

**La teologia
di fronte alle
violenze sessuali**

Il potere del sacro

Perché la questione degli abusi e delle violenze (*in primis* su minori) nella Chiesa costituisce una sfida per la teologia? Perché, soprattutto in ambito tedesco, si parla di esse come di un «complesso sistemico»? Che relazione c'è tra la crisi innescata dalla pedofilia e la liturgia? Gli studi che sono stati effettuati prima negli USA e soprattutto in Germania hanno messo in luce il fatto che la pedofilia nella Chiesa è resa possibile grazie a un complesso insieme di fattori – «il modo di gestire il potere, la maniera di comprendere la sessualità, le forme di vita sacerdotale» – agiti dai singoli soggetti colpevoli. Per questo fine è stato avviato il Cammino sinodale tedesco e per questo motivo lo studio che qui presentiamo analizza «le dinamiche specifiche del potere sacralizzato». E lo fa puntando all'ambito liturgico, perché qui si rende particolarmente visibile il «potere» vissuto nella Chiesa, i suoi codici, le sue pratiche, le sue logiche, la sua estetica. Il rischio maggiore, quello dell'«autoreferenzialità», è quello di diventare come un corpo con «una grande testa» ma quasi privo di membra, cioè una liturgia clericale priva della teologia battesimale che dà forma alla comunità che celebra.

Da dieci anni la Chiesa cattolica in Germania è scossa dallo scandalo degli abusi e delle violenze sessuali. Esso è stato innescato da una lettera con cui il gesuita Klaus Mertes, in qualità di rettore del collegio Canisius di Berlino, si rivolgeva agli ex alunni per informarli sugli abusi e le violenze sessuali avvenuti nella sua scuola e per chiedere perdono alle vittime. All'epoca Mertes parlava di «aggressioni sistematiche».

Con il cosiddetto *Studio MHG* del 2018, su *Violenza sessuale su minori da parte di sacerdoti cattolici, diaconi e religiosi maschi appartenenti agli ordini religiosi nell'area della Conferenza episcopale tedesca*, abbiamo ora cifre affidabili sull'estensione e sulla portata della violenza sessuale, soprattutto da parte dei preti.¹ Questo permette di determinare le modalità di funzionamento e i motivi di un complesso sistemico di abusi e di violenze.

Ciò quindi costituisce una sfida per la teologia cattolica, dal momento che le forme di pensiero teologico e i modelli d'azione ecclesiali sono portatori di un sistema che ha permesso l'abuso sessuale, soprattutto su minori, ma anche su religiose. La violenza sessuale e l'abuso spirituale devono essere distinti, ma nella forma istituzionale in cui si verificano formano un'unica cosa che si realizza grazie alla sacralizzazione di quel potere che consente di agire su soggetti protetti o su persone affidate in custodia alla Chiesa.

Lo shock causato dalla pubblicazione dello *Studio MHG* non è dovuto solo ai dati emersi. Studi simili erano già disponibili, per esempio, negli Stati Uniti. Più chiaramente di prima, però, in Germania da un lato si è percepita la conferma di un fenomeno mondiale, ma dall'altro, grazie all'impostazione di metodo dello studio, è diventato tangibile il funzionamento sistemico del complesso dell'abuso e delle violenze in ambito cattolico.

La Conferenza episcopale tedesca (DBK) ha reagito allo *Studio MHG* con una giornata di studio, che ha identificato questa situazione come una «cesura» e ha affrontato le questioni che emergono in stretta correlazione con il complesso sistemico dell'abuso: ossia il modo di gestire il potere, la maniera di comprendere la sessualità, le forme di vita sacerdotale.

La discussione su questi temi e la ricerca delle conseguenze hanno portato alla decisione nell'assemblea primaverile della Conferenza episcopale, nel marzo 2019 a Lingen, insieme al Comitato centrale dei cattolici tedeschi (ZdK), d'avviare un processo di riflessione e di riforma, che ha stabilito il *Cammino sinodale* della Chiesa cattolica in Germania, aperto nel dicembre 2019, attraverso il lavoro preliminare di alcuni forum tematici.² Il Comitato centrale dei cattolici

tedeschi (fondato nel 1848) è l'associazione dei rappresentanti dei consigli diocesani e delle associazioni cattoliche, nonché delle istituzioni di rappresentanza dei laici e di altre personalità della Chiesa e della società in Germania.

La relazione tra la ricerca delle cause degli abusi e delle violenze e il programma cattolico di riforme risulta da quel punto di contatto costituito dalla prevalenza di preti – coperti dalle gerarchie – tra i colpevoli. Le dinamiche specifiche del potere sacralizzato s'intensificano nelle forme di vita in cui questo potere comprende i soggetti coinvolti (non da ultimo attraverso lo stile di vita celibatario) e ha accesso alla vita delle persone nel segno della cura pastorale e della guida parrocchiale.

In persona Christi. Con quali conseguenze?

Questo potere è riferito a Gesù Cristo. Quindi almeno *teoricamente* risulta relativizzato, ma proprio perché è legato all'autorità della sostituzione vicaria, in esso è inscritta una tendenza *pratica* all'uso illimitato dei poteri. L'ufficio ministeriale nella Chiesa è *cristologicamente* vincolato e *apostolicamente* autonomo. Questo rende assai precario sia distinguere i confini tra autorità e abuso di potere nel singolo evento, sia poterli valutare in un processo – soprattutto quando il potere di controllo è esercitato da chi detiene anche il potere legislativo.

Qui s'intrecciano motivazioni dogmatiche e norme canoniche. La tutela dei colpevoli è basata su argomenti persuasivi, che si fondano sugli obblighi di fedeltà *alla santa madre Chiesa*. L'obbedienza di fede che la Chiesa cattolica esige dai fedeli (*CIC* can. 212 § 1) include il «rispetto verso i pastori» (§ 3), che agiscono «in quanto rappresentano Cristo» (§ 1).

Ufficio e ministri sono così sacralizzati nella modalità della *repraesentatio Christi*. Essi comunicano la salvezza che mediano. Quest'aura del sacro si trasmette ai ministri soprattutto in quegli atti liturgici che non potrebbero aver luogo senza i chierici. Ciò che agisce psico-socialmente a livello di esperienza religiosa viene inculcato come comportamento dal diritto canonico. La portata dell'obbedienza ecclesiastica abituale appare dimostrata dall'ovvietà con cui il legislatore ecclesiastico concede ai fedeli dei diritti, che essi possono «difendere legittimamente» (*CIC* can. 221 § 1), ma solo nella misura in cui «l'esercizio dei diritti» a sua volta sia regolato dall'«autorità ecclesiastica» (*CIC* can. 223 § 2).

Se, in questo contesto, i fedeli sono tenuti a prestare attenzione al «bene comune della Chiesa» (*CIC* can. 223 § 1), appare evidente perché il sistema di protezione ecclesiastica dei colpevoli abbia potuto prevalere così a lungo sui diritti delle vittime. E perché sia rima-

sto formalmente invisibile ciò che avveniva sotto il mantello della sacralità ecclesiastica.

Per questo è necessario uno sguardo analitico sullo spazio in cui la sacralizzazione della Chiesa si compie visibilmente per tutti i soggetti ecclesiali: ovvero sulla liturgia. Qui il potere del sacro diventa visibile ed esperibile. Qui il codice di sacralizzazione ecclesiastico si afferma, ma allo stesso tempo si ritrae. Parlando sul piano sistematico, questo codice si unisce all'intreccio tra visibile e invisibile, specialmente nell'eucaristia. La celebrazione eucaristica comunica ciò che accade nella fede, ma si sottrae all'osservazione esterna: è contatto con il *santissimo Sacramento*.

La Chiesa vive di questa irruzione del trascendente nello spazio dell'esperienza religiosa – ossia nell'eucaristia –. Essa trae così le sue risorse da una sacralizzazione che la istituisce come comunità e che quindi può rivolgere a sé stessa. La centralità liturgica del ministero sacerdotale nella celebrazione dell'eucaristia porta alla valorizzazione di tutto ciò.

Questo contesto richiede una riflessione teologico-fondamentale: l'analisi e la determinazione del reciproco influsso tra ufficio (*Amt*) e potere (*Macht*). Essi hanno luogo nella liturgia come spazio *determinante* per la vita della Chiesa. La liturgia fornisce lo spazio primario di percezione del potere vissuto nella Chiesa: dei suoi codici, delle sue pratiche, delle sue logiche. Qui, il potere sacro del cattolicesimo viene messo in azione – con i suoi alti versanti espressivi così come con le sue problematiche messe in scena –.

Che cosa comunica la liturgia?

La celebrazione dell'eucaristia fornisce materiale per comprendere tutto ciò. Da un punto di vista teologico l'eucaristia ha un carattere fondativo, perché in essa si costituisce sempre di nuovo il corpo di Cristo. Questo avviene nella forma di un'azione rappresentativa, che impone chiaramente una distribuzione di ruoli: con la *performance* rappresentativa del ministro ordinato, che agisce nella persona di Gesù Cristo come soggetto effettivo dell'azione, ma che allo stesso tempo valorizza il ministro per il ruolo che esercita.

Si tratta di un sistema semiotico complesso, che rivela il funzionamento di quel potere ecclesiastico che è così decisivo per la costituzione della Chiesa cattolica. Essa intende sé stessa come sacramento (cf. *Lumen gentium*, n. 1), mentre l'«amministrazione» dei sacramenti è legata in modo non esclusivo, ma determinante, ai suoi vescovi, presbiteri e diaconi. Questo potere è reale perché con esso avviene un passaggio articolato: dalla «assemblea visibile» alla «comunità spirituale», dalla «Chiesa terrestre» alla «Chiesa arricchita di beni celesti» (*Lumen gentium* 8; *EV* 1/304).

La congiunzione d'immanenza e trascendenza attraversa la disposizione sacramentale dell'ufficio

(*Amt*), che è esso stesso sacramentale. È allo stesso tempo legato al potere (*Macht*) gerarchico: include formalmente tutte le forme di vita nella Chiesa. La presidenza della liturgia, in cui Cristo è rappresentato sacerdotamente come capo del corpo di Cristo, si collega, anche lungo questa linea, con quella del governo della Chiesa.

Per la dinamica performativa di questo processo semiotico *considerato come culto* è necessaria un'istituzione ecclesiale articolata: (1) attraverso Gesù Cristo, la tradizione della Cena del Signore (2) fondata sul canone della Scrittura esiste e quindi (3) è legittimata ecclesialmente come autentica e (4) è riattualizzata ogni volta nella liturgia della Chiesa. La comunicazione liturgica dell'eucaristia dipende quindi dalla condivisione di segni ecclesiali, che a sua volta, teologicamente e nella forma di un'autorità sacramentale, viene stabilita (1) e come tale garantita (2) e sempre di nuovo attuata (3).

Questa autorità è teologicamente fondata, liturgicamente celebrata e dotata di competenze giuridiche (cf. *CIC* cann. 840-848). L'attribuzione e la riserva di ruoli specifici per il clero e la comunità, i modelli sacramentali d'inclusione ed esclusione, tutto ciò definisce i confini della Chiesa come comunità di fede in cui «la vita di Cristo si diffonde nei credenti» (*Lumen gentium*, n. 7; *EV* 1/297).

La Chiesa è santificata da Gesù Cristo, il quale come «pontefice assunto di mezzo agli uomini (...) fece del nuovo popolo “un regno e sacerdoti per il Dio e il Padre suo” (Ap 1,6; cf. 5,9s)» (*Lumen gentium*, n. 10; *EV* 1/311). In questo modo la Chiesa sacralizza se stessa: nella forma della sua dottrina magisteriale e con la sua determinazione ecclesologica di *communio sanctorum*, come, ad esempio, nel Credo degli apostoli e nel *Catechismo* (nn. 946-962).

Questo a sua volta avviene nel testo e come testo, cioè performativamente: con il *Codice di diritto canonico* che guida il funzionamento della Chiesa e la sua struttura istituzionale. Esso costituisce la comunità della Chiesa attraverso la partecipazione di tutti all'«ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo» (*Lumen gentium*, n. 31; *EV* 1/362). Allo stesso tempo, la differenza *gerarchicamente*, attraverso il ruolo assegnato ai chierici e ai laici, specialmente nell'eucaristia.

Sacra potestas

«Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con

CHIESA – TEOLOGIA, LITURGIA, VIOLENZE

Un libro per chiarire

Il volume, di cui qui accanto vengono presentati come Studio del mese alcuni contenuti fondamentali rielaborati da parte dei tre curatori, fin dal titolo illustra il quadro delle gravi questioni cui tenta di dare risposta: *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg*, a cura di Gregor Maria Hoff, Julia Knop e Benedikt Kranemann, («QD 308», Herder Freiburg im Br. 2020). In traduzione italiana può suonare: *Ufficio ministeriale, potere e liturgia. Commenti teologici per una Chiesa in cammino sinodale*.

Dal titolo, a dire il vero, emerge solo parzialmente il vero motivo del testo, ossia la necessità d'offrire una risposta urgente al «dramma degli abusi e delle violenze» che ha profondamente scosso la coscienza ecclesiale cattolica, non solo tedesca, e che l'ha indotta ad affrontare il Cammino sinodale, come riflessione profonda sulla correlazione di tre voci del vocabolario ecclesiale, sulle cui relazioni interne si soffermano i 18 saggi del libro (scritti da 12 teologi e 8 teologhe).

La Prefazione chiarisce che, senza affrontare sul piano della teologia fondamentale, della storia, della dogmatica e della liturgia la relazione tra «ministero», «potere» e «culto rituale», non si potrà mai venire a capo né del dramma degli abusi e delle violenze, né della riforma della Chiesa.

Anzi la prospettiva di ricerca che guida il volume – della prestigiosa collana *Quaestiones disputatae* – studia esattamente questo incrocio: «La relazione tra ufficio ecclesiale e potere, nel modo in cui si configura in liturgia, come *determinante* spazio di vita ecclesiale» (11). La struttura del testo divide i contributi in tre campi, che ruotano intorno al tema del potere: il primo è dedicato all'«Estetica del potere – nell'ambito della liturgia» (17-121); il secondo alla «Pragmatica del potere – ordinamenti liturgici» (123-214); il terzo alla «Logica del potere – nell'orizzonte delle disposizioni teologico-ecclesiali» (215-317). La semplice elencazione dei titoli delle tre

parti, ciascuna composta da 6 saggi corposi, può essere utile a offrire il quadro complessivo del testo e a chiarire la ampiezza della sua riflessione.

Estetica del potere – nell'ambito della liturgia

La parte del volume offre una lettura dello spazio rituale come delicata correlazione tra «ufficio» e «potere». I primi due saggi studiano in che modo si *materializzano* i rapporti tra ministero e potere nella pratica liturgica: Albert Gerhards – «Le Chiese come specchio della autocoscienza ecclesiale. Riflessioni sulla messa in scena dello spazio rituale della Chiesa dal punto di vista del potere clericale» (18-40) – e Benedikt Kranemann – «L'abito fa il monaco. Vesti liturgiche, potere e liturgia comunitaria» (41-56), che si chiude con 4 tesi sui rischi e sulle opportunità nello studio di queste relazioni –.

Seguono altri 4 studi di taglio diverso: Peter Ebenbauer e Isabella Bruckner – «“Troni e dominazioni, principati e potestà”? La questione della messa in scena estetica dei rapporti di potere nella liturgia» (57-70) –; Joerg Mueller e Nicole Schockhoff – «“Ci hai costituito testimoni...” Liturgie laicali – Elementi essenziali della ecclesiologia conciliare» (71-86) –; Lea Lerch – «Desiderio di personalizzazione? Laici e clero nella prospettiva del Movimento liturgico» (87-105) –; Stephan Knops – «Il dibattito sulla predica dei laici: provocazioni teologiche e speranza di nuovi approcci sulla via di una liturgia comunitaria» (106-121) –.

Com'è evidente dai titoli, approcci liturgici, storici e dogmatici dissodano con competenza soprattutto la storia recente e gli effetti del Movimento liturgico e della riforma liturgica sugli equilibri tra esercizio del ministero apostolico ed esperienza di autorità.

Pragmatica del potere – ordinamenti liturgici

La II parte del testo riflette invece sulla esigenza di riforma ecclesiale, che la forma liturgica allo stesso tempo solle-

l'abnegazione e la carità operosa» (*Lumen gentium*, n. 10; EV1/312).

Il «sacerdote ministeriale» ha una «potestà sacra», la *sacra potestas* (*Lumen gentium*, n. 10; *ivi*). Essa dipende dalla *repraesentatio Christi*, cioè dal rendere presente la persona di Gesù Cristo. Essa *accade* eucaristicamente nei segni che Gesù ha posto. In essi si comunica la realtà del regno di Dio. La Chiesa realizza ciò che rappresenta. In essa si comunica la salvezza, che Gesù Cristo rappresenta nella sua vita e nel suo messaggio, nella sua morte e nell'autotestimonianza di Crocifisso risorto.

In lui, con lui e attraverso di lui si realizza l'immensa potenza vitale e creativa di Dio. Con la qualità metaforica dell'annuncio del regno di Dio da parte di Gesù, nelle parabole, nelle azioni di Gesù, fino al suo riferirsi a Dio come Padre, i Vangeli – ognuno di essi con un disegno diverso – presentano Gesù come figura centrale della rivelazione. In lui il Dio invisibile diventa visibile (cf. Gv 1,18). La teologia giovannea dell'immagine esprime ciò con coerenza quando attribuisce a Gesù l'affermazione che chi vede lui vede il Padre (cf. Gv 14,9).

Il dispositivo dell'immagine cristologica si fa tra-

cita e attende. S'inizia con un testo di carattere biblico di Marlis Gielen – «Liturgia – orientata alla comunità o incentrata sull'ufficio ministeriale? Una visione neotestamentaria» (126-136) – cui segue una riflessione fondamentale, di carattere liturgico, sull'azione del ministro ordinato nella celebrazione liturgica di Alexander Zerfass – «Culto divino e gerarchia. Sull'agire liturgico del prete "in persona Christi capitis"» (137-150) –.

Uno sguardo sistematico studia poi la relazione tra Chiesa, ministero e culto con Julia Knop – «Uno scisma clericale nel culto divino? Una rilettura critica delle prescrizioni ecclesiali sull'ufficio ministeriale e la liturgia» (151-168) –; mentre i rapporti tra liturgia e potere vengono correlati alla crisi ecclesiale con Birgit Jeggle-Merz – «Liturgia e potere. Riflessioni di fronte alla crisi ecclesiale» (169-184) –.

Si dedica infine attenzione al linguaggio liturgico sulla presidenza laicale delle celebrazioni con Judith Hahn – «Guide, coadiutori/coadiutrici, incaricati/e. La terminologia della presidenza liturgica da parte di laici/laiche», (185-199) – e alla problematica della contraccezione in rapporto a eucaristia e confessione con Regina Heider – «Contraccezione, eucaristia e asimmetrie di potere del clericalismo» (200-214) –.

Logica del potere – nell'orizzonte delle disposizioni teologico-ecclesiali

Nella III parte del volume si affrontano le relazioni tra potere e liturgia anzitutto sul piano storico: in primo luogo Hubertus Lutterbach – «Sante messe, santi altari e santi sacerdoti. Ricostruzione storica di una correlazione di grande impatto» (216-236) – indaga sulle trasposizioni che il rituale ha introdotto nella percezione della Chiesa e del potere, mentre Karl Gabriel – «Potere e liturgia nella Chiesa cattolica dei chierici. Genesi storica e crisi attuale» (237-252) – studia le origini della comprensione clericale della Chiesa.

Su di un piano più sistematico Michael Seewald – «Rappresentazione multipolare. Sul potere della liturgia e la presenza di Cristo» (253-266) – indaga la nozione di «presenza», mettendo in correlazione il sapere antropologico e il sapere teologico e considerando così la problematica rece-

zione di *Sacrosantum concilium 7*, tra evidenze teologiche e normative giuridiche.

Così Gregor Maria Hoff – «La trappola della sacralizzazione. Sull'estetica del potere nella Chiesa cattolica» (267-284) – mette in rilievo i rischi di sacralizzazione dei sacramenti, mentre Thomas Schueller – «La liturgia tra le catene del diritto canonico» (285-296) – rileva le questioni di comprensione giuridica di un nuovo modello di liturgia e di Chiesa, e, infine, Thomas Stubenrauch – «Chi comanda nel culto divino? Annotazioni giuridiche e riflessioni pratiche sull'autorità interpretativa e normativa in liturgia» (297-317) – studia in conclusione com'è cambiato, con il Vaticano II, il modo di gestire l'autorità in campo liturgico.

Ciò che desta maggiore interesse, e forse qualche sorpresa – almeno per il lettore italiano – è che tutti questi saggi, spesso corredati di un apparato *iper-scientifico* di note e di rimandi, sono chiaramente orientati a offrire materiale prezioso per la riflessione del Cammino sinodale in corso nella Chiesa tedesca. Una logica di comunione che non di rado può essere interpretata esattamente al contrario, quasi come una presa di distanza, quando non di separazione.

Ristabilire il valore di *servizio ecclesiale* della più audace riflessione teologica e il bisogno che la Chiesa locale e universale hanno, entrambe, di un tale servizio *d'intelligenza della fede* è forse la motivazione più urgente che spinge alla presentazione e alla positiva considerazione di questo importante volume.

Una Chiesa che decida di muoversi con stile sinodale – a Nord o a Sud, a Est o a Ovest del mondo tedesco – dovrà necessariamente affrontare tutti gli snodi e i problemi che questo volume affronta con *parresia*, con grande coraggio e con notevole lucidità. Quanto più grave viene percepito il problema – sia quello degli abusi e delle violenze sia quello della riforma della Chiesa, tanto più grandi debbono essere le risorse d'immaginazione e di riflessione che vengono giustamente ritenute irrinunciabili.

Andrea Grillo

missione diretta nella recezione dei testi della Scrittura, nell'attuazione liturgica dei segni di Gesù e nella tradizione del Vangelo. Così viene formalmente *attualizzato*. Così la storia della vita di Gesù continua nella *imitatio Christi*, con cui viene resa visibile sul piano biografico. La Chiesa è proprio questo: è il processo che dona a tutti l'immagine di Cristo. Si tratta di un processo strettamente *rappresentativo*, che ha luogo permanentemente nella produzione ecclesiale di segni. Su questo poggia la comprensione sacramentale della Chiesa nella tradizione cattolica.

Così tale comprensione risulta legata a una forma

logico-rappresentativa in cui – secondo la definizione di Calcedonia – la realtà umana e divina di Gesù Cristo vengono unite, *senza separazione e senza confusione* (cf. *Denz.* 302). Nel rendere presente Gesù Cristo attraverso i segni, si valorizza la dimensione personale della sua azione – negli esseri umani, ossia nel ministro ordinato, che «compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo» (*Lumen gentium*, n. 10; *EV1/312*).

Su questa base si è sviluppato un complesso processo di rappresentazione, che consiste nella ricombinazione di *segni astratti* (segni linguistici della realtà del regno di Dio), il cui significato si rivela nel compi-



mento delle azioni, e di *segni concreti*, che diventano evidenti nella rappresentazione personale del significante (nel corpo del ministro ordinato) e del significato (Gesù Cristo).

In questa combinazione di segni consiste la forma di rimando sacramentale della Chiesa. Essa reclama il potere (*potestas*) rappresentativo della mediazione sacramentale e in questo modo assume essa stessa una dimensione sacramentale. Senza la *sacra potestas*, la significazione ecclesiale diventerebbe priva di riferimento cristologico. Non avrebbe l'autorità di una *reale*, cioè effettiva, *repraesentatio Christi*.

Ma questo assunto si rivela ambivalente in termini di teoria dell'immagine. Da un lato, si tratta del potere di rappresentazione di una *produzione vincolata* della presenza sacra. La Chiesa pone dei segni che non ha a disposizione, perché si riferiscono a colui nel cui nome agisce e che solo le permette di compierli. Agisce come *segno* dello Spirito di Gesù Cristo.

Tra il già e il non ancora

D'altra parte, nella sua forma sacramentale di rappresentazione, la Chiesa realizza qualcosa che deve essere sperimentato e fatto proprio di nuovo nell'eucaristia. Si tratta della forma metaforica di una *scomparsa permanente* della presenza reale, del sacro stesso (*Heilige*), che a sua volta si rende continuamente presente nella *celebrazione sacramentale ripetuta* dell'eucaristia.

Da esso «deriva in noi, come da sorgente, la grazia, e si ottiene con la massima efficacia quella santificazione degli uomini nel Cristo e quella glorificazione di Dio, alla quale tendono, come a loro fine, tutte le altre attività della Chiesa» (*Sacrosantum concilium*, n. 10). La forma di presenza, che la costituzione sulla liturgia del concilio Vaticano II afferma sul piano eucaristico e teologico, non solo corrisponde alla nota teologica della *presenza reale*, ma la ricollega nell'evento liturgico al momento processuale, che non conclude l'*agire della Chiesa* in sé stesso, ma lo orienta verso la *meta* di un ulteriore compimento escatologico.

Il dato è ciò che viene sottratto – solo in questa forma d'indisponibilità può, ma anche deve, essere *rappresentato* –. Questo codice determina l'organizzazione del potere rappresentativo nello spazio della Chiesa. Esso autorizza il ministro ordinato ad agire *in persona Christi*, non per conto proprio, però, ma nella forma esistenziale del rinvio. Nella celebrazione dell'eucaristia e su questa linea nelle sue funzioni ufficiali, il ministro ordinato occupa il posto che, da un lato, rimane aperto in vista del Signore che è sottratto e deve venire, ma che, dall'altro lato, deve essere attualizzato nella recezione delle azioni simboliche di Gesù Cristo.

Questa complessa relazione tra ciò che è dato e

ciò che è sottratto, tra visibile e invisibile, organizza il sistema semiotico di quella rappresentazione cristologica, che si condensa nella liturgia. Infatti sia nella proclamazione della parola di Dio, sia nell'eucaristia, la forma della presenza con cui Gesù Cristo comunica se stesso è legata ai segni, e quindi anche a coloro che mediano questi segni *sul piano della rappresentazione*.

L'estetica del potere rappresentativo nello spazio ecclesiale si sviluppa a partire da questo contesto semiotico di rinvio significativo. La *sacra potestas* consiste in una qualità performativa della rappresentazione, cioè nel farsi presente di un evento che si realizza sacramentalmente. La Chiesa determina il contesto che pone le immagini in questo processo di rappresentazione, introducendo il codice che garantisce al processo sacramentale il rimando alla realtà:

- nel senso dell'incarico ai ministri ordinati da parte della Chiesa;
- nella forma della loro iscrizione nella significazione sacramentale attraverso la *sacramentalizzazione della loro funzione* (con la ordinazione come codice);
- nella salvaguardia istituzionale del loro ruolo, che protegge dall'accesso non autorizzato (l'*ordo* come stato);
- ma garantisce anche la validità della significazione sacramentale (*ex opere operato*) rispetto all'indegnità dei ministri.

Ciò che assicura la legittimità e la validità della mediazione sacramentale della salvezza, stabilendo così allo stesso tempo istituzionalmente il marchio di autenticità vigente di una *traditio Christi*, può essere interpretato – dal punto di vista interno al sistema segnico ecclesiale – come autocomunicazione dello Spirito di Gesù Cristo.

Invece – dal punto di vista esterno, secondo un'interpretazione logico-funzionale – questa codificazione sacramentale rappresenta un'auto-organizzazione sistemica. L'interpretazione secondo la teoria dei sistemi minaccia così l'auto-interpretazione ecclesiale nel suo punto più delicato, ossia nella pretesa di derivare da una istituzione da parte di Gesù Cristo stesso. Si tratta allora di una semplice pretesa autoreferenziale con cui la Chiesa attribuisce potere a sé stessa?

Il rischio dell'autoreferenzialità clericale

Per contestare questa obiezione, la Chiesa deve rendere comprensibile ciò che afferma: che in tutto ciò che fa è guidata dal Vangelo, cioè che si lascia anche relativizzare da esso. Il potere diventa una cosa a sé quando trae sia la validità sia la legittimità dalle risorse che esso stesso controlla. Nella Chiesa cattolica questo riguarda la forma delle sue argomentazioni teologiche, quando esse perdono la loro connessione con le com-

petenze scientifiche, ma anche quando trattano con sufficienza il *sensus fidelium* come luogo di contatto con la vita e con il mondo.

Sul piano della teologia fondamentale ciò significa: se l'autorità risulta solo dalla valutazione ecclesiastica dei *loci theologici proprii*, la Chiesa può di per sé disporre di tutto e tutto legittimare. Al di là dell'attaccamento dei preti all'ambiente clericale, questa è la teologia di una società chiusa in sé stessa, che tutto può resistere nella normale coscienza ecclesiale – secondo la logica della *societas perfecta* – ivi compresi coloro che commettono crimini di abuso e violenza.

Questa logica può essere compresa sulla scia delle confessioni rese da Werner Thissen, arcivescovo emerito di Amburgo. Durante il periodo in cui svolse la funzione di capo del personale della diocesi di Münster, Thissen aveva ripetutamente trasferito ad altre sedi i preti condannati o accusati di abusi e violenze.

«Gli accusati erano, dopo tutto, preti che lui e i suoi colleghi conoscevano bene, ha detto l'arcivescovo emerito. «L'effetto della compassione s'impone molto rapidamente. In una riunione del personale qualcuno ha chiesto: Il colpevole non deve forse essere punito? L'opinione unanime era: Si è già punito abbastanza con il suo delitto». Secondo questa logica, il pubblico ministero non aveva nemmeno bisogno d'essere chiamato in causa».³

Per poter dissolvere il sospetto di autoreferenzialità sistemica, la Chiesa deve rompere i suoi eccessi di potere proprio nel *culto*, se non vuole pervertire la liturgia. Perché nella liturgia la Chiesa non celebra sé stessa. Ciò esige che venga ben definito il suo potere sacramentale di rappresentazione in quanto tale. La celebrazione eucaristica riguarda il potere, il potere della vita sulla morte, la riabilitazione di uomini e donne nel segno del Crocifisso.

Lo scambio semantico di potere e impotenza, regolato dalla teologia della croce e da una spiritualità del sacrificio, intreccia a sua volta il ruolo del prete con la sua esistenza. Il suo potere deriva da Gesù Cristo e s'afferma come vera e propria impotenza. Questa logica ha il suo buon fondamento, ma storicamente si è anche dimostrata incline all'ideologia. L'argomentazione teologica che gioca sull'impotenza nasconde con eccessiva disinvoltura il fatto che dietro di essa si cela un potere reale.

Chi (e come) occupa tutto lo spazio liturgico?

I rapporti di potere nella Chiesa si riflettono nei concetti e negli atteggiamenti, nella teologia e nella liturgia. Di particolare interesse qui è la disposizione dello spazio di culto. Come si collocano nello spazio liturgico quelli che hanno un ruolo liturgico e i chieri-

ci che ne sono privi? Nelle due edizioni dell'introduzione ufficiale al Messale romano (*Ordinamento generale del Messale romano* [OGMR] 1970 e 2002), vengono normati il significato, la struttura, la distribuzione dei compiti, la progettazione dello spazio della Chiesa, così come i singoli elementi e le sequenze della celebrazione dell'eucaristia, cioè di quella celebrazione che come nessun'altra deve dare forma all'identità ecclesiale.

In queste norme liturgiche il ruolo del prete è sottolineato in modo particolare. Proprio all'inizio, questi testi descrivono «La natura del sacerdozio ministeriale». «È posta in luce, nella forma stessa del rito, dal posto eminente del sacerdote e dalla sua funzione» (n. 4). Particolarmente ricchi di informazioni sulla questione della rappresentazione estetica delle relazioni nel culto, e dell'ecclesiologia che in esso si esprime, sono il capitolo V (OGMR 1970) e il VII (OGMR 2002), dove viene presentata la disposizione dello spazio della Chiesa e della disposizione simbolica della assemblea.

Programmaticamente, l'ordine gerarchico della assemblea riunita è dichiarato come il criterio decisivo della sua azione di culto: «Il popolo di Dio, che si raduna per la messa, ha una struttura organica e gerarchica, che si esprime nei vari compiti (o ministeri) e nel diverso comportamento secondo le singole parti della celebrazione. Pertanto è necessario che la disposizione generale del luogo sacro sia tale da presentare in certo modo l'immagine dell'assemblea riunita, consentire l'ordinata e organica partecipazione di tutti e favorire il regolare svolgimento dei compiti di ciascuno» (OGMR 1970, n. 257; EV 3/2321; cf. OGMR 2002, n. 294).

Secondo questa «partecipazione ordinata» vengono poi distribuite le singole zone dello spazio di culto. Così il clero, sia esso celebrante, conceleberrante o sacerdote presente in abito corale senza funzione liturgica (OGMR 2002, n. 294; 310), è costantemente enfatizzato nello spazio in modo simbolico: Il seggio di presidenza e la zona dell'altare sono riservati al ministro ordinato (o ai ministri ordinati), che così occupano «quella parte della Chiesa che manifesta il loro ministero» (OGMR 1970, n. 257; EV 3/2322).

«Per gli altri ministri le sedi siano disposte in modo che si distinguano dalle sedi del clero» (OGMR 2002, n. 310). La disposizione stabile dei posti a sedere e la visibilità costante (cf. OGMR 1970, nn. 271; 273; OGMR 2002, n. 311) dei sedili e dell'altare (elevato, posto in evidenza e in vista, OGMR 1970, n. 262; OGMR 2002, n. 295) costringono alla giustapposizione di prete e assemblea.

Oltre a queste linee guida della Chiesa universale per la celebrazione dell'eucaristia, vale la pena dare un'occhiata a due lettere che sono esplicitamente de-

dicare al rapporto tra i chierici e i cosiddetti «laici» nella liturgia.

Non c'era abbastanza differenza tra chierici e laici

Nel 1997 fu promulgata l'istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti (*Ecclesiae de mysterio*).⁴ I vescovi tedeschi due anni dopo pubblicarono la lettera *Zum gemeinsamen Dienst berufen* (*GDb*; *Chiamati al servizio comune*), che applica le linee guida romane alle condizioni della Germania.⁵

Tuttavia, già di per sé l'istruzione romana era stata scritta in risposta a una pratica che si era sviluppata principalmente nel mondo di lingua tedesca e che, secondo Roma, aveva troppo attenuato la differenza tra chierici e laici.⁶ Il peso e l'autorità della lettera di 30 pagine, firmata da non meno di 8 dicasteri romani,⁷ vengono sottolineati in modo particolare nella Premessa.

Il suo contenuto riguarda l'interrelazione tra ministeri liturgici ordinati e non ordinati. La priorità più urgente è quella di enfatizzare le azioni liturgiche dei chierici rispetto a quelle dei laici e di distinguere nettamente le une dalle altre. Il Concilio aveva sottolineato che la partecipazione dei fedeli all'apostolato *ministeriale* non doveva in alcun modo emarginare «la necessaria facoltà [in virtù del loro battesimo] di agire di propria iniziativa» (*Apostolicam actuositatem*, n. 24; *EV*1/1005) per riempire di vita l'apostolato *ecclesiale*.

Nel 1997 a Roma la preoccupazione appare diversa: le azioni liturgiche dei laici devono essere delimitate, affinché il primato del *ministero* non venga ridotto. Di conseguenza, il bene da proteggere non è la partecipazione dei fedeli, ma il protagonismo del clero.⁸ Se i laici assumono una responsabilità liturgica, si tratta sempre di una soluzione d'emergenza per il servizio ecclesiastico e in linea di principio è da limitare nel tempo.

Se per consentire un'attività eccezionale dei laici deve esserci «necessità o utilità» (*Ecclesia de mysterio*, n. 4; *EV*16/695), ossia una esigenza liturgica o pastorale, i chierici (esterni alla comunità) – a patto che possano provare il loro *status* sacerdotale – sono «accolti volentieri nella concelebrazione eucaristica» (*OGMR* 2002). Di conseguenza, il coinvolgimento clericale nella liturgia è deciso dallo *status* del singolo soggetto cristiano, non dal bisogno o dall'interesse della comunità di culto. Si afferma inequivocabilmente: «Non è il compito a costituire il ministero, bensì l'ordinazione sacramentale» (*Ecclesiae de mysterio*, «Principi teologici», n. 2; *EV*16/689).⁹

Alla fine dello scorso millennio, le autorità di curia hanno voluto escludere in modo incondizionato ogni

confusione di funzioni, di ruoli e di titoli tra laici e chierici. Occorre che fosse sempre evitata «l'apparenza di confusione che può sorgere da comportamenti liturgicamente anomali» (*Ecclesiae de mysterio*, art. 6 § 2; *EV* 16/722).

A tal fine, la celebrazione nel suo insieme doveva essere chiaramente differenziata quanto a denominazione, presidenza, percentuale di partecipazione laicale ai ministeri, ambiti riservati ai chierici (sermone, gesti, formule), paramenti dei soggetti, e molto altro ancora. L'eccezione, cioè il ruolo liturgico o pastorale dei laici in funzioni ecclesiastiche di responsabilità, non doveva mai diventare la regola, o essere percepita come regola dai cattolici più sprovveduti.

L'istruzione romana regolava perciò in modo estremamente restrittivo il servizio della omelia e della distribuzione della comunione, la cura pastorale dei malati e le esequie, funzioni che a quel tempo erano (e sono ancora) regolarmente svolte in molte comunità da parte soggetti non ordinati, a tempo pieno o volontari. L'amministrazione del battesimo e del matrimonio da parte dei laici, che si sta sviluppando solo gradualmente nel mondo di lingua tedesca, risultava limitata nel 1997 a titolo precauzionale.¹⁰

Una concessione ordinaria di questa autorità era ritenuta come cosa da evitare (cf. *Ecclesiae de mysterio*, art. 11). L'impiego dei laici doveva essere inteso in linea di principio solo come un'eccezione e in alcun modo come una «autentica promozione del laicato» (*Ecclesiae de mysterio*, art. 2 § 4).¹¹

L'*Ecclesiae de mysterio* in Germania

Un anno e mezzo dopo, i vescovi tedeschi applicarono queste linee guida romane all'area della Conferenza episcopale tedesca. La loro lettera, tuttavia, è molto più dettagliata. Le diverse forme di culto – e questo è «sintomatico dell'attuale stato della discussione»¹² venivano ordinate e regolate secondo il loro orientamento: se a presiedere il servizio sono vescovi o sacerdoti (*GDb* 8-10), diaconi (*GDb* 11-16), laici senza (*GDb* 17-25) o laici con (*GDb* 26-30) un incarico esplicito.

I titoli indicano che nel 1999 i vescovi tedeschi hanno ritenuto necessario un chiarimento soprattutto per quanto riguarda la missione e la responsabilità nel presiedere le azioni liturgiche. La meticolosa elencazione delle forme di culto, nella seconda metà del documento, indicava che i vescovi tedeschi miravano qui a una completezza esaustiva, per regolamentare in modo completo la materia, invece di elencare esemplarmente alcuni principi (*GDb* 31-59).

I vescovi sentivano anche la necessità di una regolamentazione dei compiti, dei gesti e delle formule che i diversi responsabili del culto potevano svolgere o impiegare.¹³ Venivano indicati i differenti posti per le ce-

lebrazioni liturgiche e distribuite le diverse aree dello spazio liturgico. In tutto era sottolineata la natura eccezionale dei ministeri liturgici laicali. I compiti e le responsabilità liturgiche esercitate dai chierici risultavano distinte da quelle dei laici a ogni livello.

Questa prospettiva, condivisa allo stesso tempo dalle autorità romane e dalla Conferenza episcopale tedesca alla fine degli anni Novanta, guida anche la recezione delle dichiarazioni conciliari sul ministero e sulla liturgia. Il principio formulato nella costituzione sulla liturgia, secondo cui «nelle celebrazioni liturgiche ciascuno, ministro o semplice fedele, svolgendo il proprio ufficio si limita a compiere tutto e soltanto ciò che, secondo la natura del rito e le norme liturgiche» (*Sacrosanctum concilium*, n. 28; EV1/46), viene interpretato dai vescovi tedeschi, nel 1999, nel senso che il sacerdote, in virtù della sua ordinazione, è il naturale presidente di *tutte le* celebrazioni di culto.

«Il sacerdote non può affidare questo ufficio di presidenza per tutta la durata o per alcune parti della celebrazione a un diacono o a un laico, quando egli è presente» (*GDb* 10). Si deve quindi rinunciare alla guida liturgica da parte dei laici non appena sia presente una persona ordinata che sia in uno stato di salute tale da poter presiedere la celebrazione, indipendentemente dal fatto che sia conosciuta e riconosciuta nella assemblea, che ne conosca o meno la cultura e la lingua. Questo vale anche per le liturgie non eucaristiche, per la Liturgia delle ore e per le celebrazioni di benedizione, che «possono di per sé essere eseguite anche da un diacono o da un laico incaricato» (*GDb* 11).

Attraverso questa riserva formale della liturgia ai soggetti ordinati, con frequente esasperazione della differenza di *status*, viene alimentata una monocultura clericale, che, a fronte del numero rapidamente decrescente di sacerdoti attivi, prosciuga sul piano liturgico gli spazi pastorali sempre più grandi, da coprire mediante questo numero sempre più piccolo.

Un corpo sgraziato

Viene completamente trascurato il fatto che è cosa molto diversa se i volontari laici di tanto in tanto assumono i servizi liturgici, o se i pastori a tempo pieno svolgono il loro compito per il quale sono stati qualificati e assunti. Ciò che conta è solo la differenza marcata dall'ordinazione; la qualificazione e la competenza degli operatori pastorali e parrocchiali non sono fattori decisivi.

Ecclesiologicamente continuano a essere considerati come «laici». La rappresentanza ministeriale di Cristo acquista così un significato assoluto, indipendente, staccato dalla struttura, dalla composizione e dalla dinamica della celebrazione, anche rispetto alla fede nella presenza ecclesiale (assemblea), verbale (proclamazione) e sacramentale (eucaristia) di Cristo.

Secondo i documenti appena citati, colui che, come chierico o laico, elude o contraddice questa estetica liturgica della differenza, mette a rischio l'ortodossia della immagine di Chiesa. La struttura gerarchica della liturgia diventa il criterio della cattolicità.

In *Sacrosanctum concilium*, i padri conciliari avevano ancora posto con chiarezza gli accenti in modo diverso. La riforma liturgica doveva realizzarsi a condizione di rivedere i riti in modo tale che il principio della partecipazione attiva fosse osservato. Non si parlava affatto di ruoli liturgici legati ai gradi, anzi: «Le benedizioni riservate siano pochissime e solo a favore dei vescovi o degli ordinari» (*Sacrosanctum concilium*, n. 79; EV1/137).

Pertanto, qui non si tratta di decidere di riserve di *status* per la presidenza di azioni liturgiche, ma del simbolismo ecclesiale dell'ufficio episcopale. «Si provveda che alcuni sacramentali (...) possano essere amministrati da laici dotati delle qualità convenienti» (*ivi*).

Invece di un rafforzamento attivo delle capacità e delle iniziative dei laici – che potrebbero tener conto delle possibilità e delle competenze che si aprono a livello locale, promuovendo i carismi e facendo vivere le realtà liturgiche – alcuni decenni dopo il Concilio la vita liturgica locale viene ordinata e subordinata al vecchio codice binario «clero o laici». L'unico corpo di molte membra (cf. 1Cor 12,12-30), che la Chiesa dovrebbe rappresentare nella liturgia e nella vita quotidiana, degenera in una grande testa senza corpo (ma «se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo?» 1Cor 12,19); la liturgia della Chiesa regredisce (di nuovo) a liturgia clericale.¹⁴

Che cosa comunicano i paramenti liturgici?

Quando si tratta di rapporti di potere, visibili nella liturgia o strutturati attraverso la liturgia, si tratta di eventi linguistici, di azioni attraverso segni – per esempio, benedizioni che sono riservate solo al clero –, di competenze di presidenza, di disposizioni spaziali, di differenze di genere. Anche l'abbigliamento liturgico e le insegne possono giocare un ruolo importante.

Già lo scrittore svizzero Gottfried Keller (1819-1890) sapeva che «gli abiti fanno le persone». La sua novella mostra come l'abbigliamento può portare a malintesi sui ruoli, può simulare relazioni che non corrispondono alla realtà, può persino danneggiare chi lo indossa, e quanta fatica sarà necessaria per riportare ruoli e abbigliamento a una relazione appropriata!

Questo vale anche per i paramenti liturgici, che non sono semplici tessuti e stoffe, ma narrazioni che comunicano programmi e valori molto differenziati. Fino al 1962, il *Missale romanum* prevedeva delle preghiere che venivano dette mentre il sacerdote si vestiva



per celebrare la messa. Non solo descrivevano il sacerdote come un combattente per la causa di Dio, ma sottolineavano anche la purezza morale con cui doveva avvicinarsi all'altare.

Il sacerdote era strettamente ed esclusivamente associato a Gesù Cristo. Veniva così realizzato un chiaro riferimento alla Passione. I paramenti e le preghiere erano in grado di produrre un'aura di santità e di predestinazione. La figura del sacerdote veniva esaltata sul piano sacrale. Si tracciava un confine tra il sacerdote e gli altri fedeli. Il sacerdote, differenziato nello spazio dai suoi paramenti e dall'agire rituale, non aveva bisogno degli altri fedeli per le sue azioni.

I manuali di liturgia del XIX secolo sottolineano che i paramenti liturgici devono marcare la differenza tra prete e laici. Le vesti mostrano, secondo Valentin Thalhoffer nel suo influente *Handbuch der katholischen Liturgik (Manuale di liturgia cattolica, 1883)*, che il sacerdote sta al di sopra dei laici (è «innalzato» sopra i laici). L'abito liturgico è inteso qui come un segno di distinzione. Vengono tracciate delle opposizioni tra l'ordinato e il non ordinato, tra la sacralità e la profanità, tra la perfezione e l'imperfezione. Si può notare uno scarto nella liturgia, quando il sacerdote agisce come se si fosse allontanato dal mondo. Egli viene incorporato negli eventi oggettivi della liturgia ed è virtualmente assorbito in essi.

La liturgia all'inizio del XXI secolo, secondo la teologia, segue chiaramente delle leggi diverse da quelle del XIX secolo. Il movimento liturgico e il concilio Vaticano II hanno cambiato le caratteristiche cruciali del culto e hanno apportato cambiamenti decisivi soprattutto nella teologia liturgica. La liturgia è presentata dal Concilio come una celebrazione alla quale partecipa tutta la Chiesa.

Sacrosanctum concilium al n. 7 descrive la liturgia come opera di Cristo e della Chiesa, in quanto comunità dei battezzati. Tutto ciò deve riflettersi nella liturgia: nella partecipazione dei battezzati alla liturgia, nella distribuzione dei ruoli, in ciò che accade nell'aula, nella partecipazione dei sessi e anche nel modo in cui si fa uso dell'abbigliamento liturgico.

Il teologo berlinese Georg Essen ha recentemente sottolineato che i processi di formazione e di strutturazione dell'identità del ministero ordinato del XIX secolo si ripresentano oggi e contribuiscono agli attuali problemi sistemici della Chiesa.¹⁵ Cosa significa questo per la liturgia e per la veste liturgica?

Memoria e corpo

I paramenti liturgici sono anche oggi parte di un complesso linguaggio di segni con cui la celebrazione dell'evento della fede può essere vissuta sul piano sensibile. Tra i diversi linguaggi (parola, corpo, suono, oggetti e relazioni sociali), l'abbigliamento liturgico può

essere collocato in diverse categorie. È un codice tessile con qualità di memoria e fa parte del linguaggio del corpo, che è così importante nel culto.¹⁶

Identificarsi con ciò che viene espresso col corpo soprattutto per il culto è cosa di grande importanza. L'essere umano *parla* con il corpo: non solo *ha* un corpo, ma *è* corpo. L'abito lo ri-copre e lo tra-veste, offre protezione e designa i ruoli. Crea uno spazio che può segnare limiti, ma può anche permettere la comunicazione. Abito ed espressione corporea sono strettamente legati.

I paramenti incidono sulla percezione visiva dello spazio. Attraverso ciò che appare e ciò che si vede, si realizza la comunicazione nella liturgia. Questo non è mai disgiunto dalla personalità di chi indossa il paramento, né dal testo, né dal rito, né dallo spazio, né dalla assemblea, in altre parole, da tutta l'azione di culto.

I paramenti appartengono perciò al linguaggio sociale. Attraverso la differenziazione delle forme tessili si riconoscono i diversi soggetti che agiscono in diverse zone dello spazio liturgico. I paramenti possono rendere visibili le gerarchie nello spazio, per esempio quando soltanto i chierici e il loro *entourage* indossano abiti liturgici. Le vesti sono un mezzo di distinzione, sia all'interno del clero, sia tra chi appartiene al clero e chi no. Non da ultimo, segnano le differenze nello spazio per quanto riguarda l'autorità nell'agire.

A seconda della posizione nello spazio e della distribuzione dei ruoli, i paramenti possono avere effetti diversi. Per esempio, se i ministri ordinati e gli altri soggetti sono riuniti intorno all'altare, cioè se la assemblea può essere percepita come presente e raccolta, i paramenti hanno un effetto diverso rispetto a quando il sacerdote sta da solo in abiti liturgici nello «spazio dell'altare».

Se il ministro ordinato guida la celebrazione come colui che presiede, con altri ruoli legati alla Parola e ai segni distribuiti a persone diverse, la veste significa presidenza e solennità all'interno dell'assemblea. Se tutto questo non c'è, la veste liturgica più semplice può trasformare il prete nel soggetto principale di un «evento pubblico clericale» (Reinhard Messner).

Ecco perché l'abito liturgico provoca periodicamente discussioni nella Chiesa e nella teologia. Una tale discussione è necessaria anche oggi, in nuove circostanze. I paramenti liturgici restano ancor oggi tra i mezzi di comunicazione della liturgia, anche quando si tratta di uffici, di ruoli e di potere.

Non se ne dovrebbe fare a meno nel culto, perché costituiscono dei mezzi per l'estetica del culto. Sono espressione della complessità dell'azione liturgica e quindi di un rito religioso. Appartengono alla cultura materiale di tali rituali, sono oggetti su cui e con cui si eseguono i rituali. I paramenti sono importanti per la

liturgia per la loro multidimensionalità e per i loro diversi livelli di significato.

In qualsiasi celebrazione si possano incontrare, il loro uso e la loro interpretazione dicono qualcosa sulla comprensione della liturgia e delle persone coinvolte, sulla possibile idealizzazione e sacralizzazione, sulla presidenza e il potere nell'azione di culto, e infine anche sull'immagine di Dio e dell'umanità che sta sullo sfondo. Ciò che è decisivo è se i paramenti hanno un effetto esclusivo o inclusivo, se invitano alla celebrazione e all'impegno nella liturgia o meno.

I paramenti e la crisi: quale comunicazione?

I paramenti liturgici sono aperti a sempre nuove interpretazioni e devono essere letti oggi in conformità con il contesto nuovo della liturgia comunitaria, che il Concilio ha delineato programmaticamente, ma che non è ancora praticata con tutta la coerenza necessaria. I paramenti liturgici di oggi sono paramenti con una lunga tradizione storica. Il materiale, in parte il taglio, più raramente la decorazione, sono rimasti gli stessi per lunghi periodi di tempo.

Ma l'interpretazione continua a svilupparsi. I paramenti vengono reinterpretati continuamente in contesti liturgici ed ecclesiastici che mutano, assicurando così la loro pertinenza rispetto alla liturgia, per l'auto-comprensione e l'attribuzione del ruolo ecclesiastico al prete e agli altri soggetti, per la comprensione della liturgia da parte dei fedeli, sempre che non si tratti di puro anacronismo.

L'ermeneutica scaturisce dalla liturgia (e dalla teologia liturgica) di ogni tempo. Il paradigma ermeneutico del presente è la liturgia vissuta da tutti i battezzati. Questo deve essere sottolineato al massimo nell'attuale crisi della Chiesa. Questo tratto di teologia battesimale della comunione liturgica deve caratterizzare in modo fondamentale e sempre di più ogni azione liturgica.

È, per così dire, il DNA della liturgia cattolica di oggi! Nulla nella liturgia è mera esterioresità o semplice accessorio. L'estetica della liturgia non è qualcosa di secondario. Il modo in cui si celebra rivela che cosa si sta celebrando. E mostra chi sta celebrando e con quale comprensione di sé. I paramenti liturgici devono quindi essere compresi coerentemente in termini di liturgia celebrata comunitariamente. In questo modo possono assumere un nuovo significato o almeno una variazione di significato.

In passato la veste serviva soprattutto all'identità del clero, mentre oggi il suo significato per l'assemblea viene considerato ancora troppo poco. Sono pochi i documenti ecclesiastici in cui si stabilisce la relazione tra i paramenti e la promozione dei fedeli. Quando i paramenti vengono messi a tema, la liturgia dell'assemblea non viene presa in considerazione.

Piuttosto, i paramenti, nell'interazione tra lo spazio e il rituale, dirigono lo sguardo interamente sulla figura del ministro ordinato.

Così la materialità nella liturgia e il modo di trattarla possono promuovere una sacralizzazione del ministro ordinato. Questo è ulteriormente accentuato quando, come nel XIX secolo, si esagera con l'idea che il ministro ordinato agisca *in persona Christi*. L'abbigliamento agisce quindi come un marchio di distinzione a livello tessile. Questo pericolo non è stato superato oggi, come si può vedere quando delle forme antiche di vesti liturgiche sono spacciate per attuali, e una giustapposizione tra diversi stili può essere letta come competizione tra diverse immagini di Chiesa o a questo scopo viene messa in scena.

Le vesti, lo spazio, le persone che le indossano e il resto della assemblea devono agire insieme nelle celebrazioni liturgiche e devono sempre essere considerati nella loro interazione. A un primo e superficiale sguardo, i paramenti liturgici possono sembrare secondari nella liturgia. Ma hanno un effetto immenso semplicemente in virtù del loro colore, del loro *design* e del fatto di essere riservati a persone specifiche.

Così, quando si considera quanta energia viene spesa per la loro interpretazione, come si esalta la persona che indossa tali paramenti, e come i paramenti (possono) influenzare lo spazio così come l'evento nel suo complesso, ci si rende conto che non sono affatto un elemento secondario. L'effetto estetico è incomparabilmente maggiore del peso teologico.

Tutto ciò deve essere considerato quando si interpreta un rituale religioso come un evento performativo. Una classificazione significativa dei paramenti oggi può essere fatta solo in relazione al paradigma della «liturgia celebrata da una comunità». Ogni altra interpretazione contribuisce a perpetuare i problemi sistemici della Chiesa. Allo stesso tempo, non bisogna sottovalutare l'effetto specifico dei rituali.

È proprio un evento rituale come la liturgia, così ricco di emozioni e per buoni motivi non sempre comprensibile fino in fondo, a formare non solo le persone, ma anche la pratica religiosa e persino le istituzioni. «Gli abiti fanno le persone», ma allo stesso tempo possono danneggiarle. Per quanto riguarda la veste liturgica, questa sapienza deve diventare consapevole. Allo stesso tempo si deve tener conto di questo: le vesti liturgiche sono solo un esempio di una complessa estetica della liturgia, che deve essere costantemente oggetto di riflessione critica, per valutarne l'impatto sul pensiero teologico.

Trasformare i rapporti di potere

Il Cammino sinodale in Germania è lungi dall'essere compiuto. Le discussioni sul potere nella Chiesa si sviluppano oggi con grande veemenza. Incontrano

Bibliografia di riferimento

G.M. HOFF, J. KNOP, B. KRANEMANN (a cura di), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg*, «QD 308», Herder, Freiburg im Br. 2020.

B. KRANEMANN, S. KOPP (a cura di), *Gottesdienst und Kirchenbilder. Theologische Neuakzentuierungen*, «QD 313», Herder, Freiburg im Br. 2021.

S. BÖNTERT, W. HAUNERLAND, J. KNOP, M. STUFLESSER (a cura di), *Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie*, Pustet, Regensburg 2021.

una notevole risonanza nella Chiesa e nell'opinione pubblica. La questione della relazione tra clericalismo, potere e liturgia è stata discussa in modo articolato e dialettico in un Convegno su invito della Commissione liturgica della Conferenza episcopale tedesca. L'interesse era enorme ed è stato uno dei più grandi Convegni teologici di quest'anno in Germania.

Nel frattempo anche la teologia discute nelle diverse discipline sulle strutture di potere nella Chiesa. È noto che non ci può essere un'istituzione senza potere. Ma allo stesso tempo appare chiaro per molti versi quali strutture di potere nella Chiesa siano distruttive per le persone, per la loro fede e anche per l'istituzione stessa. Che la liturgia e il potere sacro della Chiesa vi svolgano un ruolo è per alcuni un fatto difficilmente accettabile. Una tale prospettiva non mette forse in discussione l'autocomprensione della *santa madre Chiesa*?

Tuttavia non potrà esserci una forma di Chiesa del futuro, che sia convincente e sostenibile, se non sarà possibile superare in modo radicale quei sintomi patologici, quelle relazioni di potere e quei giochi di ruolo che appaiono nella liturgia, come cuore e sorgente della vita della Chiesa.

La Chiesa cattolica, non solo in Germania, si trova in un profondo processo di trasformazione. A seconda di come si svilupperà, potrà acquisire un modello anche per altre chiese locali e diventare così un esempio per un nuovo inizio di vita ecclesiale.

*Gregor Maria Hoff, Julia Knop, Benedikt Kranemann**

* Gregor Maria Hoff è docente di Teologia ecumenica presso l'Università di Salzburg, Austria; Julia Knop è docente di Dogmatica presso l'Università di Erfurt, Germania; Benedikt Kranemann è docente di Liturgia presso l'Università di Erfurt, Germania.

¹ Cf. in italiano: bit.ly/37YXvFk; lo studio «MHG» prende il nome dall'iniziale dell'Università da cui provengono i diversi ricercatori; Mannheim, Heidelberg e Gießen.

² Per il lavoro dei forum tematici, cf. <https://www.synodalerweg.de/>; traduzione italiana in *Regno-doc.* 5,2020,158.

³ R. BINGENER, «Schwer erträgliche Entschuldigungen. Im Bistum Münster schlägt die Aufklärung sexueller Missbrauchsfälle hohe Wellen», in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.11.2019, 3.

⁴ CONGREGAZIONE PER IL CLERO ET ALIAE, *Istruzione Ecclesiae de mysterio* su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti, 15.8.1997; *EV* 16/671ss. Attorno a questa istruzione si è sviluppato un ampio dibattito in Germania. Cf. i contributi alla discussione in P. HÜNERMANN (a cura di), *Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen*, Herder, Freiburg im Br. 1998.

⁵ *Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie*, 8.1.1999, «Die deutschen Bischöfe 62», Bonn 1999/⁸2010.

⁶ Nei paesi di lingua tedesca ci sono donne e uomini teologicamente qualificati, ma non ordinati, che lavorano come assistenti pastorali e parrocchiali nel ministero della Chiesa da 50 anni, svolgendo compiti pastorali e liturgici. Il numero di presbiteri e diaconi attivi da una parte e di impiegati laici a tempo pieno dall'altra ora è più o meno in equilibrio.

⁷ Con l'eccezione dei dicasteri ecumenici e religiosi rivolti *ad extra*, o esplicitamente al diritto canonico o all'educazione, tutta la curia è qui riunita. Le Congregazioni per il clero, la Dottrina della fede, il Culto divino, i vescovi, l'Evangelizzazione dei popoli e gli Istituti di vita consacrata hanno firmato il testo, così come i Pontifici consigli per i laici e per l'interpretazione dei testi legislativi.

⁸ La terminologia ha un'alta importanza simbolica. All'appropriata definizione della presidenza laicale della celebrazione l'i-

struzione romana ha dedicato il primo paragrafo delle «Disposizioni pratiche» (art. 1).

⁹ L'istruzione cita qui l'esortazione apostolica *Christifideles laici* (n. 23) pubblicata da Giovanni Paolo II il 30.12.1988; *EV* 11/1691.

¹⁰ Questo è il caso, ad esempio, delle diocesi di Basilea (Svizzera) e Linz (Austria).

¹¹ Gli statuti e i regolamenti attualmente validi per gli assistenti parrocchiali e pastorali (*DtBis* 96, Bonn 2011) includono, oltre alla propedeutica liturgica e alla catechesi, l'organizzazione e la direzione delle liturgie non eucaristiche e delle esequie tra i possibili ambiti attribuibili ai collaboratori a tempo pieno e qualificati nel servizio ecclesiale; naturalmente, «secondo le direttive diocesane» o «nel quadro delle norme vigenti» (*ivi*, 18). È quindi a discrezione del vescovo locale se e come applicare disposizioni più restrittive.

¹² F. KOHLSCHNEIDER, «Zur Situation des liturgischen Dienstes heute. Überlegungen zur Profilierung des ordinierten Vorsteherdienstes und der Dienste von Laien», in M. KLÖCKENER, K. RICHTER (a cura di), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung*, «QD 171», Herder, Freiburg im Br. 1998, 167-195: 171.

¹³ Questo era esteso alla regolamentazione delle benedizioni domestiche e familiari (*GDb* 23-25).

¹⁴ Così la liturgia era concepita nel *Codice* del 1917: «L'ufficio divino va inteso come le funzioni della potestà di ordine che, istituite da Cristo o dalla Chiesa, sono ordinate al culto divino e possono essere compiute solo dai chierici» (can. 2256). «*Nomine divinarum officiorum intelliguntur functiones potestatis ordinis, quae de instituto Christi vel Ecclesiae ad divinum cultum ordinantur et a solis clericis fieri queunt*».

¹⁵ Cf. G. ESSEN, «Das kirchliche Amt zwischen Sakralisierung und Auratisierung. Dogmatische Überlegungen zu unheilvollen Verquickungen», in M. STRIET, R. WERDEN (a cura di), *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, «Katholizismus im Umbruch 9», Herder, Freiburg im Br. 2019, 78-105.

¹⁶ Cf. il numero dedicato a «Corpo e liturgia» di *Apulia theologica*, 14(2018) 2.