

Biblioteca di Iniziazione alla Liturgia/11

*Collana a cura dell'Istituto di Liturgia
della Pontificia Università della Santa Croce*



DIVINA PERCEPTIO

Percezione ed esperienza
del mistero di Cristo nella liturgia

Juan Rego
a cura di

EDUSC

Prima edizione 2024

© 2024 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-223-4

Indice

Introduzione	7
<i>Randifer E. Boquiren</i> DIVINA PERCEPTIO: L'INCONTRO DIVINIZZANTE. ANALISI DI UNA PREGHIERA POST COMMUNIONEM DEL MISSALE ROMANUM	13
<i>Juan Rego</i> LA SAPIENZA ESTETICA DEI PROGRAMMI RITUALI	23
<i>Marco Benini</i> PERCEZIONE DEL CRISTO RISORTO NELLA SUA PAROLA. COINVOLGIMENTO DEI SENSI ESTERNI E INTERNI	45
<i>Paolo Tomatis</i> L'EUCARISTIA E I SENSI SPIRITUALI: UNA RILETTURA DEL RITO IN PROSPETTIVA ESTETICA	65
<i>Vincent Debiais</i> NUNC EST CARO CHRISTI VOIR LE CORPS DU CHRIST EN IMAGES ET EN LETTRES	87
<i>Pawel Sambor</i> TRA PERCEZIONE E MISTAGOGIA DELLO SPAZIO LITURGICO	113
<i>Elisabetta Scirocco</i> SPAZI, IMMAGINI E RITUALI PER L'EUCARESTIA: LA BASILICA NAPOLETANA DEL CORPO DI CRISTO (XIV SEC.)	131
<i>Elena Massimi</i> LA MUSICA NELLA LITURGIA: EPIFANIA DEL MISTERO. RIFLESSIONI ALLA LUCE DEL "MAGISTERO RECENTE"	159

Introduzione

Divina perceptio. L' espressione scelta per aprire questo volume è tratta dall'orazione dopo la comunione del sabato della II settimana di Quaresima. Il testo latino afferma: «Sacramenti tui, Domine, divina perceptio penetralia nostri cordis infundat, et sui nos participes potenter efficiat»¹. L'apparente semplicità della preghiera può essere fuorviante in quanto sembra fare riferimento all'effetto dell'azione del sacramento dell'Eucaristia in noi. Infatti, la traduzione italiana rende il testo in questo modo: «Il sacramento che abbiamo ricevuto, o Signore, agisca nelle profondità del nostro cuore e ci renda partecipi della sua forza»².

Tuttavia, uno sguardo più attento riconosce che il soggetto dell'azione di infondere (“infundat”) non è il sacramento, ma piuttosto la *perceptio* del sacramento del Signore, ovvero la *perceptio* del sacramento del Padre. Quest'ultimo rimane implicito nel vocativo *Domine*, al quale la preghiera della Chiesa si rivolge per Cristo. In questo modo, la struttura grammaticale permette di non limitare il contenuto della *perceptio* alla “ricezione” del sacramento eucaristico. Pur senza invalidare questa lettura, il testo allarga l'orizzonte

¹ Post communionem, Sabbato hebdomadae II^{ac} Quadragesimae, *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, editio typica tertia 2002, reimpressio emendata, Typis Vaticanis, 2008, 225.

² Sabato della II settimana di Quaresima, Dopo la comunione, in *Messale romano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato da Papa Paolo VI e riveduto da Giovanni Paolo II*, 3^a edizione (rist.), Fondazione di Religione, Roma 2021, 90.

interpretativo fino a chiedere a Dio Padre che l'esperienza che abbiamo fatto del suo mistero (*sacramento*), cioè di tutto il suo disegno salvifico reso presente nella mensa della Parola e dell'Eucaristia, riempia e fecondi i recessi più intimi del nostro cuore. Da questa prospettiva, la *perceptio* non è solo la "ricezione", ma anche la "percezione", intesa come esperienza sensoriale ed estetica del mistero salvifico del Padre.

La ricchezza di senso di questa preghiera, dettagliatamente presentata nel contributo di Randifer Boquiren, ci introduce nel fascino dell'argomento proposto per la Giornata di studio organizzata dall'Istituto di Liturgia della Pontificia Università della Santa Croce il 15 febbraio 2023, a cui fanno riferimento i contributi presenti in questo volume. La dimensione estetica della liturgia non si presenta immediatamente alla riflessione; è piuttosto una di quelle realtà che, come l'aria che respiriamo o la luce che ci permette di vedere, sembrano scontate. Riflettere sulla dimensione estetica della liturgia significa interrogarsi sull'esistenza e sul senso delle mediazioni in cui viviamo. Per essere in grado di tematizzarle, è necessario compiere un atto di riflessione che ci consenta di fare un passo indietro e acquisire la distanza critica necessaria.

L'obbiettivo dei contributi successivi è proprio questo: fare un passo indietro e riflettere sulla *percezione sensibile* del mistero di Dio resa possibile dalla logica sacramentale dell'azione liturgica. Poiché il Verbo ha unito in modo irreversibile la nostra umanità alla sua persona divina, il contatto con la carne di Cristo resta il luogo insuperabile della nostra partecipazione alla vita della Trinità. Per noi, che viviamo su questa terra, non c'è accesso diretto e sensibile alla carne del Risorto. È parte della fede che caratterizza questa tappa della storia della salvezza il fatto che la porta che ci introduce nella Trinità, cioè la carne di Cristo, si renda presente a noi in modo mediato. Invisibile ai nostri occhi di carne, essa è presente attraverso e nella materia di questo mondo. Imparare a vedere ciò che nessun occhio di carne è in grado vedere, imparare a gustare quella vita che non appartiene a questo mondo e riuscire a rivolgersi a un Padre che ci guarda, ma che resta nascosto, richiede

da parte dei cristiani una continua pratica di ciò che nel secondo contributo ho chiamato la “mistica degli occhi aperti”.

Quest’esperienza di rivelazione e di unione inizia con il gesto di Dio che ci dona la sua Parola. Per questo motivo, il contributo successivo è quello di Marco Benini che dedica il suo lavoro ad alcuni aspetti della sacramentalità della Parola. L’intento è analizzare come la presenza del Cristo risorto nella sua parola richieda la percezione e la partecipazione sia interiore che esteriore. Il fondamento di questa presenza non risiede in una particolare qualità del testo o della sua proclamazione, ma piuttosto nella capacità del Risorto di far risuonare ancora oggi la sua parola in ogni luogo e nella sua decisione di farlo attraverso la mediazione della voce della sua Sposa. In altre parole, la proclamazione non crea, ma manifesta la sua presenza. Allo stesso tempo, l’atto di proclamazione richiede la risposta dell’ascoltatore. La ricezione della Parola di Dio ha delle condizioni di possibilità che sono sia individuali che ecclesiali. Infatti, l’interpretazione spirituale rimane qualcosa di personale poiché la Parola cresce insieme ai suoi lettori, ma è anche legata alla Chiesa che celebra pubblicamente e comunitariamente la sua fede.

La donazione di Dio tramite la sua Parola assume una concretezza sacramentale del tutto particolare nella comunione eucaristica. Paolo Tomatis, dopo una introduzione al fondamento teologico dei sensi spirituali, sottolinea i pregi e i limiti delle mistagogie patristiche. Queste, pur dimostrando una grande sensibilità verso la “lettera” del rito, raramente offrono un’applicazione diretta della dottrina dei sensi spirituali all’esperienza celebrativa. Inoltre, l’autore propone un esercizio di mistagogia estetica che percorre i riti della celebrazione eucaristica con particolare attenzione alla dinamica ostensiva dell’esperienza celebrativa. Per cogliere “visibilmente” la verità del sacramento e il suo effetto di grazia, il percorso si avvale delle categorie di implicazione ed eccedenza. La categoria di implicazione indica che ogni nostra percezione avviene come risonanza sensibile all’interno di un ordine simbolico, mentre la categoria di eccedenza sottolinea la

necessità di riconoscere i limiti della propria percezione quando entriamo in contatto con una realtà più grande che ci precede e ci interpella.

I meccanismi di implicazione e interruzione dei sensi che sostengono all'esperienza sensibile-spirituale del celebrare sono approfonditi da Vincent Debais attraverso lo studio dettagliato di due esempi della cultura materiale occidentale medievale. L'ostensione e il nascondimento di questi manufatti, nonché le relazioni di avvicinamento e distanziamento che essi generano, costituiscono dispositivi rituali al servizio della "presenza" che le immagini e i testi epigrafici presenti in questi oggetti cercano di veicolare.

L'insieme degli artefatti creati per la liturgia, in quanto strumenti che prolungano il movimento dei corpi celebranti, contribuisce a generare lo spazio liturgico. Il contributo di Paweł Sambor mette in luce il processo di percezione del soggetto attraverso il quale il luogo materiale diventa uno spazio abitato cristianamente. In dialogo con il sociologo David de Breton, l'autore evidenzia come la percezione dello spazio ecclesiale non sia plasmata soltanto a partire dal mondo simbolico condiviso nutrito dalla fede, ma anche a partire dall'elaborazione che l'individuo fa dello spazio sulla base della sua esperienza, sensibilità e motivazioni personali.

Dopo queste riflessioni di carattere più fondamentale, segue il contributo di Elisabetta Scirocco che analizza la chiesa del Corpo di Cristo o Santa Chiara a Napoli come spazio ibrido al servizio delle "messe in scena rituale" del culto all'Eucaristia e alle reliquie, nonché al servizio della predicazione e del prestigio politico dei sovrani angioini. In questo modo la storia mette in evidenza come lo spazio simbolico generato a partire dall'edificio chiesa non sia configurato esclusivamente come spazio liturgico, ma piuttosto come uno spazio sociale cristiano in cui la liturgia svolge una missione costitutiva ma non esauriente.

La conoscenza degli spazi sociali cristiani si realizza principalmente attraverso l'esperienza, ovvero attraverso la fede che viene celebrata e vissuta in quel luogo. Tra queste esperienze, spicca quella musicale. È proprio la musica che può "accordare" i diversi

linguaggi artistici presenti nel rito intensificandoli e amplificandoli. A questa dimensione è dedicato l'ultimo contributo di questo volume, a cura di Elena Massimi. L'autrice ripercorre il magistero liturgico musicale del secolo scorso per mettere in luce il graduale e lento cammino che ha portato al riconoscimento della musica come luogo epifanico del Mistero.

Ci auguriamo che alla fine della lettura di questo volume possa emergere con maggiore chiarezza quella verità racchiusa tra le pieghe di quel gioiello dell'eucologia romana presentato in apertura. La *divina perceptio* sottolinea che la celebrazione liturgica inizia con un "patire" finalizzato a una progressiva trasformazione dei corpi dei celebranti e delle relazioni che essi generano nella società. Grazie al coinvolgimento del dono dello Spirito e della sensibilità umana, l'incontro con il mistero trinitario in Cristo non si riduce a una verità concettuale, ma coinvolge l'intera persona fino ai *penetralia cordis*, ovvero ai più intimi recessi del singolo e della società.

Juan Rego

Divina perceptio: l'incontro divinizzante.
Analisi di una preghiera *post Communionem*
del *Missale Romanum*

RANDIFER E. BOQUIREN
Pontificia Università della Santa Croce

«È proprio l'innegabile e fondamentale concretezza degli elementi a dimostrare che l'unione con la divinità attraverso il sacramento, non si fonda su una *spiritualità* puramente soggettiva, ma è oggettiva e fisica»¹. Così afferma il rinomato teologo e pioniere del Movimento Liturgico. L'«unione con la divinità attraverso il sacramento» si può ben qualificare come *divina perceptio* poiché consiste in un incontro unitivo, in una partecipazione alla divinità, che si radicano nella cognizione incarnata e nell'esperienza vissuta di tale realtà divina. Il caso più emblematico di questo incontro, se non addirittura quello principale, è la comunione rituale nell'Eucaristia.

La locuzione *divina perceptio* è stata scelta come tema centrale per la nostra Giornata di Studio. Tratta da una preghiera *post Communionem* dell'attuale *Missale Romanum*², essa riassume efficacemente la natura performativa del rito, specialmente nel contesto della celebrazione eucaristica. La liturgia cristiana, infatti, possie-

¹ O. CASEL, *Liturgia come mistero*, Edizioni Medusa, Milano 2002, 75. La sottolineatura è dall'originale.

² Post communionem, Sabbato hebdomadae II^{ae} Quadragesimae, *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, editio typica tertia 2002, reimpressio emendata, Typis Vaticanis, 2008, 225. D'ora in poi abbreviato come MR3. Invece l'abbreviatura "PC" sta per "*oratio post Communionem*".

de un potere trasformativo che è «un'estensione dell'assunzione trasformativa e divinizzante della carne umana nell'Incarnazione»³.

Questo breve studio offre essenzialmente un commento liturgico-teologico alla preghiera summenzionata. Il nostro obiettivo principale è approfondire il significato dell'espressione *divina perceptio* in base al contesto letterario (eucologico) e rituale, ossia, il rito della comunione eucaristica. Un numero crescente di studi nel campo dell'epistemologia fenomenologica dell'esperienza religiosa arricchisce la nostra comprensione di come la liturgia offra un percorso unico ed elevato per sperimentare le realtà divine attraverso i nostri sensi e facoltà. In questa prospettiva, prendendo come esempio la suddetta preghiera *post Communionem*, esploreremo come un testo liturgico possa effettivamente contribuire a un'epistemologia della percezione divina, basata sull'universale realtà umana del cibo e nutrimento.

*Sacramenti tui, Domine, divina perceptio
penetralia nostri cordis infundat,
et sui nos participes potenter efficiat*⁴

La formula rappresenta un eccellente esempio di come, secondo Th. A. Krosnicki, i modelli antichi risuonino nelle preghiere moderne⁵. È “antica” non solo perché deriva dagli antichi sacramentari romani, ma anche perché la sua concisione terminologica e strutturale, unita alla densità di contenuti, riflette l'antico stile eucologico romano.

³ C. PICKSTOCK, *Spiritual Perception and Liturgy*, in F.D. AQUINO, P.L. GAVRILYUK (eds.), *Perceiving Things Divine. Towards a Constructive Account of Spiritual Perception*, Oxford University Press, Oxford 2022, 121. La traduzione è nostra.

⁴ L'attuale preghiera viene, con alcune varianti testuali, dal Sacramentario Gregoriano nella recensione detta *Hadriana* (GrH 227) e in quella *Paduensis* (GrP 200), cfr. J. DESHUSSES (ed.), *Le sacramentaire grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Vol. 1, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1979, 147; A. CATELLA, F. DELL'ORO, A. MARTINI (eds.), *Liber sacramentorum Paduensis. Padova, Biblioteca Capitolare, cod. D 47*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2005, 215.

⁵ TH. A. KROSNIKI, *Ancient Patterns in Modern Prayer* (Studies in Christian Antiquity 19), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1973.

La struttura dell'orazione è composta essenzialmente da due petizioni coordinate, formate dai due verbi *infundere* ed *efficere*. Nella prima frase o proposizione invocativa, la semplice invocazione *Domine* si enuncia senza nessun altro attributo divino o clausola relativa contenente motivazioni anamnetiche. L'unità sintattica (transema)⁶ *Sacramenti tui... divina perceptio* funge da soggetto dell'intera preghiera, e trasmette allo stesso tempo l'*adiunctum* o il contesto celebrativo dal quale l'assemblea rivolge la sua preghiera a Dio.

Il sostantivo *perceptio* e la sua forma verbale (*percipere*) fanno parte del lessico tipico delle orazioni *post Communionem* e sono utilizzati per designare la ricezione dell'Eucaristia in quanto alimento, sia come cibo che come bevanda. In questo senso il termine è sinonimo di verbi tipici come *sumere*, *suscipere*, *vegetare*, *accipere*, *reficere*⁷. L'oggetto della *perceptio* (in quanto *nomen actionis*) è *Sacramenti tui* (genitivo oggettivo) che, nel contesto dell'orazione dopo la comunione, si riferisce all'Eucaristia appena ricevuta. La concretezza perfino corporea della *perceptio* sembra indicare un'accezione più ristretta del *sacramentum*, cioè le "specie eucaristiche" — il Corpo del Signore — ricevute come vero cibo⁸. L'aggettivo *divina* che qualifica l'azione della *perceptio* si riferisce alla proprietà soprannaturale del oggetto ricevuto, ossia il *Sacramentum* del Signore. Si tratta di un caso di *hypallage* in cui un aggettivo viene attribuito a un sostantivo diverso da quello che, secondo logica, dovrebbe unirsi

⁶ Un'unità sintattica ("sense unit" o nel linguaggio tecnico dei traduttori "transema") rappresenta il più piccolo segmento significativo che svolge una funzione unica e coerente all'interno di un testo nel suo insieme, cfr. O. JESPERSEN, *The Philosophy of Grammar*, Norton & Co, New York 1965, 95; M. SHUTTLEWORTH, M. COWIE, *Dictionary of Translation Studies*, Routledge, Abingdon (Oxon) 1997, 175.

⁷ Cfr. M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen 1966², 73-75.

⁸ Nell'eucologia minore del *Missale Romanum*, specialmente nelle orazioni *Super oblata* e *Post communionem*, il significato più ampio della parola *sacramentum* come "rito efficace" o come "attualizzazione dell'opera della redenzione nell'economia di riti sacri" emerge spesso con verbi come *agere*, *celebrare*, *frequentare*, *gerere* e altri simili. Nel testo in esame però, non si può escludere del tutto questo significato più globale, poiché le azioni concrete di mangiare e bere sono sempre integrati nella sacramentalità del *ritus* proprio dell'azione eucaristica.

all'interno della stessa frase⁹. In questo caso, l'aggettivo *divina* è attribuito alla *perceptio* anziché al *sacramentum*, enfatizzando il carattere soprannaturale dell'atto di ricevere l'Eucaristia. Per mezzo di questo spostamento sintattico (una metonimia) l'immaginazione del pubblico viene stimolato per defamiliarizzazione. Mentre ci si aspetterebbe che l'aggettivo *divinum* fosse associato al *sacramentum*, in realtà lo si trova collegato in modo insolito alla *perceptio*, spostando così l'attenzione all'atto di percepire e ampliando il suo campo semantico. L'espressione *divina perceptio* enuncia quindi il carattere squisitamente sacramentale e teandrico dell'atto umano di ricevere l'Eucaristia, *mangiando*¹⁰. L'atto di *ingerire* il Signore eucaristizzato costituisce la *perceptio* —un atto di per sé umano— come un atto autenticamente “divino”.

La *perceptio* in quanto azione sacramentale fonda le due petizioni sintatticamente coordinate della sezione epicletica della preghiera: *penetralia nostri cordis infundat, et sui nos participes potenter efficiat*.

⁹ Cfr. H. LAUSGBERG, *Elementi di retorica* §315,1b, Il Mulino, Bologna 1995, 169-170. È un caso non molto comune nell'eucologia eucaristica. Infatti, è più comune nelle *Post communiones* la qualificazione del *sacramentum* come *divinum* e non l'azione stessa che viene qualificata come “divina”. Eccone alcuni esempi nell'attuale *Missale Romanum*: «*Sumpsimus... divina sacramenta*», MR3, 765; «*divini participatio sacramenti*», MR3, 437; «*divini sacramenti veneranda perceptio*», MR3, 1056; «*divini operatio sacramenti*», MR3, 967.

¹⁰ Cfr. PH. ROUILLARD, *Du repas des hommes à l'eucharistie chrétienne* (I), «Notitiae» 13/6-7 (1977) 284-294; A.F. MÉNDEZ MONTOYA, *Theology of Food. Eating and the Eucharist*, Wiley-Blackwell, Chichester-Malden 2009, 65-72; R. TAGLIAFERRI, *Mangiare Dio. Un contributo alla teologia del cibo*, «Filosofia e teologia» 30 (2016) 43-47. Uno studio assai interessante per la sua particolarità viene offerta da N.M. ROURKE, P. LESLIE, *Sacramental Swallow. How Swallowing Informs Eucharistic Theology*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 13/2 (2013) 253-262. Le autrici, una teologa e l'altra medico specializzato nell'ingestione alimentare, dimostrano come l'atto di assumere il cibo (*swallowing*) non sia solamente una questione di trasferire sostanze dalla mano allo stomaco. L'atto coinvolge processi cognitivi molto elevati e complessi. Pur tutelando la primazia dell'azione della grazia di Dio (*ex opere operato*), le autrici avanzano l'ipotesi che l'esperienza attiva di assumere oralmente l'Eucaristia debba essere integrata nella considerazione dell'efficacia umana e soprannaturale della comunione sacramentale soprattutto nelle persone con difficoltà o disabilità cliniche di ingestione, cfr. N.M. ROURKE, P. LESLIE, *Sacramental Swallow*, 261-262.

Le due azioni sono coordinate nel senso che si verificano contemporaneamente nello stesso piano di azione, senza stabilire alcuna precedenza in termini di cronologia o di causalità. La coordinazione indica che entrambe le azioni si richiamano reciprocamente nei loro effetti a partire dal momento presente (della comunione sacramentale), e si protraggono verso un futuro aperto e indefinito. Così, l'intreccio tra il divino e l'umano nell'atto della comunione, espresso nella proposizione invocativa, è ora riproposto nelle petizioni della preghiera, focalizzandosi questa volta sugli effetti performativi.

La frase *penetralia nostri cordis infundat* implora che gli effetti divinizzanti della *divina perceptio* ci “riempiano” (*infundat*) completamente¹¹. Anche se *penetralia* si riferisce effettivamente al nucleo più profondo di una persona in senso spirituale, la costituzione fisica-somatica della natura umana non viene per nulla tralasciata¹². Dall'altra parte, l'espressione *sui nos participes potenter efficiat*

¹¹ Entrambi i testi dal *Hadrianum* (GrH 220) e dal *Paduensis* (GrP 200) utilizzano il termine *penetrabilia* — anche come sostantivo derivato da *penetrabilis* — nel senso passivo di ciò che può essere facilmente penetrato, cfr. *Thesaurus linguae latinae*, Vol. X,1, B.G. Teubner, Leipzig 1997, col. 1059-1060. Il passaggio da *penetrabilia* a *penetralia* sposta l'accento da un attributo-proprietà a un luogo (fisico o altro) situato nelle parti più interne e profonde, *Ibid.*, col. 1061-1064. Questo è l'uso più comune sia nei testi patristici che liturgici, soprattutto quando ci si riferisce all'*interiorità spirituale* dell'uomo, concepita in senso metaforico come un luogo: il santuario più interno di una persona, le profondità dell'anima, il cuore o la coscienza, cfr. A. BLAISE, H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1967², 605; A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout 1966, 532.

¹² Cfr. *Thesaurus linguae latinae*, Vol. X,1, col. 1064. Tale accezione potrebbe essere un'allusione al testo della Lettera agli Ebrei 4,12: «Vivus est enim sermo Dei, et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti: et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus: compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis», A. COLUNGA, L. TURRADO (eds.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam nova edito*, BAC, Madrid 1999¹⁰. Tuttavia, *penetrabilior* in questo testo biblico ha un chiaro senso attivo, ossia la capacità della Parola di Dio di penetrare nel più profondo delle persone, certamente non solo spiritualmente ma nel complesso dell'intera natura umana, H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, Fortress Press, Philadelphia 1989, 135.

può essere direttamente interpretata come una supplica affinché partecipiamo in modo completo ed efficace alla forza o “grazia” del *sacramentum* appena ricevuto¹³. Tuttavia, la metonimia operante nell’aggettivo *divina*, come spiegato poc’anzi, ci orienta verso una comprensione più completa del significato del *sacramentum* nel contesto dell’unità sintattica *sacramenti tui... divina perceptio*. Da questa prospettiva, il *sacramentum* realizza la nostra partecipazione alle realtà divine non in quanto isolato, o come una fonte reificata di grazia, bensì nell’integrità dell’atto umano e vivente della comunione rituale. Questo sottolinea la natura profondamente soprannaturale e santificante della *perceptio* alla quale imploriamo con fervore la piena partecipazione. È un’affermazione della na-

¹³ È infatti l’interpretazione della maggioranza delle traduzioni dove il *sacramentum* — e non direttamente la *divina perceptio* — svolge la funzione di soggetto implicito di *infundat* e di *efficiat*. Offriamo qui le traduzioni nelle cinque lingue principali dell’Europa occidentale: italiano: «Il sacramento che abbiamo ricevuto, o Signore, agisca nelle profondità del nostro cuore, e ci renda partecipi della sua forza» *Messale Romano. Terza edizione*, Fondazione di Religione Santi Francesco d’Assisi e Caterina da Siena, Roma 2020, 90; inglese: «May your divine sacrament, o Lord, which we have received, fill the inner depths of our heart and, by its working mightily within us, make us partakers of its grace», *The Roman Missal. Third Typical Edition*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington (DC) 2011, 235; tedesco: «Gütiger Gott, du schenkst uns Anteil an deinem Sakrament. Gib, daß wir das heilige Brot nicht nur mit dem Mund empfangen, sondern ganz von seiner Kraft durchdrungen werden, so daß wir wahrhaft aus deiner Gnade leben», *Messbuch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres*, Herder, Freiburg, Basel 1988, 102; francese: «Nous avons reçu ton sacrement divin, Seigneur: qu’il nous atteigne au plus intime de notre cœur et nous communique sa puissance», *Missel Romain. Troisième édition typique*, Desclée-MAME, Paris 2021, 110; portoghese: «Este sacramento que recebemos, Senhor, actue profundamente em nossos corações e nos comunique a sua força divina», *Missal Romano*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 1992, 189. La traduzione spagnola tuttavia rappresenta una certa eccezione: «Señor, que la gracia recibida de tu sacramento llegue a lo más hondo de nuestro corazón y nos comunique su fuerza divina», *Misal Romano. Según la tercera edición típica latina*, Libros Litúrgicos, Madrid 2017, 205. In quest’ultimo caso il soggetto di *infundat* e di *efficiat* è la *gracia recibida*, che ad ogni modo rimane una traduzione approssimativa di *divina perceptio*.

tura sacramentale della *perceptio* rituale¹⁴. L'intera preghiera svela quindi il significato profondo della comunione eucaristica sacramentale: l'atto umano e soprannaturale di "ingerire" il Cristo eucaristico ci consente di partecipare alla divinità nella profondità più intima della nostra umanità.

La divinizzazione e la santificazione dell'uomo, mediate dall'esperienza vissuta di ricevere il Corpo e il Sangue di Cristo nei riti della comunione, rappresentano un linguaggio molto comune della *lex orandi* della Chiesa; qui lo troviamo codificato nelle PC del Messale. Questo linguaggio certamente non è limitato al lessico della *perceptio*. Le limitazioni di spazio e la natura stessa di questo saggio ci costringono a rinunciare all'analisi di molte altre preghiere che esprimono con eloquenza altre dimensioni teologiche operanti nell'esperienza del divino che si realizza nell'Eucaristia¹⁵. Sarà sufficiente citarne solo alcune per mostrare quanto esplicite possano essere queste preghiere nel mostrare come, attraverso l'atto umano concreto di "ingerire" Cristo nell'Eucaristia, siamo divinizzati, santificati e trasformati in tutte le dimensioni della nostra umanità.

*Fac nos, quaesumus, Domine,
divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri,
quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui
temporalis perceptio praefigurat*¹⁶

*Sentiamus, Domine, quaesumus,
tui perceptione sacramenti,
subsidiū mentis et corporis,
ut, in utroque salvati,
de caelestis remedii plenitudine gloriemur*¹⁷

¹⁴ Questo potrebbe rappresentare la *lectio difficilior* dietro l'apparente ambiguità del pronome possessivo *sui*, che nella maggior parte delle traduzioni si riferisce *tout court* al *sacramentum*. Al nostro avviso tuttavia, *sui* può essere interpretato anche come riferito alla dimensione sacramentale dell'atto rituale della *perceptio*.

¹⁵ Mentre molte preghiere sottolineano le esigenze comunitarie e socio-etiche della comunione eucaristica, altre ancora, invece, sviluppano temi morali-ascetici ed escatologici.

¹⁶ PC, Sanctissimi Corporis et Sanguinis Christi, MR3, 491.

¹⁷ PC, Ad diversa. In quacumque necessitate A, MR3, 1150.

*Ab omni nos, quaesumus, Domine, vetustate purgatos,
sacramenti Filii tui veneranda perceptio
in novam transferat creaturam*¹⁸

*Concede nobis, omnipotens Deus,
ut de perceptis sacramentis inebriemur atque pascamur,
quatenus in id quod sumimus transeamus*¹⁹

In tempi più recenti sono emersi sviluppi — con un approccio fenomenologico e performativo — nella riflessione sulla specificità dell’esperienza spirituale dell’Eucaristia in quanto cibo²⁰. Mediante la nostra analisi di un testo eucologico alla luce del suo contesto rituale abbiamo tentato di intraprendere un cammino analogo *per ritus et preces*. Siamo giunti alla conferma della sacramentalità dell’atto umano della *manducatio* eucaristica, sintetizzata nella locuzione *divina perceptio*²¹. Constatiamo inoltre che vengono enunciati dei contenuti teologici veritativi: la nostra divinizzazione attraverso la partecipazione sacramentale e il modo con cui questa divinizzazione raggiunge tutta l’ampiezza e la profondità della nostra umanità. Tuttavia, la preghiera afferma questi contenuti teologici non mediante proposizioni logiche, ma sulla base di una realtà concreta: la partecipazione nella Eucaristia in quanto pasto rituale²².

¹⁸ PC, Feria IV infra octavam Paschae, MR3, 382.

¹⁹ PC, Dominica XXVII «per annum», MR3, 477.

²⁰ A titolo esemplificativo si vedano: J.S. WEBSTER, *Ingesting Jesus: Eating and Drinking in the Gospel of John*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003; G. WENZ, *Coena Domini. Sakramentales Essen und Trinken in christlicher Tradition*, in F.-TH. GOTTWALD, L. KOLMER (eds.), *Speiserituelle: Essen, Trinken, Sakralität*, S. Hirzel Verlag, Stuttgart 2005, 171-180; A.F. MÉNDEZ MONTOYA, *Theology of Food. Eating and the Eucharist*, Wiley-Blackwell, Chichester-Malden 2009; N. WIRZBA, *Food and Faith. A Theology of Eating*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; R. TAGLIAFERRI, *Mangiare Dio. Un contributo alla teologia del cibo*, «Filosofia e teologia» 30 (2016) 37-47; H. KIM-CRAGG, *Through Senses and Sharing: How Liturgy Meets Food*, «Liturgy» 32/2 (2017) 34-41.

²¹ Ci siamo concentrati esclusivamente sulla percezione teologica e spirituale della “natura alimentare” dell’Eucaristia, poiché un metodo scientifico adeguato ci impone di attenerci alla natura letteraria e al contesto rituale della preghiera *post Communionem*.

²² In questo contesto, diventa evidente che le orazioni *post Communiones* rivestono un’importanza particolare nell’articolazione di una teologia del cibo e

«Sei quel che mangi» afferma il detto popolare, ormai divenuto *cliché*²³. Tuttavia, è davvero straordinario come la saggezza popolare diventi particolarmente reale nella nostra partecipazione all'Eucaristia. Le preghiere dopo la Comunione esprimono come la natura alimentare dell'Eucaristia ci divinizza in ogni aspetto della nostra condizione umana proprio mediante «quel che mangiamo»: siamo colmati della sua divinità (*divinitatis tuae sempiterna fruitione repleti*), siamo trasformati in nuove creature (*in novam transferat creaturam*), fino a diventare ciò che assumiamo (*in id quod sumimus transeamus*). Queste sono le principali disposizioni spirituali dei commensali contenute nella preghiera. Attraverso l'esperienza umana dell'assunzione del cibo, essa dà voce a una comprensione incarnata dei desideri di Dio e dell'uomo per l'unione agapica.

della manducazione. Pongono efficacemente in primo piano vari temi teologici attraverso un linguaggio di preghiera testuale e gestuale. Per questo motivo siamo dell'avviso che queste preghiere, insieme all'economia generale di riti e testi della liturgia, possono fungere da ponte tra approcci teologici prevalentemente proposizionali (dogma, storia, scienze umanistiche) e quelli prevalentemente fenomenologici.

²³ Attribuito originariamente al politico e gastronomo francese Jean Anthelme Brillat-Savarin che scrisse nel suo libro *Physiologie du goût, ou Méditations de gastronomie transcendante* (Paris 1839): «Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es» (Aphorismes, n. 4).

La sapienza estetica dei programmi rituali

JUAN REGO

Pontificia Università della Santa Croce

Una dimensione centrale dell'esperienza estetica nella liturgia si riferisce alla percezione del mistero trinitario da parte del soggetto attraverso i suoi sensi. La salvezza cristiana passa attraverso la carne di Cristo, che incontra i cristiani attraverso i loro corpi e nei loro corpi. Infatti, l'unità della persona come *corpo, mente e spirito* richiede l'inclusione delle affezioni sensibili nell'incontro con il Dio Trino in Cristo.

In questa sede, mi concentrerò sull'analisi della dimensione cognitiva delle affezioni suscitate dai programmi rituali liturgici. Tralasciando altri aspetti dell'esperienza estetica, come ad esempio il modo in cui l'esperienza del mistero celebrato trasforma la vita quotidiana, mi soffermerò su tre punti. Dopo un'introduzione al problema, esaminerò le ingiunzioni emotive proposte dalla liturgia. Successivamente, analizzerò la costruzione degli spazi dell'immaginazione rituale. Infine, discuterò del concetto di misticismo degli occhi aperti.

Ciò che accomuna questi tre punti è l'esperienza estetica, la quale nelle ingiunzioni rituali assume una forma ecclesiale che offre la possibilità di visualizzare alcuni aspetti del mistero di Cristo. Questa visualizzazione richiede l'esercizio dell'immaginazione ma, soprattutto, la collaborazione dello Spirito Santo, senza la quale il misticismo degli occhi aperti rimarrebbe una pia illusione.

1. INTRODUZIONE: EVENTO, ESPERIENZA E MEDIAZIONE

La dimensione estetica della liturgia non appare alla riflessione come un dato immediato. Esaminare questa dimensione significa porre la domanda sull'esistenza e sul significato delle mediazioni attraverso cui viviamo. Spesso, le mediazioni sembrano invisibili perché siamo immersi in esse, proprio come l'aria che respiriamo o la luce che ci consente di vedere.

Le mediazioni sono invisibili allo sguardo precritico, vale a dire, allo sguardo di chi non ha ancora sperimentato la riflessività dello spirito umano. Chi ha vissuto questa esperienza sa che un contatto "non-mediato" tra il sé e la realtà è illusorio, poiché il modo in cui la realtà si presenta dipende sia dalle sue caratteristiche intrinseche che dal modo in cui il soggetto la interpreta¹.

Per immergersi nell'esperienza estetica, è essenziale sviluppare una sensibilità nei confronti delle mediazioni, soprattutto del linguaggio. In altre parole, è fondamentale riconoscere che il nostro contatto con la realtà avviene attraverso una lente culturale. Ad esempio, pensiamo a un processo di comunicazione orale. Sarebbe sufficiente variare la combinazione dei suoni per rendersi conto che il linguaggio umano non è una semplice finestra trasparente sulla realtà. Se l'ultimo incontro di questa mattina si svolgesse in lingua malayalam al posto di quella italiana, da un punto di vista esterno, poco cambierebbe. L'intento comunicativo rimarrebbe intatto, e i suoni verrebbero pronunciati in modo impeccabile. Tuttavia, molte persone rimarrebbero escluse dall'atto comunicativo. In questo momento, l'illusione della "trasparenza" del linguaggio sarebbe svelata. Quando ascoltiamo una conversazione in una lingua diversa, la

¹ Per questo motivo, evitiamo sia l'ingenuo rappresentazionismo sia l'isolamento del soggetto nel suo "mondo di senso autonomo". Preferiamo adottare la prospettiva del realismo critico, che rappresenta una sorta di "seconda ingenuità", come la chiamerebbe Ricœur, ed è l'equivalente postcritico del realismo magico precritico, cfr. J. REGO, *El bosque simbólico. Itinerarios para una reflexión sobre la acción sacramental*, CLV - Edizioni liturgiche, Roma 2012, 146, 248-253.

nostra esperienza linguistica si trasforma da una “finestra” che ci collega direttamente alla realtà in un “muro” che può ostruire l’accesso alla verità.

Queste considerazioni rivestono una notevole importanza nel contesto della liturgia, poiché l’azione liturgica è innanzitutto un atto comunicativo. Affermare semplicemente che il mistero di Cristo si rende presente nelle azioni liturgiche non è sufficiente. Senza l’*esperienza* del suo mistero, la presenza di Cristo per noi si ridurrebbe a “suoni” incomprensibili.

Un *fatto* senza esperienza non è evento umano: rimarrebbe semplicemente un fatto. La differenza che ci distingue dagli animali non consiste nella capacità di essere influenzati da sensazioni suscitate da suoni o colori. Esiste una estetica propria degli animali poiché anche loro fanno una certa esperienza. Invece, quello che ci distingue dagli animali si trova nella *qualità umana* dell’esperienza.

Per “esperienza umana” intendo un processo di *percezione interpretante* che ci permette di cogliere il senso delle cose da una prospettiva culturale condivisa². Questo processo è molto simile a quello che Newman definiva come “realizzare” (“to realize”)³. Grazie a questo processo, i *fatti* possono diventare *eventi*. Grazie a questo processo possiamo smettere di restare come “muti spettatori” di fronte a un evento liturgico che rischiamo di ridurre a un mero “fatto rituale” a causa della nostra limitata percezione.

2. LE INGIUNZIONI EMOTIVE DELLA LITURGIA

L’espressione “ingiunzione emotiva della liturgia” richiede una contestualizzazione. La riflessione sull’esperienza estetica liturgica ha messo a fuoco l’importanza delle emozioni nell’atto celebrativo. Negli ultimi decenni i lavori sul ruolo delle emozioni

² Cfr. A. ODENTHAL, *Rituelle Erfahrung Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes*, Kohlhammer, Stuttgart 2019, 187.

³ Cfr. T. MERRIGAN, *The Imagination in the Life and Thought of John Henry Newman*, «Cahiers victoriens et édouardiens» 70 (2009) [online], DOI: <https://doi.org/10.4000/cve.4829> (accesso 6.10.2023).

nell'azione rituale si sono moltiplicati. A questo punto, interessa ricordare che, per le scienze umane, dalla paleontologia alla sociologia, i processi di ritualizzazioni sono degli strumenti privilegiati per la regolazione delle emozioni, più specificamente per la regolazione dell'ambiguità intrinseca alle emozioni⁴. Basta pensare, per esempio, alle emozioni che tutti proviamo di fronte alla morte, alla violenza o alla malattia. La capacità di regolare queste emozioni è fondamentale per il benessere sociale e religioso, ed è proprio per questo motivo che le pratiche rituali hanno assunto un ruolo di primo piano. Le forme rituali si configurano come strategie sviluppate da individui e società per gestire e canalizzare le emozioni, consentendo così di mantenere un equilibrio emotivo nelle sfere sociali e religiose.

Come ricorda Paolo Tomatis, nella liturgia «l'atto della fede si manifesta nella sua intima natura come "affectus fidei" [...] Dal momento che non si dà esperienza senza soggetti, tutto ciò che appartiene alla sfera intersoggettiva del sentire entra a buon diritto a far parte del Mistero liturgico. Per questo motivo, la più recente riflessione liturgica si sta impegnando nel delicato compito di integrare il tema degli affetti all'interno del rito, valorizzando la dinamica emozionale»⁵.

Le emozioni rappresentano processi di integrazione attraverso i quali un individuo elabora le sensazioni biologiche in un contesto culturale. Nell'esperienza umana, le sensazioni sono memorizzate e incorporate nella sfera personale attraverso un processo percettivo complesso e adattabile nel tempo. Non entreremo in dettagli riguardo ai vari modelli teorici che hanno cercato di spiegare questo processo dal punto di vista scientifico o filosofico⁶. Quello che vorrei

⁴ Cfr. N.M. HOBSON, J. SCHROEDER, J.L. RISEN, D. XYGALATAS, M. INZLICHT, *Psychology of Rituals: An Integrative Review and Process-Based Framework*, «Personality and Social Psychology Review» 22/3 (2018) 260-284.

⁵ P. TOMATIS, *Sensi, affetti, simboli nella pietà popolare e nella liturgia*, «Rivista liturgica» 103 (2016) 247-260, 257.

⁶ Per una prima introduzione, si veda J. DE LEERSNYDER, B. MESQUITA, M. BOIGER, *What Has Culture Got to Do with Emotions? (A lot)*, In: M.J. GELFAND, C.-Y. CHIU, Y.-Y. HONG (edd.), *Handbook of Advances in Culture and Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2021, 62-119.

sottolineare è che l'articolazione e l'integrazione che caratterizzano l'esperienza umana hanno una componente spirituale-riflessiva che ha radici nei processi biologici, ma non si limita ad essi. L'elemento distintivo rispetto alle emozioni degli animali, vale a dire la loro emergenza rispetto ai processi biologici, è ciò che consente di percepire le emozioni umane come processi culturali. Essendo di natura culturale, queste emozioni possono essere formate, modificate e persino distorte.

Le emozioni hanno una dimensione di risonanza psicologica nel soggetto, che genera ciò che possiamo chiamare un *sentimento*. Nei sentimenti si congiungono la base biologica delle nostre azioni con quella derivante dalla nostra libertà. Quando siamo capaci di *elaborare* un sentimento integrandolo con le memorie di esperienze passate, sviluppiamo schemi di azioni noti come "scripts" (copione, sceneggiatura). Questi *scripts* sono modelli valutativi di risposta-azione in determinati scenari. Conservati nella memoria, questi modelli vengono attivati quando il soggetto cerca di interpretare nuove esperienze, di capire la situazione altrui, o proietta sé stesso nel futuro disegnando un programma di azione.

Da qui deriva la stretta relazione fra la dimensione estetica delle emozioni-sentimenti e la decisione etica del soggetto. La maturità etica coincide con la maturità estetica nel senso che una persona virtuosa non solo conosce il bene da perseguire, ma anche i suoi sentimenti sono in risonanza affettiva con tale bontà, al punto da costituire il principale motore delle sue azioni volontarie.

La risonanza affettiva della persona virtuosa presuppone la dimensione cognitiva delle emozioni-sentimenti (*percezione*). Utilizziamo il termine *percezione* per distinguere tra l'elaborazione culturale delle emozioni finalizzata all'azione (*sentimenti*) e l'elaborazione culturale delle emozioni con lo scopo di farsi carico della realtà (*percezione*). Infatti, le emozioni non solo favoriscono la risonanza empatica ma anche migliorano la percezione della realtà circostante⁷.

⁷ Questo dato delle scienze umane è in sintonia con la visione biblica dell'essere umano come un'unità somatica-psichica e cognitiva. Infatti, esiste una

Riconoscere la dimensione cognitiva delle emozioni costituisce un progresso significativo. La tesi che desidero avanzare sostiene che la dimensione cognitiva delle emozioni giustifica, almeno in parte, le ingiunzioni emotive presenti nella liturgia. Prima che una finalità etica, le ingiunzioni emotive hanno la capacità di migliorare la nostra comprensione della realtà.

Per procedere con l'analisi di questo legame, è opportuno ricordare cosa si intenda per "ingiunzioni". In genere, un'ingiunzione viene definita come un ordine formale che indica un modo specifico di agire (ad esempio, effettuare un pagamento, consegnare un oggetto, ecc.). Nel contesto della liturgia, possiamo affermare che le "ingiunzioni emotive" rappresentano prescrizioni formali che determinano il comportamento affettivo durante le celebrazioni, come ad esempio: "*umili e pentiti* come il pubblicano al tempio, accostiamoci al Dio giusto e santo", "*esultanti* cantiamo", "ti preghiamo *umilmente*", ecc.

Queste ingiunzioni sono determinazioni formali dell'azione dei celebranti poiché fanno parte dei programmi rituali. La determinazione di agire con umiltà, gioia o pentimento durante l'azione liturgica non è semplicemente un suggerimento spirituale. I programmi rituali possiedono un valore normativo. Il detto *mens concordet voci*, che richiede che la mente sia in sintonia con le parole che la Chiesa vuole pronunciare attraverso l'individuo, costituisce il fondamento delle ingiunzioni che coinvolgono la totalità della persona, comprese le emozioni. In questo contesto, i programmi rituali presenti nei libri liturgici rappresentano il modo "degn e giusto" in cui la Chiesa desidera incontrare il suo Signore. Poiché riconosciuti ufficialmente come adeguati a esprimere i sentimenti della Chiesa in Cristo, i programmi rituali determinano una precisa *modalità* di azione.

correlazione fra gli organi del corpo e i processi emotivi e cognitivi. In questo senso, il cuore e i reni sono spesso considerati come il centro somatico di processi di conoscenza e di azione morale (es. Sal 16,7; Prov 23,16), cfr. B. JANOWSKI, *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 148-157.

È possibile avanzare l'obiezione che in una cultura profondamente influenzata dal narcisismo come quella occidentale, le ingiunzioni emotive potrebbero essere percepite da molti come il culmine di un potere religioso autoritario e insensibile. Chi ha il diritto di influenzare il mio stato emotivo durante una celebrazione? Se l'oggettività del libro liturgico garantisce l'ortodossia della celebrazione, non sarebbe preferibile lasciare la sfera emotiva alle scelte individuali? A questo punto è interessante ricordare quanto notava Loris Della Pietra nel 2014: «un dato certo è la rimozione del linguaggio affettivo o emozionale nell'opera di traduzione italiana del Messale. È stato notato come i termini inerenti alla partecipazione emotiva spesso siano stati soppressi o resi con espressioni attinenti alla volontà, al servizio in senso lato, alla conoscenza»⁸.

Tuttavia, la Chiesa ha mantenuto le ingiunzioni emotive nelle edizioni tipiche e nelle traduzioni più recenti. Continua a fornire programmi rituali che stabiliscono che determinate azioni debbono essere fatte con gioia, ammirazione, esultanza, o contrizione. Anzi, la Chiesa lo fa con la consapevolezza di aver plasmato una pluralità di movimenti emotivi nel cuore dei cristiani attraverso i salmi, di aver utilizzato i *modi* musicali per creare atmosfere emotive distintive a seconda del periodo liturgico, e di aver modellato i corpi celebranti nel prescrivere, per esempio, di percuotersi il petto, inginocchiarsi o prostrarsi⁹.

Il motivo di questa apparente insensibilità verso le emozioni del singolo deriva dalla natura dell'azione liturgica che è di carattere non privato, ma pubblico. Coloro che scelgono di celebrare la liturgia lo fanno consapevoli che agiscono in nome

⁸ L. DELLA PIETRA, *Il linguaggio degli affetti nell'eucologia del Messale romano*, in: L. GIRARDI (a cura di), *Liturgia e emozione. Atti della XLII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Bocca di Magra (SP), 25-29 agosto 2014*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2015, 109-143, 140.

⁹ Sul gesto fisico rituale come processo induttivo di emozioni, cfr. D. HARTH, *Rituale, Texte, Diskurse. Eine formtheoretische Betrachtung*, in: B. DÜCKER, H. ROEDER, *Text und Ritual: kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostris bis Dada*, Synchron, Heidelberg 2005, 19-48, 35.

dell'intero Corpo di Cristo. Pertanto, pretendere di adattare il programma rituale alle proprie emozioni sarebbe una mancanza di rispetto nei confronti delle emozioni della Chiesa e, ancor più, di Cristo stesso.

In questo senso, la Chiesa richiede a chi partecipa alla liturgia una ferma volontà di decentramento, senza annullare le proprie emozioni, ma ponendole al servizio di un'azione più ampia che coinvolge l'intera Chiesa¹⁰. Il numero 108 dell'Ordinamento generale della Liturgia delle Ore spiega:

«Chi recita i salmi nella Liturgia delle Ore, li recita non tanto a nome proprio quanto a nome di tutto il Corpo di Cristo, anzi nella persona di Cristo stesso. Se ciascuno tiene presente questa dottrina, svaniscono le difficoltà, che chi salmeggia potrebbe avvertire per la differenza del suo stato d'animo da quello espresso nel salmo, come accade quando chi è triste e nell'angoscia incontra un salmo di giubilo, o, al contrario, è felice e si trova di fronte a un canto di lamentazione. Nella preghiera puramente privata si può evitare questa dissonanza, perché vi è modo di scegliere il salmo più adatto al proprio stato d'animo. Nell'Ufficio divino, invece, si ha un determinato ciclo di salmi valevole per tutta la comunità ed eseguito non a titolo personale, ma a nome di tutta la Chiesa, anche quando si tratta di un orante che celebra qualche Ora da solo. Chi salmeggia a nome della Chiesa può sempre trovare un motivo di gioia o tristezza, perché anche in questo fatto conserva il suo significato l'espressione dell'Apostolo: 'Rallegratevi con quelli che sono nella gioia, piangete con quelli che sono nel pianto' (Rm 12, 15) e così la fragilità umana, ferita dall'amor proprio, viene risanata nella misura di quella carità per la quale la mente concorda con la voce che salmeggia»¹¹

¹⁰ Cfr. L. GIRARDI, *Sacramenti, azioni ed emozioni*, in: G. TANGORRA, M. VERGOTTINI (a cura di), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa Milano 2006, 168. Proprio perché è possibile spingersi troppo in questa direzione di auto-decentramento emotivo, la Chiesa non ha mai limitato la preghiera alla sola liturgia, ma ha offerto ai fedeli altre forme di comunicazione con Dio in cui la forma della preghiera si adatta in modo più flessibile allo stato emotivo dell'orante.

¹¹ *Ordinamento Generale della Liturgia delle Ore*, n. 108, in: *Ufficio divino rinnovato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Paolo VI, Liturgia delle Ore secondo il rito romano*, vol 1., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985.