



Aver cura di Dio? Annotazioni sul culto liturgico come “cura” e “cultura” della vita cristiana

di Luigi Girardi



Le semplici annotazioni che seguono intendono mettere a fuoco il rapporto tra il “culto liturgico” e l’atteggiamento della “cura”. Lo spunto immediato viene dalla considerazione del significato etimologico del termine *cultus* (da *colere*, con il duplice significato di *abitare* e *coltivare*)¹. Il termine rimanda ad un’area semantica che, per certi aspetti, sembra richiamare diverse forme e modi della cura: dalla coltivazione agricola, alla cura materiale (nutrimento fisico, ornamento del corpo) e spirituale (educazione intellettuale, cultura morale) all’atteggiamento/comportamento di chi si occupa di qualche cosa con totale dedizione o di chi esprime venerazione e onore verso una persona o una divinità². A partire da questa considerazione, ci si può chiedere se il culto liturgico sia esprimibile attraverso la categoria del prendersi cura; in altri termini, se l’atto di culto non sia solo un’azione che richiede di essere compiuta con cura, ma se sia esso stesso realizzazione di una speciale cura rispetto al rapporto con Dio e perciò di una cura rispetto all’identità cristiana del credente e della Chiesa³.

¹ Cfr. la voce *colo* in A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1939, 204-206.

² Cfr. le puntualizzazioni semantiche riportate da M. SODI - R. DALLA MUTTA, «*Cultus - Colere*» nei documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II, in *Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981, 51-53.

³ Una ripresa critica più generale e fondamentale della categoria del prendersi cura come espressione dell’amore umano e teologale è già stata proposta (e ad essa si fa riferimento) da S. DE GUIDI, *Riflessioni sull’amare umano e teologico come prendersi cura di sé, avendo cura dell’altro, mediante il prendersi cura dei beni mediazionali infrapersonali*, in «Esperienza e Teologia» 12 (2001) 49-101.

Il tema riveste anche un certo interesse teologico e pastorale, di facile individuazione. In questa problematica, infatti, sono implicate diverse questioni: la concezione stessa di Dio e l'esperienza del rapporto con Lui; la critica più o meno radicale al culto nella sua espressione rituale o nella sua pretesa di raggiungere Dio; la pratica di una liturgia che oscilla tra trascuratezza e accuratezza mal orientata, fino a interpretazioni del culto che lo finalizzano strumentalmente alla cura di sé (riduttivamente intesa come star bene con se stessi). Le riflessioni che seguono cercheranno di verificare in che senso il culto può essere compreso come espressione del prendersi cura, proponendo alcune puntualizzazioni su tre aspetti del culto liturgico: il valore del culto rispetto all'azione santificante di Dio; la sua forma rituale rispetto al culto esistenziale; le risorse che esso valorizza rispetto alla partecipazione attiva alla liturgia.

1. Santificazione e culto: il valore originale dell'azione culturale

Per comprendere in che modo e in che misura l'atto culturale possa essere inteso come realizzazione del "prendersi cura", si può anzitutto considerare il rapporto tra santificazione e culto. Si tratta di un binomio a cui si ricorre per definire la dimensione dialogica di tutta la liturgia⁴. Se il termine santificazione esprime l'azione di Dio nei confronti dell'uomo, il termine culto (o glorificazione) esprime l'azione che l'uomo rivolge a Dio. Santificazione indica un movimento discendente (catabatico) e culto indica il movimento ascendente (anabatico). Dio santifica l'uomo donandogli la sua grazia, l'uomo glorifica Dio riconoscendogli onore e gloria. Anche la descrizione della liturgia fornita da *Sacrosanctum Concilium* sembra rimandare questi due elementi: «Giustamente perciò la liturgia è ritenuta quell'esercizio dell'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo mediante il quale con segni sensibili viene significata e, in mo-

⁴ È utile ricordare che, nella manualistica giunta fino al Concilio Vaticano II, i due concetti erano considerati separatamente e avevano trattazioni diverse: la santificazione era propria dei sacramenti e di essa si occupava la dogmatica sacramentaria, mentre della liturgia era specifico solo l'aspetto culturale, che richiedeva uno studio di tipo cerimoniale-rubricale.

do proprio a ciascuno, realizzata la *santificazione* dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra, il *culto* pubblico integrale» (SC 7)⁵.

Tuttavia la comprensione del culto come azione dell'uomo verso Dio fa del culto stesso una nozione ambigua e criticabile. Esso potrebbe apparire semplicemente come frutto dell'iniziativa dell'uomo, quasi che l'uomo abbia da sé la capacità di avvicinarsi a Dio, di "prendersi cura" di Lui, di istituire una sorta di scambio in cui l'uomo dà qualcosa a Dio, in una logica meritoria. In ultima analisi, il culto come opera dell'uomo verso Dio sembra escludere o contrapporsi al primato dell'iniziativa di Dio verso l'uomo. Può apparire come cedimento ad una visione antropocentrica che attenta alla trascendenza di Dio. Per superare questo rischio non è sufficiente (sebbene sia importante e necessario) qualificare l'azione dell'uomo come "risposta" all'azione di Dio, né è sufficiente considerare semplicemente "concomitanti" le due azioni (l'azione liturgica conterrebbe sia il movimento discendente sia quello ascendente). Queste precisazioni, infatti, lasciano ancora l'azione di Dio e l'azione dell'uomo sullo stesso piano e non qualificano in modo decisivo il valore dell'una rispetto all'altra. Non è concepibile, invece, che i due soggetti si confrontino sul piano di una semplice concorrenzialità o di una reciproca invadenza (l'uomo non manipola Dio, così come Dio non costringe l'uomo).

Il problema rimane insoluto e insolubile nella misura in cui il rapporto tra Dio e l'uomo tende ad essere pensato rifacendosi ad un modello relazionale di tipo statico, dove le reciproche azioni vengono sommate o accostate, secondo un tipo di consequenzialità materiale o causale: da una parte sta Dio e la sua azione, dall'altra l'uomo e la sua risposta; da una parte la grazia come offerta di Dio posta davanti all'uomo (al modo di una "cosa"), dall'altra la risposta come realizzazione dell'uomo presentata davanti a

⁵ Cfr. R. MALCHEREK, *Gemeinschaft von Gott und den Menschen. Überlegungen zur Liturgie als gottmenschlicher Dialog nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, in «Ecclesia Orans» 18 (2001) 237-268.

Dio (come una prestazione); da una parte una “pura grazia” teologica, che in sé ha già compiuto la sua corsa, dall’altra una “pura risposta” antropologica, che si trova a dover accogliere una grazia che risulta esterna⁶. In questo modello epistemologico le due azioni restano esteriori ai soggetti e li lasciano sostanzialmente separati, autosufficienti, chiusi in se stessi; la relazione a cui le azioni dovrebbero dar corpo sopraggiunge in modo estrinseco e non ha un ruolo determinante rispetto alla loro identità. È evidente, d’altra parte, che il modello di una relazione tra soggetti liberi non si può ridurre a tale prospettiva. Appartiene alla libertà, infatti, la capacità di intrecciare rapporti significativi con gli altri senza possederli, ma anzi promuovendosi reciprocamente. Il significato della mia vita, grazie all’incontro con un’altra libertà, viene aperto a nuove possibilità e, agendo per l’altro, io accresco la mia identità, il valore di me per lui; ma nello stesso tempo quello che faccio e divento per lui lo interpella nella sua libertà, lo mette in condizione di riappropriarsi in modo nuovo del significato della sua vita e di accrescere così la sua identità offrendosi alla relazione con gli altri. Tale è l’esperienza delle relazioni interpersonali nelle quali si attua un “aver cura” delle persone (dall’ambito della carità a quello della professione): in questi casi ciascuno accresce se stesso come “amante” l’altro attraverso l’azione con cui gli si rivolge e nello stesso tempo promuove l’altro nella sua possibilità di accrescere liberamente la sua identità. La relazione interpersonale appare allora come il luogo e la condizione di una interazione in cui ciascuno è fortemente implicato e altrettanto rispettato nella sua libertà, oltre che promosso nella sua identità. In questo quadro si può intuire meglio il modo con cui Dio e l’uomo entrano in relazione.

⁶ Evidentemente si pone al fondo di questa problematica il rapporto più generale tra grazia e natura, tra teologia e antropologia. Si possono vedere le osservazioni di I. SANNA, *Scienze umane e scienze teologiche. Fondamenti di un rapporto*, in *Scienze umane e scienze religiose. Programmazione e prospettive nell’istituto di scienze religiose*, a cura di P. Scabini, Dehoniane, Roma 1989, 48-53. Cfr. inoltre A. GRILLO, *Partire dall’uomo o dalla rivelazione?*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1. Metodi e prospettive*, a cura di A. Grillo - M. Perroni - P.-R. Tragan, Queriniana, Brescia 2000, 143-170.

Il punto centrale, che dà piena luce a questa prospettiva, si trova in Gesù Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo, e nella relazione che Egli intesse con l'umanità. In Lui, si afferma in SC 5 citando una antica orazione liturgica, «avvenne il perfetto compimento della nostra riconciliazione e ci fu data la pienezza del culto divino»⁷. In altre parole, si afferma non solo che in Cristo si ha il culto nella sua realizzazione piena, ma anche che santificazione e culto vengono a coincidere: «quest'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio [...] è stata compiuta da Cristo Signore, specialmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, resurrezione da morte e gloriosa ascensione» (SC 5). L'azione divina del Figlio e la sua espressione umana non sono semplicemente accostate, bensì sono l'una nell'altra, sono vissute nell'unica sua esistenza umana di Figlio, unite come lo sono la divinità e l'umanità⁸. Perciò «nella persona e nella vicenda di Gesù Cristo riscontriamo le due dimensioni che lo costituiscono intrinsecamente come mediatore tra Dio e gli uomini. Da una parte egli è stato "mandato dal Padre" come portatore della sua grazia per la nostra santificazione (dimensione *discendente*); d'altra parte egli è "nostro rappresentante" davanti a Dio come perfetto adoratore, colui che solo è in grado di offrire al Padre, nel dono incondizionato di se

⁷ Il testo citato da SC è una parte dell'orazione *super oblata* per la festività di Natale riportata dal Sacramentario veronese: «Oblatio tibi sit, Domine, hodiernae festivitatis accepta; qua et nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo, et via veritatis et vita regni caelestis apparuit»: *Sacramentarium Veronense (Cod. Capit. Veron. LXXXV [80])*, a cura di L.C. Mohlberg – L. Eizenhöfer – P. Siffrin (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior: Fontes 1*), Herder, Roma 1994³, n. 1265.

⁸ «La riflessione teologico-magisteriale ha costantemente impedito di pensare l'umanità di Gesù assorbita dalla divinità o esprimente altro soggetto che non sia il Figlio di Dio. [...] Il carattere anipostatico della natura umana di Cristo, il fatto che ad essa non corrisponda una persona umana, non ne riduce la consistenza; sta invece a dire che il Figlio di Dio ha fatto, e per sempre, della sua natura umana una modalità personale di esistenza. Egli è divenuto ed ha vissuto realmente l'esperienza dell'essere uomo e del divenirlo nel modo del Figlio di Dio» (G. LAITI, «Chi segue Gesù Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui stesso più uomo» (GS 41), in *La fede battesimale come incontro con Cristo. Saggio interdisciplinare*, a cura di E. Falavegna e A. Gaino, Il Segno dei Gabrielli Editori, Verona 1997, 56).

stesso, un culto esistenziale a lui gradito (dimensione *ascendente*)»⁹.

Ma questa concentrazione di santificazione e culto avvenuta in Cristo determina anche un ripensamento della distinzione tra i due concetti. Il motivo sta nel fatto che il culto qualificato come "cristiano" non può essere inteso semplicemente come la risposta "puramente" umana a Dio che si rivela, ma piuttosto come l'assunzione di quel modo umano di vivere che partecipa dell'umanità stessa di Cristo, della sua relazione con il Padre e con ogni uomo¹⁰. Nel dono di Gesù Cristo, Verbo fatto carne, e attraverso l'azione dello Spirito di Cristo, effuso su ogni carne, il Padre ha espresso in modo definitivo il suo aver cura dell'umanità e ha donato a tutti la grazia di potersi liberamente realizzare come figli di Dio, vivendo in unione spirituale con Cristo e in un rapporto di fraternità con ogni uomo. L'azione divina della santificazione consiste nel farci partecipare al modo umano di esistere del Figlio Gesù. Di conseguenza, *il culto non è successivo all'azione santificante, ma è l'espressione della sua ricezione: è la grazia stessa in quanto recepita e "incarnata" nella risposta dell'uomo*. Un tale culto consiste nell'adorare il Padre "in spirito e verità" in forza dell'"ora" pasquale che si è compiuta e del fatto che Dio stesso vuole (e quindi fa in modo che) siano tali gli adoratori (Gv 4,23)¹¹.

La grazia che Dio dona e con cui ci santifica è la continua presenza/azione salvifica del Figlio Gesù verso di noi per mezzo dello Spirito, come fondamento e come condizione della nostra libera attuazione personale; e questa sua efficace presenza/azione si rende fruttuosa proprio nella nostra attuata disponibilità a vivere come figli di Dio in

⁹ D. MOSSO, *Vivere i sacramenti*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 87.

¹⁰ Infatti «se l'essere Figlio di Dio, il vivere filialmente il suo essere umano, umanizza veramente l'umanità di Gesù, allora accogliere la relazione che Egli offre, aderire a lui nella fede che il battesimo sigilla, è anche atto pertinente alla libertà dell'uomo e promotivo della sua responsabilità e dignità. La sequela di Gesù Signore si presenta come la grazia di diventare ed essere umani» Cfr. G. LAITI, «*Chi segue Gesù Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui stesso più uomo*», 50.

¹¹ Cfr. A. GARCÍA · MORENO, *Temi teologici del Vangelo di Giovanni. II. La Chiesa in preghiera*, Dehoniane, Bologna 2001, 45-95.

Cristo per mezzo dello Spirito. È chiaro allora che la salvezza che Dio offre non è una "cosa" esterna all'uomo, bensì è il nostro reale (ontologico) divenire umani secondo le possibilità di compimento che il Figlio-Uomo ha realizzato in sé ed ha introdotto nella storia. "L'amore di Dio esige la nostra risposta personale, che è nostra risposta, ma è da cima a fondo ispirata e sorretta dalla forza di attrazione della presenza di Dio"¹². Così ogni attuazione della nostra umanità, mossa dallo Spirito, può partecipare di questa possibilità di grazia (che in sé rimane indeducibile e non esigibile da noi); anzi, proprio nel dar forma compiuta (con la morte, come momento culminante) alla nostra umanità, con l'affidamento che questo atto comporta, la salvezza può diventare veramente e pienamente "nostra". È divenendo uomini (più precisamente, divenendo uomini nell'apertura e nella disponibilità a Dio, espressa nei modi che la vita ci consente) che sperimentiamo e accogliamo il nostro essere salvati.

In questo quadro, il culto cristiano è da intendere quindi come *l'esprimersi in noi delle potenzialità della grazia*. È culto santificante, che intreccia senza separazione e senza confusione la libertà di Dio e la libertà dell'uomo: la libertà di Dio, che è già compiuta in Gesù Cristo nostro salvatore ed è per sempre operante nel farsi presente e intima a noi attraverso lo Spirito; e la libertà dell'uomo, esercitata nell'aver cura della relazione con Dio che gli consente di divenire "umano" secondo la misura del Figlio-Uomo. È questo il motivo per cui si rivaluta oggi la dimensione culturale dei sacramenti (cfr. SC 59): "la chiesa celebra nello Spirito il culto escatologico del Cristo celeste al Padre, partecipando ontologicamente ad esso; celebrando questo culto essa manifesta e realizza la sua essenza più profonda come sacramento di Cristo e comunità indefettibilmente santa e santificatrice. I sacramenti sono atti culturali di Cristo e della Chiesa ed eventi di grazia, e mai l'uno senza l'altro"¹³.

¹² I. SANNA, *Scienze umane e scienze teologiche*, 51.

¹³ C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»*, Dehoniane, Bologna 1990², 423. Questa considerazione, che l'Autore appoggia anche sulla *Summa Theologiae* di Tommaso, rende evi-

Tutto questo ci porta a comprendere il valore dell'azione culturale rispetto alla salvezza e quindi all'identità cristiana: tale valore non va cercato semplicemente dalla parte dell'uomo, ma precisamente dalla parte dell'uomo *salvato*, dell'uomo che dà espressione a quel rapporto con Dio a cui è stato introdotto per grazia. Ciò ovviamente diviene anche criterio di discernimento del culto autentico. Non è "cristiano" quel culto che viene compiuto al di fuori della novità di Cristo e della sua relazione con il Padre; quel culto che è mosso da intenzioni non consone con quelle di Cristo; quel culto che assume come criterio di riferimento una immagine di Dio e dell'uomo che non scaturisce dall'esperienza di Cristo.

La distinzione tra santificazione e culto mantiene quindi il suo valore sviluppandosi in questa duplice direzione: da una parte, esprime la reale distinzione dei soggetti della relazione (il Padre per Cristo nello Spirito e l'umanità) evidenziando anche il primato dell'iniziativa gratuita di Dio a cui l'uomo si apre; dall'altra, esprime l'intreccio insolubile dell'azione dei soggetti, di modo che nell'azione santificante è sempre implicata la dimensione di glorificazione e nell'azione culturale è sempre agente anche la forza santificante dello Spirito. In questa prospettiva, la vita liturgico-culturale può essere considerata sotto l'angolatura della "cura": rappresenta un modo del nostro aver cura della relazione salvifica che Dio ha instaurato con noi (ossia la sua cura verso di noi); è la cura di accogliere e di esprimere l'azione continua di santificazione di Dio, il quale ci dona di vivere "a lode e gloria della sua grazia" in Cristo Gesù (Ef 1,6).

2. Culto rituale e culto esistenziale: la forma liturgica dell'azione culturale

Un altro ambito da cui può emergere il significato dell'azione culturale intesa come "cura" è dato dal confronto tra ciò che viene identificato con le espressioni «culto rituale» e «culto della vita».

dente che la distinzione tra sacramenti e sacramentali non coincide semplicemente con la distinzione tra atti di santificazione e atti di culto.

Se si riconosce che la pienezza del culto è data in Gesù Cristo, morto e risorto, risulta evidente che anche il culto del cristiano, in quanto partecipazione al culto di Cristo, deve implicare la totalità dell'esistenza, vissuta nello Spirito di Cristo. Così dice Paolo nella lettera ai romani: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,1-2). Il "culto spirituale" è il frutto della misericordia di Dio, che rende possibile a noi di partecipare alla vita del suo Figlio Gesù, tramite un'esistenza concretamente vissuta secondo la volontà di Dio, in una continua conversione a Lui. «La vera radice della novità culturale neotestamentaria è l'evento di Gesù. [...] La novità neotestamentaria sta nell'aver compreso la valenza culturale dell'evento cristologico. Cristo è designato con una serie di espressioni culturali: il tempio (Gv 2,19), il santo di Dio (Mc 1,24), il sommo sacerdote (Eb 2,17), l'unico mediatore (Eb 8,6; 9,15; 12,24; 1Tm 2,5), il liturgo (Eb 8,2). Cristo assomma in sé tutte le strutture culturali: il dono di Dio all'uomo, la risposta dell'uomo a Dio, la mediazione»¹⁴. Ciò comporta necessariamente una comprensione del culto che non può più essere ritualistica: *il culto del cristiano è il cristiano che vive nella carità di Cristo.*

C'è un modo di intendere questa novità del culto cristiano che sembra togliere legittimità a qualsiasi forma celebrativa (rituale) di culto. A fronte di questa drastica conclusione, però, si staglia la testimonianza che il Nuovo Testamento pure offre di una prassi liturgica delle prime comunità cristiane, variamente articolata¹⁵. Come spiegare tale apparente contraddizione? Si potrebbe rispondere in questo modo: «il culto della vita come espressione escato-

¹⁴ B. MAGGIONI, *Il culto nel Nuovo Testamento*, in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*. Vol. 12. *Culto divino-Liturgia*, Borla, Roma 1996, 116.117.

¹⁵ Cfr. ad esempio P. GRELOT, *La liturgia nel Nuovo Testamento* (=Introduzione al Nuovo Testamento, vol. 9), Borla, Roma 1992.

logica e perfetta della lode del Padre esiste sotto il segno della precarietà e parzialità. [...] I credenti non sono sottratti alla storicità della loro esistenza. Hanno ancora bisogno dei simboli e dei segni espressivi della loro esperienza di fede. Per questo il culto della vita non annulla il culto rituale. Lo relativizza però e lo subordina. Ne consegue che nella misura in cui la carità prende piede nell'esistenza temporale del credente risulta progressivamente meno necessaria l'espressione liturgica. Tuttavia il superamento delle forme rituali del culto non sarà mai totale nella storia, essendone quelle forme il segno»¹⁶.

Ci sembra però che una tale risposta contenga una *contraddizione*: da un lato, infatti, si afferma il superamento del culto rituale (quindi gli si toglie legittimità e valore), dall'altro, lo si recupera come residuo storico (quindi non si riconosce in atto per noi il presunto superamento del culto rituale!)¹⁷. Alla base di tale logica sta un *presupposto strano*: si ritiene sostanzialmente che il culto rituale non possa far parte del culto della vita, sia estraneo/estrinseco alla vita vissuta nella carità di Cristo, anche se (qui sta la stranezza) lo si deve recuperare a motivo della storicità della vita stessa (sembra cioè che la vita storica non possa farne del tutto a meno). Il presupposto si basa su un duplice *pregiudizio ingenuo*, chiaramente contestualizzato dal punto di vista culturale: da una parte, una idea di rito che lo vede solo come diaframma rispetto alla vita cristiana,

¹⁶ G. BARBAGLIO, *Culto*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barboglio e S. Dianich, Paoline, Cinisello Balsamo 1985⁴, 292.

¹⁷ Lo stesso autore sostiene che la rivelazione neotestamentaria ha operato una «svolta decisiva» e ha raggiunto un «traguardo insuperabile» nell'interpretazione del culto: «afferma infatti che l'esperienza umana nel mondo, se vissuta nell'obbedienza allo Spirito di Cristo, è essa stessa culto gradito al Signore, anzi costituisce il culto perfetto dei tempi ultimi: un culto non rituale, bensì insito nella vita profana, privo di forme sacre, espresso nella stessa esistenza dell'uomo. Ogni separazione risulta pertanto superata in radice, perché la vita non ha più bisogno, in linea di principio, di forme rituali che la integrino» (G. BARBAGLIO, *Culto*, 288-289). Ovviamente, lo stesso autore rileva che già nella prassi di Gesù e poi delle comunità primitive sono presenti pratiche religiose, cultuali, liturgiche, e ne comprende il valore sottolineando questo loro doppio riferimento: «inserimento in un contesto di annuncio della parola del Signore e connessione stretta con la carità fraterna» (*ibid.*, 291). Ma questo «recupero» non è tale da consentire di riformulare un concetto positivo, non residuale, di culto rituale.

addirittura come una cosa negativa o da superare; dall'altra, un'idea di vita cristiana che non ha bisogno di forme rituali, deve prescindere da esse per rimanere nella sua purezza. In una certa misura, questo pregiudizio istituisce previamente una estrinsecità tra il concetto di culto rituale, che *non è vita*, e quello della vita, che è *senza* culto rituale. Senza una revisione critica di tale duplice pregiudizio rimarrà in radice la difficoltà di articolare il rapporto tra culto rituale e culto della vita.

È chiaro che le due realtà di "rito" e "vita" non devono essere annullate nella loro specificità e che una certa tensione dialettica tra loro è inevitabile. Il momento rituale, in particolare, si distingue dal modo normale di ordinare la vita, interrompe il flusso del tempo quotidiano, si inserisce come stacco, come azione non puramente strumentale agli scopi dell'agire. Il rito non è *da solo* la vita e la vita non è *solo* rito. *Ma un concetto di vita che intenda escludere da essa l'espressione rituale è un'astrazione, così come un concetto di rito che lo intenda come un appesantimento della vita è una riduzione*¹⁸. Diverso è, invece, il caso in cui si assuma un orizzonte che comprenda insieme rito e vita come due poli di una realtà unitaria: in questo caso la loro distinzione può tradursi in un positivo rapporto simbolico, inteso proprio ad evitare che un polo fagociti l'altro o lo elimini, ponendosi come esaustivo o esclusivo. La distinzione può mantenere il valore di richiamo a non separare il culto rituale da quello esistenziale, a non pensare l'uno senza l'altro, a preservare il rito, da una parte, dal degenerare nel ritualismo e dal porsi come prestazione meritoria davanti a Dio e a preservare la vita cristiana, dall'altra, dal ridursi a moralismo e dal perdere il legame con le proprie radici (la sua origine "dall'alto", per un dono gratuitamente dato e gratuitamente accolto). Ciò richiede comunque una ricomprensione critica del culto rituale e del culto esistenziale che da un lato metta in luce le loro possibili e

¹⁸ Occorre notare che, mentre con il termine «rito» si può avere un referente relativamente chiaro, ancorché compreso in diversi modi, con il termine «vita» o «vita quotidiana» solo apparentemente si ha a che fare con un referente concreto; in realtà la «vita quotidiana» resta un concetto indeterminato.

reali deviazioni e dall'altro sappia evidenziare il loro reciproco valore.

Fondamentalmente, è e rimane vero che il culto cristiano è *l'esistenza del credente salvata e vissuta in Cristo, sotto la guida dello Spirito*, e che *si attua nella forma interpersonale di un rapporto d'amore fraterno* (ossia consiste nel vivere nella carità di Cristo). Tuttavia è proprio questa qualità dell'esistenza umana che, per dirsi e realizzarsi nella sua verità, ricorre "naturalmente" all'espressione rituale, risorsa originale e originaria dell'uomo, essa stessa coinvolta nella novità pasquale della salvezza. Infatti la totalità della salvezza, proprio perché riguarda tutto l'uomo e trasforma la sua esistenza in una festa, non può escludere le espressioni celebrative e festive della vita, le quali non sono solo una concessione alla condizione storica limitata dell'uomo, bensì rientrano nelle *modalità con cui l'uomo vive qui e ora la condizione escatologica della salvezza*¹⁹. Ma l'espressione rituale e festiva rappresenta soprattutto la risorsa dell'uomo adeguata ad esprimere, sperimentare e salvaguardare la qualità "cristiana" stessa dell'esistenza, a dirne l'origine gratuita da Dio e a viverla nella dimensione escatologica di cui è resa partecipe. La vita salvata, infatti, non è frutto di se stessa, non deriva da sé la sua qualità e non è in grado di "adeguarla" né con le sue realizzazioni né con le sue rappresentazioni. Dal canto suo, la modalità rituale del culto possiede la caratteristica di essere un'azione "altra" rispetto alla vita quotidiana, un'azione "intransitiva" che non mira a raggiungere scopi in modo strumentale, un'azione simbolica e gratuita nella quale occorre "entrare" con disponibilità e che già in sé, nel suo essere compiuta come attuazione della fede, fa sperimentare il suo valore. Proprio questo la rende idonea a mantenere viva (non nella forma del possesso o della rappresentazione, ma nella forma della fede che accetta di "essere ammessa" a prendere parte a ciò che la fonda) la relazione con il fondamento antecede-

¹⁹ Cfr. L. GIRARDI, «È veramente giusto renderti grazie». *Dalla gratitudine alla gratuità: la liturgia come attuazione festiva della vita*, in *Dono di grazia e rendimento di grazie. Saggio interdisciplinare*, a cura di E. Falavegna e L. Girardi, Il segno dei Gabrielli Editori, Verona 2000, 165-183.

dente, genetico e prolettico che è il mistero di Cristo, ossia consente alla vita di esprimere e di custodire la propria identità "cristiana". Il culto rituale salvaguarda il culto esistenziale dal perdere le sue radici, dal ridursi a impegno volontaristico, e fa ciò in quanto in esso la persona e la comunità cristiana danno spazio-tempo alla relazione gratuita con Dio: tale relazione non viene da essi "descritta" o "pensata", ma "attuata" lasciandosi coinvolgere attivamente come destinatari recettivi della grazia del rivelarsi di Dio. La modalità con cui ciò avviene è data proprio dal linguaggio rituale²⁰.

Naturalmente non ogni modalità di attuazione del culto rituale riesce a svolgere questo compito. Vi sono anche patologie e deviazioni del rito cristiano che lo limitano o anche gli impediscono di porsi come attuazione antropologica di quella relazione di salvezza che Dio ha reso possibile in Cristo. Il sospetto "culturale" di oggi nei confronti del rito probabilmente è anche legato ad una prassi rituale sentita come lontana (per la storicità e la fissità delle sue forme non più comprese, ma anche per la mancanza di una reale iniziazione ad essa) o sperimentata solo in una sua versione degenerata. In questo senso, la tensione del culto rituale verso il culto esistenziale (verso la vita concretamente vissuta secondo lo Spirito di Cristo) rappresenta il criterio di veracità dell'atto culturale celebrato e salvaguarda il rito stesso dal rischio di essere vissuto come una nostra opera meritoria da presentare a Dio, come una prestazione che ci fa sentire "a posto" esonerandoci dal vivere nel quotidiano la logica a cui il culto stesso richiama. Ma non si deve minimizzare con ciò la grazia propria al momento del culto rituale. Esso ci appare come un modo per *esistere gratuitamente davanti a Dio*: è custodire nello spazio e nel tempo della nostra vita la memoria grata di ciò che Dio ha fatto per noi, rendersi disponibili perché prenda forma in noi quella vita che Dio rende possibile e dare corpo (intrecciando atti di lode, di ringraziamento, di invocazione, di adorazione) a quella relazione filiale e fraterna

²⁰ Cfr. A. GRILLO, *Il rito, l'evento, il quotidiano*, in «Servizio della Parola» 319 (2000) 8-15.

che continuamente è chiamata ad esprimersi nel vissuto quotidiano²¹.

L'atto liturgico culturale, quindi, può essere compreso come una modalità concreta del prendersi cura della propria vita cristiana, ossia l'atto con cui si accoglie e si esprime la grazia di vivere in Cristo come figli del Padre. La forma rituale del culto, per la sua caratteristica simbolica e gratuita, non impedisce né appesantisce tale cura, anzi ne garantisce la verità.

3. Partecipazione attiva: le risorse dell'azione culturale

Il terzo ambito che consente di mettere in luce il culto liturgico come una forma del "prendersi cura" è dato dal considerare l'azione culturale nella prospettiva della partecipazione. L'atto di culto, infatti, coinvolge i soggetti (singolarmente e comunitariamente) attraverso le concrete forme celebrative di cui è composto. Queste richiedono la *partecipazione attiva* dei fedeli.

La costituzione conciliare SC ha posto la partecipazione attiva come un primario obiettivo della riforma e della pastorale liturgica: essa è richiesta «dalla natura stessa della liturgia» e ad essa il popolo cristiano «ha diritto e dovere in forza del battesimo» (SC 14). Lungo il testo conciliare tale partecipazione è qualificata con una serie di aggettivi: piena, consapevole, attiva, comunitaria, pia, fruttuosa. Il modo di considerare e di qualificare il concetto di partecipazione implica di fatto un *oltrepassamento della distinzione tra interno ed esterno* con cui precedentemente si designava il coinvolgimento dei fedeli e che pure ricorre una volta nel testo conciliare: «i pastori d'anime curino con zelo e pazienza la formazione liturgica, come pure la parteci-

²¹ Rimangono profonde, al riguardo, le intuizioni di Romano Guardini: «[nella liturgia] viene offerta all'uomo l'occasione di realizzare, sostenuto dalla grazia, il senso più singolare e profondo del suo essere, d'esser quale egli dovrebbe e vorrebbe essere in conformità alla sua vocazione divina: un "figlio di Dio". [...] Agire liturgicamente significa diventare, col sostegno della grazia, sotto la guida della Chiesa, vivente opera d'arte dinanzi a Dio, con nessun altro scopo se non d'essere e vivere proprio sotto lo sguardo di Dio» (R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1980, 85.88).

pazione attiva dei fedeli, interna ed esterna, secondo la loro età, condizione, genere di vita e grado di cultura religiosa» (SC 19). A ben vedere, in questo numero la distinzione tra interno ed esterno viene ricordata per affermare che la “partecipazione attiva” include necessariamente ambedue gli aspetti. Da un lato, è giusto sottolineare che la partecipazione non può risolversi in un attivismo esteriore, né può rifugiarsi in una devozione puramente interiore (in questo senso, i due aspetti sono correlativi e sono correttivi l’uno dell’altro); dall’altro lato, è doveroso ricordare che la partecipazione propriamente liturgica avviene nel compimento dell’azione celebrativa, la quale non è mai interna senza essere esterna, e viceversa (in questo senso, i due aspetti evidenziano ciò che è compresente nell’unica azione). «Ciò che opera nell’azione liturgica, che prega, offre e agisce non è “l’anima”, non “l’interiorità”, bensì “l’uomo”: è “l’uomo intero” che esercita l’attività liturgica»²².

Il testo conciliare ha oltrepassato questa separazione dicotomica presentando i diversi atti liturgici come modalità concrete di partecipazione: «per promuovere la partecipazione attiva, si curino le acclamazioni del popolo, le risposte, la salmodia, la antifone, i canti nonché le azioni e i gesti e l’atteggiamento del corpo. Si osservi anche, a tempo debito, il sacro silenzio» (SC 30). Non sembra corretto quindi concepire l’idea di un culto che, per essere maggiormente partecipato con profonda interiorità, debba far diminuire la modalità esterna della partecipazione²³. C’è una trama dell’azione comunitaria che non può essere occultata o sacrificata in nome di un percorso interiore che avverrebbe “assistendo” ad una azione liturgica fatta da

²² R. GUARDINI, *Formazione liturgica. Saggi*, Edizioni O.R., Milano 1988, 21.

²³ Da questo punto di vista, la cura per la forma esterna della liturgia non è essa stessa vuota esteriorità (o almeno non lo è necessariamente), perché l’interiorità del soggetto celebrante prende forma compiuta quando è in grado di esteriorizzarsi nell’azione. Anzi, la vera spiritualità liturgica non consiste nell’aggiungere sentimenti devoti ad una azione considerata come supporto materiale, ma nell’aderire e nel dar pieno sviluppo al dinamismo che è contenuto nell’azione stessa, in tutta la sua forma corporea e la sua struttura spazio-temporale. Cfr. J.-Y. HAMELINE, *Une poétique du rituel*, Cerf, Paris 1997, 106.

altri. Naturalmente, il rischio opposto di un attivismo chiasoso e distraente va parimenti evitato. Ma ciò è possibile solo uscendo da una visione dicotomica che giustappone interiorità ed esteriorità e valorizzando adeguatamente nello sviluppo delle sequenze celebrative tutte le modalità espressive dell'azione liturgica, compreso il silenzio²⁴. L'autentica partecipazione alla celebrazione avviene *nel* compiersi delle azioni liturgiche, nella consapevolezza che queste appartengono all'intero corpo della Chiesa, anche se ciascuno vi è implicato secondo il suo ministero e la sua condizione (SC 26). L'agire liturgico costituisce quindi la trama della nostra partecipazione. I credenti sono invitati a riconoscere in esso la fede stessa della Chiesa e ad aderirvi con la propria partecipazione. *Aderire all'azione liturgica significa compierla con la disponibilità a lasciare che la nostra esistenza di credenti prenda forma nell'azione stessa.* Partecipare alla liturgia allora significa compiere gli atti che ci costituiscono come credenti nella fede della Chiesa, atti con i quali assumiamo gli atteggiamenti che Dio stesso suscita comunicandosi a noi in Gesù. *Il vero "partecipare" alla liturgia è un autentico "diventare" credenti nella fede della Chiesa, un "essere introdotti" alla modalità di esistenza propria di Gesù.*

In questa prospettiva il termine partecipazione acquista un significato forte e profondo: partecipare alla celebrazione diventa partecipare alla salvezza che viene celebrata. Ma questa dinamica propria della partecipazione liturgica evidenzia in modo nuovo il valore che le azioni celebrative rivestono in ordine all'esperienza della salvezza. La partecipazione attiva alla liturgia mette in moto la persona e le sue capacità, a partire dalle azioni che è chiamata a compiere. L'atto culturale, nella sua forma rituale, si caratterizza come un agire che coinvolge tutta la

²⁴ L'interiorità della partecipazione non si oppone all'esteriorità dell'azione, bensì ad un suo modo superficiale di essere compiuta. In questo senso, anche i momenti di silenzio devono essere recuperati come parti integranti della celebrazione, che precedono, accompagnano, seguono le azioni stesse e ne segnano il ritmo. Ma è chiaro che il silenzio liturgico non è un momento di pura interiorità, perché anch'esso è inevitabilmente espresso con una precisa modalità corporea ed è fortemente connotato nel suo significato dalla sequenza di azioni in cui si trova inserito.

persona, dentro la relazione con la comunità ecclesiale, attraverso la ricchezza di un linguaggio che è fatto di parole, gesti, azioni, movimenti, cose ed elementi naturali, spazi e tempi. Tutta la ricchezza dell'umano e dell'interpersonale, della corporeità, della sensibilità, della stessa realtà cosmica nella quale gli uomini vivono può diventare *risorsa* per esprimere la nostra adesione alla relazione che Dio ha instaurato con noi, per lasciare che si esprima in noi la grazia di essere ammessi a tale comunione e di essere trasformati dallo Spirito di Cristo che agisce in noi. Questa risorsa preziosa e indispensabile ha fatto sì che l'uomo liturgico si sia sempre preso *cura* dell'espressione liturgico-culturale, in tutti i suoi aspetti, dando vita ad una vera e propria *cultura* della fede e della vita cristiana, che ha raggiunto talora anche livelli eccelsi di produzione artistica²⁵.

Quanto detto mostra a sufficienza che l'atto di culto liturgico, per il fatto di essere celebrato attraverso la partecipazione attiva di tutti, richiede a ciascun soggetto partecipante una speciale "cura" nel compierlo; e tale cura è già in sé una attuazione piena della propria umanità, accolta, valorizzata e resa disponibile alla grazia. Di più, quanto detto rende evidente anche che la partecipazione al culto può diventare un modo concreto di prendersi cura della vita cristiana in noi, un modo di personalizzare nella nostra storia quella grazia di Dio che sta all'origine della nostra vita cristiana. Questa cura, infine, tende a diventare quasi naturalmente una espressione "culturale" della vita alla luce della fede o, viceversa, una espressione "culturale" della fede incarnata nelle potenzialità della vita. Radicandosi nell'umano di ciascuno, nella tradizione della fede ecclesiale, nello spazio-tempo di un popolo, il culto

²⁵ Cfr. per alcuni riferimenti sul tema, R. SCHAEFFLER, *Kultur und Kult*, in «Liturgisches Jahrbuch» 41 (1991) 73-87; M. KUNZLER, *La liturgia della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1996, 139-145; P. DE CLERCK, *L'intelligenza della liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 113-126; C. CIBIEN, *Cultura e liturgia*, in *Liturgia*, a cura di D. Sartore - A.M. Triacca - C. Cibiën, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 521-536. Il rapporto tra liturgia e cultura pone inevitabilmente anche il problema dell'inculturazione liturgica, del quale però non possiamo occuparci in questo articolo.

liturgico diventa testimonianza del modo “umano” e insieme “credente” di abitare il mondo e di vivere la vita²⁶.

Conclusione: il culto come luogo della “cura” e della “cultura” della vita cristiana

I tre aspetti sopra considerati mostrano in che modo e in che misura si possa intendere l'azione cultuale attraverso l'esperienza dell'umano “prendersi cura”, precisando le deviazioni a cui il concetto di “culto” così compreso potrebbe esporsi ed indicando le direzioni verso cui orientarsi. Il culto è realizzazione del prendersi cura quando è viva espressione della relazione con Dio secondo le possibilità che Dio stesso dona (culto come accoglienza e dispiegamento della vita santificata); quando si traduce in una disponibilità attiva ad accogliere da Dio il fondamento della propria vita cristiana (culto come celebrazione della gratuità della vita salvata); quando diventa integrale attivazione dell'umanità e delle sue risorse (umane, culturali, interpersonali) per dire l'inesauribile grazia di essere uomini e donne salvati da Dio (culto come attiva partecipazione all'espressione in noi e nel mondo della grazia della salvezza).

Quando compiamo un vero atto di culto liturgico a Dio, compiamo per ciò stesso un atto con cui *ci prendiamo cura di noi stessi* decidendo l'orientamento della nostra vita; un atto in cui acconsentiamo a far crescere in noi gli stessi atteggiamenti di Cristo; un atto che ci apre all'interrelazione ecclesiale nella forma della disponibilità e della solidarietà nella carità di Cristo. Nello stesso tempo, compiamo un atto che non è ripiegato su se stesso e non strumentalizza Dio per la nostra autorealizzazione, ma è oggettivamente rivolto a Dio come a Colui che rende possibile il nostro stesso culto; un atto che trova il suo motivo, il suo contenuto e la sua forma nell'umanità di Cristo; un atto con cui *abbiamo cura di Dio* non a motivo di una sua indigenza, ma perché liberamente gli offriamo ciò che Egli stesso intende suscitare e promuovere in noi, ossia la no-

²⁶ Inteso in questo modo, il culto richiede sempre anche un sano discernimento, ossia deve sempre poter essere alimentato e verificato dal mistero di Cristo e dalla modalità evangelica della relazione che Egli promuove in noi, attraverso l'azione dello Spirito.

stra risposta di fede e di amore. In questa prospettiva, il culto liturgico si lascia comprendere come un *atto degno di Dio*, perché rinuncia a possederlo e invece gli fa spazio accogliendolo come il proprio fondamento, e nello stesso tempo come un *atto degno dell'uomo*, perché non esprime asservimento a Dio, ma al contrario rappresenta (dentro il percorso globale dell'esistenza) un modo di agire libero nel quale ciascuno, valorizzando le risorse della vita, porta a fruttificazione la grazia di poter realizzare la propria umanità secondo la ricchezza dell'umanità di Cristo.