

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Corpo e liturgia

Vincenzo DI PILATO
Andrea GRILLO
Francesco MARTIGNANO
Francesco NIGRO
Grazia PAPOLA

Salvatore ABBRUZZESE
Angelo Giuseppe DIBISCEGLIA
Ruggiero DORONZO
Marianna IAFELICE
Francesco MONTENEGRO
Massimo NARO
Maria Pia SCALTRITO
Pier Giorgio TANEBURGO

2 ANNO IV
LUGLIO / DICEMBRE 2018

FDB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Pio ZUPPA

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Francesco NERI

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo
[http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2018

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2018

SOMMARIO

FOCUS

ANDREA GRILLO

Corpo e parola. Tra antropologia e liturgia » 229

FRANCESCO MARTIGNANO

«Per ritus et preces» (SC 48): l'efficacia di una formula conciliare » 243

VINCENZO DI PILATO

«Culmen et fons» e «gestis verbisque».

Uno studio storico-genetico comparato

di Sacrosanctum concilium e Dei Verbum » 275

GRAZIA PAPOLA

I gesti e le parole con cui Dio si prende cura del suo popolo:

un approccio biblico » 301

FRANCESCO NIGRO

Fragilità umana e vita sacramentale: quale relazione? » 313

STUDI

FRANCESCO MONTENEGRO

«Italiano-straniero», un'unica storia.

Intervista a cura di Pierpaolo Paterno » 335

SALVATORE ABBRUZZESE

Vangelo e società a partire dalla Evangelii gaudium.

La dimensione sociologica dell'evangelizzazione » 343

MASSIMO NARO

La dimensione sociale dell'evangelizzazione

a partire dalla Evangelii gaudium » 361

PIER GIORGIO TANEBURGO

I colori dell'amore e dello Shalom.

Sulla teologia visiva di Marc Chagall » 373

RUGGIERO DORONZO <i>Manipolazione delle notizie e opinione pubblica. Il caso di Filippo il Bello e la falsa bolla di Bonifacio VIII (1301).....</i>	» 401
ANGELO GIUSEPPE DIBISCEGLIA <i>Giuseppe Toniolo (1845-1918) e l'umanizzazione dell'economia. Riflessioni storiche a cento anni dalla scomparsa</i>	» 423
MARIA PIA SCALTRITO <i>Verso un nuovo umanesimo. Puglia, antica magistra culturae atque humanitatis Iudeorum Italorum</i>	» 441
MARIANNA IAFELICE <i>Visite pastorali in Capitanata, un caso emblematico: la parrocchia di San Severino abate a San Severo (1704)</i>	» 479
RECENSIONI.....	» 499
Indice dell'annata.....	» 513

ANDREA GRILLO*

Corpo e parola. Tra antropologia e liturgia

Un'antropologia non si propone di aver ragione del primitivo o di dargli ragione contro di noi, ma di insediarsi su un terreno dove siamo entrambi intelligibili, senza riduzione e senza trasposizione temeraria... Il compito è quindi *ampliare la nostra ragione per renderla idonea a comprendere ciò che in noi e in altri precede e sopravanza la ragione*.¹

Il percorso che ha condotto la Chiesa a riscoprire la propria tradizione liturgica come «fonte» della propria identità più intima e profonda, nella relazione con il Signore, trova nel tema della «partecipazione attiva» un luogo di evidenza e di autorevolezza, sul cui significato, tuttavia, le idee non sono affatto chiare. La Parola che «prende corpo» e che «si fa carne» acquista nella liturgia un'evidenza tutta particolare. Ma ciò non avviene anzitutto per un «processo puramente intellettuale», ma per iniziazione corporea, affidata a una pluralità di linguaggi. Ciò implica, contemporaneamente, una serie di «processi iniziatici» che riguardano contemporaneamente diversi livelli dell'esperienza ecclesiale e per questo esige un mutamento di approccio e di metodo che impegna la Chiesa ormai da più di 50 anni.

1. Iniziati dal mistero e al mistero

Il primo punto che debbo affrontare riguarda la nuova comprensione del «mistero» che il XX secolo ha elaborato, grazie agli apporti di pensatori, teologi e uomini di fede come M. Festugière, R. Guardini, O. Casel e C. Vagaggini. Ognuno di questi autori, per poter restituire alla liturgia il suo ruolo «fontale», ha dovuto rivedere profondamente le categorie portanti non solo della sacramentaria, ma anche dell'antro-

* Docente ordinario di Teologia sacramentaria presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma (andrea.grillo61@gmail.com).

¹ M. MERLEAU-PONTY, «Da Mauss a Claude Lévi-Strauss», in Id., *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967 (ed. orig. 1960), 154-168, qui 164. Il corsivo è mio.

pologia e della teologia. Qui a me pare che si debba riconoscere come il Movimento liturgico introduca nell'esperienza ecclesiale non soltanto una nuova attenzione e un nuovo oggetto – ossia l'«azione rituale» –, ma che per farlo esiga un profondo rinnovamento di approccio e di metodo. Sintomatico è che ognuno degli autori che ho citato debba introdurre una «nuova terminologia» nel lavoro teologico.

Festugière parla per la prima volta di «liturgia come fonte di vita spirituale», Guardini per definirla parla di «forma di vita» e di «gioco», mentre Casel parla di «mistero del culto» e di «pensiero totale». Ognuno di questi autori, nei primi decenni del XX secolo, quindi circa un secolo fa, può pensare adeguatamente l'azione rituale della Chiesa solo predisponendo nuovi concetti, nuove nozioni, nuovi pensieri per rappresentarla. Questo mi pare un primo dato fondamentale e spesso dimenticato da noi, un secolo dopo.

2. Il valore del «segno corporeo» dell'azione rituale nell'esperienza ecclesiale

Che cosa hanno scoperto, dunque, questi «padri» del Movimento liturgico? Hanno lavorato a una ricomprensione dello «spessore corporeo del segno», liberando la teologia da un'emarginazione del corpo e da un'intellettualizzazione del segno che, di fatto, riduceva quasi a zero la rilevanza dell'azione rituale. Cerchiamo di considerare meglio, anche se molto in sintesi, questa vicenda.

2.1. Il superamento di categorie troppo astratte mediante nuove nozioni

Vi è stata, nel campo aperto di una riflessione «monastica» ed «ecclesiale» sulla liturgia – che sfuggiva ai canoni classici di un «sapere canonizzato» – una rielaborazione del sapere sui «riti cristiani» che ha indagato con nuova lucidità l'opera di «mediazione» (secondo la nota espressione di M. Festugière) che l'azione rituale comporta per la vita di fede. In questa complessa operazione di «ricomprensione della tradizione» uno sguardo nuovo è stato gettato da diversi autori – divenuti per questo «autorevoli» – sulla relazione «non intellettualistica» con il fenomeno.²

² Per una presentazione più complessiva rinvio ad A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-)Modernità*, Cittadella, Assisi 2003.

2.1.1. Guardini: la «forma di vita», il «gioco» e la «conoscenza simbolica»

Il primo autore che consideriamo, Romano Guardini, introduce fin dalle sue prime opere (*Lo spirito della liturgia* e *Formazione liturgica*) alcuni concetti nuovi, utili a una rilettura «fresca» e «vitale» dell'«azione simbolico-rituale». Anzitutto egli richiama la natura della liturgia come «forma di vita» – prima che di dovere o di sapere. Utilizza poi – ed è forse questa l'idea più famosa – il concetto di «gioco» per cogliere dell'atto rituale la dinamica «inutile» e «non produttiva»; infine recupera il concetto di «conoscenza simbolica» come caratteristica del rapporto conoscitivo del soggetto nei confronti dell'azione rituale. Mediante questa «triade concettuale» Guardini ha dato uno «statuto teorico» alla ricerca che il Movimento liturgico operava nel corpo ecclesiale dalla metà del XIX secolo. E ha preparato il terreno alla grande sintesi che, su questo piano, farà nel 1963 *Sacrosanctum concilium* (SC), cui seguirà, necessariamente, la riforma liturgica.

2.1.2. Casel: immagine/mistero/culto vs segno e «pensiero totale»

Analogamente a Guardini, anche se con altre fonti e altre procedure, Odo Casel, monaco benedettino di Maria Laach, filologo e filosofo dell'antichità (la sua tesi di laurea a Bonn ha per titolo *De philosophorum graecorum silentio mystico*), propose una rilettura della tradizione rituale dei «sacramenti» (soprattutto del battesimo e dell'eucaristia) che operava una critica profonda e radicale della «razionalizzazione» con cui il concetto di «segno» aveva eliminato la «ripresentazione nell'azione» che la tradizione «misterica» antica attuava nell'«azione di culto»: per questo scopo, ossia per ritornare alla centralità del *Kyrios* e del *Pneuma*, egli suggerì di passare da «segno» a «immagine», di scoprire il «mistero del culto» come logica del sacramento e di recuperare un «pensiero totale» come nuovo e antico stile teologico, intendendo con ciò un approccio non segnato dall'opposizione razionalistica tra «soggetto» e «oggetto».

Anche in questo caso, troviamo nelle nuove nozioni elaborate da Casel – mistero del culto, immagine e pensiero totale – una delle idee-cardine che possono permetterci di comprendere ciò che, alcuni decenni dopo, il Concilio Vaticano II ha chiamato «partecipazione attiva». Anche in questo caso si tratta di recuperare lo «spessore corporeo», esteriore e visibile, del dono di grazia invisibile.

2.1.3. *Vagaggini: l'estetica di san Tommaso e la «conoscenza per connaturalitatem»*

Il terzo autore che vorrei brevemente considerare qui è Cipriano Vagaggini, della generazione successiva ai due precedenti e nel cui pensiero sistematico e «classico» – di impostazione molto più classica e tomista – appare però un concetto come quello di «conoscenza *per connaturalitatem*» che, pur non essendo originale, permette a questo autore di «correggere la tendenza razionalistica della teologia del suo tempo». Potremmo dire che mediante questo accorgimento «gnoseologico», che Vagaggini trae direttamente dal pensiero estetico di Tommaso, ma che applica a un ambito cui Tommaso non lo aveva riferito, egli persegue lo stesso obiettivo di Guardini e di Casel, ossia un recupero dell'«esperienza liturgica», ma passando per un concetto del tutto «classico», anche se utilizzato in modo nuovo.

Con questa «conoscenza per contatto» o «come nel gusto», Vagaggini comprende che l'accesso alla verità della liturgia esige un rapporto con essa che possa valorizzarne non soltanto l'interiorità e l'invisibilità, ma anche l'esteriorità e la visibilità. Anche da qui deriveranno le risorse mediante cui sarà possibile concepire una «nuova forma di partecipazione» all'atto di culto, che esigerà da un lato una «riforma ecclesiale dei riti», ma dall'altro anche, e anzitutto, una nuova «iniziazione rituale della Chiesa».

2.2. L'argomentazione in gioco: fenomenologia, sensibilità, linguaggi non-verbali

Le argomentazioni di questi autori, che ho qui brevemente riasunte, sono teologicamente assai rilevanti, ma possono essere lette «in controluce» grazie ad alcune categorie della filosofia contemporanea, che in loro hanno iniziato a interferire felicemente con il pensiero teologico.³ Vorrei presentarne, qui, soltanto tre, che attestano tuttavia la forza di «nuove frontiere» che la Chiesa del XX secolo iniziò allora a superare e che oggi esigono di essere proseguite con altrettanta lucidità e determinazione.

³ Si deve riconoscere che gli sviluppi teologici e liturgici sono stati resi possibili da questa nuova sensibilità filosofica e culturale. La quale, a sua volta, ha trovato in questo ambito rituale modi di espressione e forme di ricomprendimento del tutto illuminanti. Dunque le nuove comprensioni della «fenomenologia», della «filosofia pratica» e della «svolta linguistica» sono, a modo loro, condizioni di possibilità della nuova teologia liturgica.

2.2.1. La riscoperta del «fenomeno»

Il «fenomeno», come categoria elaborata dalla tradizione filosofica tardo-moderna (Kant, Hegel, Husserl), dopo essere stato demonizzato dalla stagione antimodernistica, è nozione che permette alla teologia di «rileggere la tradizione» con occhiali sorprendentemente fecondi. Per lasciarsi illuminare da tale categoria, tuttavia, il liturgista deve evitare la «scorciatoia» con cui la teologia «di scuola» ha preferito «superare il fenomeno» piuttosto che «attraversarlo» e «lasciarsi provocare da esso».

Per la liturgia contemporanea la verità «fenomenologica» del culto sta precisamente nel «non potersi permettere di superarlo» e, anzi, nel lasciarsi mettere in gioco dalla ricchezza fenomenologica dell'atto di culto, in tutta la sua articolazione visibile.⁴

2.2.2. Il ruolo strutturale della conoscenza sensibile

La «sensibilità», similmente al fenomeno, invoca una ricomprensione filosofica come «organo di conoscenza diversa», senza il quale non può entrare pienamente nell'esperienza celebrativa della fede. Ma questo impegna, appunto, il pensiero. Non è in gioco, qui, semplicemente un «al di là della coscienza», ma anche un al di qua, almeno altrettanto problematico. I sensi non conoscono «meno» dell'intelletto, ma conoscono «diversamente» e «altro» dall'intelletto.

Questa antica consapevolezza, che era stata appannata e quasi del tutto oscurata dalla fase razionalistica del pensiero ecclesiale a partire dal XVI secolo, ritorna prepotentemente in gioco, mediante questo recupero dello spessore corporeo dell'atto di culto, mai riducibile a mera espressione di significati. La natura sensibile del segno sacramentale, che si comunica mediante un'azione, diventa provocazione a una teologia sacramentale realmente congiunta con la pratica liturgica, ricompresa nel suo valore di *fons*.⁵

2.2.3. Il ruolo della comunicazione «non verbale»

I linguaggi non verbali, infine, costituiscono una sfida filosofica non di poco conto, proprio per recuperare l'orizzonte più ampio della

⁴ Un prezioso approfondimento di questo ruolo della fenomenologia si trova in M. BELLI, «Caro veritatis cardo». *L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*, Glossa, Milano 2013, e in M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence, résurrection. Relectures de phénoménologie eucharistique*, Cerf, Paris 2016.

⁵ Cf. G. BONACCORSO, *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Cittadella, Assisi 2010.

«fede celebrata». I diversi linguaggi della celebrazione (spazio, tempo, musica, gesto, silenzio, immagine, profumo, colori...) non sono semplicemente «forme espressive» di un'esperienza di fede, ma sono «esperienze della *res*» mediate precisamente dalla «forma corporea» di un linguaggio elementare.

Questa differenza è stata acquisita, a partire dalla fine del XIX secolo, da quella che viene definita come «svolta linguistica»: essa consiste, essenzialmente, nel liberarsi dall'immagine semplicistica che fa del linguaggio un semplice «strumento del pensiero». Come se il rapporto con la realtà fosse garantito dall'intelletto, e i linguaggi si limitassero a esprimerlo. La svolta linguistica ci insegna che tutti i linguaggi sono anche «esperienze del mondo» e che ogni linguaggio lo è a modo suo. Rileggere l'esperienza rituale con questa avvertenza trasforma radicalmente l'esperienza che se ne fa.

3. Le forme della partecipazione attiva alla liturgia

Questi sviluppi di carattere liturgico, teologico, antropologico e filosofico hanno reso possibile una riflessione ecclesiale autorevole, che è divenuta magistero conciliare e poi prassi di riforma e di iniziazione rinnovata.⁶

Vorrei tentare di mostrare le fondamentali implicazioni che derivano da questo sviluppo e che possono essere comprese alla luce dei dati fin qui illustrati.

3.1. Il mutamento della nozione di «azione rituale» e di «partecipazione»

La riforma più profonda che il concilio abbia prodotto non è immediatamente evidente. Ciò che vediamo mutato è solo in funzione di questo aggiornamento più profondo e non direttamente visibile. Questo «cuore» della riforma, proprio nella sua invisibilità, è piuttosto la vera ragione di tutto ciò che si vede mutare, come la lingua, l'architettura, la musica, i gesti, le vesti, ecc. Tutto ciò che muta ha la sua ragion d'essere a un livello più profondo e meno evidente, che potrei definire così: *una nuova comprensione dell'«azione liturgica» determina una diversa*

⁶ Cf. L. GIRARDI – A. GRILLO, «Introduzione», in S. NOCETI – R. REPOLE (a cura di), *Sacrosanctum concilium, Inter mirifica. Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 1, EDB, Bologna 2014, 13-80.

forma di «partecipazione». Vediamo brevemente ciascuna di queste due affermazioni:

– una nuova comprensione dell'«azione liturgica» è dovuta a una lettura del rito cristiano come «linguaggio comune a tutto il popolo di Dio» che determina una visione dell'«assemblea celebrante» e della «competenza comune» sull'azione rituale. Se per «azione liturgica» intendiamo questo «patrimonio comune di linguaggi del culto» – in tutta la loro articolazione e differenza – comprendiamo bene che la sua mediazione diventa principio di una nuova intelligenza del mistero;

– una diversa forma di partecipazione – che il concilio chiama «*actuosa participatio*» – indica l'esigenza di collocare al centro della liturgia un'«azione comune», alla quale tutto il popolo partecipa, sia pure a un diverso grado di ministerialità (presidenza, ministeri, fedeli): ognuno di essi celebra, solo uno presiede e alcuni esercitano un ministero particolare. Questo modello «partecipato» sostituisce il modello dell'«assistenza», che attribuiva l'atto rituale esclusivamente ai chierici, di fronte ai quali i laici «assistevano» con devozioni parallele, come ancora *Mediator Dei* prevedeva nel 1947.

3.2. Il passaggio dall'idea di «parti» (mutabili e immutabili) al rapporto tra sostanza/rivestimento

Un secondo mutamento, che è conseguenza del primo, è il modo di pensare la relazione tra mutamento e continuità all'interno dell'azione rituale. Si passa, anche nelle espressioni dello stesso Concilio Vaticano II, da un'idea piuttosto classica – ossia che nel rito vi siano parti mutabili e parti immutabili – all'idea che vi sia una «sostanza» che non muta, pur nel mutare di una serie di accidenti. Questa nuova visione permetterà di lavorare sulla «riforma liturgica» in modo meno rigido e più profondo. Resterà, comunque, il carattere «strumentale» dell'atto riformatore rispetto al fine, che era ed è anche oggi la *actuosa participatio*. Una parte non secondaria delle recenti polemiche sulla «continuità» o la «discontinuità» del soggetto Chiesa nel post-concilio dipendono, in larga parte, dal mancato chiarimento di questa diversa accezione di «ciò che cambia». Ogni riforma comporta necessariamente una discontinuità, altrimenti la riforma è pura retorica. In questa accezione «retorica» il termine «riforma» continua a circolare, generando inevitabile confusione.

3.3. Comunione non nel significato, ma nell'azione: «id bene intelligentes per ritus et preces» (SC 48)

Un terzo punto che qualifica la svolta conciliare sta nel modo di intendere la «partecipazione attiva»: essa infatti affida ai «riti e preghiere» (SC 48) una funzione di «mediazione corporea» della salvezza. L'esperienza della comunione non è anzitutto «mentale», ma «corporea» e «procedurale»: la sequenza rituale – non lo «stato d'animo» – è al centro dell'esperienza ecclesiale. Qui, come dicevo, il modello di partecipazione che ancora *Mediator Dei* (1947) considerava normativo viene superato e al suo posto subentra un modello di «interazione» e di «ministerialità articolata».

Qui deve essere anche precisato che l'accusa di «attivismo» non deve essere diretta alla liturgia fedele alla riforma liturgica, ma a quella precedente, che prevedeva per statuto che, mentre il prete «diceva messa», fosse consigliabile «santificarsi» con devozioni e preghiere parallele. L'attivismo era all'ordine del giorno proprio nelle Chiese precconciliari, poiché all'azione del prete corrispondeva, simmetricamente, l'azione parallela dei laici, tra i banchi della chiesa. Vi era una scissione tra «corpo» e «anima» richiesta dalla stessa istituzione.

3.4. Una certa differenziazione nei significati – mediati dalle azioni – non è rottura della comunione, ma diversità nella comunione

Un quarto punto, del tutto qualificante sul piano del dialogo ecumenico, trae dalle prime tre acquisizioni una conclusione sorprendente: proprio a causa di un mutamento nella nozione di azione rituale, di partecipazione e di spazi di riforma: la differenziazione della tradizione non può/deve più essere letta come «rottura della comunione» – e quindi come errore da condannare – ma come «diversità nella comunione» – e quindi come ricchezza da valorizzare. Proprio questo rinnovato rapporto con la forza dei «riti» e delle «preghiere» permette al cammino di riconciliazione ecumenica di riconsiderare non solo i propri contenuti, ma anche i propri metodi. Su questo piano la riscoperta della sana tradizione porta frutti di buona salute anche nell'ambito del dialogo tra diverse tradizioni cristiane.

4. Alcuni rimedi per la liturgia di oggi

Una piccola «cura», nel segno di una sana «autocritica», può far bene al pensiero e alla prassi culturale del cattolicesimo contemporaneo,

che appare ancora in difficoltà nel recepire le chiare indicazioni conciliari che qui ho presentato. Ecco i quattro *remedia* che aiutano a riprendere la via sapiente dell'ascolto di sé attraverso l'ascolto dell'altro, recuperando il ruolo del «corpo» per l'accesso alla Parola.

4.1. La vera custodia è il sapiente mutamento; la logica del mutare è custodire la *traditio*

Una nozione non tradizionalistica di *traditio* esige una comprensione «dinamica» della liturgia. La tradizione, per essere fedele, deve farsi carico di mediare il presente non solo verso il passato, ma anche verso il futuro. Per questo deve restare non solo *retro*, ma anche *ante oculata*. La custodia del *depositum* non è come conservare un museo, ma come coltivare un giardino, perché la liturgia e la tradizione sono cose «vive», non cose «morte». Come per tutte le cose vive, sorprendente e allarmante dovrebbe essere la stasi, non il movimento. Se è sana, la liturgia, sia pure lentamente, si muove sempre.

4.2. Il recupero della *traditio* afferma il primato dell'uso sull'abuso

Un'accezione sana e positiva di tradizione si libera di una pericolosa illusione: ossia dell'idea che la liturgia abbia soltanto bisogno di essere «protetta dagli abusi». Il Concilio Vaticano II, offrendoci una lettura «in positivo» dell'azione liturgica, ci ha liberato da questa illusione. Ma qualcuno continua a illudersi che il compito primario delle congregazioni e degli uffici liturgici sia quello di «impedire abusi»: nelle traduzioni, nel rito della pace, nella materia eucaristica, nella presenza di chierichette all'altare, nella comunione sotto le due specie...

Senza mai poter superare il rischio di eventuali abusi, che sono connaturati a ogni tradizione che si muova davvero nella storia complessa degli uomini e delle donne, *la vera sfida consiste non nell'evitare gli abusi, bensì nell'imparare gli usi*. La novità che il Concilio Vaticano II ha prima registrato e poi affrontato è quella di una Chiesa che aveva perduto l'uso dei propri riti. Recuperare gli usi è molto più complesso, ma anche molto più ricco del combattere gli abusi. Su questa via più stretta, ma più efficace, ci ha collocato la riforma liturgica, per renderci capaci di «partecipazione attiva», ossia di «fare uso comunitariamente del rito cristiano».

4.3. I discorsi su forma, materia e ministro sono «strumentali» e non «sostanziali»

La sostanza della liturgia non sta nei concetti-limite ai quali deve commisurarsi, ma nei linguaggi corporei che deve pienamente abitare. L'inevitabile e anche preziosa formalizzazione che il sapere teologico medievale ha introdotto nella teologia cristiana è facilmente diventata, qualche secolo dopo, un «sostitutivo» dell'esperienza. Così, assestandosi facilmente sui «minimi necessari» di forma, materia e ministro, ogni sacramento ha sostituito il corpo col concetto, i sensi con i significati, le ministerialità con le competenze. Il recupero di un'autentica corporeità e di una viva sensibilità, per la partecipazione di tutti all'unica azione rituale, costituisce il cammino nel quale la Chiesa è oggi pienamente implicata, anche se talora con una consapevolezza assai scarsa di ciò che è in gioco in tutto ciò.

4.4. Un orizzonte di riconoscimento reciproco non è eventualità accessoria, ma significato primo della celebrazione cristiana

Infine, con una minore rilevanza attribuita non alle forme ma ai formalismi, facilmente ci lasceremo arricchire dalle differenze. Se, in un lungo cammino fatto anche di scontri e di incomprensioni, ci disponiamo finalmente ad ascoltare l'altro «per come lui stesso intende ciò che dice» – senza imporre noi a lui i suoi significati – allora potremo scoprire che il «nemico» è un fratello molto più vicino a noi di quanto non sospettiamo. Ma occorre la maturazione di un atteggiamento di «vero ascolto», che intenda la «dottrina» non anzitutto come «proposizioni di verità» o come «espressione di esperienze», ma come «regole del linguaggio» (Lindbeck).

Il riconoscimento dell'altro diviene così, proprio dottrinalmente, un'esigenza radicale, di metodo e di contenuto. In gioco non è più soltanto la «concessione» a una prassi con il senso di colpa di non essere «allineata», ma la fine dell'allineamento come ricatto di una dottrina inadeguata a una prassi immatura e senza coraggio.

5. La celebrazione come «fonte» di esperienza e la teologia

Abbiamo così identificato un duplice fronte di elaborazione, che oggi, a distanza di un secolo dai grandi inizi del Movimento liturgico, chiede un'attenzione rinnovata. Per coltivare la «teologia liturgica» – nata ufficialmente 100 anni fa – dobbiamo anche oggi rinsaldare i

legami tra liturgia, teologia, antropologia e filosofia. Nel lavoro antropologico e filosofico sul «segno», sul «fenomeno» e sul «corpo» non tradiamo la tradizione liturgica, ma la alimentiamo. Se la tradizione liturgica pensa di potersi nutrire soltanto di «dati storici», perde se stessa, poiché perde le ragioni che l'hanno giustificata nel suo sorgere e nel suo fiorire.

Detto in una parola: il «*ressourcement* liturgico» – che in italiano traduciamo unilateralmente «ritorno alle fonti» – è molto più di questo. *Ressourcement* è non tanto il «ritorno alle fonti della liturgia», quanto la riscoperta che la liturgia è fonte di vita cristiana, di pensiero cristiano, di sensibilità cristiana. Per questo senso plenario di *ressourcement* non bastano soltanto strumenti filologici e storici, ma occorre una strumentazione e una sensibilità filosofica e antropologica.

Il «fenomeno» liturgico non si lascia ridurre a «voci storiche e filologiche». Su questo punto l'apporto filosofico e antropologico appare inaggrabile e urgente. Oggi come lo è stato, gloriosamente, 100 anni fa.

Ma oltre a ciò dobbiamo cercare di ricomprendere quanto accaduto 100 anni fa secondo una duplice categoria, ossia quella di «sacramento *in genere ritus*» e quella di «seconda svolta antropologica»⁷.

a) Il sacramento *in genere ritus* dice un'esigenza nuova nella storia del «fenomeno cristiano». Dare «voce» alla dimensione rituale, evitando le cadute intellettualistiche o formalistiche, significa guardare alla tradizione con un interesse nuovo. In tal modo il «segno sacramentale» può essere tale solo se riconsegnato alla opacità del rito. Questa reinterpretazione della tradizione è iniziata soltanto da un secolo. E produce un profondo mutamento di concetto e di prassi.

b) Una seconda svolta antropologica è la condizione per un progetto così concepito e costituisce un approccio nuovo al «fenomeno fede», per il quale l'antropologia non indica l'uomo come «immediata relazione con Dio», ma come «mediazione di tale relazione». Una prima svolta antropologica ha significato tradurre la tradizione nei termini della «libertà del soggetto». Una seconda svolta antropologica indaga la «mediazione corporea, linguistica, comunitaria del soggetto libero».

In questa duplice direzione si può inserire non un «nuovo» Movimento liturgico, ma la continuazione della sua istanza originaria, vecchia ormai di un secolo, di rinnovamento della prassi ecclesiale e del pensiero teologico. Per restare fedeli a una tale impresa occorre, anche oggi, operare anche sul piano filosofico e antropologico, confrontandosi

⁷ Per una presentazione più ampia di queste nozioni rimando ad A. GRILLO, *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti "in genere ritus"*, EMP, Padova 2008.

con il pensiero più fecondo che dalla filosofia e dalle scienze umane ci viene consegnato.

La riscoperta dell'orizzonte liturgico del sacramento si è sposata con la ricerca filosofica e con l'indagine antropologica, mediante la elaborazione di concetti come «mediazione», «forma di vita», «gioco», «pensiero totale», che costituiscono ancor oggi, a quasi 100 anni di distanza, risorse inaggrabili per un'adeguata riflessione sul sacramento, per comprendere il quale va ridimensionata la riduzione essenzialistica e recuperata l'esperienza della «forma rituale».⁸

6. La qualità «comune» della liturgia (SC) e la comunità sacerdotale (LG)

Per finire, vorrei riallacciare il discorso di SC con quello di *Lumen gentium* (LG), soprattutto ai nn. 10 e 11. Questi due testi aprono uno sguardo nuovo sul «sacerdozio», restituendo al termine i suoi due significati fondamentali: «sacerdote» è Cristo e «sacerdotale» è la comunità dei discepoli. Il ministero di diaconi, presbiteri e dei vescovi «serve» il sacerdozio di Cristo e quello della Chiesa.

Nel percorso che abbiamo tracciato, abbiamo notato come la lettura di SC chieda alla generazione dei cristiani di oggi un'intelligenza ermeneutica delle sue intenzioni in cui la relazione tra continuità e discontinuità della tradizione trovi nuovo coraggio e audacia. Qualificare la lettura che SC e LG propongono della Chiesa non è così facile come poteva apparire fino a qualche anno fa. Tale lettura certamente non è «classica» – se per classica si intende la visione medievale e tridentina della Chiesa.

Tuttavia essa non è neppure assimilabile semplicisticamente a un'interpretazione «liberale», costruita dal pensiero moderno e dal suo arrischiato metodo dell'immanenza, come vorrebbero sostenere tutti i nemici – dichiarati o clandestini – del Concilio Vaticano II. SC e LG sono testi che custodiscono la tradizione, uscendo sia dalle secche del modello «classico» sia dai rischi del modello liberale. Potremmo dire, in modo

⁸ Entrambi questi profili meritano una specifica attenzione teoretica. Da un lato l'idea di un «rito essenziale» appare, finalmente, come una «contraddizione in termini». Non esiste un rito se non al di fuori delle logiche dell'essenza; e, viceversa, un'essenza è, per definizione, non rituale. Quella di «rito essenziale» è una categoria pericolosa, poiché distorce l'esperienza del soggetto nei confronti del rito e della sua «essenziale» contingenza e sovraessenzialità. D'altra parte la ripresa di interesse per il sacramento va di pari passo, nel XX secolo, con un profondo mutamento del concetto di «forma». Su ciò rimando alle belle pagine di L. DELLA PIETRA, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, EMP, Padova 2012.

forse anche azzardato, che essi ci propongono una lettura «post-liberale»: per annunciare la Chiesa come *communitas* anche e forse soprattutto in un mondo «non più semplicemente moderno». Parafrasando un famoso titolo di J. Bossy,⁹ SC e LG permettono alla Chiesa di passare dall'individuo alla comunità, così reagendo alla tendenza dominante che viene non già dal modernismo o dall'Illuminismo, ma dalla sintesi tra visione tridentina e reazione antimoderna nella visione della Chiesa.

Il nome di questa svolta è «sacerdozio comune» o, meglio ancora, «comunità sacerdotale». A essa possiamo giungere solo mediante un'«intelligenza corporea e rituale» della tradizione, che ci assicura di comprendere non solo ciò che «sopravanza», ma anche ciò che «precede» la ragione (Merleau-Ponty).



Il Movimento liturgico è nato con il desiderio di comprendere in modo nuovo il ruolo di fons della liturgia. Per questo ha utilizzato gli strumenti filosofici e antropologici più adeguati del suo tempo. Ha così elaborato un nuovo concetto di «azione liturgica» e una nuova nozione di «partecipazione attiva». Per comprendere teologicamente questi sviluppi occorre approfondire oggi una comprensione anche antropologica che si avvalga delle novità assicurate dalla fenomenologia, dalla filosofia dell'azione e dalla svolta linguistica. Solo così sarà possibile non solo ricongiungere sacramentaria e liturgia, ma riscoprire la natura comunitaria dell'atto di culto e dell'identità ecclesiale.



The Liturgical Movement began as an attempt for a new understanding of liturgy as a source for spirituality and, for such an aim, it absorbed the most recent philosophical and anthropological systems of its time. It developed a new concept of «liturgical action» and a new notion of «active participation». In order to theologically understand such changes, it is important to raise anthropological awareness with the support of the concepts introduced by phenomenology, the philosophy of action and the linguistic turn. Only then will it be possible to reunite sacramentary and liturgy and to rediscover the communal nature of cult and ecclesial identity.

**PARTECIPAZIONE ATTIVA – SVOLTA LINGUISTICA – MOVIMENTO
LITURGICO – RESSOURCEMENT – CONCILIO VATICANO II**

⁹ Cf. J. Bossy, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino 1998.