tiva, facendo interagire, per quanto possibile e nel rispetto delle diverse prospettive, gli elementi ora richiamati. In altre parole, a partire dalla mappa concettuale appena delineata si tenterà di aprire un possibile percorso di riflessione sul tema. L'ultima parte cercherà invece di raccogliere alcune suggestioni dal percorso svolto e di segnalare alcune piste di riflessione per approfondire la comprensione della realtà dei sacramenti.

3. L'azione liturgica: luogo affettivo dell'esperienza di Dio

3.1. *Il contesto della riflessione liturgica*

Il ritorno attuale alla considerazione del tema degli affetti nell'ambito della liturgia è indubbiamente segnato dal percorso storico recente, di cui appare sia come un frutto sia come una possibile deriva. In effetti la prassi liturgica preconciliare aveva lasciato una eredità pesante rispetto alla comprensione della celebrazione della fede. La celebrazione, infatti, finiva per essere pensata all'interno di una visione didascalica e strumentale del rito rispetto alla fede. La celebrazione era per lo più intesa come una "espressione" della fede, una attestazione esterna (*protestatio fidei*) di una fede già posseduta. Evidentemente le radici di una tale questione sono da cercare anche nel terreno della comprensione stessa della fede (che si era andata modellando prevalentemente in base al confronto con la ragione). In ogni caso, ciò si esprimeva nella pregiudiziale divaricazione tra un sacramento "saputo" dogmaticamente e una liturgia "eseguita" cerimonialisticamente, tra una presunta interiorità del culto spirituale e una eccitante (rispetto alla devozione) esteriorità del culto liturgico, tra una spiritualità che non aveva luogo nella liturgia e una liturgia che non dava luogo a una spiritualità. La reazione e il tentativo di ricomposizione di queste contrapposizioni, avviato già dal movimento liturgico (tramite l'opera di persone come Casel, Guardini, Festugière), muove nella direzione di comprendere la liturgia come realiz-

zazione della fede, tramite il linguaggio originario del rito. Quindi *non solo espressione della fede, ma anzitutto esperienza rituale di essa e del mistero da cui essa viene messa in moto*[17]. Parlare di esperienza della fede, per la liturgia, significa anche ridare tutto lo spessore necessario alla dimensione corporea, sensibile, affettiva dell'esperienza stessa. Temi che la riflessione liturgica è tornata a frequentare su base nuova.

Tuttavia il contesto socio-culturale attuale sembra quasi sovresporre la dimensione delle emozioni a sollecitazioni e a richieste così forti da porre in questione l'autenticità stessa della liturgia. La spiritualità cosiddetta postmoderna sembra infatti prediligere la ricerca dell'emozione in modalità che potrebbero definirsi come un individualismo di massa. È quella forma di sociabilità postmoderna particolarmente riconoscibile nelle grandi emozioni collettive, che sanno dosare in un'unica soluzione tanto lo spirito fusionale quanto lo spirito individualista.

Tale è la seduzione delle emozioni collettive: esse gratificano al contempo l'esigenza gregaria e l'esigenza individualista. Procurano ai nostri contemporanei i piaceri di un legame sociale affettivamente denso, senza nulla concedere alla pressione del gruppo. Propongono l'ideale di una socializzazione reversibile, a geometria variabile, che gioca allo stesso tempo sul sì e sul no. Sì alla fusione degli *ego*, al sentimen-to caloroso dell'appartenenza. No alle implicazioni esigenti e definitive[18].

Con una felice immagine, Michel Lacroix parla di «cattedrali emozionali», che si edificano in un istante e si smontano con la stessa velocità. Questa caratterizzazione del contesto attuale

---

[17] Alla ricostruzione del contesto storico e teorico di questo sviluppo di pensiero, legato in particolare al movimento liturgico, si è dedicato A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Cittadella, Assisi 2003. Cf. anche G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Messaggero, Padova 2005.

[18] M. LACROIX, *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 81.

influisce indubbiamente anche sul modo di celebrare e su ciò che ci si aspetta dalla celebrazione[19].

Perciò il ritorno delle emozioni come tema rilevante della liturgia, riconquistato all'interno di un lungo percorso culturale e liturgico-pastorale, è segnato anche da una ambiguità che lo espone a un duplice rischio: da un lato, sembra costringere a tornare a parlare di cerimonie, di lato sensibile e estetico della liturgia; dall'altro, pare troppo facile lo scivolamento dal giusto riconoscimento delle *emozioni della celebrazione* alla estenuante ricerca di una *celebrazione delle emozioni*. Evidentemente i rischi di un cerimonialismo di ritorno o di una liturgia sentimentale non devono impedire la giusta considerazione del tema, ma semmai ne chiedono una giustificazione ed una declinazione ancora più attenta ed equilibrata.

3.2. *Il livello fondamentale dell'implicazione affettiva dell'azione liturgica*

Quella emotivo-affettiva è una dimensione costitutiva dell'atto liturgico, così come lo è dell'atto della fede. Anzi, si può dire che l'azione liturgico-sacramentale realizza e rivela in modo proprio la dimensione affettiva della fede. Inoltre, l'azione liturgica contiene anche alcuni criteri che consentono di mantenere sana l'esperienza emotiva che essa propone.

3.2.1. La fede come emozione teologale

C'è una affezione teologale, intrinseca all'atto di fede, che appartiene alla verità dell'atto stesso. Secondo l'affermazione di Paolo, «nessuno può dire "Gesù è Signore" se non sotto

[19] Ho evidenziato alcuni aspetti di questo intreccio tra l'attuale sensibilità e la liturgia in uno studio di prossima pubblicazione, a cui mi permetto di rimandare: L. GIRARDI, *Sacramenti cristiani e ritualità extra-liturgiche*, in *Riti religiosi e riti profani*, Messaggero, Padova 2006.

l'azione dello Spirito santo» (1Cor 12,3). In altre parole, non sarebbe possibile l'atto di fede (*actus fidei*) se il credente non si lasciasse raggiungere e muovere da Colui che lo chiama alla fede, ossia se non vi fosse una mozione dello Spirito e correlativamente una emozione teologale del credente (*affectus fidei*). Scrive Giorgio Bonaccorso:

> La fede non è la conclusione di un ragionamento, ma l'emozione di un incontro che congiunge le diverse dimensioni dell'esistenza umana. [...] La fede, infatti, sorge dove l'uomo si lascia sorprendere, turbare, stupire: essa non è l'azione dell'uomo che regola i propri comportamenti, ma, in primo luogo, l'azione di un Dio che emoziona l'uomo, ossia muove l'uomo verso il Regno[20].

Naturalmente ciò non va affermato in contrapposizione con la dimensione intellettiva della fede. Occorre considerare, piuttosto, la cooriginarietà del sentire, del pensare e del volere, riconoscendo propriamente che «l'innesto della decisione nel soggetto affonda nella dimensione emotiva [...]. L'io decide in quanto si appassiona e sente che la decisione è degna di essere presa. Il valore motivante del motivo alberga nella coloritura emozionale che produce una tonalità positiva o negativa nella globalità del soggetto»[21].

Riconoscere il registro emotivo-affettivo del credere non significa abbandonarsi ad una deriva sentimentale e soggettivista della fede[22] né rinunciare alla ricerca delle sue ragio-

---

[20] G. BONACCORSO, *Gestualità liturgica ed emotività*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 233 (4/2002) 9.

[21] G. LINGUA, *L'uomo di fronte all'esistenza*, in P. BERNARDI - G. GIORDANO - G. LINGUA, *La decisione di credere. Per una comprensione della fede come atto pratico*, Editrice Esperienze, Fossano (CN) 1996, 37.38.

[22] A evitare questo, ci soccorre anche la comprensione fenomenologica del sentire, più sopra richiamata. Ogni sentire, infatti, è sempre dato dall'incontro tra qualcosa che ci tocca (da cui siamo "affetti") e il nostro consentire ad esso. È messo in moto dall'esterno, ma non ci lascia puramente passivi; avviene con un nostro coinvolgimento attivo, ma non si risolve in una attività intrapsichica e autoreferenziale.

ni[23]. Al contrario, l'affettività della fede mette in luce da una parte l'aspetto ricettivo della fede, dall'altra la sua dimensione responsoriale, ossia la nostra attivazione credente di fronte e grazie al rivelarsi di Dio in Cristo (il nostro consentire a Dio è il frutto del suo venire a noi, è il dono e insieme il riconoscimento del suo rivelarsi a noi come Dio). Inoltre il sentimento della fede rivela propriamente la coscienza immediata di una presenza e di una relazione ad essa che non ci lascia indifferenti, ci avvalora, ci motiva ad una adesione sempre più totale. Ogni sentire, del resto, intenziona le cose sotto l'aspetto del valore con cui esse ci implicano, e così ce le rivela degne (o meno) della nostra adesione.

3.2.2. La dimensione emotivo-affettiva nell'attuazione liturgica della fede

La liturgia chiama in causa la dimensione affettiva della fede, ma lo fa in un modo specifico, che è legato alla sua natura di azione rituale. In effetti, a emozionare nella liturgia, ossia a coinvolgere e ad attivare la dimensione affettiva propriamente liturgica, è l'azione rituale. Sono diverse le strategie di coinvolgimento affettivo di cui la celebrazione dispone. Ne indichiamo due, una relativa al linguaggio verbale, l'altra al linguaggio corporeo-gestuale.

Anzitutto va riconosciuto all'azione liturgica *il registro tipico del linguaggio religioso*. L'atto linguistico liturgico, infatti, non impiega il linguaggio al modo del discorso scientifico,

---

[23] Riteniamo che la struttura riflessa del sentire (che implica sempre la bipolarità del sentirsi-sentire) non solo consenta, ma anche richieda una forma di cura intellettuale che impedisca la semplice identificazione o la totale divaricazione dei due poli (il sentire sé e il sentire l'Altro) e che porti invece a riconoscere il loro legame nella reale differenza, la loro prossimità nella giusta distanza. Come la coscienza credente, che è sempre esteticamente mediata nel suo rapporto alla verità, includa anche il momento intellettivo della *ratio*, è ben argomentato da P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 370-388.

con asserzioni oggettive, neutrali e verificabili. Pur avendo sempre anche un contenuto proposizionale, l'atto linguistico liturgico si caratterizza per il tipo di coinvolgimento del soggetto che lo enuncia nel contesto celebrativo. Da questo punto di vista, una affermazione del tipo «Gesù è Signore», qualora fosse posta come conclusione di una indagine sulla comprensione di Gesù della Chiesa primitiva, non sarebbe ancora l'atto della professione di fede. Lo diventa, invece, se la sua enunciazione implica totalmente la persona nella recezione/adesione per sé di ciò che afferma e nella consegna della propria esistenza a Colui che, essendo Signore, è anche il "mio" Signore. A questo punto, infatti, Gesù non è più l'oggetto del mio dire, ma è l'altro polo soggettivo della relazione personale alla quale il mio dire dà forma. Perciò l'affermazione «Gesù è Signore» è interna al sentire la sua Signoria sulla propria vita e implica una nuova comprensione di sé ridefinita da questo legame prioritario[24]. Da semplice asserzione su Dio, acquista il valore dossologico del discorso fatto davanti a Dio, in sua presenza. La veracità del linguaggio religioso sta nel fatto che il credente è personalmente toccato, "affetto", emozionato dalla presenza divina con la quale intesse relazione. Del resto, ogni atto che determina il significato dell'esistenza è sempre affettivamente connotato. Nella dimensione emozionale del linguaggio liturgico si rivela esattamente il fatto e il modo in cui è percepita la presenza di Dio rispetto alla propria vita. Come afferma Antoine Vergote, «l'affettività costituisce dunque la sostanza viva di un rito che ha conservato il proprio significato di relazione interpersonale religiosa e che non è divenuto il rito morto del mero ritualismo»[25].

[24] Naturalmente ogni asserzione della fede, interna al sentire della fede, nella sua dimensione attestativa e performativa è in grado non solo di riattivare l'emozione della fede, ma anche di custodirne la direzione, di correggerne l'orientamento.

[25] A. Vergote, *L'affectivité qui anime le rite*, «La Maison-Dieu» 218 (2/1999) 123.

In secondo luogo, ma in stretta connessione con questo registro del linguaggio verbale, va evidenziata *la natura corporea dell'atto celebrativo*. Si sa che la liturgia non è propriamente dell'ordine del *logos*, ma dell'*ergon*, dell'opera compiuta. E nel suo essere azione, la liturgia coinvolge i soggetti nella loro globalità. In particolare, il suo linguaggio attinge abbondantemente alla corporeità e alla attivazione della sensibilità. Essa non si pone anzitutto sul registro del sapere concettuale, ma su quello del vedere, dell'ascoltare, del gustare, del muoversi, del toccare, ecc. L'attivazione dei sensi è ciò che chiama in causa l'attivazione della sensibilità, e quindi del sentire, ossia di quella forma di esperienza (e quindi di conoscenza) in cui l'uomo è in grado di lasciarsi emozionare dal contatto con la realtà. Proprio nel compimento delle azioni liturgiche, passando dal testo rubricale all'atto celebrativo, si dà quindi la possibilità di essere sollecitati, emozionati da ciò che si va compiendo. Su questo piano acquista tutto il suo valore l'invito di SC ad una partecipazione attiva e consapevole alle azioni liturgiche, che grazie all'autenticità del "sentire" non si riduce né al mero "fare" né ad un didascalico "sapere"[26], e si coglie la possibilità che la liturgia, proprio nella sua corporeità sensibilmente e affettivamente attivata, diventi esperienza in atto della salvezza celebrata[27].

Queste due modalità del coinvolgimento emotivo attuato dall'agire liturgico mostrano che quella del "sentire" è una dimensione essenziale della liturgia e quindi della fede celebrata. Naturalmente questo sentire emotivo della liturgia non è in balia di se stesso, ma trova nell'azione liturgica i criteri che ne orientano lo sviluppo. Questi criteri, che riguardano sia il linguaggio verbale sia il linguaggio corporeo, derivano fondamentalmente dal fatto che la liturgia è «celebrazione del mistero di Cristo». Con ciò si intende dire che essa è, insieme e

---

[26] G. BONACCORSO, *Gestualità liturgica ed emotività*, 9-11.

[27] Mi permetto di rimandare a L. GIRARDI, *Il corpo celebrante e l'esperienza della salvezza. Riflessioni di teologia liturgica fondamentale*, «Rivista Liturgica» 89 (2002) 59-81.

congiuntamente, *attestazione* del mistero di Dio rivelato in Cristo e *adesione* libera ad esso; è l'uno nell'altro. Il legame di comunione che la celebrazione realizza con il mistero include il riconoscimento della sua differenza attestata (e viceversa). È proprio la relazione tra questi due elementi a costituire l'atto liturgico e a consentire a ciascuno dei due di essere criterio per un corretto accesso all'altro. Di conseguenza, la liturgia non è lo spazio per qualsiasi sentimento religioso, ancorché intenso, ma per quel sentimento che è suscitato dall'evento salvifico celebrato e che pone in relazione con esso. Per questo il linguaggio liturgico sviluppa la sua dimensione affettiva senza perdere o sganciarsi dal suo contenuto proposizionale. Ogni sentimento è sempre "sentimento di/per qualcosa...". Il sentimento, come atto e come contenuto del sentire, rende viva la relazione di reciproca presenza tra il soggetto celebrante e l'evento che si celebra; tuttavia il sentimento, proprio nel rimanere ancorato all'evento e nel lasciarsi illuminare dall'ulteriore comprensione di esso, può venire accresciuto, custodito, orientato e anche corretto nella sua forma[28].

Analoga considerazione va fatta per l'esperienza sensibile alla quale introduce la dimensione corporea della liturgia. La forza dei gesti che attivano la sensibilità e, conseguentemente, l'esperienza del sentire non è abbandonata all'impulso della

---

28 Cf. R. Du Charlat, *De l'émotion esthétique à la sensibilité spirituelle*, in R. Du Charlat (ed.), *L'art, un enjeu pour la foi*, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, Paris 2002, 105-115. La devozione spesso incrementa il sentimento solo dal lato soggettivo, amplificando l'espressione di ammirazione, di gratitudine, di bisogno, ma non sempre mantenendo forte il riferimento al dato rivelato della fede. Si trovano esempi di ciò tra le preghiere, i canti, i gesti di certa pietà popolare (questa amplificazione sentimentale può talora far spazio in modo più o meno esplicito ad immagini di Dio non consone con la sua rivelazione). Una ipotesi di lettura dell'alternanza e della compresenza del fattore razionale e di quello emozionale all'interno della pratica liturgica cattolica è stata formulata da J. Séguy, *Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique. Un modèle théorique*, «La Maison-Dieu» 129 (1977) 73-92.

materialità dei gesti stessi, ma alla loro capacità simbolica di connettersi all'orizzonte della storia della salvezza e di introdurre ad esso[29]. Per questo l'azione liturgica, che utilizza sempre le modalità di azione proprie dell'uomo e della sua corporeità, lo fa introducendo uno iato, una sospensione rispetto all'agire ordinario, per diventare un agire "altro"[30]. Nella loro stilizzazione, i gesti liturgici si manifestano come gesti ordinari compiuti in modo straordinario. Ciò è motivato dal fatto che essi attingono il loro senso dall'ambito della libera autocomunicazione storica di Dio (non semplicemente da quello delle incombenze quotidiane). Perciò la straordinarietà dell'agire liturgico è il vettore della forza simbolica che esso riveste: in questo modo, infatti, il gesto congiunge in un unico nesso simbolico il mistero salvifico che si celebra e l'esistenza del cristiano che lo celebra; è il gesto di Cristo nel gesto del credente (e viceversa)[31]. Del resto, il gesto liturgico, e in particolare il gesto del sacramento, è au-

---

[29] Così ricorda SC 24: «Massima è l'importanza della sacra Scrittura nel celebrare la liturgia. Da essa infatti vengono tratte le letture da spiegare nell'omelia e i salmi da cantare; del suo afflato e del suo spirito sono permeate le preci, le orazioni e gli inni liturgici, e da essa prendono significato le azioni e i segni».

[30] Il riferimento ad un agire qualificato come «ordinario» è volutamente generico, in quanto viene identificato per differenza dall'agire straordinario del rito tramite la sospensione. L'agire ordinario, di per sé, non si limita all'agire tecnico, strumentale, ma può anche comprendere attività di tipo prettamente estetico, ludico, può essere considerato sotto la prospettiva morale, e così via. Ma per attuarsi, l'agire rituale (che può anche condividere alcune caratteristiche di altre attività della vita ordinaria) comporta la sospensione di qualsivoglia altra attività, perché è proprio nel differenziarsi da esse che il rito può esprimerne simbolicamente il senso in un orizzonte che non è dato dalla vita ordinaria stessa. Quindi la genericità della vita ordinaria non vuol affatto suggerire un appiattimento di tutte le forme dell'agire umano, così come la straordinarietà dell'agire liturgico non intende insinuare una superiorità e una autosufficienza del rito; si tratta piuttosto di riconoscere la funzione istitutiva del rito rispetto al senso globale della vita.

[31] F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La bellezza della liturgia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2003, 23-53.

piano rubricale

Luigi Girardi

torizzato dal gesto salvifico di Cristo, da Lui compiuto nel suo ministero salvifico. «Solo nella misura in cui la gestualità ecclesiale è sacramento della gestualità di Cristo si può cercare in essa l'elemento formale della bellezza liturgica»[32]. Così, carica di memoria, l'emozione del gesto, lungi dal ridursi alla sensazione fisica e dall'incrementarla in un estetismo vuoto, è indirizzata ad essere risonanza del gesto stesso di Cristo, nel modo più semplice e umano dell'esperienza corporea.

Questi criteri non riducono l'emozione ad altro; al contrario, mostrano l'originaria unità e indissolubilità di sentire e pensare nell'agire liturgico, e perciò possono essere presentati come criteri interni all'azione liturgica. In altri termini, si può dire che l'emozione della fede non sospende l'intelligenza, bensì avvia e alimenta il cammino della conoscenza; a sua volta, l'intelligenza della fede non annulla l'esperienza del sentimento, semmai la affina e la consolida[33]. In ogni caso, è chiaro che la liturgia si caratterizza per il fatto di essere azione che coinvolge tutto l'uomo in una relazione con Dio simbolicamente attuata nei gesti concreti. Da questo punto di vista, la dimensione emotivo-affettiva, ossia la disposizione del soggetto ad essere affetto da Dio, è decisiva per evitare che la liturgia ponga il rapporto con Dio su un piano meramente razionale o sul piano di una materiale esecuzione rubricale del rito.

3.2.3. L'azione liturgica come "passione"

L'azione liturgica, in quanto attuazione della fede, implica la dimensione emotivo-affettiva sotto un profilo ancora più radicale. Si tratta della caratteristica per cui l'azione liturgica come tale può essere pensata anzitutto come "passione", come luogo fondamentale di una affezione. Il tema è, per certi aspetti, pacificamente affermato nella sua accezione generale. La litur-

---

32 F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La bellezza della liturgia*, 27.

33 Cf. G. HEBERT, *L'émotion esthétique chemin de connaissance et de pensée*, «Vivens Homo» 12 (1/2001) 99-111.

gia, infatti, è l'*opus Dei*, nella quale si compie l'opera della nostra redenzione. In essa, quindi, è all'opera Dio stesso. Per questo SC riconosce che la celebrazione è «opera di Cristo sacerdote e del suo corpo» (SC 7). Perciò i celebranti non sono solo agenti rispetto a Dio, ma anche (e anzitutto) pazienti rispetto all'azione di Dio in Cristo. Anzi, occorre certamente postulare il primato e l'antecedenza dell'azione di Dio in Cristo rispetto a noi. Questa congiunzione di azione e passione, però, non dev'essere compresa come se avvenisse per somma o per concomitanza di due azioni separate. Non vi è semplicemente una azione precedente di Dio (come santificazione discendente) alla quale l'uomo risponde con una azione conseguente (come glorificazione ascendente), secondo uno schema causale di tipo meccanicistico. Significativo, nella liturgia, è l'intreccio delle due azioni, o meglio, come l'una sia nell'altra: l'azione di Dio suscita e si dispiega nell'azione dell'uomo che lo celebra; l'azione dell'uomo recepisce con l'assenso e rende operante in se stesso l'azione di Dio, il quale ci dona di vivere «a lode e gloria della sua grazia» in Cristo Gesù (Ef 1,6)[34]. Si potrebbe parlare eventualmente di due agenti la cui interazione sviluppa un'unica operatività salvifica, che l'uomo sperimenta come proveniente da Dio.

Il modo in cui l'attuazione dell'azione liturgica realizza questa passione può essere esplicitato considerando l'azione sia sotto l'aspetto della motivazione, sia sotto l'aspetto della gratuità propria all'agire simbolico-rituale.

Le azioni umane sono mosse da motivazioni, le quali scaturiscono dalla adesione a ciò che è sentito rilevante per la propria vita. Potremmo dire che la percezione di Dio come Dio, della sua trascendenza e alterità insieme alla sua vicinanza e intimità, della sua azione salvifica e della pienezza che la no-

34 Mi permetto di rimandare a L. GIRARDI, *Aver cura di Dio? Annotazioni sul culto liturgico come "cura" e "cultura" della vita cristiana*, in *Prendersi cura di sé, degli altri, di Dio*, S. De Guidi e A. Gaino (edd.), Il Segno dei Gabrielli Editori, Verona 2004, 139-159.

stra esistenza trova in essa, è ciò che motiva l'azione celebrativa nella sua autenticità[35]. È come dire che l'azione di Dio in Cristo, riconosciuta nel suo valore, entra nell'azione celebrativa dell'uomo come il suo motivo, come ciò che appunto la muove dall'interno. Tutto ciò avviene grazie all'attivazione di un "sentire Dio" che anticipa, nutre e compenetra il "sapere su Dio".

Questa particolare sinergia operativa dell'atto liturgico si sviluppa anche per la natura simbolico-rituale dell'atto stesso. L'agire liturgico, infatti, si dà anzitutto come sospensione della vita ordinaria, in particolare come interruzione dell'agire strumentale; questa però è solo la condizione perché l'azione possa collocarsi su un piano di gratuità, di «senso» e non di «scopo», direbbe Romano Guardini. A questo punto, l'azione liturgica non solo si stacca dal regime delle azioni efficienti e strumentali, dove è in primo piano la dimensione attiva, ma soprattutto si apre alla valenza delle azioni che collocano il soggetto agente in una condizione di recettività. Non sono azioni transitive, che mirano a modificare la realtà esterna ed hanno in ciò il loro scopo, ma azioni intransitive, che proprio nell'essere compiute realizzano il loro senso e nelle quali l'uomo si rende disponibile a lasciarsi raggiungere dalla realtà, a immergersi in essa, a esperire un nuovo modo di essere. Tale è la logica dell'azione rituale e, eminentemente, della festa[36]. In questo tipo di azioni è fondamentale il sentire e ciò a cui esso apre.

Proprio in quanto sono motivate, gratuite e sensate, le azioni liturgiche mettono in primo piano la dimensione di "passio-

---

35 Cf. G. Bonaccorso, *La ritualità come linguaggio del corpo nella liturgia*, «Servitium» 159 (2005) 63-77 (in particolare 73-75).

36 Sul tema della festa in questa prospettiva, cf. lo studio di P. Tomatis, *La festa dei sensi. Poetica ed estetica dell'ethos festivo*, in *"O giorno primo ed ultimo". Vivere la Domenica tra festa e rito*, M. Barba (ed.), CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2005, 15-58. Anche *Il tempo della festa. Dieci voci per riscoprire la domenica*, Servizio Nazionale per il Progetto Culturale (ed.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

ne": nel compierle, i celebranti si espongono alla realtà celebrata, la sperimentano e ne patiscono la forza salvifica.

Il coinvolgimento emotivo, se sciolto dal suo contesto celebrativo, può scivolare nella forma di un sentimentalismo vuoto o di una sensibilità tanto morbosa quanto sganciata dalla realtà celebrata. Occorre ricordare ancora, del resto, che una sana dimensione emotivo-affettiva non si sviluppa automamente, ma è sempre legata al rapporto con la realtà, rapporto che comprende anche la dimensione attiva e cognitiva con funzione regolativa. Dal canto suo, la connotazione emotivo-affettiva dell'azione rituale impedisce la riduzione del rito stesso ad un contenitore di dottrine astratte o ad una mera esecuzione cerimoniale; al contrario, caratterizzando costitutivamente l'azione simbolico-rituale, rivela la celebrazione come una relazione personale in atto con la realtà salvifica celebrata (non come espressione di quanto già posseduto perché già saputo), come relazione nella quale si sperimenta efficacemente il primato reale dell'agire di Dio (non come semplice risposta successiva e "dovuta" a Dio), come relazione che motiva il credente a sviluppare la comprensione della fede e che gli dischiude il valore della propria identità morale (secondo un modello che non separa, ma che vede originariamente congiunte e articolate la dimensione affettiva con quella cognitiva e pratica).

Queste osservazioni fanno emergere decisamente l'esigenza di considerare l'emozione liturgica non solo al livello fondamentale della sua implicazione, ma anche al livello operativo dell'attuazione celebrativa, tenendo conto della dinamica psico-sociale del rito.

3.3. *La dinamica emozionale della celebrazione*

Riflettere a partire dal livello dell'attuazione celebrativa è decisivo per una considerazione integrale delle emozioni; ne costituisce come il banco di prova. Significa passare dalla considerazione sulla natura dell'atto celebrativo, alla verifica delle

condizioni che rendono possibile il suo corretto sviluppo nell'atto celebrativo.

Non si è lontani dal vero se si afferma che la maggior parte delle nostre celebrazioni sono vissute in regime di aridità emozionale. Questa condizione interroga sul senso della prassi celebrativa: si tratta di una grave carenza per le celebrazioni oppure il fatto rivela semplicemente che questo livello dell'esperienza è una variabile non necessaria alle celebrazioni e che non è opportuno insistervi? D'altra parte, nel contesto attuale appare forte l'esigenza di alzare la temperatura emotiva delle liturgie. È proprio questa la direzione da intraprendere per valorizzare adeguatamente la dimensione emotivo-affettiva della liturgia? Il livello pratico della celebrazione (dei sacramenti) chiede evidentemente un ulteriore sforzo di discernimento su questa dimensione.

3.3.1. Le patologie emotive del rito

Se è vero che non sempre (o raramente) il nostro celebrare è accompagnato da un forte impatto emotivo, è pur vero che non si devono immaginare le emozioni necessariamente come episodi puntuali fortemente perturbanti. Vi sono anche, e forse più frequentemente, «emozioni senza passione»[37], ossia stati emotivi più pervasivi i quali vengono gestiti grazie ad una competenza emotiva che «dipende non solo dalle strutture neurologiche preposte alle condotte emozionali ma in egual misura dalle strutture cognitive ordinarie, principalmente da attenzione, memoria, apprendimento, processi inferenziali e di generalizzazione»[38]. È come dire che la dimensione emotiva

---

[37] Cf. V. D'URSO - D. RICCARDI, *Emozioni senza passione*, in *Passioni, emozioni, affetti*, 149-164.

[38] V. D'URSO - D. RICCARDI, *Emozioni senza passione*, 163. Così continua il testo: «Per questa embricazione diffusa e pluridelerminata, la coscienza delle condotte emozionali quotidiane non viene principalmente focalizzata sulle alterazioni dell'umore, ma sul processo che volta a volta assume maggior ri-

passa anche attraverso la variazione delle tonalità affettive più o meno lievi che ci accompagnano e di cui teniamo conto nel gestire intelligentemente la nostra condotta celebrativa. In ogni caso, si deve distinguere il sentire l'aridità (o il sentire dell'aridità), che è già una attivazione del sentire e al quale hanno attinto talora le esperienze spirituali dei mistici, dall'aridità del sentire, ossia dall'insignificanza personale di ciò che si fa celebrando. Un modo di celebrare, che nel suo porsi si faccia attento esclusivamente all'esecuzione formale dei riti o trascuri la qualità del gesto al punto da diventare "anestetico", è chiaramente una forma patologica di liturgia da curare[39].

Ma la patologia vi è anche nel versante opposto. Spesso la liturgia viene caricata di attese emotive sfasate e sproporzionate. A ciò contribuisce indubbiamente una certa sensibilità socio-culturale attuale, su cui esercita un influsso non indifferente l'apparato mediatico. Si assiste infatti nella società attuale ad una sorta di «invasione dell'intimo nel pubblico»[40], per cui la vi-

---

lievo. Così possiamo essere attratti da un oggetto gradevole e desiderare di vederlo più a lungo, trovare irritante il tono di voce di una persona e magari dissentire da quello che ci dice, divertirci per una storiella ben raccontata oppure scandalizzarci per una decisione del governo in carica. In circostanze come queste – tutti esempi di funzionamento armonico dei nostri processi cognitivi ed emotivi – non proveremo la sensazione di essere in preda alle passioni ma piuttosto di agire secondo le nostre preferenze o esercitare correttamente il nostro giudizio» (*ib.*).

[39] È interessante che persino nel recente documento dedicato agli abusi da evitare nella celebrazione si dichiari l'intenzione di educare gli affetti. Così in Congregazione per il Culto Divino e la disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis sacramentum* su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la santissima eucaristia (25 marzo 2004), 5: «Le parole e i riti della liturgia sono, inoltre, espressione fedele maturata nei secoli dei sentimenti di Cristo e ci insegnano a sentire come lui [Cf. Fil 2,5]: conformando a quelle parole la nostra mente, eleviamo al Signore i nostri cuori. Quanto detto nella presente istruzione intende condurre a tale conformità dei sentimenti nostri con quelli di Cristo, espressi nelle parole e nei riti della liturgia».

[40] Cf. F. Moser, *Les rites, révélateurs de notre vie en société*, in *Rites et ritualités*, B. Kaempf (ed.), Cerf-Lumen Vitae-Novalis, Paris 2000, 205-222.

ta pubblica viene sentita e gestita come luogo dell'autorealizzazione dell'io. Ciò si coniuga con la persistenza dell'ideale neo-romantico per cui l'autoespressione del soggetto è assunta come criterio qualitativo assoluto della propria realizzazione. In questo quadro, il criterio di gestione della liturgia è l'ostentata esibizione dell'intimità, nel presupposto di una trasparenza totale del soggetto, ossia della possibilità che il soggetto possa esprimere immediatamente «ciò che sente», senza distanza, e che ciò sia garanzia di autenticità. Non è raro sentir parlare dell'esito di una celebrazione nei termini di "riuscita": valutazione che considera prevalentemente l'impatto emotivo e il coinvolgimento dei soggetti, in un'ottica più vicina alla *performance* spettacolare. Evidente è anche che mal si sopporta il peso di un linguaggio simbolico liturgico nella misura in cui si presenta tradizionale, poco personalizzato, che non corrisponde o non fa sufficiente spazio all'espressione immediata della propria intimità e del proprio sentire. La radicalizzazione ideologica di questi presupposti conduce la prassi celebrativa a esiti patologici, oltre a provocare anche disarmonie sul piano della gestione della vita personale e sociale. Infatti l'apriori dell'autoespressività dell'individuo finisce per lasciarlo solo, ripiegato su di sé, sottomesso ai propri desideri e in balia delle proprie variazioni umorali. D'altra parte, l'esibizione pubblica dell'intimità tradisce l'intimità stessa, e finisce per risucchiarla dentro una logica commerciale di consumo, che la espone fatalmente a fenomeni opposti di standardizzazione e di manipolazione.

I due estremi appena tratteggiati mostrano che, se l'assenza della dimensione emotiva può snaturare l'esperienza celebrativa, il suo incremento non è automaticamente garanzia di rispetto della natura propria della celebrazione. Una eccitazione narcisista, paga di se stessa e del suo prodursi, pone ostacolo ad una autentica esperienza liturgica, in quanto chiude il soggetto in se stesso, invece di aprirlo alla relazione trascendente con Dio. Oppure riduce Dio ad un oggetto del proprio sentire, all'interno di una conoscenza esperienziale in cui l'emozio-

ne religiosa finisce per assumere il ruolo della "prova", analogo al ruolo che riveste la prova sperimentale per il sapere oggettivante della ragione moderna[41]. Ci si deve chiedere, quindi, non solo se la celebrazione sacramentale riesce ad integrare la dimensione emotivo-affettiva, ma anche se quest'ultima si sviluppa in modo rispettoso della natura della liturgia.

3.3.2. Per una discrezione degli affetti della celebrazione

Per rispondere a quest'ultima domanda, si possono individuare alcuni criteri di discernimento che appartengono alla particolare forma rituale dell'agire liturgico. Si può ipotizzare, anzi, che proprio l'agire liturgico possa attuare la corretta articolazione tra l'emozione e la ragione, tra la sfera del sentire e quella del conoscere, e che nel rispetto di questa forma di azione vi siano anche i criteri per una discrezione degli affetti della liturgia.

Anzitutto va detto che la liturgia, propriamente, non ha per oggetto le emozioni da suscitare o quelle già presenti nei celebranti, bensì ciò che è in grado di suscitarle. È celebrazione del mistero di Cristo e della sua azione salvifica. Il rischio che l'azione liturgica si orienti a celebrare le emozioni è reale, a motivo della struttura stessa del sentire. Il sentire, infatti, è un atto riflessivo; la sua esperienza avviene nella forma del «*sentire qualcosa* e *sentir di sentire* qualcosa: avvertirsi sentire-sentendo»[42].

---

[41] Questa analogia, configuratasi nell'ambito della modernità, è messa criticamente in luce da J.-Y. LACOSTE, *Présence et affection*, in L. Boeve - L. Leijssen (edd.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Peeters, Leuven 2001, 212-231, il quale afferma: «La costituzione dell'oggetto fisico trova il suo parallelo nella riduzione che fa di Dio un oggetto per il sentire. In ciò che ha di specificamente moderno, la conoscenza esperienziale di Dio è paradossalmente un caso della conoscenza oggettiva» (*ivi*, 214).

[42] A. FABRIS, *Il coinvolgimento degli affetti*, in *Affetti e legami*, 27. L'Autore mette in luce la conseguente instabilità e oscillazione legata all'esperienza del sentire, che può andare dal totale assorbimento del sentire sé nel sentire altro, alla dissociazione dei due aspetti del sentire (*ivi*, 31-33).

Questa struttura, che implica sempre un consenso al sentire qualcosa, può però ripiegarsi su di sé, compiaciuta del proprio sentire-sé; in questo modo perde la sua capacità di trascendenza e quindi il suo riferimento all'oggetto celebrato. In verità, l'agire della celebrazione è sempre centrato sul mistero di Cristo, sulla rivelazione storico-salvifica di Dio, alla quale la liturgia risponde e corrisponde. Ciò significa che, qualora sia rispettata la logica dell'agire liturgico, il soggetto celebrante è decentrato da se stesso, è chiamato a farsi attento e disponibile a ciò che lo precede e che gli viene attestato, è collocato in una posizione che è definita dall'iniziativa di Dio e dal nostro corrispondere ad essa. Dentro questo quadro l'emotività e i sentimenti vengono non solo suscitati, ma anche educati e orientati, in modo che non scadano in forme di autocelebrazione[43]. Ma tutto avviene nella misura in cui il celebrante consente al sentire reso possibile dall'atto liturgico.

Può sembrare che questa discrezione delle emozioni e dei sentimenti in liturgia comporti anche una loro attenuazione. Ciò è vero, nel senso che viene depotenziata una certa immediatezza di espressione soggettiva del proprio sentire, in favore di un percorso più oggettivo che àncora il soggetto alla realtà celebrata. Il rito è anche una forma di agire che trattiene i sentimenti. Questa sua funzione non è, però, un limite, bensì una caratteristica che (se ben intesa) salvaguarda l'autenticità dell'espressione rituale della fede nella sua dimensione intersoggettiva. Infatti la pretesa di fare del rito uno spazio di espressione immediata e intensa del proprio sentimento espone il rito stesso ad una forma di individualizzazione e di soggettivizzazione che lo rende un agire privato, condivisibile al massimo all'interno di gruppi selezionati sulla base di una for-

[43] Del resto, non tutti i sentimenti e le emozioni che si portano dentro il rito o che sorgono in esso sono pertinenti con la celebrazione. Possono essere occasionali e decentrati rispetto al senso dell'agire celebrativo. Questo chiede una educazione e una disciplina del proprio sentire, nel momento stesso in cui si accede alla celebrazione.

te affinità (è una logica settaria?), non certo all'interno delle comunità istituzionali. Non a caso oggi la tendenza a vivere espressioni rituali collettive intense dal punto di vista emotivo si coniuga con la ricerca di forme aggregative di tipo elettivo, segnate da una forte condivisione o da una coincidenza del modo di sentire e delle proprie attese. Ma in questo caso, è evidente che «i nostri riti di aggregazione più sinceri e più autentici sono sempre minacciati di divenire contemporaneamente riti di esclusione»[44]. D'altra parte, gestire il rito come un atto pubblico di espressione o esibizione dei sentimenti religiosi in forme che si vorrebbero immediatamente trasparenti e leggibili per qualsivoglia "pubblico" tradisce la pretesa di possedere il mistero celebrato e di poter svelare pienamente ciò che invece rimane accessibile (e inesauribile) solo dentro l'apertura della fede.

La liturgia cristiana, in realtà, non è né un'azione privata, né un'azione pubblica. È piuttosto una azione iniziatica, che introduce chi la compie all'interno di una esperienza di tipo comunitario. La comunità cristiana, e più propriamente l'assemblea liturgica, si differenzia dal luogo privato perché, essendo generata dall'iniziazione, essa riceve la propria norma da un atto di tradizione che la sottrae all'autochiusura e la pone in un legame di comunione (nel tempo e nello spazio) con tutte le altre comunità di coloro che sono ugualmente iniziati. Si differenzia inoltre dal luogo pubblico perché, essendo generata dall'iniziazione, la sua realtà è sperimentabile solo dall'interno, tramite la partecipazione che implica l'adesione di fede, e non contempla la figura dello spettatore esterno. Ciò vale anche per l'espressione dei sentimenti nella liturgia.

---

[44] F. MOSER, *Les rites, révélateurs de notre vie en société*, 215. Ciò non impedisce che in alcuni momenti della celebrazione possa emergere esplicitamente anche l'espressione personale e libera del proprio sentire; talora ciò può essere rilevante per favorire una partecipazione più intensa al rito stesso. Si tratta semmai di collocare armonicamente tale espressione all'interno della logica rituale, senza alterarne la natura.

L'agire rituale proprio della liturgia è di tipo tradizionale e partecipativo; utilizza un codice in larga parte prestabilito e leggibile da tutti i partecipanti. L'espressione dei sentimenti non è consegnata normalmente alla spontaneità dei soggetti, ma a gesti simbolici, che ne sono una elaborazione sovraindividuale[45]. Tali gesti simbolici hanno una dimensione di istituzionalità; essi veicolano i sentimenti consentendo loro di esprimersi in una forma condivisibile; per ciò stesso, non pretendono che il soggetto metta a nudo la propria interiorità (che resta intangibile e inviolabile: il rito non svela tutto il sentire soggettivo), ma istituiscono un contesto simbolico in cui i sentimenti vengono ordinati secondo un *ordo* ben configurato (l'*ordo salutis*). Una tale espressione simbolica si realizza come esperienza intima di ciò che si celebra[46]. Come ogni esperienza intima, anche la liturgia ha bisogno di pudore e di misura; mentre porta ad espressione il senso più profondo dell'esistenza davanti a Dio, rifugge la smania di voler sfacciatamente svelare tutto ad ogni costo, ma è discreta, si arresta su un punto di rispetto, lascia spazio all'oltre, al nucleo personale inattingibile dell'uno (uomo) e dell'altro (Dio). Fuori da

---

[45] Si può richiamare forse quella caratteristica del rito, evidenziata da Marcel Mauss, di essere l'espressione obbligatoria dei sentimenti, espressione che non è motivata dalla spontaneità, ma dall'esigenza di una convenzione intersoggettiva (senza che ciò escluda la sincerità). Cf. M. MAUSS, *L'espressione obbligatoria dei sentimenti (rituali orali dei culti funerari australiani)*, in M. GRANET - M. MAUSS, *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano 2001[4], 3-13.

[46] Come la comunità si differenzia dal luogo privato e dal luogo pubblico, così il concetto di intimità oltrepassa la distinzione tra interiorità ed esteriorità; piuttosto, congiunge le due realtà, rendendo possibile il passaggio dall'una all'altra, un pudico stare presso se stessi che porta con sé lo stare presso l'altro (e viceversa). Sul concetto di intimità, cf. G. BONACCORSO, *Interiorità della mistica ed esteriorità del rito*, in *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, G. Bonaccorso (ed.), Messaggero, Padova 1999, 143-163. Sul concetto del pudore, cf. G. HEBERT, *Petit éloge phénoménologique de la pudeur, en matière de dévotion et ailleurs*, «La Maison-Dieu» 218 (1999) 131-144.

questo contesto, le sue espressioni simboliche possono essere fraintese o apparire banali e insensate[47].

In questo modo i riti liturgici proteggono i sentimenti sia dalla fatica di venire alla luce (per la loro eventuale debolezza o per la loro eccessiva intensità, che li rende inesprimibili) sia dal rischio di una esuberanza che diventa invadenza o prevaricazione dell'uno sull'altro. Certo, si espongono inevitabilmente anche al rischio di un certo formalismo, di un partecipare «*ficte*» (DS 781). Del resto, l'agire liturgico non è dell'ordine del fare, la cui efficacia sia connessa automaticamente con una causalità di tipo fisico. Non è però neanche dell'ordine dell'esibire allo sguardo altrui il proprio sentimento, quasi che la sua efficacia sia misurata dalla capacità di provocare emozioni spettacolari. Più modestamente, l'agire liturgico mira a *rendere possibile* il sorgere delle emozioni della fede (più sopra si è parlato di emozione teologale). Questo aspetto merita un ultimo sforzo di analisi.

3.3.3. L'*ordo actionis* del rito, custode dell'ordo amoris del credente

L'efficacia della celebrazione non sta nella spontaneità o nell'esuberanza dell'espressione affettiva, bensì nell'ordine simbolico della relazione con Dio in cui vengono collocati i partecipanti all'interazione. Le sequenze rituali della celebrazione sono la codificazione simbolica del senso della relazione che la Chiesa è invitata a intrattenere con Dio; sono schemi di azioni e interazioni che custodiscono la dinamica affettiva della fede. La trama di queste azioni celebrative intende dar forma ad un legame con Dio che espone i celebranti ad essere affetti dalla sua aggraziante presenza e che raccoglie e orienta le loro disposizioni affettive. Il linguaggio liturgico, infatti, nella sua pluralità di codici e nella strutturazione dell'interazione celebrativa, non è tanto af-

[47] Una certa spettacolarizzazione mediatica a cui è sottoposta la liturgia nel contesto attuale risulta tanto nociva quanto spudorata.

fermazione del contenuto della fede, quanto attestazione del carattere "appassionato" del rapporto tra Dio e i credenti. L'invocazione del perdono di Dio in forza di Cristo, battendosi il petto o chinando il capo o inginocchiandosi, oppure la proclamazione della gloria di Dio, con il canto e la danza, con lo splendore della gloria riflesso sulla qualità (artistica) dell'atto liturgico, oppure l'attestazione del gesto salvifico di Cristo con il gesto sacramentale compiuto in suo nome: tutte queste (e le altre) azioni liturgiche dispongono il quadro simbolico dei legami che ci uniscono a Dio, assumendo i quali attiviamo o raccogliamo la nostra disponibilità ad essere affetti dal modo stesso con cui Dio si rivolge a noi e noi a Lui. In altre parole, consentendo a questi legami ritualmente attuati, i celebranti sono avviati a far spazio all'emozione della celebrazione e a coltivare correttamente i sentimenti propri della liturgia, che sono poi l'emozione e i sentimenti della fede. La celebrazione sacramentale, quindi, favorisce il coinvolgimento affettivo dei celebranti, non agendo direttamente sulle emozioni o sui sentimenti, bensì sulla qualità simbolica delle azioni che fa compiere. Si potrebbe dire, come conclusione, che la celebrazione offre un *ordo actionis* che custodisce l'*ordo amoris* del credente.

Se si volesse individuare un sentimento fondamentale della liturgia, uno stato emotivo basilare che funzioni come una disposizione che favorisce tutte le altre tonalità affettive, credo che si potrebbe indicare qualcosa che ha a che fare con la percezione o il senso dell'ordine rituale (l'*ordo celebrationis*) e con il sentirsi collocati in esso; ordine rituale che si differenzia dall'ordine naturale delle cose per ricollocarle (riordinarle, appunto) nell'orizzonte simbolico della rivelazione e della fede[48]. C'è una organizzazione del tempo e dello spazio in cui il rito fa entrare; ci sono delle azioni preordinate che la celebrazione fa compiere; vi è una posizione relazionale che la liturgia asse-

[48] Cf. G. Bonaccorso, *La liturgia: "ordine" e "disordine"*, «Servitium» 99-100 (1995) 30-41.

gna e riserva a ciascun celebrante davanti agli altri e a Dio. Tutto ciò viene assunto dal celebrante come qualcosa in cui egli si inserisce, un ordine che lo precede e che ora fa spazio anche a lui. Questo ordine viene trasmesso con un atto di tradizione, che in ultima istanza affonda le sue radici nell'esperienza di Cristo, condivisa dai discepoli[49]. Nella misura in cui il celebrante assume attivamente la propria parte all'interno di questo ordine, è questo stesso ordine ad agire su di lui e in lui. L'azione che egli pone (dal dire "Amen" al cantare un Salmo, dall'inginocchiarsi al ricevere il pane eucaristico) lo coinvolge integralmente come soggetto attivo nella trama delle relazioni con gli altri e con Dio che l'*ordo* istituisce simbolicamente. Questa azione viene da lui assunta come una interruzione del suo agire ordinario, come una azione già prefigurata dall'iniziativa salvifica di Dio, come qualcosa che lo colloca nella posizione dialogica di colui che risponde a Dio. Nella misura in cui acconsente a compiere questa azione, egli è posto nella condizione di essere liberamente e personalmente affetto da ciò che lo precede (Colui che è celebrato), di lasciarsi toccare da ciò che ha dato forma a quella relazione e che la mantiene viva. La maturazione e l'affinamento di questa consapevolezza fa sì che tale condizione oggettivamente data sia vissuta come gratitudine, come un gratuito stare rivolti a Dio per servirlo. A questo punto può svilupparsi tutta la gamma delle emozioni e dei sentimenti che sono connessi con l'azione rituale; e conseguentemente si potrebbe sviluppare una fenomenologia degli affetti liturgici[50]. Ma ciò esorbita dai limiti di questo intervento.

[49] Evidentemente questa "discendenza tradizionale" dei riti liturgici, e in particolare dei riti dei sacramenti, dovrebbe essere precisata nella sua natura e nei suoi elementi costitutivi. Ma ciò non rientra nell'oggetto del nostro studio.

[50] Cf. alcune suggestioni in questa direzione in S. MAGGIANI, *Celebrare l'eucaristia con i sensi e i sentimenti*, in *Salvezza e celebrazione. «Il Verbo si è fatto carne»*, Centro di Azione Liturgica (ed.), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2001, 99-111. In altra prospettiva, in J.-Y. LACOSTE, *Présence et affection*, 227-230 viene proposto il sentimento della pace come affetto liturgico fondamentale.