

## Liturgia, sacrificio e politica

MICHELE NICOLETTI

Il tentativo di mettere in relazione liturgia e politica che vorrei perseguire in questo intervento non va nella direzione dell'interrogativo sulla "politicizzazione" della liturgia, nel senso dell'inserzione dell'attualità politica nella celebrazione attraverso particolari canti, preghiere, letture o canoni. Su tutto questo vi fu negli anni '60 e '70, in Italia e all'estero, un ampio dibattito dagli esiti più diversi sul piano teorico e pratico. Non voglio entrare nel merito di quelle discussioni e dunque nel giudizio sugli esperimenti che allora si tentarono e che in parte e in qualche luogo tutt'ora sono vivi. Posso solo osservare che se molte di quelle sperimentazioni hanno dato esito a espressioni liturgiche assai discutibili e che oggi, in ogni caso, nessuno si sentirebbe di riproporre, vi sono però - nella storia - degli esempi che difficilmente si possono rimuovere dalla coscienza della chiesa e che difficilmente si possono squalificare come casi di uso politico strumentale della celebrazione liturgica. Gli esempi che mi vengono in mente - ma sono solo un paio tra i molti che altri potrebbero citare - sono esempi che, benché appartengano a epoche e paesi diversi, sono però accomunati da uno sfondo comune, l'esperienza di regimi politici totalitari o comunque dispotici e violenti. Penso alle prediche dell'avvento 1933 del cardinale Faulhaber di Monaco sul rapporto tra giudaismo e cristianesimo, in cui si rifiutava con forza la messa al bando della tradizione ebraica propugnata in ambito protestante dai "cristiani tedeschi" allineati a Hitler. Oppure - ricordo a noi caro - le ultime omelie di mons. Romero, in cui venivano ricordati i nomi degli assassinati dal regime e si invitavano i soldati a non uccidere. Che quest'ultimo caso non possa essere giudicato un cattivo esempio di liturgia sta a confermarlo la morte dello stesso Romero, avvenuta per mano degli "squadroni della morte" proprio durante la celebrazione eucaristica. Per questa sua morte Romero viene considerato martire dal suo popolo e forse proprio nella luce del martirio può essere rinvenuto uno snodo decisivo del rapporto tra li-

turgia e politica. Rimane certo un problema aperto il "come" e il "quanto" di attualità politica, di storia concretamente vissuta, possa entrare nella celebrazione ed ogni comunità sa già trovare la forma e il luogo per lasciarvi lo spazio adeguato nei modi dell'offerta, della richiesta di perdono, della meditazione, della preghiera, della condivisione. Purché sempre si tratti non di battaglie di parte, ma di frammenti della storia della liberazione dell'uomo sofferiti e non semplicemente appresi da uno schermo. Ma su questo forse comunità più giovani e vive come quelle sparse negli altri continenti potranno indicarci la strada. Qui - come dicevo, seguendo un'altra prospettiva - mi limito ad indicare quattro aspetti del problema e quattro tesi.

### 1. Liturgia e dimensione pubblica della chiesa

Un primo aspetto del rapporto tra liturgia e politica, che ricavo essenzialmente dalle analisi del teologo Erik Peterson<sup>1</sup>, si può così sintetizzare: la liturgia esprime, tra le altre cose, la dimensione "pubblica" della chiesa, il suo appartenere ad una sfera comunitaria e societaria che supera la dimensione dell'interiorità individuale. Questa dimensione ci è attestata già dal significato del termine: la parola *leitourgia* deriva dal linguaggio giuridico e indica l'opera, la prestazione (*ergon*), soprattutto finanziaria, che il popolo (*leitos*), in particolare i benestanti, dovevano fornire allo Stato. Dal linguaggio giuridico-politico questo termine - come molti altri termini provenienti dallo stesso ambito (la stessa parola *chiesa* o *acclamazione* o *inno*, ecc.) - sarebbe passato all'ambito religioso. Ma, secondo Peterson, non è solo l'origine della parola a rimandare il significato del termine alla sfera pubblica.

<sup>1</sup> Erik Peterson (1890-1960), teologo protestante poi convertitosi al cattolicesimo, ha svolto il suo lavoro di ricerca e di insegnamento prima in Germania e poi in Italia studiando in particolare i primi secoli del cristianesimo. Alcune tra le sue opere principali sono state tradotte in italiano, come ad esempio *Il mistero degli Ebrei e dei gentili nella chiesa*, prefazione di J. Maritain, Roma 1946; *Il libro degli angeli*, Roma 1946, 1991; *I testimoni della verità*, Milano 1955; *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1983. Sulla sua opera vi è oggi un nuovo interesse, come dimostra la monumentale biografia di B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i.B. 1992, 1994, e l'edizione critica delle sue opere in tedesco.

### 1.1. La liturgia è espressione dell'ordine di tutto il cosmo creato.

Studiando i testi del Prefazio alle preghiere eucaristiche nelle liturgie dei primi secoli e mettendoli in connessione con diversi passi biblici, Peterson giunge ad affermare che la liturgia si fonda su di un ordine cosmico ed è espressione di questo. "Dio non è un Dio del disordine" e la città celeste è ordinata secondo una precisa gerarchia che trova la sua espressione, tra l'altro, nei diversi ordini delle potenze angeliche. Gli angeli nel cielo lodano e glorificano Dio, sono cioè impegnati in una liturgia celeste. La liturgia della chiesa è dunque - secondo questa interpretazione - anzitutto espressione della assemblea celeste festante, a cui la chiesa "militante" è ammessa. Il canto dei Serafini si espande in tutto il cosmo e ad esso - ordinatamente - deve unirsi anche il canto di lode degli uomini attraverso gli inni, elevati dai monaci, e l'acclamazione del popolo, secondo la distinzione di Origene tra vita teoretica e vita pratica. L'interpretazione della società celeste è condotta da Peterson, come si vede, secondo i criteri di una società gerarchizzata in cui "ordine" significa differenziazione di ruoli e di livelli armonicamente coordinati nel tutto. Il parallelo tra gerarchia celeste e gerarchia terrena (anche nella chiesa) è tipico della teologia e della cultura medievale. In ogni caso ciò che qui interessa non è tanto la concezione della società celeste che sorreggeva l'interpretazione di Peterson e che era influenzata dalle sue convinzioni politiche, quanto piuttosto il suo sottolineare la dimensione "pubblica" della liturgia cristiana: la liturgia come partecipazione ad un ordine celeste.

### 1.2. La liturgia come "trascendimento" molteplice

Questa partecipazione all'azione di culto della città celeste non ha un'unica direzione: come la chiesa terrena partecipa al culto celeste, così anche la società celeste partecipa al culto terreno. In particolare sono gli angeli a prendere parte alla liturgia terrena esprimendo con la loro partecipazione l'intreccio particolare tra eternità e storia che si compie nella celebrazione del mistero. Questa presenza degli angeli attesta la capacità della liturgia di trascendere l'orizzonte della natura e di attingere al soprannaturale. Questa azione di trascendimento riguarda anche la sfera della natura umana nel suo aspetto sociale e dunque la sfera civile: attraverso la liturgia i cristiani esprimono la loro appartenenza ad un'altra città, quella celeste. Il culto cristiano non è un'esperienza di trascendimento privato dei confini della natura e della politica, ma è l'esperienza di un prender parte ad una città, ad un ordine sociale. Questo ca-

rattere *pubblico* viene espresso dall'attributo di *Re* che spetta a Cristo e dal carattere di *milizia* assegnato alle schiere angeliche. Giovanni Crisostomo afferma che gli angeli accompagnano come *soldati*. La signoria di Cristo e la partecipazione al suo mistero hanno dunque carattere pubblico.

Come è facile intuire, l'interpretazione di Peterson offre il fianco a molte discussioni. In particolare, è stato osservato, si nota in essa un'enfasi eccessiva sull'aspetto giuridico-istituzionale della chiesa, forse anche per l'influenza esercitata sul teologo dal giurista Carl Schmitt, a lui legato da stretta amicizia. In ogni caso, sia pure in modo non esclusivo, va notato che questa sottolineatura della dimensione pubblica della liturgia viene sostanzialmente accolta da molti liturgisti che svolgeranno un ruolo assai importante nei lavori del Vaticano II<sup>2</sup>. D'altra parte al paragrafo 8 della *Sacrosantum Concilium* troviamo affermata con chiarezza l'intima connessione tra liturgia celeste e liturgia terrena: «Nella Liturgia terrena noi partecipiamo, pregustandola, a quella celeste, che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme, verso la quale tendiamo come pellegrini, dove il Cristo siede alla destra di Dio quale ministro del santuario e del vero tabernacolo; insieme con tutte le schiere delle milizie celesti cantiamo al Signore l'inno di gloria...». Quanto al carattere "pubblico" della liturgia lo troviamo ribadito non solo a proposito delle celebrazioni in sé comunitarie, ma anche a proposito dell'Ufficio divino che è detto "preghiera pubblica della Chiesa".

Possiamo allora cercare di arrivare alla formulazione di una prima tesi. Lo status particolare del credente come pellegrino sulla terra è espresso dalla sua appartenenza ad una realtà *pubblica*: non a caso si parla di città di Dio, di società teocratica, di Regno di Dio. Difficilmente tali espressioni possono essere interpretate come mere figurazioni simboliche di origine antropomorfa. La stessa realtà divina che si comunica agli uomini è una realtà *sociale* nella sua costitutiva dimensione trinitaria. Questa *cittadinanza* celeste non è per il credente un fatto aggiuntivo, ma è costitutivo del suo essere, ed è proprio tale appartenenza ad una realtà sociale soprannaturale che consente all'uomo di non essere del tutto assorbito dalle società naturali umane. Se il rapporto tra l'uomo e la società fosse consegnato semplicemente ad una dialettica tra un individuo atomizzato da una parte e una totalità sociale dall'altra, difficilmente il rap-

<sup>2</sup> Nella biografia della Nichtweiss, che ricostruisce tutto il dibattito, si fanno i nomi di Jungmann e Vaggagini.

porto potrebbe esprimersi in modo armonico: inevitabilmente la società finirebbe per assorbire del tutto l'individuo o, se questi cercasse di resistere, finirebbe per prevalere la frammentazione. La dinamica della civiltà occidentale con il suo sforzo perenne di armonizzazione di libertà individuali ed esigenze societarie va piuttosto ricompresa sullo sfondo di una dialettica tra due società che in certo senso si contendono l'individuo, la società terrena e la società celeste. Quest'ultima non va certo identificata con la comunità ecclesiale in quanto tale, è vero tuttavia che la chiesa, rivendicando i diritti della società celeste, ha svolto nei secoli un indubbio ruolo di contenimento delle pretese totalizzanti della società terrena. La tesi che potremmo formulare è allora la seguente: *la liturgia, in quanto momento esistenziale di partecipazione reale alla società celeste, svolge una funzione essenziale nel contribuire a soddisfare l'esigenza di fusione propria di ogni uomo. Quanto più la liturgia si impoverisce, tanto più l'uomo cerca altrove esperienze sostitutive capaci di appagare il suo bisogno di fusione.* La centralità politica della dottrina e della partecipazione al corpo mistico - così presente in altri secoli - andrebbe oggi riscoperta. Così come andrebbe presa sul serio la bramosia di fusione che ogni uomo porta con sé e che solo nel corpo mistico si compie in modo perfetto senza rinuncia alla propria personalità.

## 2. Liturgia e personalità

Il secondo aspetto, che si ricollega a quest'ultimo elemento, riguarda la capacità della liturgia di realizzare questa appartenenza alla società celeste, di appagare questa bramosia di fusione senza togliere l'identità personale. Numerosi spunti interessanti sul tema si possono trovare nel testo di Dietrich von Hildebrandt *Liturgia e personalità*<sup>3</sup>.

Secondo l'interpretazione di Hildebrandt la liturgia ha una fortissima "potenza unitiva" che tuttavia "non violenta mai l'individualità", non elimina mai la personalità individuale. Il "noi" che è tipico della celebrazione non elimina l'"io" ma anzi esige l'assenso in prima persona singolare: si pensi, per restare alle formule liturgiche, al *confiteor* o al *credo*, per accennare agli esempi più evidenti. La liturgia consente questo passaggio dall'"io" al "noi" senza che vada

<sup>3</sup> Il testo tedesco è stato tradotto in italiano da don Giulio Delugan e pubblicato dalla Morcelliana di Brescia nel 1935.

perso l'"io", perchè questo passaggio - è sempre Hildebrandt a sostenerlo - avviene attraverso il "tu" di Cristo. È Cristo che come corpo mistico realizza la fusione più perfetta del "noi" e come uomo-Dio si unisce in modo particolare a ciascun uomo salvaguardando per l'eternità la sua personalità singola. Sarebbe interessante, ma ciò richiederebbe la competenza di uno specialista, analizzare quanto nelle forme liturgiche sia realizzato questo rispetto della individualità insostituibile. Mi limito solo ad osservare che nella eucaristia il corpo di Cristo viene comunicato direttamente a ciascuno: il mediatore - l'unico mediatore - è Cristo, e non c'è nessun mediatore umano.

Giungiamo così ad una seconda tesi. Cristo è l'unico mediatore tra l'"io" e il "noi": «Ogni tentativo di giungere dall'"io" al "noi", senza passare per il "tu" dell'Uomo-Dio, anziché condurre alla piena vittoria sull'egocentrismo, degenera nell'egoismo collettivo, il quale, mentre si arroga di essere la suprema liberazione dalle catene dell'egoismo, discende forse un gradino più in basso dell'egoismo individuale.»<sup>4</sup> Dunque, *la liturgia realizza il bisogno di fusione dell'uomo esaltando e non dissolvendo la personalità individuale. Quanto più la liturgia si impoverisce, tanto più crescono liturgie sostitutive di fusione che tendono a dissolvere l'io.*

## 3. Liturgia e sacrificio

Un terzo nesso tra liturgia e politica è dato dal tema del sacrificio. Un'attenzione particolare a questo tema mi sembra possa utilmente completare la riflessione guardiniana sulla liturgia come "gioco". Il senso del "gioco", e la sua "serietà", sono comprensibili solo sullo sfondo del tema del sacrificio. Il gioco, la festa, la gratuità si possono comprendere in tutta la loro valenza antropologica solo se messi in connessione con la liberazione dall'angoscia, come celebrazione dello "scampato pericolo", della fine della paura o della fatica o dell'oppressione.

L'analisi più suggestiva sul tema del sacrificio è quella ormai classica di René Girard, contenuta in particolare nei testi *La violenza e il sacro*, dedicato all'analisi del tema del sacrificio nelle religioni in generale, e *Delle cose nascoste*

<sup>4</sup> D. von Hildebrandt, *Liturgia e personalità*, tr.it. Brescia 1935, p. 57.

sin dalla fondazione del mondo, con riferimento alla tradizione giudaico-cristiana.

La tesi di Girard è che nel sacrificio si rivela il nesso strutturale tra violenza e sacro. Attraverso il sacrificio le società cercano di sviare su di una vittima relativamente indifferente (estranea alla comunità, ma simile ai membri di essa - la vittima sostitutiva) una violenza che rischia di colpire i suoi stessi membri. Il sacrificio non è dunque un atto che gli uomini compiono per ingraziarsi gli dèi, ma per difendersi da se stessi, dalla violenza intestina, dai dissidi, dalle rivalità che potrebbero innescare una catena inarrestabile di distruzione. Il sacrificio restaura l'unità e l'armonia entro la società, perché ripete su una vittima sacrificale sostitutiva l'atto originario di fondazione della società. Questo atto originario è un atto di violenza unanime su di una vittima prescelta, che esprime in sé tutta la società: figure archetipiche di tali vittime sono il padre (nella classica interpretazione freudiana del parricidio) o il fratello (si pensi al racconto di Abele e Caino, il fondatore della città, o di Romolo e Remo). Nel polarizzarsi sulla vittima, sul capro espiatorio, la violenza si placa e viene espulsa dalla comunità: con ciò svolge la sua funzione "fondatrice" della convivenza pacificata. Tale funzione deve in certo senso essere costantemente ripetuta perché la violenza disgregatrice non abbia a ripresentarsi: il sacrificio ritualizzato svolge così la funzione di rinnovare perennemente l'espulsione della divisione. La violenza (che per Girard si identifica così con il sacro stesso) si separa dalla comunità, ma mai del tutto. La comunità non deve accostarsi troppo al sacro perché questo la divorerebbe, né d'altra parte può distaccarsene troppo.

Di qui nasce la festa, il gioco, la celebrazione come espressione della liberazione dalla minaccia della violenza distruttrice, come espressione dell'armonia ritrovata. In questo momento di gioia per il "pericolo scampato" si può comprendere la manifestazione "senza scopo" della pienezza della vita e del gioco, di cui parla Guardini. Ma l'accento al gioco non deve far dimenticare la realtà sottostante della violenza. Girard, a questo proposito, capovolge la tesi di Huizinga: non è il gioco ad avvolgere il sacro, ma il sacro ad avvolgere il gioco. Il gioco è avvolto dalla violenza allontanata, ma presente. Ciò si rende evidente nel tema così suggestivo sviluppato da Girard della "festa che si mette male": quando la festa non svolge la sua funzione catartica, finisce per prendere una brutta piega e invece che liberare dalla violenza, la incentiva e la aumenta. Il pensiero corre immediatamente ai "riti" odierni degli stadi.

Poste queste premesse, Girard afferma che questo nesso tra violenza e sacro è radicalmente messo in discussione dall'ebraismo e in particolare dal cristianesimo: la linea evangelica è una linea del tutto antisacrificale: «I Vangeli -

afferma - parlano sempre dei sacrifici solo per escluderli e negare ogni loro validità.» E vengono a questo proposito richiamati i noti passi biblici «Misericordia io voglio, non sacrificio...», «Quando presenti la tua offerta ...», e così via. Girard rifiuta dunque ogni lettura sacrificale del cristianesimo così come ci è proposta, a suo parere, a partire dalla *Lettera agli Ebrei* fino a tanta parte della teologia medievale.

La linea antisacrificale del vangelo è una linea sovversiva. Essa toglie alla divinità ciò che tutte le religioni le imputano, ossia la violenza. Vi sono religioni che imputano alla divinità una violenza diretta, altre una violenza riparatrice, che fa giustizia. Ma sempre di violenza si tratta. Per Girard il vangelo libera definitivamente Dio dalla macchia di ogni violenza: la violenza è solo dell'uomo. Mentre l'ateismo moderno è incapace di rivelare i meccanismi vittimari che regolano ogni società (e si condanna così a riprodurli), il cristianesimo opera precisamente questo smascheramento. La morte di Gesù è per il sommo sacerdote un sacrificio («è meglio che un uomo solo perisca...»), ma non lo è per Dio. Dio non vuole sacrifici umani. L'annuncio del Regno è annuncio di una riconciliazione che non avviene attraverso una "violenza fondatrice", ma attraverso la rinuncia ad ogni vendetta, attraverso la gratuità totale. La logica del sacrificio è una logica dello scambio, è una logica retributiva (che soggiace anche alla logica della pena di morte). Cristo invece rifiuta ogni scambio. Ma proprio il rifiuto di ogni scambio libera definitivamente l'uomo ed è perciò un atto sovversivo. «La violenza non può tollerare che sussista nel suo regno un essere che non le deve nulla, che non le rende alcun omaggio e che costituisce la sola minaccia possibile per il suo dominio.» Ma disfacendosi di Gesù, cade - per così dire - nel suo tranello e svela se stessa. Gesù muore non in un sacrificio, ma contro tutti i sacrifici, muore perché non vi siano più sacrifici. Da questo punto di vista si potrebbe dire che anche la *Lettera agli Ebrei* sostiene che il sacrificio di Cristo in quanto unico, perfetto, definitivo, mette fine per sempre alla catena dei sacrifici umani. Tuttavia - per Girard - vi è il rischio che accentuando il carattere sacrificale della morte di Gesù continui a tramandarsi una visione sacrificale del culto e della vita religiosa che rischia di far riprecipitare nel paganesimo il culto cristiano e il suo annuncio. Il rischio, insomma, è quello di rilegittimare i sacrifici - e dunque la violenza - su base religiosa, nella logica, ahimé nota, di crociate e guerre sante. Così come un perdurante elemento di ambiguità starebbe nella posizione di chi contrappone il sacrificio dell'altro al sacrificio di sé: il cristianesimo metterebbe fine ai sacrifici altrui, ma inviterebbe al sacrificio di sé per gli altri. Anche in questa posizione Girard intravede un pericolo: vi sarebbe qui il rischio della divinizzazione di sé, della sacralizzazione della propria causa, il rischio di concepire la propria

azione, il proprio "sacrificio" come azione redentiva. Ma solo Cristo redime nel suo dono gratuito di sé.

Non si può non richiamare qui il passo di Bonhoeffer in cui, con straordinaria acutezza, il teologo protestante - nel momento in cui stava per dare se stesso - usciva definitivamente dal rischio di ogni sacralizzazione dei gesti politici - fosse pure di quelli più nobili quali la resistenza al tiranno. Le azioni umane - nemmeno le passioni, le sofferenze - non sono sacre, non hanno in sé valore di salvezza:

Noi certo non siamo Cristo e non siamo chiamati a redimere il mondo con le nostre azioni e la nostra sofferenza; non dobbiamo proporci l'impossibile né angosciarci per non esserne all'altezza; non siamo il Signore, ma strumenti nelle mani del Signore della storia, e possiamo condividere la sua grandezza di cuore nell'azione responsabile, che accetta liberamente l'ora e si espone al pericolo, e nell'autentica compassione che nasce non dalla paura, ma dall'amore liberatore e redentore di Cristo per tutti coloro che soffrono. Attendere inattivi e stare ottusamente alla finestra non sono atteggiamenti cristiani. I cristiani sono chiamati ad agire e a compatire non primariamente dalle esperienze che fanno sulla propria pelle, ma da quelle che fanno i fratelli, per amore dei quali Cristo ha sofferto.<sup>5</sup>

Evocando la resistenza non si può non pensare che cinquant'anni fa proprio su questo terreno del sacrificio si combatteva una lotta "teologica". Da un lato i regimi totalitari per compattarsi compivano l'estremo sacrificio del capro espiatorio, la strage degli innocenti, lo sterminio del popolo ebraico: era la violenza usata come collante sociale, come rito collettivo non di rado accompagnata da macabre liturgie (si ricordi la strage di Monte Sole, in cui le SS suonavano l'armonium)<sup>6</sup>. Dall'altro alcuni testimoni capaci di donarsi in una partecipazione alla vicenda di Cristo, in una immersione nel mistero che spezza la catena dei sacrifici umani, che desacralizza il potere, lo denuda definitivamente, lo fa umano.

È importante applicare a quella vicenda un'interpretazione antisacrificale. Se restiamo nella visione sacrificale della politica, ognuno può legittimamente appellarsi ai "suoi" morti, alle "sue" vittime. Ma qui non si ricordano i

<sup>5</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, tr. it., Milano 1984, p. 71.

<sup>6</sup> Si veda il racconto di L. Gherardi, *Le querce di Monte Sole*, Bologna 1986, con introduzione di G. Dossetti, assai importante per l'interpretazione di questa "liturgia sostitutiva".

morti per "le belle idee", bensì lo sforzo di mettere fine alla catena dei sacrifici umani.

Torniamo allora alla nostra tesi, che potremmo così riassumere. La morte di Cristo libera dai sacrifici umani. La memoria della sua morte nella liturgia sovverte la pretesa sacrificale delle religioni e della politica e custodisce la memoria del "donare la propria vita per gli altri" in modo gratuito come atto antisacrificale. La lettura antisacrificale non può essere infatti una lettura di comodo, che, per il giusto ripudio della violenza, legittima l'egoismo. Come vi è un bisogno di fusione nell'uomo, così vi è un bisogno di donazione della vita che se non trova sbocchi positivi, si incammina sulle strade della morte cercata o procurata. In ciò la retorica dell'eroismo e del sacrificio della cultura nazionalistica e bellicistica rispondeva ad una esigenza di impegno, di dare la vita per qualcosa che non fosse un tornaconto personale o familistico o tribale. *Con la memoria della morte di Cristo la liturgia custodisce dunque un duplice mistero: rifiuta il sacrificio umano e propone la donazione gratuita di sé agli altri.* Anche qui l'impovertimento della liturgia rischia di lasciar spazio a nuovi riti sacrificali e a nuovi egoismi.

#### 4. Liturgia e tempo

La liturgia, infine, non ha solo un suo spazio, ma ha anche un suo tempo. Il tempo liturgico che si intreccia con il tempo della natura e della storia ha una funzione sociale precisa: sottrae l'uomo alla condanna dello scorrere del tempo naturale, all'eterno ritorno dell'uguale. Cristo ha spezzato la catena del tempo ed ha diviso la storia dell'uomo in due, dando ad essa una direzione. Così la liturgia - azione di Cristo - spezza la catena degli eventi naturali e li iscrive in un orizzonte personale, in storia di relazioni e significati. Il momento della "nascita", dell'"iniziazione", della "fedeltà" nell'amore, della "morte", sottratti al dominio della natura diventano eventi dell'uomo. Così i giorni della settimana, ritmati dal lavoro e dal riposo. Così i periodi dell'anno, distinti nell'attesa, nella penitenza, nella festa e così via.

La liturgia ha insomma svolto un ruolo di umanizzazione del tempo, ha affermato che il "sabato" - e non solo il sabato - è per l'uomo. Non è stato un compito facile. Da sempre la chiesa ha dovuto lottare con i ritmi della natura e della storia. Questa lotta è stata vinta sia pure con compromessi. Il nostro tempo, almeno formalmente, ha ancora il ritmo settimanale e misura gli anni dalla nascita di Cristo. I tentativi di modificare il calendario sono falliti. E tuttavia ora si apre una nuova battaglia sul tempo: non è più la natura il contral-

tare della vita religiosa, ma è il mercato che tenta di disporre in modo assoluto del tempo umano, sganciandolo dai ritmi naturali e anche da quelli religiosi. Dare un ordine al tempo significa dare un ritmo ad una società, significa in pratica dare un'impronta ad una civiltà. La posta in gioco non è da poco. A questo colossale tentativo di colonizzazione del tempo, vi è chi reagisce tuffandosi nei ritmi naturali, ma la battaglia rischia di essere perdente e non è detto poi che i ritmi della natura siano tutti a favore dell'uomo. Sarà capace la liturgia di dare un nuovo ritmo alla vita dell'uomo? Sarà capace di farlo in un regime che non è più di cristianità e dunque senza l'ausilio della pressione sociale?

L'ultima tesi, che è solo una provocazione, potrebbe essere così sintetizzata: *la liturgia dà un ritmo, un ordine al tempo della vita umanizzandolo. L'impovertimento della liturgia espone l'uomo, ancor più, al pericolo della disumanizzazione.* ■