismo e il movimento liturgico del XIX sec. cf T. F. O'MEARA, *The Origins of the Liturgical Movement and German Romanticism, «Worship»* 59 (1985) 326-342.

(20) Per gli scritti di O. Casel cf O. D. SANTAGADA, *Dom Odo Casel*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 10/1 (1967) 7-77. Tra gli studi su Casel cf A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, ²1987; M. J. KRAHE, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*, 2 voll., St. Ottilien, EOS Verlag, 1986.

(21) Si vedano, in particolare, le prime pagine di *Das christliche Kultmysterium* (1932), tr. it. di A. MANZINO, *Il mistero del culto cristiano*, Torino, Borla, 1966, 26-27. Cf anche *L'Eucarestia fondamento della cura d'anime*, «Rivista liturgica» 34 (1937) 39; *Mysterium der Ekklesia* (1961), tr. it. di B. NICOLINI, *Il mistero dell'Ecclesia*, Roma, Città Nuova, 1965, 55-57.

(22) Cf O. CASEL, *L'Eucarestia fondamento della cura d'anime*, 40.

L'intento del movimento liturgico consiste proprio nell'uscire da queste riduzioni e deviazioni del messaggio cristiano. L'Eucaristia, come tutto il culto cristiano, è opera di Dio prima che azione dell'uomo. Ma soprattutto, il cristianesimo, prima di essere una dottrina dogmatica e un sistema morale, è quel «*mistero*»⁽²³⁾ di cui ci parlano gli autori neotestamentari, soprattutto Paolo, e i padri della chiesa antica⁽²⁴⁾. «Se c'è qualcuno che concepisce la vita di fede in sé come un legame puramente intellettuale o morale, i misteri dimostrano che il cristianesimo significa un inserimento fisico, infinitamente profondo, nel Cristo mistico»⁽²⁵⁾. Occorre, però, precisare subito il significato autentico di «mistero». Anche questo termine, infatti, è stato connotato in modo troppo razionale dalla manualistica teologica. In un lungo articolo Casel contesta tale connotazione⁽²⁶⁾, affermando con estrema chiarezza, e non senza suscitare polemiche⁽²⁷⁾, che «*Mysterion*» non significa fondamentalmente un «insegnamento», ma un'esperienza culturale e mistica del divino, che non si lascia esprimere razionalmente»⁽²⁸⁾.

2.1.1. *Il mistero e il sacro*

Nella sua opera più famosa, *Das christliche Kultmysterium*, Casel procede a un esame attento del termine in questione. Il mistero, egli afferma, è, anzitutto, Dio stesso, «colui che è infinitamente lontano, il santo e l'inaccessibile, al quale nessuno può avvicinarsi senza morire»⁽²⁹⁾. In secondo luogo, il mistero è il rivelarsi di Dio in Gesù Cristo⁽³⁰⁾, ossia «un'azione divina, il compimento di un eterno piano divino che si realizza mediante un'azione che procedendo dall'eternità di Dio si esplica nel tempo e nel mondo e raggiunge nuovamente il suo fine nell'eterno Iddio»⁽³¹⁾. Come vedremo, vi è una terza nozione di mistero che lo lega intimamente alla liturgia. Rimanendo alle prime due accezioni, si possono

(23) Cf O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 35-36.

(24) Cf O. CASEL, *Zur Kultsprache des heiligen Paulus*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 1 (1950) 1-64.

(25) O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, 208.

(26) Cf Glaube, *Gnosis und Mysterium*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 15 (1935) 155-305.

(27) Si pensi, per es., a quella con K. Prümmer, cf T. FILTHAUT, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, Paris, Desclée & Cie, 1954, 9-10.

(28) «*Mysterion*» bedeutet ursprünglich gerade nicht eine «Lehre», sondern eine kultisch-mystische Erfahrung des Göttlichen, die sich rational nicht aussprechen ließ», Glaube, *Gnosis und Mysterium*, 275.

(29) O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 30.

(30) Cf *ivi*, 32.

(31) *Ivi*, 38.

evidenziare alcune affermazioni illuminanti. La prima accezione, riferendosi al «Dio in sé», conduce a concepire il mistero come *ἀπρητον*, come l'«ineffabile» ⁽³²⁾ centro dell'esperienza religiosa comune ai cristiani e ai non cristiani. Il mistero è il «sostantivo» ultimo e più radicale della fede cristiana e, nella definizione caseliana, assume i connotati tipici del «sostantivo» ultimo e radicale dell'esperienza religiosa diffusa tra le più diverse popolazioni e culture: il sacro.

La prova decisiva in favore di questo accostamento ci viene dalla seconda accezione di mistero, in cui emerge la sua dimensione ergologica. Il mistero, in quanto opera rivelatrice e salvifica di Dio, si coniuga con l'idea di «azione», di «azione sacra», «*heilige Handlung*» ⁽³³⁾. La rivelazione non è lo svanire del mistero nella chiarezza concettuale di una dottrina, ma il compiersi storico di ciò che rimane sempre «ineffabile». Il mantenimento di tale «ineffabilità» è affidato al primato dell'azione e alla sua interpretazione in direzione del sacro. Tale primato costituisce uno dei pilastri degli studiosi legati alla teologia dei misteri. M. Söhngen, per es., uno degli autori più vicini a Casel, insiste sul legame tra il mistero e l'azione redentrice. Nell'interpretazione di questo legame, però, emergono punti di vista diversi. Söhngen preferisce parlare di «presenza» del mistero nell'azione salvifica, mentre Casel sostiene che il mistero «è» l'azione salvifica ⁽³⁴⁾.

2.1.2. *Il mistero del culto e il sacro*

L'insistenza caseliana sul mistero come *azione* ⁽³⁵⁾ è decisiva in una doppia direzione, verso il sacro e verso la liturgia; soprattutto, è decisiva per la mediazione tra le due direzioni, tra il sacro e la liturgia. Anzitutto, se il mistero è azione, l'ineffabilità che lo caratterizza non può assumere la configurazione intellettuale del «conoscere» e del «non conoscere» o, se si vuole, del «non conosciuto» che, dopo la rivelazione, diventa «conosciuto» anche se «non (del tutto) capito». Si tratta, piuttosto, di mediare «azione» e «ineffabilità» senza ricorrere alla dialettica del *cogito*, senza ricorrere, cioè, almeno in prima istanza, alla reazione dell'intelletto di fronte al mistero. La «re-azione» deve appartenere ancora all'«azione», come un evento «toccabile», perché appartenente alla storia, e, contem-

(32) Cf *ivi*, 33.

(33) Cf O. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 6 (1926) 143.

(34) Cf T. FILTHAUT, *La théologie des mystères*, 14.

(35) Cf anche *Il mistero del culto cristiano*, 100.

poraneamente, «intangibile», perché trascendente la storia. Se il mistero non si riferisce alla dimensione gnoseologica ma a quella ergologica, il modo del suo comunicarsi non è il pensare ma il toccare. Il gioco è, dunque, tra il toccabile e il non toccabile ossia in quell'ambivalenza tipica del sacro vissuto nell'immediatezza dell'esperienza del corpo. Il sacro non è un concetto, sia pure ambivalente, ma un'esperienza che porta con sé il senso del limite radicale dell'uomo di fronte al divino.

Il mistero come azione porta anche a un'altra importante conseguenza, e, cioè, al fatto che il rapporto tra l'evento salvifico, la pasqua di Cristo, e i cristiani non può consistere, in primo luogo, in una mediazione dottrinarica o morale. Anche qui, l'assioma che la re-azione deve appartenere all'ordine dell'azione porta a conseguenze importanti. Se il mistero, ossia la morte e risurrezione di Cristo, è un'«azione», il modo del suo essere partecipato alla comunità dei credenti deve essere ancora un'«azione». Il *culto* è questa azione, anzi questa partecipazione nell'azione. Il culto è azione che dice il mistero, è esso stesso mistero. Compare, così, la terza accezione di mistero: il *mistero del culto* ⁽³⁶⁾.

I primi cristiani, osserva Casel, hanno voluto rendere gloria a Dio e ringraziarlo per le sue meraviglie, non solo con un atteggiamento interiore ma anche con azioni celebrative comunitarie ⁽³⁷⁾. La dimensione ergologica di mistero conduce, quindi, verso la liturgia (*leit-ourgia*) come, più sopra, aveva condotto verso il sacro. Una più profonda saldatura tra i due elementi sembra potersi scorgere in tre temi cari al pensiero caseliano: uno molto generale, e tale da potersi estendere a tutta la riflessione sui misteri, ossia il *sacramento*; gli altri due, meno estesi, ma ugualmente decisivi per il nostro argomento, ossia il *simbolo* e il *rito*.

L'azione salvifica di Cristo continua «sacramentalmente» nella vita della chiesa grazie a ciò che, appunto, chiamiamo *mistero* o *sacramento* ⁽³⁸⁾. La centralità del sacramento, ovviamente, corrisponde alla centralità del luogo della sua celebrazione, ossia del culto, della liturgia ⁽³⁹⁾. Il problema, a questo punto, è del «come» si realizza questo stretto legame tra il mistero-evento e il mistero del culto ⁽⁴⁰⁾. La soluzione proposta da Casel gioca, fonda-

(36) Cf *ivi*, 32-33.

(37) Cf *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne. Les pensées fondamentales du Canon de la Messe*, Paris, Cerf, 1945, 16.

(38) Cf O. CASEL, *Mysterien Gegenwart*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 8 (1928) 174.

(39) «Die Liturgie ist das Kult-Mysterium Christi und der Kirche», *ivi*, 212.

(40) Cf B. NEUNHEUSER, *Odo Casel in Retrospect and Prospect*, «Worship» 50 (1976) 500-501.

talmente, sul rapporto tra *sacrificio* e *memoriale* ⁽⁴¹⁾, tra il sacrificio di Cristo sulla croce e il memoriale della sua pasqua nel culto. In tale accostamento ritorna il concetto di «azione». In riferimento al memoriale, infatti, Casel parla di «memoria obiettiva attraverso l'azione» ⁽⁴²⁾, e il sacrificio viene definito, dal medesimo, come un'«azione memoriale» ⁽⁴³⁾.

La nozione di sacrificio porta verso la storia delle religioni e verso la connessione diffusissima tra lo stesso sacrificio e il sacro. Ma, soprattutto, quest'ultimo ricompare, nella visione caseliana, come orizzonte del *memoriale* nella sua valenza ergologico-sacrificale. L'eucaristia, afferma infatti Casel, è, in quanto sacrificio, anche un sacramento, ossia un segno sacro (*heiliges Zeichen*) che significa e realizza qualcosa di sacro (*etwas Heiliges*) ⁽⁴⁴⁾. Vi è, in questa affermazione, un'inversione di marcia rispetto alla concezione eziologica troppo abusata nella comprensione del sacramento. Il mistero, inteso come l'insieme dei sacramenti o come il singolo sacramento, non è l'elargizione di grazie provenienti dall'azione passata di Cristo (Dio causa la grazia nel sacramento; il sacramento causa la grazia nel fedele); il mistero-sacramento è l'azione «passata» di Cristo nel modo della memoria ⁽⁴⁵⁾. La dimensione anamnetica e non quella eziologica «progetta» il sacramento, e lo progetta non in direzione di qualcosa da «rendere» sacro ma in direzione dell'esperienza di una presenza che «è» il sacro.

Un tale «progetto sacramentale», però, è condizionato al reperimento del contesto che gli è proprio: l'*atto del culto*. È nel *rito* e nel linguaggio *simbolico*, propri all'atto di culto, che è possibile riconoscere, secondo le modalità della relazione anamnetica, la «presenza» di Cristo e non solo il «prodotto» della sua attività salvifica ⁽⁴⁶⁾. Anzitutto il *simbolo*. Come scrive Leone Magno, citato da Casel, «ciò che era visibile nel nostro Redentore, è passato nei sacramenti». Il legame tra Cristo e i sacramenti è strettissimo, al punto che questi ultimi possono essere definiti come i «sacri simboli del suo essere» ⁽⁴⁷⁾, i sacri simboli di Cristo. Il simbolo, che rappresenta,

(41) Tema sviluppato in *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, 113-204.

(42) «Objectives Gedächtnis durch die Tat», *ivi*, 114.

(43) «Gedächtnis Handlung», *ivi*, 121.

(44) Cf *ivi*, 198.

(45) Cf O. CASEL, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 13 (1933) 123.

(46) Cf O. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, 132. La *commemoratio*, il *sacramentum*, sottolinea Casel, è «un'azione rituale che rafforza la misteriosa realtà del fatto storico», *ivi*, 137.

(47) O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, 211.

insieme all'immagine, un tema fondamentale della teologia dei misteri, sposta il centro di gravitazione dell'azione culturale-sacramentale sulla dimensione segnica. Ora il segno non si muove secondo la logica della causa ma della presenza; se vi è un rapporto stretto tra segno e realtà, come avviene nel simbolo, non è perché il segno è «causa della realtà» ma perché esso è «presenza reale».

M. Söhngen sottolinea che «la realtà sacramentale è innanzitutto una realtà-nel-simbolo» ⁽⁴⁸⁾, e Casel precisa che i simboli del culto sono necessari non solo in senso pedagogico ma anche in quanto sono portatori della salvezza divina ⁽⁴⁹⁾. Uno insiste più sulla dimensione mimetica (Söhngen), l'altro sulla dimensione anamnetica (Casel), ma entrambi sono convinti della centralità del simbolo per sottrarre la liturgia a ogni tentazione riduttivistica. Il linguaggio del culto, rivendicando la specificità del livello simbolico, garantisce, o contribuisce a garantire, il mistero del culto, in quanto «mistero» indicibile che pure viene detto e realtà inafferrabile che pure si rende presente. È importante notare che qui non si tratta di simboli misterici, né di simboli sacri, ma semplicemente di simboli, ossia di segni che «non dicono e non nascondono ma rimandano» al mistero o al sacro, e, in tale rimando consentono l'unica *presenza* possibile del mistero.

La prossimità di questo modo di intendere il mistero del culto alla tematica fenomenologico-religiosa del sacro è evidente. Quella prossimità si rafforza se si considera più direttamente il «rito». «Un rito – scrive Casel – può essere *mysterium* di un atto divino» ⁽⁵⁰⁾; e altrove: «Noi chiamiamo misteri i santi riti che rappresentano e rinnovano il mistero di Cristo» ⁽⁵¹⁾. La ritualità ha in sé la valenza ergologica e la valenza simbolica, ed è, quindi, l'ambito ideale per definire la liturgia, ossia il mistero del culto. Il mistero è «rituale azione simbolica. Di qui – scrive sempre Casel – la necessità della liturgia. La liturgia è simbolo, celebrazione rituale di un atto divino» ⁽⁵²⁾. La combinazione «rituale» di atto e di simbolo consente di decifrare il fondamento che sostiene il mistero del culto, o, se si vuole, consente di individuare la logica che spinge Casel a definire la liturgia come mistero del culto. Si tratta di una combinazione particolare, tesa a delimitare un contesto, quello appunto del rito, in cui tante religioni riconoscono la mediazione del sacro lungo la storia.

(48) T. FILTHAUT, *La théologie des mystères*, 66.

(49) Cf. *Glaube, Gnosis und Mysterium*, 276.

(50) «Ein Ritus kann Mysterium göttlichen Tuns sein», *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, 143.

(51) *Il mistero del culto cristiano*, 45.

(52) *Il mistero dell'Ecclesia*, 255.

O. Casel è consapevole di questa coscienza religiosa dell'umanità. Egli stesso si è avventurato nello studio di tale coscienza, esaminando gli antichi misteri greci, dove sacro e rito interagiscono secondo un modello molto simile a quello presente nel mistero del culto cristiano ⁽⁵³⁾. È già indicativo l'uso, in entrambi, del termine «mistero». La relazione tra il mistero, inteso come vita degli déi, e i fedeli è garantito, presso l'antica cultura greco-ellenistica, da quella partecipazione culturale che sono i *riti misterici* ⁽⁵⁴⁾. L'idea fondamentale è rappresentata dalla presenza del sacro tradotto in azione. «La comunità, riunita nella solenne celebrazione, si riunisce attraverso l'azione sacra, nel modo più intimo, con il "Kyrios" oggetto di culto» ⁽⁵⁵⁾. Il mistero, presso gli antichi, è proprio questo, è, cioè, in un tentativo di definizione, «un'azione sacra di carattere culturale nella quale un fatto salvifico compiuto da un dio, sotto forma di rito diventa attualità; per il fatto che la comunità culturale compie questo rito essa prende parte al fatto salvifico» ⁽⁵⁶⁾. Quello dei misteri greci diventa così un tipo ideale o, se si vuole, il linguaggio ideale di cui i primi cristiani potevano disporre per celebrare il Dio della salvezza ⁽⁵⁷⁾. Al centro degli antichi culti greco-ellenistici, come di quelli cristiani, è il «sacro mistero» ⁽⁵⁸⁾, dove il «simboleggiare» e il «con-sacrare» ⁽⁵⁹⁾ costituiscono verbi fondamentali in ragione di un sacro che può essere detto solo nel simbolo.

Il percorso teologico di Casel conduce a una concezione di liturgia in cui il sacro rappresenta un presupposto inalienabile; e lo rappresenta proprio a condizione di essere il sostantivo dell'esperienza religiosa ⁽⁶⁰⁾. Il cristianesimo deve rispettare il Mistero,

(53) Qui Casel diventa un fenomenologo, nel senso che tenta di comprendere il rito attraverso il rito, cf A. GOZIER, *La somme liturgique de Dom Guéranger a-t-elle été écrite? ou L'influence de Dom Guéranger sur la "Mysterienlehre" de Dom Casel*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 19 (1978) 48.

(54) Cf O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 65.

(55) *Ivi*, 95.

(56) *Ivi*, 95-96.

(57) La «mistica azione comune, di Cristo e della Chiesa, poteva essere espressa in qualche modo soltanto attraverso la lingua dei misteri», *ivi*, 67.

(58) Cf *ivi*, 88.

(59) Cf *ivi*, 98.

(60) A questo punto ha poca importanza il fatto che nello studioso di Maria Laach permangano ancora alcuni elementi del sacro come aggettivo. Egli, per es., giustifica l'uso della lingua latina, sulla base della sua misteriosità (cf *ivi*, 87); ma la cosa non ha un peso eccessivo rispetto alla rifondazione globale del culto. Si potrebbe solo segnalare un fatto interessante in riferimento agli antichi culti misterici, con cui Casel si confronta ripetutamente. I misteri eleusini, i più diffusi tra i culti greci, prevedevano solo due condizioni per parteciparvi: avere le mani pure, ossia non aver commesso omicidi, e non essere barbari, ossia conoscere il greco, cf ISOCRATE, *Panegyrique*, in *Discours*, II, ed. G. MATHIEU – E. BREMOND, Paris,

impedendone ogni riduzione intellettualistica e morale, proprio come tante religioni non cristiane fanno col sacro. Così, per es., il Mistero cristiano, come il sacro creduto e vissuto dall'esperienza religiosa di tanti popoli e culture, appartiene a un tempo particolare, a un tempo adatto alla sua celebrazione, alla festa ⁽⁶¹⁾. Il quotidiano non ne sopporta la luce, anche se vive all'ombra di quella luce. Il gioco tra festa e feria, tra sacro e profano, a ben vedere, è il gioco stesso della vita, e l'uomo non vi si può sottrarre. È la stessa dimensione antropologica che qui entra in causa, ed è merito di Guardini l'averla approfondita in riferimento al celebrare cristiano.

2.2. *I presupposti del sacro in R. Guardini*

Il disagio nei confronti dell'epoca contemporanea, o almeno verso alcuni aspetti della modernità, è un sentimento diffuso tra coloro che, nella prima metà del secolo, hanno sentito il fascino di un rapporto immediato e quasi mistico con la realtà. La sensibilità liturgica, il senso profondo del mistero, hanno reso particolarmente forte quel disagio in uomini come O. Casel e R. Guardini. La nostalgia per le epoche passate, patristica e medievale, è la reazione più frequente, e anche un po' scontata. Ciò che impressiona Guardini ⁽⁶²⁾ è soprattutto la compattezza culturale di quell'età pre-moderna in cui il cristianesimo aveva saputo integrare i diversi aspetti della realtà, il cosmo e l'uomo, l'individuo e la società, l'essere e le cose. Nei secoli successivi, quelli a noi più vicini e che costituiscono la modernità, si è andato consumando una lenta disintegrazione di quella compattezza. Il punto di coagulo di quelli che il filosofo italo-tedesco considera gli elementi cardini di una civiltà, natura soggetto cultura, non è più costituito dall'autorità del messaggio cristiano ma dal potere tecnico-scientifico dell'uomo.

Les Belles Lettres, 1967, 157; N. TURCHI, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici e graecis et latinis scriptoribus selegit*, Roma, Libreria di Cultura, 1923, 98; E. RÖHDE, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, I, Bari, Laterza, 1970, 290. Ciò significa che la conoscenza della lingua non solo non contraddiceva l'esperienza del mistero ma anzi ne costituiva una condizione necessaria.

(61) Cf O. CASEL, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 14 (1934) 47.

(62) Un elenco delle principali opere di Guardini è stato approntato da G. SOMMAVILLA, *La filosofia di Romano Guardini*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, I, Milano, Fabbri, 1964, 123-130. Per una buona presentazione del nostro autore cf H.B. GERL, *Romano Guardini: la vita e l'opera*, Brescia, Morcelliana, 1988. Si veda anche M. MARSCHALL, *In Wahrheit beten: Romano Guardini – Denker liturgischer Erneuerung*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1986.

Questa visione dell'uomo e del mondo incomincia, però, a mostrare non pochi sintomi di stanchezza e di decadimento. Guardini, molto attento a tali sintomi, annuncia, in più occasioni, la fine dell'epoca moderna e l'avvento di un periodo nuovo, un periodo di disillusione rispetto a tutto ciò che costituiva il caposaldo della modernità. Ciò che si annuncia è il crollo della fiducia assoluta dell'uomo nelle sue capacità razionali ⁽⁶³⁾.

In questo annuncio di un'epoca nuova, post-moderna, dove la disillusione può trasformarsi sia in un potere smisurato e cieco sia in un recupero dei valori più profondi e religiosi, Guardini è comunque consapevole dell'impossibilità intellettuale e morale di una proposta che si limiti a indicare il passato, l'antichità o il medioevo. Nessuno può sottrarsi così facilmente e ingenuamente al periodo storico in cui vive ⁽⁶⁴⁾. La nostalgia per le ricchezze spirituali del passato deve comporsi con la necessità di ridirle o trasformarle nella sensibilità del presente. Se l'epoca post-moderna si concentra su un potere senza ideali, su un «fare privo di immagine», più che rimpiangere il senso religioso di epoche passate occorre rieducare se stessi e gli altri alla capacità, più universale, del conoscere e vivere per immagini, che rimangono sempre i «punti luminosi del sacro» ⁽⁶⁵⁾.

2.2.1. *La visione cristiana del mondo e il sacro*

Il processo che conduce Guardini a riaprire le porte all'esperienza religiosa, al sacro, al culto, parte da un ripensamento dell'epistemologia moderna. Con un atteggiamento tipicamente fenomenologico ⁽⁶⁶⁾, egli riflette sul fatto che ognuno di noi esperisce se stesso come un'«unità» *concreta e vivente*, un'unità che non può venire sottoposta ai metodi di indagine della scienza. I

(63) In *Das Ende der Neuzeit* Guardini propone con estrema chiarezza queste sue posizioni e scrive, con lucidità, che «questi tempi volgono alla fine», tr. it. *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, Morcelliana, 1960, 60. Cf anche S. ZUCAL, *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, Urbino, QuattroVenti, 1990, 7-25.

(64) Cf M. BORGHESI, *L'essenza del potere nell'era «post-moderna»*, in *Ansia per l'uomo. Riflessioni sul pensiero di Romano Guardini*, ed. F. VOLPI, Vicenza, Gualandi, 1987, 60-66.

(65) La citazione guardiniana è tratta da S. ZUCAL, *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso»*, 489.

(66) Atteggiamento che attraversa la sua opera *Der Gegensatz-versuche zu einer Philosophie des Lebendig-konkreten* (del 1925), tr. it. di G. Sommariva, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, I, Milano, Fabbri, 1964, 13-272.

procedimenti razionali della scienza moderna puntano sul concetto, conducendo a quell'astrazione che vanifica il «concreto», e operano per specializzazione, perdendo di vista il «vivente» nella sua unità. L'unica alternativa sembra quella dell'irrazionalismo, che mantiene l'unità del *concreto vivente* affidandosi completamente al sentimento e all'intuizione, ma perdendo ogni possibilità scientifica e veritativa ⁽⁶⁷⁾. Guardini propone una terza via che valorizzi contemporaneamente, e senza elisioni, la via del «concetto» e la via dell'«intuizione» ⁽⁶⁸⁾.

La nuova proposta gnoseologica presuppone una diversa ontologia, in cui ogni realtà, intesa alla luce del *concreto vivente*, mantiene la propria unità organica solo se non viene disgregata nelle sue parti o ridotta a una delle dimensioni che l'attraversano. L'integrità di ogni ente concreto è garantita dall'interagire, nello stesso ente, di fattori che sono in opposizione l'uno rispetto all'altro (alto e basso, fuori e dentro, stabile e in movimento) e che Guardini riconduce a otto polarità fondamentali. L'*opposizione polare* (*Gegensatz*) è la struttura fondamentale della realtà ⁽⁶⁹⁾. Il sistema degli opposti, però, osserva Guardini, proprio perché un sistema non è «nient'altro che un'impalcatura schematica»; ci si deve, allora, chiedere «che è quella «cosa» che sta in esso? Quella «cosa» nella quale e per la quale esso si rivela? La risposta è: la vita» ⁽⁷⁰⁾. E la vita, per Guardini, non è una nozione generica e universale, ma la «vita individua», il concreto vivente che compie l'atto spirituale di riconoscere i significati della vita stessa, in una parola la vita è l'uomo ⁽⁷¹⁾.

L'individuazione antropologica del concreto vivente presenta risvolti epistemologici importanti, in quanto abbandona sia il postulato di un'oggettività ingenua sia quello di un soggettivismo chiuso. Il sistema polare non è la scoperta di una fredda osservazione esterna. Il soggetto che osserva, l'uomo, costituisce un polo inalienabile di quel sistema, così come l'oggetto rappresenta l'altro polo inalienabile. Viene così introdotta la questione della conoscenza in modo da comporre polarmente i termini costitutivi della stessa conoscenza. In questa prospettiva, il problema di partenza, riguardante la possibilità di conoscere (scientificamente) il concre-

(67) Cf *ivi*, 139-142.

(68) Guardini legge in questa prospettiva, e precisamente come polarità tra *coeur* e *raison*, anche la riflessione di Pascal, cf R. GAMERRO, *Romano Guardini filosofo della religione*, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1981, 215.

(69) Cf *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, 153-225.

(70) *Ivi*, 227.

(71) Cf *ivi*, 227-228.

to vivente subisce una specie di capovolgimento. Non è il concreto vivente che deve essere ricondotto all'atto conoscitivo ma è quest'ultimo che viene compreso alla luce dell'altro. Il conoscere, osserva Guardini, appartiene al concreto vivente, è un comportamento umano. «Ora, se il conoscere è un comportamento vivente, deve avere, come ogni vivente struttura polare» (72); questa struttura polare è rappresentata dall'opposizione, sempre compresente e mai superabile, tra quei due tipi di conoscenza ereditati dalla modernità, di cui si parlava sopra: la via del concetto e la via dell'intuizione (73).

L'opposizione polare tra concetto e intuizione consente un tipo di conoscenza che è in grado di rivolgersi al concreto vivente. Questo tipo di conoscenza è la *visione* (*Anschauung*). Essa «non sarebbe una sintesi dei due elementi, come il concreto non è una sintesi degli opposti, ma sarebbe un atto conoscitivo vivente e concreto che si realizza nella massima tensione dei due poli vitali» (74). A questo punto Guardini fa un'osservazione molto importante. Il problema principale dell'*Anschauung* consiste nel mantenimento dei due poli: il concettuale e l'intuitivo. Ora, ciò è possibile solo se tra i due si realizza un continuo passaggio o transito dall'uno all'altro. L'atto di «visione» è proprio questo moto tra concetto e intuizione, e, «come tale può essere immediatamente espresso soltanto in forma concreta: per mezzo d'un'azione o d'un simbolo e nel proprio essere» (75). La prospettiva epistemologica di Guardini conduce verso la *visione* e, per ciò stesso, verso il *simbolo*, e, cosa ancor più importante, verso una concezione dinamica di simbolo, ossia verso una concezione più vicina alla liturgia.

Un altro aspetto, però, è importante per tale questione. Il concreto vivente, osserva il pensatore italo-tedesco, appartiene a un tutto, a un mondo (*Welt*); quando non ci si limita ai campi ristretti di ricerche parziali, la visione (*Anschauung*) è fondamentalmente la visione del mondo o, più esattamente, la visione «mondiale», è *Weltanschauung*. Guardini si premura di osservare che la *Weltanschauung* è interessata alla «totalità dell'essere e del valore», all'essenza della realtà, non al modo della metafisica, che opera

(72) *Ivi*, 241. *L'opposizione polare*, quindi, caratterizza sia il metodo di indagine sia la struttura delle singole realtà, cf R. GAMERRO, *Romano Guardini filosofo della religione*, 49-50.

(73) Come Guardini aveva già anticipato, prima della presentazione del complesso sistema polare, cf *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, 144-146.

(74) *Ivi*, 248; cf anche 145. 265.

(75) *Ivi*, 253.

astrattamente perdendo di vista la vita concreta, ma secondo una modalità del tutto particolare, in cui non viene mai abbandonato il legame col concreto vivente ⁽⁷⁶⁾. Ciò che importa, alla *visione del mondo*, «è di stabilire una essenziale ed ultima relazionalità fra cosa singola e ordine universale» ⁽⁷⁷⁾; essa, dunque, si muove ancora secondo il modello della polarità. In tal modo la visione del mondo, a differenza della metafisica, mantiene il legame con la vita e il concreto.

L'opposizione polare non solo è presente nella *Weltanschauung*, ma, in essa, raggiunge il livello più alto. La visione della totalità del mondo presuppone un punto di partenza che si distanzi dal mondo, che sia fuori dal mondo e che consenta di vedere la mondialità delle cose. Presuppone un'*alterità* radicale. «Soltanto una simile alterità potrebbe rendere liberi dall'identità [...]. La costrizione dell'identico verrebbe rotta; poggiandomi sopra un "Diverso", io vedrei finalmente il mondo a tutto tondo, avrei una distanza per lo sguardo d'insieme e un criterio per una piena valutazione» ⁽⁷⁸⁾. Questo Altro, però, deve interessarsi al mondo, deve venirmi incontro. Ed ecco, allora, l'importanza della rivelazione. «Rivelandosi, Dio, che sta sopra il mondo, entra nel mondo. Egli è diverso da esso, soprannaturale; perciò lo innalza verso di sé, gli concede il proprio stesso sguardo. Egli è infatti il suo esemplare, gli è affine; per questo il mondo diventa del tutto visibile: nella luce di Dio, *Weltanschauung* è, in definitiva, lo sguardo di Dio sul mondo: lo sguardo di Cristo» ⁽⁷⁹⁾.

La *christliche* o *katholische Weltanschauung* si muove ancora nell'ordine della polarità (*Gegensatz*) ⁽⁸⁰⁾, e, anzi, la porta al suo massimo livello grazie all'intervento di una nuova situazione: il

(76) Una delle preoccupazioni principali di *Von Wesen katholischer Weltanschauung* (1923) è proprio quella di mantenere la visione mondiale al riparo da ogni fuga metafisica della realtà concreta, cf la tr. it. di G. Sommariva, *Natura della Weltanschauung cattolica*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, I, Milano, Fabbri, 1964, 276-279.

(77) *Ivi*, 278.

(78) R. GUARDINI, *Natura della Weltanschauung cattolica*, 283.

(79) R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, 267.

(80) «È illuminante il confronto fra "Der Gegensatz" e "Vom Wesen katholischer Weltanschauung". Vi sono dei rapporti fra i due. L'intuizione di Guardini è che questa *Welt* (mondo), che egli intraprende ad *anschauen* (guardare), è polarmente strutturata. *Weltanschauung* (= visione del mondo nella sua totalità) non è che riconoscere gli opposti, in modo che nessuno di essi venga escluso o misconosciuto, in modo che ciascuno d'essi venga concepito e concepisca sé aperto verso ciascun altro», G. RIVA, *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung*, Bologna, Dehoniane, 1975, 78.

superamento del principio di contraddizione. Questo principio, «dove A in quanto A non è B, non ha senz'altro valore tra l'uomo e Dio»⁽⁸¹⁾. Il Dio che si rivela è «altro» dall'uomo e, contemporaneamente, «intimo», vicinissimo all'uomo. L'alterità è radicale al punto da giustificare un «nichilismo cristiano» più profondo e vero di quello filosofico di un Nietzsche⁽⁸²⁾. «Il vero Nulla – scrive Guardini – viene verificato soltanto in un atto religioso: come quel Nulla che Dio ha posto tra sé e quella determinata creatura e “dal quale” ha creato il mondo»⁽⁸³⁾. Ma anche l'intimità, la vicinanza è radicale. La rivelazione, infatti, si è spinta fino all'«incarnazione» di Dio. In tal modo la *katholische Weltanschauung*, nel garantire la conoscenza autentica delle cose e del mondo, fonda quella conoscenza in un punto originario che non appartiene alla logica della realtà quotidiana, ma all'infrazione logica tipica di ogni *esperienza religiosa*.

Guardini è ben consapevole della domanda che, a questo punto, emerge quasi immediatamente. Perché proprio la *Weltanschauung* cristiana e non quella «greco-polyteistica o buddhistica o islamica»⁽⁸⁴⁾? La risposta guardiniana si traduce in un rimando alla propria convinzione di fede che gli fa riconoscere la verità unica del cristianesimo⁽⁸⁵⁾. Occorre, però, tener presente che la *katholische Weltanschauung* è sintonizzata sulla stessa lunghezza d'onde dell'esperienza religiosa di tutta l'umanità; anzi, alcune sue caratteristiche sono condivise da esperienze non strettamente religiose, come quella estetica⁽⁸⁶⁾. Inoltre, se per un verso è vero che la *Weltanschauung*, essendo la visione che «Cristo» ha del mondo, porta in se stessa la connotazione cristiana, è pur vero che essa è anche la visione che l'«uomo» ha del mondo, e a cui l'uomo stesso

(81) Così si esprime R. Guardini in un'altra sua opera famosa: *Welt und Person – Versuche zur christlichen Lehre von Menschen*, tr. it. G. Sommovilla, *Mondo e persona*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, II, Milano, Fabbri, 1964, 24.

(82) Cf S. ZUCAL, *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso»*, 412.

(83) *Mondo e persona*, 42; cf 53.

(84) *Natura della Weltanschauung cattolica*, 286.

(85) Cf *ivi*, 287. Resta inteso che la visione del mondo cattolica non può andare disgiunta da un atteggiamento pluralistico, cf *ivi*, 287-290.

(86) Gli studi ermeneutico-letterari su Dostoevskij, Hölderlin e altri, sono rivelativi. L'incontro con Dostoevskij, per es., è anche un incontro col sacro (cf S. ZUCAL, *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso»*, 187-200) così come la definizione generale dell'opera d'arte avvicina moltissimo alla *Weltanschauung*: «Ogni opera d'arte, anche piccolissima, è mondiale» (R. GUARDINI, *L'opera d'arte*, in *Id.*, *Scritti filosofici*, I, Milano, Fabbri, 1964, 347). A ciò si deve aggiungere che l'arte presentata come una realtà che ha un «senso» ma non uno «scopo» (cf *ivi*, 345) assume le medesime caratteristiche della *liturgia*, così importante per la *Weltanschauung cattolica*.

accede, sì in Cristo, ma a partire dalla pienezza della propria umanità; è lo stesso Dio a esigerlo con la sua decisione di farsi uomo. L'incarnazione dice il primato di Dio nella forma specifica di quel concreto vivente che è l'uomo, con tutto ciò che tale termine comporta. L'esperienza comune alle diverse religioni, in quanto autentica dimensione umana, è, quindi, parte integrante della *katholische Weltanschauung*.

Le religioni non cristiane, d'altra parte, se vengono considerate in se stesse, mantengono un'ambiguità di fondo; esse sorgono «dal soffio sacro di Dio, ma scisse da lui» ⁽⁸⁷⁾. Solo la fede unisce a Dio. Guardini, per un verso, mantiene la distinzione tra fede (cristiana) e religione (non cristiana), ma, per un altro verso, riconosce all'esperienza religiosa il merito di fornire alla fede i linguaggi di cui quest'ultima ha bisogno per esprimersi. In una lettera, dove manifesta la propria preoccupazione per la recente secolarizzazione, egli scrive: «Mi sembra che il pericolo più grande, la controforza più rovinosa per la fede non stiano nelle sedicenti difficoltà, obiezioni, ecc., bensì nello svuotamento spirituale che si produce perché l'elemento immediatamente religioso si indebolisce sempre più» ⁽⁸⁸⁾.

L'«elemento religioso» risulta particolarmente significativo proprio perché dice l'*immediatezza* del rapporto tra il «soggetto» e l'«oggetto» della religione, tra l'uomo e Dio ⁽⁸⁹⁾. La *Weltanschauung* è la visione del mondo da parte di Cristo, e ha, quindi, Dio come «soggetto» principale del guardare. Essa, però, deve diventare anche la visione del cristiano, e avere come soggetto l'uomo. L'esperienza religiosa costituisce proprio quella condizione «antropologica» che predispone l'uomo alla rivelazione cristiana e, quindi, alla *Weltanschauung*. L'«accorgersi» di una realtà divina che guarda il mondo presuppone la capacità «religiosa» di aprirsi alla trascendenza. Il problema è di sapere in cosa consista l'esperienza religiosa, quali siano le disposizioni umane che la rendono possibile. Per tentare di rispondere a questa domanda Guardini si è affidato alla ricerca fenomenologica su cui si è soffermato a lungo in *Religion und Offenbarung* ⁽⁹⁰⁾.

Il pensatore italo-tedesco parte dall'osservazione che vi sono fenomeni naturali, emozioni interiori, avvenimenti umani di fronte ai quali l'uomo sperimenta molto più del semplice fenomeno,

(87) R. GUARDINI, *Il Signore. Meditazioni sulla persona e la vita di N.S. Gesù Cristo*, Milano, Vita e Pensiero, 1964, 365.

(88) *Lettere teologiche ad un amico. Intuizioni al limite della vita*, Milano, Vita e Pensiero, 1979, 55.

(89) Cf R. GAMERRO, *Romano Guardini filosofo della religione*, 235-236. 258-286.

(90) Tr. it. di G. Sommarivilla: *Fenomenologia e teoria della religione*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, II, Milano, Fabbri, 1964, 193-329.

emozione o avvenimento. «Dinanzi a quelle luci celesti – scrive Guardini – un uomo sensibile percepisce qualcosa che non può rientrare nei concetti fin qui enumerati. In quel silenzio e in quella vastità può emergere qualcosa di non esprimibile per mezzo di altre cose. Ciò rende muto chi lo sente. Ma se deve parlare, è obbligato a cercare le parole, e anche solo questo cercare tradisce la strana peculiarità della cosa. Dirò: è una festa, è un mistero, è l'eterno, è – siamo alla parola esatta – il sacro. Dall'immensità, dalla luce, dal silenzio discende, commovendo il cuore umano, *il Sacro*» ⁽⁹¹⁾.

Il confronto, pur critico, con R. Otto si impone ⁽⁹²⁾, e il «sacro», questa volta, è inequivocabilmente «sostantivo» ⁽⁹³⁾. Col termine «sacro», continua Guardini, noi intendiamo «ciò davanti a cui il sentimento d'un uomo bennato risponde con il bisogno d'inchinarsi, e d'inchinarsi come non si potrebbe davanti a nulla di soltanto terreno» ⁽⁹⁴⁾. L'esperienza di cui si sta parlando è tanto universale quanto ineliminabile. L'uomo è sì «capace di tentare di distruggere radicalmente il sacro e l'esperienza del sacro. Ma non gli riuscirà mai del tutto, perché si tratta di un elemento fondamentale dell'esistenza umana» ⁽⁹⁵⁾. Un elemento le cui caratteristiche lo rendono unico rispetto a tutti gli altri ambiti della realtà ⁽⁹⁶⁾. Proprio per questo il sacro non può ricevere giustificazione o senso da qualcosa di estraneo: «Il rapporto con il *Sacro* si basa su valori e su significati che si fondano unicamente in se stessi» ⁽⁹⁷⁾. A ben vedere, esso non tenta neppure di giustificarsi: semplicemente si mostra e, quasi immediatamente, viene riconosciuto dallo spirito ⁽⁹⁸⁾.

L'unica cosa che si può descrivere è il modo del suo apparire, del suo mostrarsi. Ciò che si può fare è una fenomenologia del sacro. In tale fenomenologia si scopre l'importanza del *simbolo*. «Tutte le cose – scrive Guardini attestano se stesse come direttamente reali ed essenziali; ma fanno subito presentire che non sono ancora l'ultima realtà, bensì punti di passaggio, attraverso cui emerge ciò che è davvero ultimo e autentico: forme espressive che lo manifestano. Questo è il carattere simbolico delle cose [...]. Le cose significano se stesse e più che se stesse. Sono realtà immediate e insieme simboli. Quest'ultima realtà, che sta dietro o sopra le cose

(91) *Ivi*, 201.

(92) Cf *ivi*, 201 (nota). 243.

(93) Cf R. GAMERO, *Romano Guardini filosofo della religione*, 277.

(94) *Fenomenologia e teoria della religione*, 201; cf, 202.

(95) *Ivi*, 205.

(96) Cf *ivi*, 240.

(97) *Ivi*, 252.

(98) «Benché mistero, anzi proprio perché mistero, l'intimità dello spirito lo riconosce rapidamente», *ivi*, 243.

[...] sembra in ultima istanza identificarsi con ciò che abbiamo chiamato il *Sacro*» (99). L'esperienza religiosa ha un suo linguaggio che non può confondersi con la lingua astratta della scienza (100), e che, per questo, non è meno vera. Il modo simbolico delle cose è il modo con cui la realtà che cade immediatamente sotto i nostri occhi dice un'altra realtà, il modo con cui tutto ciò che è immanente diventa *immagine* della trascendenza. Proprio questa dimensione simbolica, questo linguaggio delle immagini è stato troppo spesso tralasciato dalla riflessione teoretica su Dio e sul divino. Occorre ritornarvi, rivolgendo l'attenzione a quelle forme espressive in cui l'immagine è maggiormente presente: il *culto* e le *arti*.

2.2.2. *La liturgia e il sacro*

«Finito il discorso sul concetto di Dio – leggiamo in *Religion und Offenbarung* – dobbiamo far menzione d'un fenomeno dimenticato nella ricerca teoretica, ma che ha una grande importanza nella concreta vita religiosa. Un fenomeno riscontrabile nel culto, nei suoi simboli e cerimonie, negli usi e nella sapienza popolari, nella pittura, scultura, architettura, musica» (101). Si tratta del fenomeno dell'*immagine*, ossia «d'una forma d'espressione di natura primordiale che ha una propria funzione conoscitiva e vitale che il concetto non potrebbe esaurire. Essa si ritrova riccamente sviluppata nella lingua del culto» (102). L'immagine, per un verso consente alle cose di diventare simbolo del *sacro*, e, per un altro verso si propone come lingua del *culto*. In altri termini, il *culto*, il *rito*, grazie all'immagine, apre all'esperienza religiosa, «conosce» il sacro. Guardini, infatti, parla anche della capacità noetica dell'immagine, una capacità che chiede di essere giustificata, e a questa giustificazione egli si accinge attraverso la rivalutazione del valore conoscitivo della sensibilità umana in *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* (103).

La tesi fondamentale che, in polemica con tanta parte dell'epistemologia moderna, Guardini sostiene può riassumersi nell'affermazione che la *conoscenza*, prima di essere un atto intellettuale è un atto «vitale»: «Il nostro conoscere [...] è il nostro

(99) *Ivi*, 207.

(100) Cf *ivi*, 302.

(101) *Ivi*, 310.

(102) *Ivi*, 311.

(103) Tr. it. di G. Sommovilla: *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, II, Milano, Fabbri, 1964, 137-190. Cf anche H. ENGELMANN – F. FERRIER, *Introduzione a Romano Guardini*, Brescia, Queriniana, 1968, 143.

vivere» (104). L'intelligenza, indubbiamente, è importante, ma non meno importante è l'occhio che vede, l'orecchio che sente, la mano che prende. Il conoscere è un atto totale dell'uomo in cui la *sensibilità* svolge un ruolo decisivo. L'occhio, per es., è «assai più d'un apparecchio ottico che apprende qualità di colore e di forma; più d'un organo neuro-psicologico che trasmette queste qualità, sotto forma di sensazioni, alla coscienza. L'occhio vede la realtà nella sua componente luminosa; ma ciò vuol dire: vede l'essenza e il significato» (105). Allo stesso modo, con l'orecchio «noi non udiamo soltanto suoni e rumori, ma parole, vale a dire, forme significative» (106); e con la mano noi non solo prendiamo ma comprendiamo. «Con la mano il corpo umano entra come un tutto mobile ed armonico in rapporto con quell'insieme di forma, di peso e di moto che si chiama "cosa"» (107). Gli organi della sensibilità umana sono fondamentali. Essi, infatti, non conducono al *fenomeno* come «mondo dell'apparenza» ma aprono al fenomeno come «luogo dell'apparire» della realtà più profonda, come luogo dell'apparire del *noumeno*. Il mondo fenomenico è «epifenomenico», è l'*epifania* dell'oggetto reale. Del resto, «l'organo è donato dal Dio creatore in ordine all'oggetto, e si realizza nell'oggetto suo proprio. Detto ancora più precisamente: organo e oggetto formano ambedue insieme un tutto, un rapporto in cui si compie l'esistenza» (108).

Le testimonianze bibliche ci conducono nella direzione «gnoseologica» appena descritta. In primo luogo, sottolinea Guardini, occorre riconsiderare attentamente il punto centrale della Sacra Scrittura e del cristianesimo. «Noi siamo inclini per antica abitudine a porre nella dottrina e nell'ordine morale il centro di gravità della Rivelazione. Dottrina e moralità sono naturalmente di fondamentale importanza; ma ci si domanda se esse da sole possano esprimere la pienezza di ciò che si chiama "Rivelazione". Soprattutto nell'Antico Testamento – ma a ben guardare anche nel Nuovo – non è difficile vedere che l'una e l'altra sono sorrette da qualcosa di più elementare, cioè dalla vivente azione di Dio» (109). I profeti e i saggi dell'A.T. ci aprono al manifestarsi di questa «vivente azione di Dio». In tale contesto l'epifania significa «l'irradiare della luce divina e in sé inaccessibile (I *Tim.*, VI 16) nella realtà terrena in

(104) *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, 154.

(105) *Ivi*, 164.

(106) *Ivi*, 165.

(107) *Ivi*, 165.

(108) *Ivi*, 170. È evidente il riprodursi della struttura polare tipica del pensiero guardiniano.

(109) *Ivi*, 157.

modo che l'occhio umano la possa vedere» ⁽¹¹⁰⁾, l'orecchio «ascoltare», la mano «com-prendere». Nel Nuovo Testamento tutto il movimento epifanico subisce una concentrazione: Gesù è la manifestazione di Dio, e le sue parole e le sue azioni sono l'attuarsi di tale manifestazione ⁽¹¹¹⁾.

A questo punto, però, sorge una domanda: «Che cosa succede dell'elemento epifanico dopoché il Signore è «salito al cielo»? Se quanto è stato detto è giusto, esso non significa certo qualcosa che si è verificato una volta per tutte, ma si tratta d'un evento basilare per tutta l'esistenza nella fede come Dio l'ha voluta. L'elemento epifanico deve dunque ripetersi sempre di nuovo in forme corrispondenti alle esigenze e alle possibilità della vita quotidiana. Ma dove mai può verificarsi? Dove «appare» nell'esistenza cristiana quella realtà che è venuta fra noi nella Rivelazione e nella Redenzione [...]?» ⁽¹¹²⁾. Indubbiamente nell'annuncio del messaggio cristiano da parte della comunità dei credenti, e negli avvenimenti della storia che procede secondo i disegni divini. Annuncio ed eventi, infatti, sono «segni», «manifestazioni», «epifanie» del messaggio divino. Ora, aggiunge Guardini, «sembra che anche la *liturgia* possa, anzi debba, essere organo d'un simile messaggio» ⁽¹¹³⁾.

La liturgia è l'organo che consente di cogliere il manifestarsi di Dio; anzi è, come l'annuncio e l'evento, il manifestarsi di Dio. Essa è l'epifania dell'azione salvifica divina, e per questo motivo, è stata, lungo i secoli, il luogo privilegiato della conversione di popoli e individui ⁽¹¹⁴⁾. «L'uomo cerca nella liturgia, consapevolmente o meno, l'epifania, l'apparire luminoso della realtà sacra nell'azione liturgica; l'apparire sonoro dell'eterna parola nel discorso e nel canto; la presenza d'un sacro Spirito nella corporeità delle cose tangibili [...]. Ciò significa anzitutto che la forza espressiva della parola, degli atti e delle cose è efficiente in senso religioso. Che essa dunque entra non soltanto intellettualmente nella mente o esteticamente nell'immaginazione e nel sentimento, ma che va ad illuminare la conoscenza della fede, ad avviare ed educare la pietà religiosa del cuore, a suscitare la coscienza d'un mondo sacro e divino» ⁽¹¹⁵⁾. Il segno liturgico non è solo indicativo di qualcosa che avviene altrove; esso è rivelativo di ciò che sta avvenendo nella celebrazione, ossia di una realtà divina e sacra che è presente

(110) *Ivi*, 159.

(111) Cf *ivi*, 161.

(112) *Ivi*, 162.

(113) *Ivi*, 163.

(114) Cf *ivi*, 163-164.

(115) *Ivi*, 166.

nel culto. La liturgia conosce il sacro perché in essa si fa esperienza del sacro ⁽¹¹⁶⁾. *La liturgia è l'epifania del sacro*.

L'aspetto più interessante del percorso guardiniano che dalla *Weltanschauung* porta al culto, consiste nel fatto che mentre nel primo caso abbiamo la «visione», il sacro come *contemplazione*, nel secondo caso abbiamo il «movimento», il sacro come *azione*. Per questo motivo, ciò di cui Guardini si lamenta non è solo l'incapacità dell'uomo moderno a cogliere il simbolo, la sua mancanza di attitudine all'immagine, ma anche la sua incapacità a compiere «azioni» comunitarie. Il fedele dei nostri giorni non guarda più ma osserva con distacco, «non ascolta più veramente, ma prende informazioni; o non ode in genere neppure, ma legge. E quanto all'agire, al vivo comune compimento dell'azione sacra, è stata appunto una delle prime constatazioni del movimento liturgico quella d'una comunità che da compartecipante era diventata puramente spettatrice» ⁽¹¹⁷⁾. La liturgia implica le due forme fondamentali dell'osservare, nel senso del guardare, e dell'agire, nel senso di compiere riti ⁽¹¹⁸⁾. Il guardare non basta; la visione può lasciare ancora spettatori. Occorre l'agire, occorre l'azione sacra.

L'esperienza religiosa tende, per se stessa, a tradursi in azione. Le circostanze, le occasioni o i motivi possono essere diversi, ma la religione è quasi sempre azione religiosa ⁽¹¹⁹⁾. Quando queste azioni sono programmate secondo determinate sequenze di gesti e di parole abbiamo il culto rituale, il culto liturgico ⁽¹²⁰⁾. Proprio in questo «atto vitale» della celebrazione si ha la presenza di Dio ⁽¹²¹⁾. Ma di che azione si tratta? Non di quelle «moralì». Nel suo famoso libretto *Vom Geist der Liturgie* Guardini insiste sul primato del *logos* rispetto all'*ethos*, e sull'irriducibilità del culto cristiano alle azioni moralì ⁽¹²²⁾. La liturgia deve mostrare la propria dimensione ergologica a livello di *logos*, di senso profondo e autentico delle cose, ossia a livello di simbolo. Le *azioni*, dunque, devono essere *simboliche*. Del resto, il simbolo non è mai puro pensiero, ma sempre espressione corporea; lo stesso rapporto anima-corpo è

(116) Cf R. GUARDINI, *Lettre a S. Exc. Mgr L'évêque de Mayence*, «La Maison-Dieu» 1 (3/1945) 16. Si veda anche P. DUPLOYÉ, *L'Oeuvre liturgique du P. Doncoeur (1940-1945)*, «La Maison-Dieu» 1 (3/1945) 25-37.

(117) *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, 173.

(118) Cf R. GUARDINI, *I santi segni*, Brescia, Morcelliana, 1931, 11-12.

(119) Cf R. GUARDINI, *La messe*, Paris, Cerf, 1957, 79-83.

(120) Cf R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Brescia, Morcelliana, 2^a 1930, 91. 103-104.

(121) Cf R. GUARDINI, *La messe*, 28-29.

(122) Cf *Lo spirito della liturgia*, 169-191.

fondamentalmente simbolico ⁽¹²³⁾. Ma il corpo è anche il luogo dell'azione come l'anima lo è del pensiero. L'azione entra di diritto nel simbolo. Ne consegue, che in un'eventuale «formazione liturgica» l'esigenza che l'uomo sia «nuovamente capace di simboli» si traduce nell'esigenza che l'uomo sia nuovamente capace di «agire» simbolicamente ⁽¹²⁴⁾.

L'azione, dunque, entra di diritto nel simbolo, ed entrandovi ne subisce il fascino e ne assume le caratteristiche. Solo grazie a tale assunzione si può rispondere alla domanda decisiva: «In che consiste l'essenza dell'azione liturgica?» ⁽¹²⁵⁾. L'azione, normalmente, tende al raggiungimento di uno scopo. «*Scopo, in senso proprio* – precisa Guardini – noi denominiamo quel principio d'ordine, per cui cose ed azioni si subordinano le une alle altre, in modo che l'uno serva all'altra, l'uno esista in funzione dell'altra. Ciò ch'è subordinato, il mezzo, ha significato solo in quanto è in grado di servire a ciò ch'è sopraordinato, allo scopo» ⁽¹²⁶⁾. Non tutte le cose, però, né tutto nelle cose è riducibile a questo criterio funzionalistico. Ogni cosa è anche «un “*quid*” a sé stante, uno scopo a sé, per quel tanto che si può applicare ancora questo concetto in codesta più ampia significazione, alla quale si adatta meglio il concetto di *senso*. Tali cose non hanno scopo nella stretta accezione della parola; hanno però un senso. E questo senso è mostrato, non dal fatto ch'esse producono fuori di sé un effetto, ovvero contribuiscono alla costituzione o alla modificazione di qualcosa d'altro, bensì il loro significato consiste nel loro essere quello che sono. Nella rigorosa accezione dei vocaboli, esse sono senza scopo, senza utilità, ma piene di senso» ⁽¹²⁷⁾.

Tra le stesse attività umane, alcune, come la scienza, l'arte, il gioco, non sono in funzione di uno scopo, non intendono, in primo luogo, raggiungere un effetto: semplicemente vengono compiute per il loro senso. Allo stesso modo, tra le attività della chiesa, la liturgia, che pure raggiunge degli obiettivi non è compiuta, in primo luogo, per essi. «La liturgia non ha “scopo”, o almeno non può essere ridotta soltanto sotto l'angolo visuale della finalità pratica. Essa non è un mezzo impiegato per raggiungere un determinato effetto» ⁽¹²⁸⁾. Essa è proprio come il gioco col quale il

(123) Cf R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 100-101.

(124) Cf R. GUARDINI, *Formazione liturgica. Saggi*, Milano, O.R., 1988, 30

(125) *Ivi*, 18. Cf G. BUSANI, *I compiti del movimento liturgico: la proposta di Romano Guardini*, in *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, ed. F. BROVELLI, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1990, 106-111.

(126) *Lo spirito della liturgia*, 113-114.

(127) *Ivi*, 117-118.

(128) *Ivi*, 123-124.

bambino non si propone di raggiungere nulla: il bambino vuole "solo" giocare ⁽¹²⁹⁾. Il rito non causa, il rito si mostra, proprio come un quadro o una statua. Le azioni simboliche del rito non producono ma disegnano una *forma*, come la danza.

Il senso della liturgia, quindi, deve essere cercato al suo interno. Ciò non ha niente a che vedere con una sua interpretazione immanentistica o, peggio ancora, interioristica. Il rito è fondamentalmente corpo, esteriorità, azione, movimento, ossia una realtà che consegue un qualche risultato spazio-temporale. Solo lo spirito, il *cogito*, l'anima può rimanere imperturbabilmente in se stessa; solo i pensieri possono rimanere aggrappati alla propria interiorità. Il corpo esce sempre allo scoperto; il corpo è proprio questa «uscita» e le azioni sono sempre improntate all'«esteriorità», che strappa dal puro *sensu immanente*. La sospensione dello scopo in favore del senso non può coincidere, per quanto riguarda le azioni culturali, con la reclusione in significati immanenti. Quella sospensione non elimina l'uscita e l'esteriorità, ma le «reindirizza», in modo che non portino verso uno scopo «esterno *alla*» liturgia ma verso una realtà «esterna *nella*» liturgia. L'esteriorità e l'uscita, che caratterizzano il corpo e le azioni, sono sempre un «andare oltre», un «riferirsi ad altro», ma a un qualcosa d'altro che «avviene» nel culto, a un *Altro* che «viene» nel rito. La liturgia, dunque, si mostra, è «fenomeno», ma in quanto azione, essa si mostra come uscita, come movimento verso l'*altro*, verso l'*alto*; il suo mostrarsi è un *mostrare dall'alto*, è, ancora una volta, un'*epifania*; e poiché il comporsi dell'«altro» con l'«alto» dice la trascendenza nel senso del *sacro*, l'*epifania* liturgica è, in modo ancora più evidente, l'*epifania del sacro*.

La liturgia non ha scopo ma senso. In quanto corpo, movimento, azione, però, la liturgia mostra che il suo senso, è, propriamente, un andare verso un «senso non posseduto». Nelle azioni liturgiche si compongono due impossibilità: l'impossibilità di uno scopo strumentalizzante e l'impossibilità di un senso immanente. L'azione liturgia, che è quanto dire l'azione simbolica, sospendendo lo scopo e mantenendo il movimento, si propone come cifra della trascendenza, come cifra del *sacro*. La vicinanza-distanza tra la liturgia e il sacro richiama ancora una volta la struttura polare. Vi è un aspetto di tale polarità che ci porta oltre i limiti sia di Guardini che del movimento liturgico in generale, ma che è, indubbiamente, molto istruttivo per il nostro argomento. Nel suo famoso commento a Hölderlin e alla sua poesia, Heidegger segnala lo stretto legame che esiste tra il *caos* e il *sacro*. Il *caos* «significa innanzi

(129) Cf *ivi*, 127.

tutto lo sbadiglio, uno spacco che si spalanca, l'aperto, già prima aprentesi, in cui tutto è inghiottito. Lo spacco nega ogni appiglio per distinzioni e fondazioni. È per questo che il caos pare essere, a ogni esperienza che conosce solo il mediato, l'indistinto e quindi ciò che è meramente confuso. Ciò che è "caotico" in questo senso è però solo la negativa confusa dell'essenza (*das Unwesen*) di ciò che il "caos" significa. Pensato a partire dalla "natura" (*φύσις*), il caos resta quello spalancarsi a partire dal quale l'aperto si apre per concedere ad ogni ente distinto il suo presentarsi definito. Per questo Hölderlin chiama il "caos" e la "confusione" (*Wirrnis*) "sacri". Il caos è il sacro stesso» (130).

Il sacro non ammette costrizioni, restrizioni o definizioni; non ammette regole precostituite né leggi necessarie. Esso è dalla parte del *caos*. Il profano, anche da questo punto di vista, è il suo opposto. Nell'esistenza quotidiana, retta dalla profanità, vi sono leggi e regole, senza le quali non si potrebbe vivere. Il profano è dalla parte del *cosmo*. Ma anche il *rito* è fatto di regole senza le quali non potrebbe esistere. Il rito è *cosmo* e, in questo senso, appartiene al profano. Si tratta, però, di un *cosmo* che, per il modo delle sue regole, ossia delle sue azioni e dei suoi simboli, rimanda alle origini precosmiche, *caotiche*, e, per questo, appartiene al sacro. Il rito è tra il *cosmo* e il *caos*, tra il *profano* e il *sacro*. Non è possibile all'uomo un rapporto immediato col sacro, né sarebbe, per lui, sopportabile la caduta nel *caos*. Il rito appare, così, come la mediazione indispensabile grazie alla quale l'uomo può aprirsi all'origine ultima del suo essere, al sacro, senza venire divorato dal vortice di quell'origine. La liturgia, rito cristiano, è la grazia concessa all'umanità di accedere a Dio senza morire per averlo visto.

GIORGIO BONACCORSO
Abbazia di S. Giustina - Padova

30 aprile 1994

(130) *La poesia di Hölderlin*, Milano, Adelphi, 1988, 77.