



Romano Guardini e l'esperienza del sentire della forma

*Yvonne Dohna Schlobitten**

Scrivono Romano Guardini: «il problema liturgico, visto nella sua giusta cornice, è uno dei più urgenti del nostro futuro spirituale e culturale»¹. L'opera di Guardini, in tal senso, sembra essere un punto di osservazione essenziale per esprimere i termini dell'esperienza estetica e stabilire la relazione che intrattiene con l'esperienza religiosa.

L'esperienza descritta da Romano Guardini delle celebrazioni nel duomo di Monreale sembra possa chiarificare la questione in modo decisivo. Guardini si trova nel duomo di Monreale “alla fine della sua capacità ricettiva” e descrive la celebrazione eucaristica nel mentre essa ha luogo:

Ovunque le persone stavano sedute sulle loro sedie, silenziose, e guardavano. Che dovrei dire dello splendore di questo luogo? [...] Dapprima lo sguardo del visitatore vede una basilica di proporzioni armoniose. Poi percepisce un movimento, nella sua struttura, e questa si arricchisce di qualcosa di nuovo, un desiderio di trascendenza l'attraversa sino a trapassarla; ma tutto procede fino a culminare

* Professore associato in estetica e teoria dell'arte, (Pontificia Università Gregoriana, Roma). Dott.ssa (filosofia). Dottorato in Teologia fondamentale *in itinere* presso l'Università di Friburgo.

¹ R. GUARDINI, *Formazione liturgica. Saggi*, Edizioni O.R., Milano 1988, 34.

in quella splendida luminosità [...] La luce, tuttavia, era attutita. L'oro era sopito e tutti i colori erano sopiti. Si vedeva che erano lì e che erano in attesa [...] questa [la luce] si rianimò. Le sue forme si mossero. Entrando in relazione con le persone che avanzavano con solennità, nello sfiorarsi delle vesti e dei colori alle pareti e nelle arcate, gli spazi si misero in movimento. Gli spazi vennero incontro alle orecchie tese in ascolto e agli occhi in contemplazione. La folla era seduta e guardava [...] Quasi nessuno leggeva. Tutti vivevano nello sguardo, tutti erano protesi a contemplare [...]. Ovunque volti modellati/plastici e un atteggiamento sereno. Quasi nessuno leggeva, quasi nessuno chino a pregare da solo. Tutti guardavano/intenti a guardare. La sacra cerimonia si protrasse per più di quattro ore, eppure vi fu sempre una viva partecipazione. Ci sono modi diversi di partecipazione orante. L'uno si realizza ascoltando, parlando, gesticolando. L'altro invece ha luogo guardando. Il primo è buono e noi del Nord Europa non ne conosciamo un altro. Ma abbiamo perso qualcosa che a Monreale ancora c'era: la capacità di vivere-nello-sguardo (*im Blick zu leben*), di stare nella visione, di accogliere il sacro nella forma e nell'evento contemplando [...] Me ne stavo per andare, quando improvvisamente scorsi tutti quegli occhi rivolti verso di me. Quasi spaventato distolsi lo sguardo, come se provassi pudore a scrutare in quegli occhi ch'erano già stati dischiusi sull'altare².

² «Überall saßen sie auf ihren Stühlen, still, und schauten..Was soll ich doch sagen über die Herrlichkeit dieses Raumes! [...] Erst steht da eine Basilika in reinen Maßen. Dann kommt eine Bewegung in ihre Ruhe; sie erhebt sich, reckt sich, die festliche Klarheit ihrer Gestalt gewinnt etwas Neues, eine Sehnsucht nach oben geht hindurch – alles das aber nur soweit, daß jene schöne Klarheit bleibt [...] Aber es war trübe. Das Gold schlief, und alle Farben schliefen. Man sah, sie waren da und warteten [...] lebte dieses auf Seine Formen rührten sich. Im Wandel der Beziehung zu Wand und Wölbung, kamen die Räume in Bewegung. Die Räume begegneten sich im hörenden Ohr und im schauenden Auge. Das Volk saß und schaute [...] Kaum Jemand las. Alle lebten im Blick. Da wurde mir Klar [...] Überall durchgeformte Gesichter und gelöste Haltung. Kaum einer las; kaum einer betete für sich Alle schauten. Über vier Stunden währte die heilige Handlung, und immer war lebendiges Dabeisein. Es gibt verschiedene Arten betender Anteilnahme. Die eine geschicht durch Hören, Reden, Handeln; die andere schaut. Jene ist gut, und wir kennen fast keine andere. Aber es ist uns etwas verloren gegangen, was hier noch war: die Fähigkeit, im Blick zu leben; aus Gestalt und Vorgang schauend das Heilige aufzunehmen.. Wie ich weggehen wollte und plötzlich all die Augen auf mich gerichtet sah, habe ich mich fast erschrocken abgewendet, als dürfe man in diese Augen, so auf den Altar

Guardini, nel duomo di Monreale, osserva la partecipazione delle persone alla celebrazione eucaristica e la descrive nel modo del “vivere guardando”. È interessante che ad un certo punto egli sia indotto a distogliere lo sguardo: il rito non deve diventare spettacolo, non deve essere soggetto allo sguardo dominante della “teoria”.

È una partecipazione particolare quella che il rito esige. Una partecipazione, diremmo, quasi “dal di dentro”. A motivo di questa particolare partecipazione non è possibile partecipare al rito liturgico dominandolo con lo sguardo. Ed essendo il rito un atto – non potendo essere altro che atto – questa partecipazione “dal di dentro” non riproduce le classiche divisioni tra l'interno e l'esterno, ma ci indica un'esperienza diversa. Guardini scrive che i fedeli “vivevano guardando” e che “pensavano guardando”. Questo tipo di “preghiera” è, per Guardini, anche “contemplazione”.

Crisi della rappresentazione

Il tema che segna la contemporaneità riguarda la crisi della rappresentazione e si riferisce alla pensabilità del mondo nel discorso filosofico, alla capacità di ripresentarlo nelle arti figurative e alla possibilità di raccontarlo nella pratica letteraria. Non è un problema che nasce con la modernità, perché è la questione stessa ad introdurre questa prassi. Quello che forse è necessario testimoniare è il cambiamento di paradigma, che sembra segnare il passaggio dalla modernità alla postmodernità: la rinuncia dell'arte figurativa ad imitare il mondo; la rinuncia del filosofo a tradurlo nel concetto; la rinuncia del narratore a restituirne il senso narrandolo.

In questi nuovi atteggiamenti si ripropone in modo innovativo il tema della *mimesis*.

Rappresentare – secondo la definizione che ne dà Simona Chiodo – significa “presentare ancora a”, cioè “presentare ancora” ad uno sguardo un oggetto che non è più presente allo sguardo. “Rappresentare” sembra alludere, in tal senso, all'uso di un'immagine. Ma se nel dizionario

geöffnet, nicht hineinblicken», R. GUARDINI, *Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken*, Grünewald-Schöningh, Manz-Paderbon 1980, 158-162. La traduzione in italiano è la nostra.

etimologico cerchiamo il termine ‘immagine’, ivi si legge che questo termine deriva dalla parola latina *imago*, che si richiama al sostantivo greco *mimos* (imitatore) e al verbo *miméomai* (imitare). Il termine ‘immagine’ è significato dall’atto della “imitazione”, che il significato di “rappresentazione”, al contrario, non prescrive³.

Nella definizione di Simona Chiodo emerge la questione fondamentale sollevata dalla creazione artistica, che si situa, come chiarisce Franzini⁴, nella ineliminabile duplicità dell’immagine.

Il processo conoscitivo è stato pensato come un modo di vedere. Il termine ‘idea’ deriva dalla radice greca *idein*, che rimanda sia all’*eidōs*, quale oggetto della conoscenza, sia ad *eidolon*, come oggetto della visione. L’idea (*eidōs*), prima di significare l’ente astratto che occupa la dimensione metafisica del mondo delle idee, si riferiva ad un modo di apparire. Il termine ‘rappresentazione’ conserva, anche nel significato odierno, questo duplice senso, che individua due modi di vedere: l’uno con gli occhi del corpo e l’altro gli occhi del pensiero, mai completamente separati (sino al punto che questa inseparabilità mette in risalto, da un lato il significato trascendentale della relazione fra il nostro corpo e il mondo, dall’altro la modalità rappresentativa con la quale pensiamo il mondo). Per questo motivo è inevitabile, quando si percorre il processo conoscitivo, ritornare all’immagine, definirne il ruolo e la funzione e stabilire in che misura il *logos* abbia fondamento nell’*aisthesis* e la logica affondi le proprie radici nell’estetica⁵. Non in una relazione

³ Cf. S. CHIODO, *La rappresentazione. Una risposta filosofica sulla verità dell’esperienza sensibile*, Mondadori, Milano 2008, 7.

⁴ E. FRANZINI, *L’invisibile*, Mondadori, Milano 2008, 6.

⁵ Scrive Cassirer sul rapporto fra *eidōs* ed *eidolon* in Platone: «Quanto più in alto egli innalza l’idea di bellezza, tanto più in basso sprofonda per lui la scorza dell’arte imitativa. Poiché la contemplazione della forma sensibile, in cui l’artista si immerge, è sì un primo gradino e un punto di transito nell’ascesa verso il mondo del bello; ma essa deve essere solo, e non può essere niente di più che, un tale punto di transito. Il vero eros non rimane presso la forma sensibile-corporea per la quale all’inizio si accende; ma dalla bellezza del corpo procede verso la bellezza dell’anima, verso la bellezza delle azioni, delle aspirazioni, delle conoscenze». Per Platone «l’unità della forma, l’unità dell’*eidōs* non si può mai e poi mai ottenere raccogliendola dalla molteplicità» (E. CASSIRER, *Eidos ed Eidolon*, Cortina, Milano 2009, 39). Sembra dunque che fra “forma” e “immagine”, tra εἶδος ed εἰδῶλον, sussista uno iato inconciliabile. Prosegue Cassirer: «Quanto più decisamente egli ammonisce nei confronti dell’opera magica e dell’illusione dell’arte, tanto più si può avvertire quanto egli stesso sia preso da questa magia e con quanta difficoltà cerchi di liberarsene [...] Ora, per quanto decisamente venga sostenuta la “trascendenza” dell’idea, almeno dell’idea di bello si ammette anche un’immagine sensibile. Ora,

estrinseca, che possa ad un certo punto sciogliersi per dar corso al concetto. Piuttosto come necessaria relazione dalla quale scaturisce il discorso filosofico. Ne dovremmo dedurre (traducendo liberamente la particolare affermazione di Gauguin: «Quanti secoli per toccare appena l'ombra di un'idea!») che il pittore è anch'egli un filosofo, che pratica la filosofia con mezzi diversi dagli strumenti del suo lavoro⁶.

Se la questione che assilla la pittura è dunque individuata nel suo rapporto con il concetto⁷, si deve affermare contestualmente che la questione che assilla il filosofo è il suo rapporto con l'immagine. Interrogandosi sulla pittura, in realtà la filosofia sta interrogando se stessa:

Nell'interrogarsi sul senso della pittura, la filosofia sembra avere (ora più oscuramente, ora più chiaramente) intuito che, cercando risposte intorno all'altro da sé (intorno ad un'arte, cioè a una tecnica, produttrice di immagini visibili), sollevava in realtà domande intorno a se stessa (come tecnica produttrice di idee e concetti invisibili): ne andava, in fondo, del suo stesso senso⁸.

nessun splendore di giustizia e di saggezza e di quant'altro sia pregevole per le anime è insito negli oggetti somiglianti di quaggiù, ma pochi e a stento, attraverso organi opachi, avvicinandosi alle immagini riescono a contemplare il genere dell'oggetto raffigurato con l'immagine [...]. Quanto alla bellezza, come abbiamo detto, risplendeva nel suo essere fra quegli enti e noi, una volta arrivati quaggiù, l'abbiamo afferrata mediante la più evidente delle nostre sensazioni, risplendente della massima evidenza» (*ivi*, 41). Se neppure l'arte riesca ad elevarsi al di sopra dell'ambito della mera imitazione «anche il dialettico – continua Cassirer – anche il filosofo che nel puro pensiero e sulla base della deduzione logica si dedica alla visione di ciò che è sempre, si sente di nuovo catturato dalla forza dell'immagine, non appena intraprende il tentativo di esprimere in parole il risultato di questa visione allo scopo di dar vita a una dottrina e di comunicarla. Poiché ogni riproduzione nelle parole è in tutto e per tutto una rappresentazione mediata che rimane assolutamente inadeguata nei confronti dell'oggetto stesso che essa tenta di descrivere e di esprimere» (*ivi*, 43-44).

⁶ «Distinguendo due modi di vedere – l'uno che vede le cose visibili e mutevoli con gli occhi del corpo, l'altro che vede quelle invisibili e immutabili con gli occhi dell'anima – e privilegiando il secondo sul primo, Platone ha tentato di divaricare in linea di principio l'autentica conoscenza dell'idea dall'esperienza della visibilità corporea dell'immagine: salvo poi sempre di nuovo ritornare, inevitabilmente, alla concretezza dell'*eidolon* come all'unica, inaggrabile, possibilità che in quanto uomini abbiamo, fintantoché siamo corpi animati, di pervenire alle idee», A. PINOTTI, *Estetica della pittura*, Il Mulino, Bologna 2007, 7.

⁷ Cf. A. PINOTTI, *Estetica della pittura*, 51.

⁸ A. PINOTTI, *Estetica della pittura*, 8.

Se si legge un libro come *Che cos'è la filosofia* di Deleuze, si avrà una chiara idea di questa analogia percorsa da Pinotti fra l'arte come tecnica produttrice di immagini visibili e la filosofia come tecnica produttrice di concetti invisibili.

Il filosofo, dunque, si sente un pittore. È questo il senso dei ripetuti faccia a faccia che troviamo nel Novecento tra il filosofo e il pittore. Non si tratta semplicemente di un'analisi dell'opera pittorica da parte del filosofo, quanto, chiarisce Pinotti, di un "rapporto personale", da interpretare, aggiungiamo noi, in chiave ermeneutica⁹. È infatti da quella stessa relazione che scaturisce il pensiero filosofico: senza il quadro che "dà a pensare" non ci sarebbe pensiero. Non semplicemente come stato da cui iniziare, ma come analogia, si diceva, delle due tecniche: di produzione delle idee invisibili e delle immagini visibili.

Questa duplicità caratterizza la questione filosofica e artistica e obbliga queste due pratiche ad una ineludibile contaminazione, attorno alla domanda formulata efficacemente da Silvana Borutti riguardo al tema della "presentazione dell'essere", del "venire in presenza dell'essere":

In fondo, la forma del problema che ci consegna la parola *mimesis* nel suo significato arcaico non imitativo è la forma originaria del problema che ritroviamo nella nostra parola "rappresentazione". Che cosa significa "rappresentare": presentazione dell'essere, o venire in presenza dell'essere?; Che cosa significa "rendere presente un'assenza"; che cosa significa il rapporto tra presenza e assenza – se non vogliamo appiattirlo sul rapporto di "immagine di", e quindi di copia?¹⁰.

È il problema, secondo Borutti, attorno al quale è possibile condensare lo sviluppo dell'arte pittorica: «In questo senso, tutta l'arte pittorica è riconducibile all'enigma dell'immagine come appello allo sguardo: l'esperienza artistica delle immagini mettersi nella situazione

⁹ Scrive Pinotti che una tale prospettiva esercita il proprio influsso sull'ermeneutica e riguarda il delicato rapporto fra ermeneutica ed estetica in autori come Gadamer. Questa prospettiva, inoltre, ha radici fenomenologiche, ma di una fenomenologia comune a tutto il pensiero occidentale.

¹⁰ S. BORUTTI, *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia arte e letteratura*, Cortina, Milano 2006, XLV.

dell'imminenza della visibilità, dell'appello a un'esposizione che fa passare l'immanenza nella trascendenza»¹¹.

Esperienza liturgica ed esperienza della forma

La prospettiva con cui Guardini si è accostato al mondo liturgico è del tutto singolare: non da storico per raccogliere e catalogare dati di cui stabilire origini e contesti di provenienza e neppure soltanto da teologo preoccupato di dare una forma sistematica a contenuti elaborati da scuole e autori di varie epoche. Guardini si è accostato alla liturgia da fenomenologo, o meglio da filosofo che riprende in modo creativo il metodo critico-estetico. Guardini si avvicina al mondo della liturgia perché è favorevolmente impressionato da quel carattere singolare dell'esperienza liturgica, che è possibile qualificare come “forma significativa” e che si propone di mettere in luce la stretta correlazione tra *forma* liturgica, realtà della *persona* ed esperienza della *totalità*.

Guardini si interroga sul “luogo” dell'esperienza liturgica e non esita a collocarla al cuore della esperienza religiosa, là dove tale esperienza si costituisce. La liturgia viene così a configurarsi come quella singolare mediazione che prende forma dalla Rivelazione e informa l'esistenza del credente.

In questa stretta relazione di reciprocità tra forma e formazione ci pare di individuare una delle intuizioni più significative di Guardini, in ordine alle questioni sollevate dalla liturgia negli anni più recenti. Dopo la realizzazione delle più significative riforme promosse dal Vaticano II con la *Sacrosanctum Concilium*, tra le preoccupazioni più avvertite da coloro che intesero attuarne lo spirito, il tema della “formazione” liturgica occupa il primo posto: si sono riformati parole e gesti, ora occorre dedicarsi alla formazione dei soggetti. Contemporaneamente però si intuisce che il modo di occuparsi di formazione liturgica rischia di essere mosso solo da un'intenzione intellettualistica, quasi che la liturgia abbia a che fare con concetti e non con azioni. Talvolta si giunge quasi a concepire la forma rituale, che ha sempre il carattere di azione, come

¹¹ S. BORUTTI, *Filosofia dei sensi*, XLV.

un disturbo per un'esperienza spirituale autentica, che viene in tal modo ricondotta e perciò ridotta all'interiorità.

Tornare a Guardini impedisce di affrontare il problema della formazione liturgica in modo riduttivo, avendo cioè come unica preoccupazione quella appena esposta, corrosa dalla tensione di rendere la liturgia più comprensibile. Già nei primi passi dell'attuazione della riforma liturgica, il teologo veronese notava un'attenzione eccessiva nella cura della "migliore espressione" rispetto alla "autentica attuazione". Per Guardini il problema della riforma liturgica e della "formazione" liturgica è un altro e consiste nell'*atto rituale* e nella cura per la qualità della sua attuazione. La formazione liturgica avviene unicamente mediante l'attuazione di quella singolare forma che è la *ritualità*.

Tornare a Guardini è condizione necessaria, ma non sufficiente per esigere uno sviluppo delle intuizioni del suo pensiero in ordine alla liturgia. Si avverte infatti l'urgenza di procedere verso una più articolata fenomenologia della forma rituale, in grado di approfondire la nozione di esperienza nella sua "concretezza vivente" e in grado altresì di misurarsi con i cambiamenti culturali oggi in atto. La ricerca verte intorno a questioni collegate con le tematiche della "formazione" liturgica, per una "formazione" liturgica che sia anche una "formazione" spirituale.

La preoccupazione principale sarà perciò quella di mettere in evidenza la necessaria interazione tra forma *rituale*, formazione *liturgica* e formazione *spirituale*. Si tratta, detto altrimenti, di rispondere alla seguente duplice domanda: in che modo le ragioni stesse della forma esigono di aprirsi alla formazione e per non dimenticare il soggetto? In che modo le ragioni della formazione esigono l'apertura all'oggettività della forma, pena l'inconsistenza della stessa formazione?

Forma e formazione

Quando Guardini parla di 'forma' intende sempre "forma vivente": non esiste una forma pura, esiste solo la "forma vivente". La forma è l'elemento costitutivo, è ciò che appartiene ad una realtà e non è riducibile ad altro: «comprende tutte le determinazioni in quel contesto in cui la totalità e i particolari sono dati l'una negli altri e

reciprocamente»¹². Si tratta di una totalità in cui i singoli momenti si dicono nel tutto che non li assorbe in un'unità astratta, ma li esalta rendendoli aperti all'atto della visione.

La forma vivente custodisce in sé la vita, quell'energia che vuole rimanere sempre zampillante. Di conseguenza la forma non può essere un'astrazione, cioè uno schema, un'idea applicata all'essere concreto. Con questo però non è detto che sia semplicemente uno spazio di realtà affollato di cose, senza un loro determinato consistere. Forma vivente significa: «c'è la forma, cioè la configurazione delle funzioni all'essere vivente. E c'è la pienezza: la disposizione a ricevere la forma, l'elemento in attesa, la fecondità»¹³. I due fattori, forma e pienezza, coesistono.

La forma vivente si attua mediante la vicendevole determinazione di questi due movimenti: la forgiatura della pienezza mediante la forma e la configurazione della forma nella pienezza. La forma vivente non paralizza il movimento, al contrario essa è piuttosto un concreto accadere. La forma vivente palpita nella totalità e cerca il volto. Un'esperienza di vita autentica accoglie in sé la forza formatrice, che fa sì che tutto ciò che avviene abbia un contorno e una misura; ma nella vita si coglie anche qualcosa che non è forma, qualcosa che sgorga e fluisce, qualcosa che è immediatamente afferrabile, ma impossibile da cogliere concettualmente. Si tratta di un *quid* che sfugge alla forma e quasi la spezza: è la vita, fluente e debordante oltre ogni altra forma:

Ma se questa sta e procede sola va verso il caos. Per essere pienezza vivente è necessario che sia 'contenuto e sangue di forma'. La vita cerca la forma. È morte sia lo schema, gelo e rigidità, sia la pienezza abbondante di energia, senza consistenza. La vita deve affermarsi come forma e come pienezza. Tuttavia la vita non è la sintesi di queste differenze, non la loro mescolanza. Ma quell'*unum* che consiste proprio in questa duplicità legata¹⁴.

¹² R. GUARDINI, *Etica*, Morcelliana, Brescia 2001, 97-98.

¹³ R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La scuola, Brescia 2017, 76.

¹⁴ R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1999, 46-48.

La formazione è necessaria in primo luogo per custodire nella forma l'elemento fluido e zampillante della vita e per impedire che la forma si riduca a uno schema astratto. Contemporaneamente compito della "formazione" è favorire che l'elemento vitale cerchi e colga la forma.

Ma come avviene questo processo? In un saggio del 1916 dal titolo *Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita della comunità*, Guardini sostiene che la formazione raggiunge il suo obiettivo «quando l'energia e la forza della vita vengono dominate e padroneggiate da un fine e acuto sentimento del limite»¹⁵. Il sentimento del limite è la sensibilità per ciò che è *dato*. Questo significa che la "formazione" consiste nell'intensa ricezione di ciò che è *dato*. Ma ciò che è dato non deve ridursi a uno schema vuoto o ad un modello astratto da applicare nelle circostanze della vita. Si tratta piuttosto di una realtà che ci viene incontro e che con tutta la potenza e determinazione della sua identità si relaziona alla nostra recettività. Ed esige l'*incontro*. La forma vivente nasce da un incontro originario, dall'incontro tra l'uomo che sa guardare e percepire e la realtà che sorraggiunge. La "formazione" nasce e avviene nell'incontro, nella "viva presa di contatto". L'inizio e la fine della "formazione" sono il distacco dal proprio io per lasciar riempire la propria vita da ciò che esterno a noi e così "lasciarsi fare" (*Gelassenheit*) da un'istanza al di fuori e al di là di sé. Si tratta dell'esperienza della *dedizione* come apertura del muro che circonda l'io. Ma questo è solo il primo movimento: la dedizione deve restare in tensione con il *ritegno*: il movimento di apertura – che fa diventare una cosa sola – deve restare in tensione con la capacità di mantenere la distanza. Dedizione e *ritegno*, entro l'esperienza del contatto, sono i poli della tensione in cui la "formazione" consiste. Senza dedizione non avviene il contatto e allora la forma svanisce, diviene formale ed è sostituita dall'astrazione.

Una forma contenutisticamente troppo definita inibisce l'iniziativa e getta discredito sulla singolarità concreta e irripetibile; stilizza la via, elimina i frammenti di incompiutezza e così demolisce la grandezza del vivere. La vita è così ridotta a formula:

¹⁵ R. GUARDINI, *Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita della comunità*, in ID., *Scritti politici, Opera Omnia*, vol. VI, Morcelliana, Brescia 2005, 9.

L'uomo è creato in modo tale da essere dato a se stesso in 'forma-di-inizio'. L'uomo non consiste in se stesso, ma è aperto e proteso, sul filo del rischio verso l'altro da sé, in un'apertura e predisposizione verso ciò che gli verrà incontro. Se egli si blocca e si irrigidisce, se non corre mai il rischio della dedizione, diventerà sempre più rigido e misero. L'incontro è il momento in cui ciò che si fa incontro rivolge un iniziale suggerimento attraverso il quale colui che ne è stato colpito viene chiamato fuori dall'immediatezza del proprio essere per inoltrarsi in ciò che chiama¹⁶.

Quando la vita si svolge troppo verso l'interno, essa sprofonda in se stessa e non trova più se stessa. La preoccupazione di Guardini è che la "formazione" non segua la via dell'astrazione e dell'interiorità. Per questo mette l'accento sulla dedizione e sull'incontro come fattori indispensabili di "formazione".

Ma ugualmente quando la vita si protende oltre se stessa e si pone al di fuori di sé può arrivare a tal punto lontana da sé, da perdere il legame con se stessa. Si sente perciò la necessità di un *centro* e della *misura* (il *ritegno*). Il *centro* non va identificato con l'interiorità ed è il mistero della vita. Non è qualcosa di fisso, ma si incontra solo quando si accetta il limite e lo si vive come accordo, come giusto rapporto. Ancora una volta si può affermare che l'atteggiamento formato è "forma attraverso il limite". E questa è la *misura* della vita.

Per concludere, la preoccupazione di Guardini riguarda la condizione dell'uomo moderno, che ha perso il contatto con il "concreto vivente": «La vita diventa sempre più povera, sempre più astratta, sempre più vuota»¹⁷.

Formazione e liturgia

Quale senso può trovare a questo punto il legame con l'esperienza liturgica? Troviamo una prima risposta in un saggio di Guardini del 1917 dal titolo *La liturgia e le leggi della psiche che regolano la vita*

¹⁶ R. GUARDINI, *L'incontro*, in ID., *Persona e libertà*, 46-47.

¹⁷ R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, 28.

comunitaria: «La più perfetta configurazione dell'obiettivazione della vita credente è la liturgia cattolica. L'individuo nella liturgia è formato nella profondità del proprio essere»¹⁸. La riflessione sarà poi ripresa e sviluppata nel primo capitolo dell'opera *Lo spirito della Liturgia*. Ma già in questo libro troviamo l'enunciazione delle ragioni presenti nelle opere successive. La tesi è fin dall'inizio del tutto chiara: la liturgia è una forma-di-vita capace di dare forma alla vita cristiana: «senza proporsi scopi di carattere istruttivo e pratico morale, costituisce la via ordinaria capace di dare forma alla vita cristiana»¹⁹.

Guardini precisa inoltre che la formazione messa in atto dalla liturgia non è affatto da considerare un mezzo pedagogico, né una forma etica. La liturgia forma perché essa stessa è una forma-di-vita. Per essere formati non serve altro che prendervi parte. La liturgia è una realtà nella quale si "entra": «*Parlare molto di preparazione, istruzione, educazione, rimanda continuamente l'uomo a se stesso, lo fa gravitare intorno al proprio io facendogli perdere lo sguardo liberatore verso Dio [...] Niente indebolisce e distrugge l'anima tanto in profondità quanto l'enfasi moralistica*»²⁰.

Il noetico e l'etico non sono in grado di salvaguardare lo specifico della formazione liturgica, piuttosto la immiseriscono e la travisano: «Solo un gretto cerebralismo può ancora cercare la giustificazione di una forma di vita esclusivamente negli scopi di carattere istruttivo e pratico»²¹.

Formazione liturgica allora non è da intendersi come formazione *alla* liturgia, sviluppo dei presupposti per la sua comprensione, illustrazione e spiegazione dei suoi contenuti. L'attenzione non è in primo luogo a qualcosa di previo all'atto liturgico, ma alla sua forma. Il movimento di preparazione alla liturgia, quando non è suscitato, tracciato e configurato dall'atto liturgico stesso, risulta fuorviante.

La forma rituale nasce quando:

un uomo sensibile percepisce qualcosa che non può rientrare nei concetti, qualcosa di non esprimibile attraverso altre cose. Ciò

¹⁸ R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, 105-107.

¹⁹ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2005, 17.

²⁰ R. GUARDINI, *L'obbedienza religiosa*, 1916, 37 e 41.

²¹ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 94.

rende muto chi lo sente. Ma se deve parlare, è obbligato a invocare un nome, a trasfigurare il tutto in immagini. Se deve agire, tutto deve essere compiuto disinteressatamente. Se poi qualcuno, spiritualmente recettivo, vi entra e, sostando, incedendo, osservando, respirando, con occhi, mente, cuore, mani, con la sensibilità di tutta la persona, partecipa a quel continuo crescere, ergersi, posarsi, curvarsi, elevarsi, esultare, giubilare che avviene, mentre agisce così è afferrato e in lui si rifà quel mondo che vive.

Infatti:

ciò che nell'azione liturgica opera non sono i concetti e i buoni propositi, ma l'irradiare, il vibrare, il farsi udibile all'orecchio, visibile all'occhio, tangibile alla mano della divina realtà. Nella liturgia l'uomo, in quanto unità vivente, incontra Dio stesso. La percezione di ciò che risuona dall'eterno silenzio, la ricezione tattile fino all'intensità del mangiare e del bere, sono fatti operanti nella liturgia²².

Suoni, immagini, azioni, cose costituiscono il corpo della liturgia. Non concetti. Nelle *Lettere dal lago di Como*, Guardini individua le motivazioni che portano l'uomo contemporaneo a porsi sotto il dominio dell'astrazione (dominio della tecnica) là dove fa riferimento alla cultura analitica che sacrifica:

la vitalità immediata, la realtà vivente. In tale allontanamento dalla vitalità le cose non vengono più sentite, viste, toccate, gustate, ma solo analizzate. Perciò l'uomo si mantiene nella sfera delle sostituzioni e degli scambi. In un ordine non più originario, ma derivato, astratto e irreali. Non più forme traboccanti di vita, ma formule e strumenti²³.

In un saggio giovanile, *Sul significato diretto riflesso dell'esperienza religiosa*²⁴, Guardini introduce un'importante distinzione che

²² R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 164-165.

²³ R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como*, Morcelliana, Brescia 1993, 39-40.

²⁴ R. GUARDINI, *Sul significato diretto e riflesso dell'esperienza religiosa*, in ID., *Fede esperienza religione*, Morcelliana, Brescia 2001, 5.

ci aiuta a capire l'attenzione che egli rivolge alla liturgia come forma viva, là ove afferma che esistono due modalità in cui si attua l'esperienza di fede: quella "diretta-immediata", nella quale «l'io guarda immediatamente a Dio e vive la fede nella lode e nell'invocazione»²⁵ e quella "riflessa-mediata", nella quale invece tutto fa perno sulla consapevolezza di sé. Sono valide ambedue, ma l'autentica esperienza religiosa si attua negli atti e nelle disposizioni immediate perché qui l'atto è originario e vitale. È infatti un'esperienza che, senza un'analisi e una riflessione previe, ha Dio come centro di attrazione: «in questo caso il credente inclina a non soffermarsi sul proprio io e lascia che Dio venga ad occupare il centro»²⁶. Quando gli atti riflessi prevalgono, l'io diventa troppo adulto e maturo, troppo formato, ma così ricade sempre più in se stesso, si occupa dei presupposti e delle conseguenze, in maniera tale che l'esperienza di fede consista «più sulla discussione su di essa che nella vita»²⁷.

L'atto religioso riflesso non deve guadagnare troppo spazio: quando accade inizia un processo di svilimento della vita credente che comincia ad appassire e a irrigidirsi. L'intera vita liturgica è un atto di fede nel quale solo raramente c'è posto per il momento "riflesso-mediato", che si eclissa per lasciare spazio a quello "diretto-immediato". In tal modo la liturgia è forma significativa della vita credente, in quanto essa custodisce la tensione a dirigere via da sé, verso Dio, l'attenzione. In questo sta la sua potenza formativa: limitando l'analisi e non chiedendo continuamente di esprimere se stessi e tenere lo sguardo su di sé, fa entrare in un mondo creato dall'opera di Dio e in esso fa vivere e respirare. Con questo non è che la liturgia manchi di ordine: «Essa possiede un ordine meraviglioso; solo che esso è quello di un organismo vivente, basato sulle leggi della vita, e non su quello dei sistemi»²⁸.

Dio che si rivela è contemporaneamente altro dall'uomo (alterità radicale) ed è intimo all'uomo (incarnazione). C'è una polarità che la logica ordinaria dell'agire non può cogliere poiché non abita volentieri nell'intersezione/tensione data dalla differenza. Occorre un'infrazione logica, una rottura/interruzione nel modo di rapportarsi al tempo,

²⁵ R. GUARDINI, *Sul significato*, 7.

²⁶ R. GUARDINI, *Sul significato*, 176.

²⁷ R. GUARDINI, *Sul significato*, 178.

²⁸ R. GUARDINI, *Sul significato*, 183.

allo spazio, alle cose per l'irruzione dell'altro, un uso che permetta un passaggio attraverso se stessi qui e ora (il luogo, la realtà immediata) verso più che se stessi (il simbolo, l'altrove, il non-luogo). La liturgia, sospendendo lo scopo in favore del senso, permette di abitare la differenza e la fa vivere come un passaggio, un andare verso un senso non posseduto.

Formazione e liturgia tra scopo e senso: il gioco

L'azione liturgica è un'azione che appartiene all'ordine dei fini e non dei mezzi, un'azione che ha un suo valore intrinseco. L'agire preoccupato degli scopi è ansioso e febbrile: vuole utilizzare tutto come mezzo per portare le cose alla fine. Anziché guardare, analizza; anziché stupirsi, afferra; in luogo della forma, pone la formula. L'azione liturgica, al contrario, è interruzione degli scopi, delle preoccupazioni e delle intenzioni previe. Solo in un tale spazio c'è posto per l'irruzione dell'infinito mistero di Dio che, al suo sopraggiungere, non ci troverà sommersi dalle nostre preoccupazioni e troverà piuttosto sulle nostre labbra un'invocazione, una parola e un gesto che, nel loro interrompersi, cercano di far posto al Suo arrivare. Finalmente l'uomo è liberato dalla richiesta di prestazioni e dall'ossessione di dover tutto fondare a partire da se stesso. L'atto liturgico è un atto il cui compimento è un esaudimento, non un risultato, perché il suo inizio è un'invocazione.

Un testo in cui Guardini, utilizzando le metafore del gioco e dell'arte, vuole condurci al nucleo più genuino della liturgia, è illuminante:

Fare un gioco dinanzi a Dio; non produrre, ma essere un'opera d'arte, questo costituisce il nucleo della liturgia [...] Agire liturgicamente significa diventare, con il sostegno della Grazia, vivente opera d'arte dinanzi a Dio, con nessun altro scopo se non di essere e vivere proprio sotto lo sguardo di Dio; significa diventare "come bambini", rinunciando, una volta per sempre, ad essere adulti che vogliono agire sempre con finalità determinate, per decidersi a giocare, come faceva Davide quando danzava davanti all'Arca²⁹.

²⁹ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 86.

Due metafore vive, arte e gioco, aiutano a cogliere la singolarità della forma liturgica. Sono due luoghi in cui si rivela e accade un modo di agire disinteressato e per questo sono «visibili forme di apertura alla totalità. In tali atti, uomini e cose sono aperti»³⁰.

Opera d'arte e liturgia

Che cos'è l'opera d'arte e qual è il suo rapporto con la liturgia? Tanto *irrilevante* quanto *potente* negli spazi; così *diversa* dalla realtà usuale e così vivamente *interessante* la realtà profonda dell'uomo; così *inutile* secondo le norme di valutazione pratica e insieme così *necessaria* a colui che ne abbia fatto, almeno una volta, un'esperienza vitale. Di tale natura è anche l'agire liturgico.

Il fare dell'artista è un misto di attività e passività, è insieme *incontro*, *ricettività* (l'artista viene colpito da un'epifania, un'essenza che si rivela in una forma) e *creatività*, *creazione*, *attivazione* (vi si protende non per piegarla ai propri scopi ma per rigenerarla). L'artista, davanti alla realtà che gli si presenta, sente urgere in essa un di più di bellezza, anche se ancora incerto a livello di espressione; si sente spinto a portarlo a rivelazione, si pone al servizio di tale rivelazione e lo fa non con concetti e teorie, ma sensitivamente, mantenendosi in immediato contatto con ciò che vede e tocca e perciò con tutto se stesso va verso tutto ciò che viene verso di lui. In tale atto si realizza un contatto: non un imbattersi, ma un vero incontro, un destarsi, un lasciarsi risvegliare. Tale incontro tra soggetto e oggetto, che ha liberato forme e risvegliato sensi, urge di trovare gesti, immagini, figure. Tale condizione è originaria, perché permette alla vita del soggetto di lasciarsi eccitare, sciogliere, aprire; diviene perciò ricettiva ed ospitale; permette inoltre alla realtà di affiorare nella sua forma originaria, che è quella di *darsi*. È una condizione epifanica. Si ha opera d'arte quando in un frammento si rende sensibile alla totalità dell'esistenza, quando intorno a quel piccolo centro vibra l'accordo del tutto (bellezza come *con-venienza*, come nel pensiero di sant'Agostino):

³⁰ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 88.

Ogni vera opera d'arte, anche piccolissima, è mondiale: uno spazio ordinato e ricolmo, nel quale – guardando, ascoltando, camminando – è aperto per noi l'ingresso nel totalmente altro. Perciò chi entra nel mondo dell'opera d'arte e lo ricrea in se stesso, può anch'egli vivere nel tutto. L'opera d'arte apre uno spazio in cui l'uomo può entrare [...] e qui si chiarisce un compito pressante per noi moderni che siamo diventati degli attivisti; in verità abbiamo disimparato a stare in silenzio, a raccoglierci, ad aprirci. Il vero rapporto con l'opera d'arte consiste nel farsi silenziosi, penetrare e guardare, partecipare, desti i sensi e aperta l'anima. Allora si mostra il mondo nascosto nell'opera³¹.

Questo singolare modo di fare, che emerge quando consideriamo il fare artistico, è il medesimo che specifica la natura dell'azione liturgica. E in tal modo l'Epifania accade. Tanto nell'arte come nella liturgia, tutto è aperto, sono tolti i sigilli e ci si apre a qualcosa che ancora non è prima che sia, l'autentico *avvenire*, che *viene da* e può *venire a*. Colui che agisce nella liturgia, al pari dell'artista, lasciando essere ciò che “viene da”, ne permette il rivelarsi e ponendosi di fronte al suo arrivare, aperto il cuore e risvegliati i sensi, viene rivelato a se stesso e si attua radicalmente: «*le due rivelazioni, di Dio e di sé, avvengono l'una nell'altra: nel vedere e nel sentire accade quel vivo avvenimento in cui può risuonare la totalità dell'Essere, e un frammento di esistenza diventa simbolo di eternità*»³².

Anche nel gioco c'è l'accadere contemporaneo di azione e sorpresa, regola e libertà, dono e incremento. Il gioco ha delle regole, ma non è mai meccanico. La sua ripetizione è incremento e innovazione. Il gioco coinvolge totalmente, ma è il contrario della prestazione. Non porta mai a dire: “questo l'ho fatto io!”, ma a riconoscere: “è andata bene!”. Nel gioco l'unica prestazione brillante è quella del dono, che non diminuisce ma restituisce, fa sorgere e risveglia le capacità e l'impegno.

³¹ GUARDINI, *L'opera d'arte*, Morcelliana, Brescia 2003, 347.

³² GUARDINI, *L'opera d'arte*, 347.

Gioco e creazione artistica

Gioco e opera d'arte sono dunque metafore vive ed eloquenti per dire di quell'evento singolare che è l'esperienza liturgica.

Possiamo così in conclusione ritornare all'esigenza primaria di Guardini che sarà anche la nostra esigenza:

L'uomo ha perduto se stesso e si cerca [...] l'uomo può trovare se stesso soltanto quando si è dato a colui a cui appartiene più che a se stesso. Il Cristianesimo non ha rifiutato a Dio l'obbedienza: ma ha fatto del Dio dell'epifania, che gli viene incontro nella sua ora, un Dio che crea un ordine etico astratto, le cui regole generali si applicano ai vari casi. Così il cristiano ha perduto l'unità con se stesso, perché ha perso il contatto con il Dio dell'evento. Solo in questo sacro contatto, che si attua con tutti i sensi che gli sono stati dati per l'incontro con Dio, l'uomo ritorna a quella pienezza che egli è³³.

Romano Guardini, riaffermando la necessità dell'atto rituale in ordine all'esperienza della fede, ci ha convinto che non possiamo accontentarci di tollerare la forma. Al rito occorre tornare perché attraverso di esso la fede è nutrita e custodita nella sua forma autentica:

Nella liturgia opera in modo del tutto speciale l'irradiare, il vibrare, il farsi sensibile della divina realtà [...] È perciò urgente chiedersi in che modo si possa recuperare quella ricchezza di immagini e quel fascino di azioni che possono condurre l'uomo d'oggi nel mondo della Rivelazione in maniera forse più viva e più umana delle istruzioni e delle esortazioni³⁴.

Ma Guardini suggerisce anche il *metodo* per cogliere e rispettare la forma singolare della liturgia. Ci sono infatti vari metodi per accostarsi al mondo della vita liturgica nell'intento di coglierne lo spirito autentico. Guardini constata che nel suo tempo prevale il metodo storico-critico, che si preoccupa di stabilire l'origine dei testi e il loro sviluppo,

³³ R. GUARDINI, *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, 138.

³⁴ R. GUARDINI, *La funzione della sensibilità*, 177.

gli elementi costanti e le variazioni. Egli, tuttavia, non intende porsi nel solco di questo filone. La sua scelta, come abbiamo visto, è piuttosto nella linea del metodo *critico-estetico*, cioè di quel modo di porsi davanti al fenomeno dell'esperienza liturgica che si propone di dar voce all'urto provocato nell'essere da quella forma-di-vita che è la liturgia. L'attenzione primaria non è perciò rivolta allo studio delle fonti, ma all'atto di vita che si compie nella liturgia.

Non si tratta neppure di scavare nel profondo, cioè al di là del corporeo e del materiale, per cogliere l'aspetto più interiore del mondo del culto, quasi considerando solo accidentalmente l'elemento esteriore dell'atto di culto. Il punto di partenza adeguato per individuare lo "spirito della liturgia" è piuttosto quello di domandarsi: cosa accade nell'esperienza liturgica? con quale tipo di realtà abbiamo a che fare?

La liturgia, infatti, è una forma-di-vita traboccante di energia. Non ci si può accostare ad essa senza lasciarsi coinvolgere e senza farsi sensibili al suo urto. In essa non stanno "ombre di azioni e larve di parole", ma corpi sonori e parole originarie. Nella liturgia si ha a che fare con qualcosa di pienamente compiuto, saturo di significati molteplici e perciò in grado di dare con ricchezza. La liturgia è generosa!

Di conseguenza, per avvicinarsi al mondo liturgico in modo da coglierne la forma tipica, non solo si rivela insufficiente l'attenzione alla storia delle fonti, ma anche l'interesse di tipo contenutistico-esplicativo che «attraverso un commento spieghi il significato dei diversi riti»³⁵. In questi casi la preoccupazione è quella di mostrare che cosa è espresso nei testi e che tali profondi contenuti siano espressi in modo sempre più chiaro e comprensibile a tutti. In questo caso il pericolo è che il senso della liturgia sia dedotto da concetti e non ricavato dalla celebrazione stessa. Chi si avvicina così alla liturgia ritiene che in essa si abbia a che fare con una teoria. Guardini reagisce con forza: «No! Nella liturgia non si tratta principalmente di concetti da meglio esprimere, ma di realtà da attuare»³⁶.

Sembra di sentire l'eco di quanto Nietzsche affermava della musica: «La musica non ha bisogno del concetto, solo lo tollera accanto a

³⁵ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 123.

³⁶ *Ibid.*

sé»³⁷. Alla realtà liturgica: «non ci si avvicina attribuendo qualche significato, la via che conduce alla vita liturgica non si dispiega attraverso la mera istruzione, bensì è offerta anzitutto dalla pratica»³⁸.

Di conseguenza è solo vedendo e compiendo in pienezza di vita i gesti liturgici stessi che si viene coinvolti nell'atto di vita che si realizza nella liturgia. Nella persona è così risvegliato ciò che in essa corrisponde a quelle forme o a quei gesti.

Formazione della persona ed esperienza liturgica

Traducendo in categorie recenti il suggerimento di Guardini, si potrebbe affermare: la liturgia non è un oggetto a cui noi dobbiamo dare senso, ma una forza di vita, una risorsa che rinnova e dà senso alla nostra vita.

I passaggi suggeriti da Guardini per accostarsi alla realtà della liturgia risultano oggi molto utili per almeno tre motivi: in primo luogo perché rispondono alle attese di chi ancora crede nella centralità della liturgia per il rinnovamento della vita della chiesa, perché suggeriscono la direzione del rinnovamento liturgico (individuando nell'atto di culto l'aspetto della riforma liturgica rimasto in un certo senso un po' in ombra), ma soprattutto perché aiutano a reagire in modo adeguato al contesto culturale attuale che, posto ancora sotto l'ombra lunga della modernità, rischia di ricondurre l'esperienza religiosa alla pura interiorità.

Con questa mentalità la liturgia non può essere avvertita che come un disturbo per la vita spirituale-interiore. La liturgia, infatti, essendo composta di oggetti, di luoghi e di realtà, non di concetti e propositi, è azione e movimento. Chi vede la consistenza della sua esperienza religiosa unicamente nella conoscenza delle verità dottrinali e nella coerenza del comportamento, chi la riconduce al solo ambito del noetico e dell'etico, al sapere corretto e all'esegesi *corrente*, sarà certamente disturbato dalla liturgia: «Certe anime gravi e serie, tutte volte alla ricerca della verità profonda e che in ogni cosa vedono un compito

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

morale e dovunque cercano il fine, incontrano nella liturgia una notevole difficoltà»³⁹.

Ma tale riconduzione è una “riduzione”, una specie di travisamento. Fortunatamente la liturgia ci libera da questi atteggiamenti, perché è più gioiosa e cordiale di noi!

Conclusioni

La formazione è intesa da Guardini come maturazione di un certo sguardo, una visione cattolica del mondo che guida l'esistenza cristiana non semplicemente come principio ispiratore e piuttosto come adesione a una certa “forma” dell'esistenza, a quel “concreto vivente” in cui l'uomo riconosce se stesso e attraverso cui l'uomo diventa “umano”. L'adesione a questa forma dell'esistenza è determinata da una certa capacità di penetrare nelle cose: da un lato l'*Anschauung*, come conoscenza dell'uomo operata sul concreto, che accoglie nella fede lo sguardo di Dio, dall'altro la *Weltanschauung*: «lo sguardo sulla totalità dell'essere e d'un essere concretamente determinato»⁴⁰.

Summary: The contribution which Romano Guardini has made to the liturgy finds a paradigmatic expression in the description which the theologian from Verona offers of a Eucharistic celebration in the cathedral of Monreale. This circumstance provides the starting point for a profound reflection upon the meaning of the celebration and the individual member of the faithful who, living the experience of the celebration and participating in it, is 'transfigured' by the encounter with the mystery of the *latens Deitas*. The rediscovery of the most authentic meaning of participation in the liturgy, in the proposal of Guardini, is the interpretative key for overcoming the crisis of representation, which modernity is experiencing by reason of the loss of the connection between philosophical reflection and the ideal of mimesis. Liturgical experience is the experience of form and it is the basis for the cognitive, aesthetic experience which 'expounds' the Christian life, insofar as it is a *form-of-life*, in the sense that it is 'transfigured' by the liturgy.

Keywords: Guardini, experience, theology, liturgy, *mimesis*, representation, form-of-life.

³⁹ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 74.

⁴⁰ R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, vol. 1, Morcelliana, Brescia 2006, 279.

Parole chiave: Guardini, esperienza, teologia, liturgia, *mimesis*, rappresentazione, formadi-vita.