

RECENSIONI

Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia (a cura di F. MAGNANI – V. D'ADAMO SI), Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, 294 pp., € 18,00.

Il volume raccoglie gli atti del Congresso internazionale *Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia* promosso dalla Conferenza episcopale italiana e organizzato in collaborazione con la Pontificia Università Gregoriana di Roma presso la sede di quest'ultima, dal 25 al 27 febbraio 2015.

Il tema del congresso è sollecitato in modo particolare dall'esortazione apostolica di papa Francesco, *Evangelii gaudium*, dedicata all'annuncio del vangelo nel mondo attuale.

Le parole chiave, che nel titolo sono collegate tra di loro in un'interessante circolarità ermeneutica, sono *liturgia, evangelizzazione, bellezza e Chiesa*. A trovare la relazione di senso tra queste parole hanno provveduto i relatori, muovendo da *Evangelii gaudium* 24 secondo la quale «la Chiesa evangelizza e si evangelizza con la bellezza della liturgia [...]. L'evangelizzazione gioiosa si fa bellezza nella liturgia in mezzo all'esigenza quotidiana di far progredire il bene».

Innanzitutto, il papa associa la liturgia a un'esperienza di bellezza rispetto alla quale la Chiesa si scopre soggetto attivo («la Chiesa evangelizza») e soggetto passivo («la Chiesa è evangelizzata») in una sorta di bidirezionalità.

La Chiesa evangelizza con la liturgia: la Chiesa nell'esperienza della liturgia annuncia

il vangelo secondo le caratteristiche del linguaggio estetico. È superata così la dissociazione tra evangelizzazione e liturgia in quanto la liturgia è la presenza attiva di quell'*opus Dei* – di cui la sacra Scrittura è la prima testimonianza – che trasfigura, così che la liturgia è il Tabor dove «è bello per noi essere qui» (Mt 17,4). È una bellezza che non dipende in alcun modo dagli sforzi di rendere la liturgia attraente da parte di chi la presiede e la partecipa. La sua bellezza partecipa della bellezza dell'opera di Dio che nella liturgia è oggetto di *anamnesis*, di proclamazione, di celebrazione e di raffigurazione, perché le opere di Dio sono «splendore di bellezza» (Sal 111,3).

La Chiesa è evangelizzata dalla liturgia: dalla partecipazione alla liturgia la Chiesa riceve l'annuncio evangelico del primato dell'*opus Dei* nella sua vita, scopre di essere costituita dalla parola di Dio e di non poter essere autoreferenziale. Nell'atto stesso di annunciare con la liturgia il vangelo da cui trovano ispirazione i suoi gesti e le sue parole, la Chiesa stessa è evangelizzata. Nell'atto di prendere l'iniziativa di evangelizzare, la Chiesa nella liturgia la perde subito dopo per lasciarsi evangelizzare da Dio.

Questo interesse alla capacità evangelizzatrice della liturgia – in quanto già evangelizzata – sembra far superare il problema, avvertito negli anni '70 del secolo scorso, di una liturgia considerata come una forma sostitutiva dell'evangelizzazione e di una ritualità ecclesiale – soprattutto nei Paesi di antica tradizione cristiana – pretesa da molti *ritualizzati* che non accompagnano la loro richiesta

con la fede in Cristo e che cercano dalla Chiesa non la fede, ma l'espressione di un senso del sacro pre-cristiano e persistente anche in epoca post-cristiana.

Collegando il tema della bellezza all'esperienza liturgica («la bellezza della liturgia»), papa Francesco afferma che la *via pulchritudinis* della liturgia procede – aperta a tutti senza ulteriori coscientizzazioni preliminari – per via attrattiva, come ricorda il n. 35 di *Sacramentum caritatis* di papa Benedetto XVI: «Il rapporto tra mistero creduto e celebrato si manifesta in modo peculiare nel valore teologico e liturgico della bellezza. La liturgia, infatti, come del resto la rivelazione cristiana, ha un intrinseco legame con la bellezza: è *veritatis splendor*. Nella liturgia rifulge il mistero pasquale mediante il quale Cristo stesso ci attrae a sé e ci chiama alla comunione. [...] La bellezza della liturgia è parte di questo mistero; essa è espressione altissima della gloria di Dio e costituisce, in un certo senso, un affacciarsi del cielo sulla terra. [...] La bellezza, pertanto, non è un fattore decorativo dell'azione liturgica; ne è piuttosto elemento costitutivo, in quanto è attributo di Dio stesso e della sua rivelazione. Tutto ciò deve renderci consapevoli di quale attenzione si debba avere perché l'azione liturgica risplenda secondo la sua natura propria».

Il volume in particolare raccoglie le cinque relazioni principali del Convegno, oltre alle sintesi dei 20 *workshop* che spaziano su svariati temi (pp. 113-258).

Nella prima relazione («Da *Sacrosanctum concilium* a *Evangelii gaudium*. Quale liturgia per quale evangelizzazione?») Tomatis collega «la bellezza della liturgia alla bellezza della persona di Cristo e del suo dono pasquale che si offre nella celebrazione». Rivisitando un argomento degli anni '70 del secolo scorso, l'autore sottolinea da un lato l'impostazione sacramentalista della pastorale alla luce della lettura di *Sacrosanctum concilium* 7 e dall'altro l'impostazione pastorale del primato dell'evangelizzazione alla luce della lettura di *Sacrosanctum concilium* 9 (p. 38).

L'evangelizzazione è compresa in senso stretto come il momento che prepara il

sacramento e ne accompagna la celebrazione oppure la celebrazione sacramentale è considerata come la forma piena dell'evangelizzazione. In realtà, uscendo da queste bipolarità, l'autore approfondisce «la modalità singolare dell'evangelizzazione propria della liturgia: la liturgia evangelizza celebrando, nella verità dei simboli e nell'armonia dei codici» (p. 39), «superando il tendenziale sospetto portato sull'elemento rituale, per rivalutare la singolare forza evangelizzatrice della liturgia, irriducibile alla funzione catechetica e pedagogica» (p. 40). La dinamica dell'evangelizzazione – apertura alle culture locali, assunzione della centralità della *mens* del popolo di Dio – riguarda anche la realtà delle nostre liturgie aperte al rinnovamento e alla riforma attraverso l'adattamento alle culture dei popoli, la partecipazione popolare, le assemblee locali (p. 42).

Nel quadro di questo impianto Tomatis propone una revisione degli indirizzi offerti da *Liturgiam authenticam* (2001) circa la traduzione dei libri liturgici nelle lingue nazionali (pp. 42-43) e un ripensamento della verità della liturgia da mettere in relazione con la storia concreta, rifuggendo dal pericolo di una ipostatizzazione di una data forma storica, avvalendosi della lezione di Guardini circa la ricerca – in relazione ai tempi sempre nuovi – di equilibri tra gli opposti sempre altrettanto nuovi, come tra partecipazione e adorazione, particolare e universale, storia ed escatologia, adattamento e orientamento, umano e divino. Tomatis traccia il compito: accogliere la sfida dell'adattamento in vista dell'orientamento, della partecipazione in vista dell'adorazione, dell'inculturazione della concreta assemblea in vista della celebrazione dell'unico e medesimo mistero pasquale (p. 44).

Nella seconda relazione («La bellezza evangelizzante della liturgia») Sequeri rileva che per apprezzare l'estetica della liturgia occorre scongiurare il concetto strumentale (i sacramenti come mezzi di grazia) e pedagogico (i sacramenti come pretesto di evangelizzazione) della celebrazione cristiana. Per l'autore, la bel-

lezza evangelizzante della liturgia consiste nel fatto che la liturgia crea una forma di Chiesa ospitale come convocazione di tutti i credenti che guardano a Gesù (primo cerchio) e, tramite loro, aperta a tutti gli uomini senza distinzione (secondo cerchio) quale strumento di unificazione universale. Questa ospitalità della liturgia è l'icona bella ed essenziale dell'evangelizzazione che «scaturisce direttamente dalla presenza di lui che agisce, parla, ci lava, ci nutre, ci guarisce, circondato dai suoi discepoli e in presa diretta con la folla di tutti coloro che vengono per guardare, sperare, supplicare e guarire» (p. 50).

Da qui deriva che in vista dell'evangelizzazione tipica della liturgia «la cura della comunità di altare (*in primis* quella domenicale) dovrebbe essere la pupilla dell'occhio della comunità cristiana» (p. 51). L'autore parla della liturgia e della bellezza evangelizzatrice della presenza del Signore tra gli uomini, una presenza del Signore offerta nella liturgia e che unisce a sé l'offerta di noi stessi, interrompendo la nostra vita consueta per lasciare al Signore la libertà di agire su di noi e sulla nostra vita: «Il sostare nell'ascolto di Gesù, il farsi toccare e guarire da lui, sono parte integrante della vita di fede» (p. 52). Dopo i primi due testi che corrispondono propriamente al tema del convegno seguono relazioni di più ampio respiro.

Tra queste quella di Gilbert («Desiderio di Dio e terra degli uomini: premesse antropologiche del celebrare oggi. Il punto di vista di un filosofo»), che tratta delle premesse antropologiche della celebrazione liturgica, studiata dal punto di vista filosofico. Esse sono: lo spazio e il tempo, le parole e il gesto, il sacro e il santo.

A proposito della premessa antropologica dello spazio, un tratto specifico della liturgia è quello di riservare per essa un pezzo di spazio, volendo significare così una sospensione delle attività quotidiane (p. 57). E tuttavia una liturgia che fosse soltanto conforme a un rituale ordinato nello spazio sarebbe esattamente identica a una sfilata militare, il cui significato è puramente immanente, limitandosi a rappresentare il simbolo di un ordine sociale

finito e che si autoglorifica. Invece, lo scopo della liturgia propriamente religiosa è garantire a chi vi partecipa un'apertura. Nella liturgia i movimenti possono essere vissuti in modo superficiale da parte degli attori quando tutti sono intimoriti dalle prescrizioni del rituale; e tuttavia essi sono destinati a essere occasioni spirituali per coloro che partecipano alla celebrazione, perché all'obbedienza al rituale corrisponde una interiorizzazione da parte di tutti i partecipanti: i movimenti corporali esprimono non tanto un'attenzione al rituale quanto all'evento che si fa avanti nella liturgia e che chiede di essere celebrato (pp. 58-60).

Circa la premessa antropologica del tempo (pp. 60-64), esso nella liturgia sembra un tempo perduto e lo è effettivamente. Non serve per il lavoro, è un tempo gratuito. Il tempo nella liturgia non è di ordine cronologico continuo: lo caratterizza infatti una novità mai esaurita, mai compiuta, una continua novità, perché esso non è il tempo calcolabile e misurabile dagli orologi, ma è il tempo soggettivamente vissuto. Il tempo vissuto così richiama aspetti fondamentali della soggettività: mette il soggetto in relazione con una novità che viene dalla personalità unica di ciascuno che partecipa alla liturgia e che non è mai la stessa nello scorrere del tempo.

A proposito della premessa antropologica del gesto e delle parole (pp. 64-68), tutte le liturgie utilizzano una varietà di gesti codificati. All'interno delle liturgie cristiane si distinguono sempre due momenti: il momento della parola e il momento del gesto. Adottando questo ordine cronologico si applica uno schema preciso: prima del gesto c'è il discorso perché si ritiene che la parola e il discorso abbiano il compito di spiegare l'azione. Altri invece dicono che prima c'è l'azione e poi viene la parola per spiegarla. Al di là di uno schema eccessivamente intellettualistico della liturgia celebrata, non c'è liturgia della Parola che non cominci con un gesto, non c'è preghiera senza recarsi in un luogo predeterminato per questa attività. Le parole della preghiera iniziano

sempre con il mettersi con una disposizione concreta del corpo alla presenza del Signore con gesti specifici, con la scelta di uno spazio in cui si potrà realizzare un'attività, che permetterà di essere all'ascolto del Signore senza doversi preoccupare di sé. Quanto poi alla liturgia del gesto, essa si preoccupa comunque di mettere in connessione le azioni che si compiono con l'archetipo narrativo (parole) che sta alla loro origine (reciprocità tra parole e gesti), raccontandolo durante la celebrazione del gesto sacramentale come se questo gesto sacramentale ne fosse la ripetizione.

Circa il tema del sacro e del santo (pp. 68-72), il sacro si riferisce all'esteriorità; il santo, invece, intende scendere nel cuore delle persone e animare le loro dimensioni etiche, di coscienza; il sacro viene allontanato dalle difficoltà del quotidiano e viene relegato nelle cose celesti e tuttavia in ambito cristiano il culto sacro che onora Dio con la sua esteriorità rituale non è una gesticolazione senza interiorità, ma una gestualità che esprime l'interiorità di chi si lascia volentieri toccare da Dio. Allora la liturgia è sacra perché esprime la santità, cioè il movimento interiore si traduce in un movimento esteriore e tuttavia questa liturgia rimane incompiuta se non conduce all'azione nel mondo (liturgia spirituale), come afferma san Benedetto nella sua Regola: «Si cor non orat, in vanum lingua laborat».

Nella quarta relazione («La liturgia tra fede e cultura») Bonaccorso collega il tema dell'evangelizzazione al tema dell'inculturazione e in particolare dell'inculturazione liturgica attraverso la rilevanza del rito o della forma rituale studiati in tutta la loro complessità. La domanda di partenza è: come annunciare la fede nelle diverse culture del mondo, vagliando il ruolo che ha la liturgia nella realizzazione di tale impegno?

Sebbene la fede ne rappresenti una componente essenziale e inalienabile, le azioni e i linguaggi del rito non possono prescindere dalla cultura di appartenenza. La strategia che consente al rito di essere all'origine della cultura consiste nel fat-

to che il rito associa le azioni ai simboli che sono le visioni del mondo, associa i comportamenti alle credenze. I simboli di cui si nutre una cultura sono rafforzati dall'essere percepiti in modo realistico e concreto grazie al loro accostamento con l'azione (p. 81).

L'evangelizzazione che si voglia inquadrare in modo corretto dovrebbe muoversi nella direzione dell'inculturazione che non smarrisce l'esigenza di valorizzare la capacità del vangelo di incidere sulle culture (p. 84). Ma è vero che la località delle culture incide fin dalle origini sul cristianesimo, poiché il vangelo si presenta con le caratteristiche della cultura ebraica e poi della cultura europea. Insomma, l'inculturazione riguarda un vangelo che non esiste in modo del tutto indipendente dal popolo e dalla cultura in cui è nato, poiché nasce nella società ebraica con alcune caratteristiche tipiche della cultura ebraica.

La liturgia cristiana è fin dall'inizio inculturazione, ossia il rito cristiano nasce nella cultura ebraica. Se consideriamo la liturgia delle prime comunità cristiane vediamo bene la dinamica giudeo-cristiana dell'inculturazione. Il caso tipico è la celebrazione della Pasqua di Cristo dentro il quadro della Pasqua ebraica. Se da una parte si ha la cultura ebraica e dall'altra parte l'annuncio cristiano, la costruzione del rito cristiano sul tracciato del rito ebraico realizza l'inculturazione dell'annuncio cristiano nella cultura ebraica.

La fede è l'intreccio profondo tra il vangelo e le condizioni sociali e culturali del credente, ma la forma rituale costituisce la mediazione fondamentale dell'inculturazione perché, mentre il missionario porta il vangelo a un determinato popolo, la liturgia che accompagna il suo annuncio può risultare debole, ossia non sufficientemente attenta alle esigenze della forma rituale.

E quali sono queste esigenze? L'autore ne elenca tre: 1) il primato del corpo inclusivo della mente rispetto alla mente isolata dal corpo, così che il rito non è dedotto da un progetto elaborato ma emerge come auto-organizzazione del corpo; 2) l'inte-

grazione tra i linguaggi umani, così che il rito non è la somma dei linguaggi dove quello verbale primeggia sui non verbali, ma un intreccio dove l'insieme organizzato ritualmente primeggia sulle parti; 3) l'intreccio tra le azioni e le emozioni, così che non è l'esecuzione di azioni anestetizzanti ma l'esperienza di azioni significative, cioè capaci non solo di copiare dei movimenti ma di suscitare delle intenzioni. Ovviamente l'attenzione alla forma rituale non può far dimenticare che comunque tale forma rituale deve integrarsi con i contenuti del rito e quindi con la fede legata al rito. L'inculturazione non è l'operazione con la quale il cristianesimo si adatta alla cultura, ma è l'operazione con la quale la cultura integra il cristianesimo nel proprio sistema. È ovvio che qui con cristianesimo si intende già una sua sedimentazione culturale: alla luce di questa precisazione nulla vieta che anche il cristianesimo (inteso come il cristianesimo europeo e quindi come sistema socio-culturale) si auto-modifichi nell'incontro con le popolazioni con le quali viene a contatto. Si può quindi ipotizzare una inculturazione reciproca: nessuno modifica l'altro, ma ognuno si auto-modifica a contatto con l'altro.

L'alternativa è solo la violenza, ossia la distruzione della cultura altrà. Se nell'ambiente di una determinata cultura si verificano eventi, come la predicazione del vangelo, che provocano il sistema culturale stesso, quest'ultimo procede a un adattamento che è regolato dall'auto-modificazione. L'inculturazione procede se si affida alla capacità di una cultura non cristiana di integrare in se stessa quella componente dell'ambiente che è la fede cristiana portata dai missionari.

E qui ritorna il tema del rito e della sua importanza: la mediazione rituale dipende dal fatto che il contenuto, ossia la fede, è legato alla forma, ossia a una dinamica performativa che consente di percepire il valore e la forza del contenuto; ma la forma rituale è riscontrabile in popolazioni molto diverse riguardo al contenuto religioso. Essa può costituire la porta di accesso della cultura alla fede cristiana se la

cultura riesce a legare la forma rituale già presente in essa con la fede cristiana. Se la cultura si avvale della forma rituale per vivere la sua tradizione e i suoi contenuti in modo da sentirli pienamente integrati nel proprio sistema, allo stesso modo quella stessa cultura si può avvalere della medesima forma rituale per vivere e assimilare la fede cristiana come integrata nel proprio sistema.

Alla base dell'inculturazione della fede per mezzo del rito sta l'intreccio tra la cultura (che implica il primato della cultura evangelizzata) e la forma rituale (che implica il rispetto delle caratteristiche che identificano il rito in quanto tale, cf. le tre caratteristiche di cui sopra): il rito può costituire la mediazione attraverso la quale la cultura accoglie e integra l'ambiente esterno alla cultura, ossia il cristianesimo. L'inculturazione della fede si realizza anche in senso diacronico: nel rapporto tra il passato e il presente il punto di partenza non può essere il passato, poiché questo passato si costituisce come tale solo grazie al presente e soprattutto grazie alla documentazione che ne abbiamo al presente. Il punto di partenza è sempre il presente. Però, bisogna rispettare le specificità di epoche diverse da quella presente, occorre cioè rispettare la differenza del passato. Il rapporto tra partenza e differenza si amplia e può essere accostato al rapporto tra sistema e ambiente tradotto in termini diacronici: nel rapporto tra le culture, quella che riceve degli elementi (per esempio il vangelo) da un'altra può essere intesa come il sistema che integra in sé le componenti dell'ambiente (= vangelo). La cultura ricevente (sistema) è il principale soggetto dell'inculturazione. Nel caso però del rapporto tra epoche culturali piuttosto differenziate nel tempo, il rapporto tra passato e presente deve tener presente che il punto di partenza è l'epoca presente. Il passato è tale grazie al fatto che esiste un presente rispetto al quale quel tempo può definirsi passato. La cultura poi non è di natura meccanica e accumulativa, cioè non procede per semplici aggiunte lungo la linea del tempo, ma è di natura organica e rielaborativa,

nel senso che l'epoca più recente assimila e ricompona il passato da cui proviene. Sotto questo profilo la tradizione non è il passato che continua nel presente, ma è il presente che integra in sé il passato.

Si può sollevare un'obiezione, ovvero: quale continuità con il passato? E allora tra i dispositivi a cui la cultura di oggi può ricorrere per congiungersi al passato c'è il rito, un dispositivo molto particolare poiché esso non può esistere senza radicarsi in una cultura che in questo caso è la cultura del tempo presente, però d'altra parte apre la cultura del tempo presente verso ciò che la trascende e quindi anche verso il tempo passato.

Il rito può e deve cambiare lungo la storia? Il principale soggetto dell'inculturazione deve essere il tempo presente, nel senso che i criteri di mutamento devono integrarsi con il sistema rappresentato dal tempo presente, in modo che gli uomini di questo tempo presente possano ricevere ancora dal rito il senso della vita o la fonte di senso. Viceversa, il rito può e deve cambiare.

Nella quinta relazione Boselli («Liturgia e spiritualità nell'era secolare») parte dalla consapevolezza che nel contesto attuale segnato dalla secolarizzazione, oltre il regime diffuso di cristianità dei secoli passati – da intendersi come una *chance* per il vangelo e non come una minaccia – «solo una liturgia evangelizzata può evangelizzare» (p. 100).

Nella prima parte l'autore sottolinea le *chances* della secolarizzazione per la liturgia: la secolarizzazione è una società senza Dio. La liturgia allora è invocazione della presenza di Dio nel mondo sospesa alla confessione di chi ha fede in lui. «Nella società secolarizzata la liturgia confessa che il Dio dei cristiani è presente nella storia non attraverso il braccio politico di un regno, non grazie alla protezione dei potenti di questo mondo, grazie a un progetto culturale, ma solo e unicamente grazie alla fede della sua comunità che confessa la sua presenza nella storia» (p. 105). Occorre nella società secolare una liturgia che sia trasparenza del vangelo: solo così la liturgia potrà essere evangelizzante. La

ritualità è cristiana perché essa è l'efficace visibilità della parola del vangelo.

L'autore rileva alcuni punti critici della ritualità cristiana se messi alla luce dell'attuale secolarizzazione, derivanti da alcune immagini di Dio che essa ancora veicola, dopo secoli di cristianità:

1) *la distanza tra il linguaggio liturgico e il linguaggio dominante nelle nostre società soprattutto a livello di testi, cioè le preghiere.*

L'autore ritiene che vi sia una irrilevanza dei testi liturgici nella vita di fede dei cristiani a causa del loro impenetrabile linguaggio e propone – sulla base di quanto dice il papa nella *Evangelii gaudium* 36 – che le Conferenze episcopali abbiano un'autorità dottrinale tale da poter ricercare forme inedite di un nuovo linguaggio liturgico per dire la fede oggi, forme adatte alla cultura, alla sensibilità e al modo di esprimersi dell'uomo contemporaneo. Infatti se non viene interiorizzata la preghiera liturgica della Chiesa, si rischia di ridurre la liturgia a semplice ascolto della parola di Dio senza che il credente si unisca e aderisca spiritualmente alla fede della Chiesa che i testi liturgici contengono, esprimono e trasmettono (p. 107);

2) *le immagini sacrificali di Dio.* Occorre verificare se le immagini di Dio, veicolate dalla liturgia e dai testi liturgici in particolare, siano immagini evangeliche e conformi al volto di Dio rivelato da Gesù Cristo, e non siano invece un ostacolo all'evangelizzazione: le immagini che dicono di un Dio che ha bisogno di essere placato dai sacrifici e che sono debentrici di una spiritualità sacrificale non sono più credibili. L'autore ritiene che il progressivo abbandono della partecipazione all'assemblea liturgica deriva anche dalle immagini di Dio proiettate dai testi liturgici, immagini non pienamente evangelizzate (p. 108);

3) *il formulario della preghiera dei fedeli.* Un altro ostacolo alla capacità evangelizzante della liturgia è l'uso della preghiera universale dei fedeli nel corso delle eucaristie domenicali, le cui intercessioni nei formulari già preparati sono modulate secondo il registro di domande rivolte a Dio per ottenere da lui benefici, mentre

la secolarizzazione sviluppa la sensibilità per un registro diverso: il credente secolarizzato e consapevole non può chiedere a Dio ciò che in realtà è di sua responsabilità, non può domandare a Dio ciò che invece è il frutto del suo impegno. Il credente adulto che vive nell'età secolare sa che non può chiedere a Dio quello che è chiamato lui stesso a fare (p. 109).

I lavori di questo congresso sono sicuramente apprezzabili perché restituiscono al tema dell'evangelizzazione l'idea di una comunicazione che non è solo verbale e che non costituisce un momento didattico nella liturgia o un momento catechistico precedente alla liturgia. La forza di questo convegno consiste nel fatto di aver trasformato la *e* del titolo *Liturgia ed evangelizzazione* da congiunzione in voce verbale: *la liturgia è evangelizzazione*, valorizzando il linguaggio iconico della liturgia che dal vangelo deve essere continuamente formato, ovviamente in contatto con le culture locali, perfetta sintesi tra *Sacrosanctum concilium* 24 («Massima è l'importanza della sacra Scrittura nella celebrazione liturgica. Da essa infatti vengono tratte le letture da spiegare nell'omelia e i salmi da cantare, del suo afflato e del suo spirito sono permeate le preci, le orazioni e gli inni liturgici, e da essa prendono significato le azioni e i segni. Perciò, per favorire la riforma, il progresso e l'adattamento della sacra liturgia, è necessario che venga promossa quella soave e viva conoscenza della sacra Scrittura, che è attestata dalla venerabile tradizione dei riti sia orientali sia occidentali») e *Sacrosanctum concilium* 35 («Affinché risulti evidente che, nella liturgia, rito e parola sono intimamente connessi, nelle sacre celebrazioni, la lettura della sacra Scrittura sia più abbondante, più varia e più adatta»).

Francesco MARTIGNANO