

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 Itolorum</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

VINCENZO DI PILATO*

«Culmen et fons» e «gestis verbisque».
Uno studio storico-genetico comparato
di *Sacrosanctum concilium* e *Dei Verbum*

Nella storia del concilio ecumenico Vaticano II, il destino delle due future costituzioni sulla liturgia e sulla rivelazione è stato segnato sin dall'inizio da una parola-chiave: *fons* (fonte). Come è noto, il 23 luglio 1962, la Segreteria generale del concilio, a firma del card. Amleto Giovanni Cicognani, inviò ai padri tutti gli schemi che sarebbero stati discussi in aula nell'ottobre di quello stesso anno. Il volume¹ conteneva tra gli altri² lo *Schema constitutionis de sacra liturgia*³ e il *De fontibus revelationis*.⁴

Scorrendo gli interventi della fase preparatoria e delle congregazioni generali (ottobre-dicembre 1962), si noterà che «fonte» è il termine più ricorrente. Ciò fu dovuto essenzialmente a due ordini di motivi: a) ancor prima di giungere in aula, il «passo forse più noto della costituzione, divenuto un vero e proprio adagio teologico»,⁵ riguardante la natura della liturgia presentata per la prima volta come *culmen* a cui tendere e *fons* da cui, nientemeno, «tutto»! (*omnia*) nella Chiesa deve procedere, fu oggetto di un'accesa diatriba tra i cardinali, perché ritenuto alquanto «eccessivo, enfatico»; b) circa il *De fontibus*, era invece

* Docente straordinario di Teologia fondamentale presso la Facoltà Teologica Pugliese, Bari (vincenzodip2016@gmail.com).

¹ Cf. SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM, *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Series prima, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1962.

² *De deposito fidei pure custodiendo* (ivi, 25-69); *de ordine morali christiano* (ivi, 73-96); *de castitate, matrimonio, familia, virginitate* (ivi, 99-154); *de instrumentis communicationis socialis* (ivi, 205-248); *de Ecclesiae unitate* (ivi, 251-268).

³ *Ivi*, 157-200.

⁴ *Ivi*, 9-22.

⁵ P. MARINI, «Presentazione», in CONCILII VATICANI II SYNOPSIS, *Const. De sacra Liturgia «Sacrosanctum Concilium»*, a cura di F.G. HELLÍN, LEV, Città del Vaticano 2003, XII.

l'impostazione teologica stessa a essere rigettata, per l'uso «al plurale» del termine «fonte» riferito al concetto di rivelazione.⁶

Cercheremo ora di ripercorrere, dal punto di vista della teologia fondamentale, la vicenda storico-semanticamente del termine «fonte» attraverso la genesi di due espressioni molto note contenute nelle rispettive costituzioni: *Sacrosanctum concilium* (SC), n. 10 e *Dei Verbum* (DV), n. 2. Lo scopo sarà quello di comprendere quale sia il nuovo quadro teologico ed ecclesiologico che i padri ci hanno autorevolmente consegnato. Scopriremo che la visione sacramentale è sempre stata legata a doppio filo non direttamente ai riti, bensì alla concezione che emerse della rivelazione di Dio, della fede in Gesù, della Chiesa e del suo rapporto con il mondo contemporaneo. Se «l'esperienza della rivelazione, l'elaborazione della rivelazione e il concetto di rivelazione – come ha fatto notare M. Seckler – non sono di fatto identici né storicamente sovrapponibili, ma si richiamano a vicenda»,⁷ a fortiori si può pensare la stessa cosa della liturgia.

Se da una parte la SC cerca di reagire al concetto astratto e intellettualistico di liturgia vigente fino al concilio, dall'altra, la DV ci presenta la natura misterico-sacramentale della rivelazione contro l'intellettualismo neoscolastico. A loro volta, i modelli interpretativi e concettuali che vennero elaborati al concilio per l'interpretazione pastorale dei dogmi influenzano ancora oggi l'esperienza concreta dei fedeli generando, in non pochi casi, anche tensioni o addirittura rotture in seno alla comunità cristiana.

È questo il motivo per cui non è corretta una lettura della SC avulsa dalla storia in cui si è celebrato il concilio, unico luogo in cui i vescovi hanno cercato di scrutare i segni dei tempi alla luce del vangelo. La sfida è stata enorme, soprattutto quando un concilio ecumenico, come il Vaticano II, ha di fatto anticipato con carica profetica le risposte al «cambiamento di epoca» – come lo definisce papa Francesco – che è in atto oggi. Come cercheremo di illustrare nelle pagine seguenti, queste risposte sono contenute nei documenti del concilio (non fuori!) e hanno

⁶ I padri conciliari, infatti, lamentarono in massa «l'incongruenza di parlare subito della trasmissione della Rivelazione senza premettere la dottrina sulla natura e sull'oggetto della medesima, che costituisce il modo principale con cui Dio salva il mondo. Tale atto salutare ha il suo compito in Cristo che, in quanto Dio fatto uomo, è la somma di tutta la Rivelazione. Esso ha quindi la precedenza, non solo temporale ma anche di valore, rispetto ai due mezzi, Scrittura e Tradizione, con cui ci è trasmessa e fatta conoscere la Rivelazione» (U. BETTI, «Cronistoria della Costituzione», in *Commento alla Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione «Dei Verbum»*, Massimo, Milano 1967, 39).

⁷ M. SECKLER, «Il concetto di rivelazione», in *Corso di Teologia fondamentale, 2: Trattato sulla Rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 68.

un piede saldo nella tradizione viva della Chiesa e l'altro sospinto audacemente in avanti per compiere quel «balzo innanzi»⁸ auspicato da papa Giovanni XXIII, nella direzione della «verità tutta intera» (Gv 16,13) che è Cristo «sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche» (SC 7).

La Chiesa non può restare, infatti, con entrambi i piedi fermi sui suoi bastioni, ma neppure alzarli ambedue in sincrono. L'esito drammaticamente «statico» e autoreferenziale non cambierebbe come ci attestano le posizioni polarizzate intorno al concetto di tradizione di coloro che non tengono in debito conto il fondamento cristologico-pneumatologico e il vitale rapporto tra verità e storia, tra evento e pienezza escatologica. Se la liturgia è il culmine cui tende ogni azione della Chiesa, essa è anche il punto di partenza, la fonte da cui trarre forza e vigore per andare, per uscire fino alle periferie esistenziali e geografiche del nostro piccolo grande mondo.

Accogliendo l'appello di papa Francesco, *leitmotiv* del suo magistero profondamente «conciliare», occorre dunque «uscire», senza nostalgie e senza rimpianti, «dal recinto chiuso» dei «cenacoli» ecclesiali perché questi – secondo l'ispirazione del suo più simile predecessore – non possono «contenere il fervore della continuata Pentecoste che la pervade».⁹

1. La liturgia eucaristica culmine e fonte dell'unità con Dio e in Dio di tutto il genere umano

La Commissione preparatoria «De sacra Liturgia» presieduta dal card. Gaetano Cicognani, prefetto della Congregazione per i riti, sin dal 13 gennaio 1962 aveva approvato e inviato uno schema alla Commissione preparatoria centrale per eventuali modifiche. Al c. I, art. 5, vi era scritto: «*Licet sacra Liturgia non amplectatur totum ambitum actionis Ecclesiae, est tamen culmen ad quod omnia tendere debent, et simul fons a quo omnia procedunt* (Sebbene la sacra liturgia non racchiuda l'intero ambito d'azione della Chiesa, essa è tuttavia culmine verso cui tutto deve tendere e, insieme, fonte da cui tutto procede)».¹⁰ Dopo la morte improvvisa, il

⁸ GIOVANNI XXIII, discorso di apertura del concilio *Gaudet mater Ecclesia*, 11 ottobre 1962: EV 1/55*.

⁹ GIOVANNI XXIII, *Omelia nella Solennità di Pentecoste*, 10 giugno 1962: *Discorsi, messaggi, colloqui del santo padre Giovanni XXIII*, 4: 28 ottobre 1961-28 ottobre 1962, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1962, 345-346.

¹⁰ *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series praeparatoria*, vol. II, pars 3, Typis Pol. Vaticanis, Romae 1960, 30; d'ora in poi AD.

5 febbraio 1962, del card. Cicognani, subentrò, il 22 febbraio successivo, il nuovo prefetto e presidente della suddetta Commissione liturgica, il cardinale spagnolo Arcadio María Larraona Saralegui.

Quattro giorni dopo, il 26 marzo 1962, si riunì la Commissione centrale preparatoria per discutere lo schema. Su questo punto, furono due i cardinali che espressero la necessità di un emendamento. Agli occhi del card. Michael Browne, ex maestro generale dell'Ordine dei predicatori, tale espressione appariva «esagerata»¹¹ e la causa era attribuita al basso tenore teologico della definizione di liturgia che pertanto richiedeva un ampliamento o, forse meglio, un nuovo paragrafo:

All'interno dell'intera presentazione sulla liturgia – asseriva il cardinale irlandese –, oltre all'attenzione a cosa sia la liturgia in sé e alla sua dimensione storico-comparativa, sarebbe opportuno si abbia un riferimento più esplicito all'aspetto teologico, secondo cui la liturgia è subordinata alla virtù di religione [alla giustizia verso Dio]. È chiaro che la pietà è di quella medesima virtù l'atto primo compiuto con devozione; mentre la stessa religione è subordinata sia alla carità di Dio sia a quella del prossimo. Ed è in questa carità che consiste soprattutto la perfezione della vita cristiana. Apparirebbe così più chiaramente l'utilità del rinnovamento della vita liturgica. Per tale motivo, suggerirei di inserire un ulteriore breve paragrafo all'inizio della posizione [documento].¹²

Un altro cardinale della Commissione centrale, André-Damien-Ferdinand Jullien de Pommerol, decano del Tribunale di Rota, si espresse *placet iuxta modum*. Tra le tre osservazioni che sottoponeva al giudizio della Commissione, ve ne era una che riguardava proprio lo stesso articolo su cui si era espresso il card. Browne:

Mi si permetta di esprimere una valutazione di indole generale. Nel presente schema, la liturgia viene proclamata ed esaltata come una realtà che nella Chiesa possiede la massima misura, la più grande fra tutte, dal momento che essa sarebbe «culmine» e «fonte» dalla quale tutto procede. Eppure nello schema «sulle missioni» (proemio, il governo delle missioni...) si dice che «non vi è nulla di assolutamente più originario, più urgente e più caro» che incoraggiare sempre più gli animi dei fedeli affinché adempiano il compito missionario. Non vi è dubbio che simili cose siano certamente proclamate ed esaltate, più di altre, dall'azione cattolica, dall'apostolato dei laici e da altri ancora. Ma è compito di questa Commissione centrale e della Commissione degli emendamenti stabilire un «giusto equilibrio» tra le proposizioni conciliari giunte da ogni Commissio-

¹¹ AD II, II, 3, 77.

¹² *Ivi*.

ne. Anzi, a loro spetta vigilare sul bene dell'intera Chiesa, tenendo conto del primato riconosciuto unicamente alle costituzioni sulla fede e a quelle [costituzioni] che hanno il compito di insegnare, difendere e diffondere la fede. Così facendo, si procederà più speditamente, anziché lasciare che si ingeneri confusione.¹³

Dopo il card. Jullien, intervenne nuovamente il card. Browne esprimendo alla pari il suo *placet iuxta modum* senza però offrire proposte precise. Dopo aver richiamato il suo precedente intervento sulla presunta esagerazione insita nell'espressione «culmen et fons» riferita alla liturgia, invitava alla prudenza in merito alla cosiddetta riforma liturgica.¹⁴

La Commissione liturgica si riunì tra marzo e aprile 1962 per rispondere alle osservazioni della Commissione centrale. Ecco la risposta all'osservazione avanzata dal card. Jullien, che intendeva replicare, senza nominarlo, anche al card. Browne:

Nei documenti tratti dal Catechismo di Trento e da s. Tommaso, questa espressione non appare affatto esagerata. Essi insegnano che l'eucaristia, centro della liturgia, è il culmine e il fine verso cui è orientato ogni altro sacramento e, a maggior ragione, i sacramentali e qualunque altra opera realizzata nella Chiesa. L'eucaristia è altresì la fonte dalla quale ogni grazia giunge a noi.¹⁵

Nonostante questa spiegazione, l'espressione continuò a essere ancora oggetto di critiche da parte di alcuni membri della Sottocommissione degli emendamenti che si riunì nel pomeriggio del 9 maggio 1962. Nel verbale redatto dal segretario Vincenzo Fagiolo troviamo scritto: «Il card. Siri, in relazione all'osservazione del card. Jullien che trova troppo solenne la frase: *Liturgia culmen et fons a quo omnia in Ecclesia procedunt*, dice che effettivamente l'espressione è un po' enfatica e chiede quindi che se ne trovi una meno enfatica».¹⁶

¹³ *Ivi*, 96.

¹⁴ *Ivi*, 97: «Come faceva già notare l'Em.mo card. Ottaviani, nello schema non c'è nulla che non sia conforme alla sacra dottrina, tranne forse qualche sporadica lacuna espressiva. Tutta l'opera di rinnovamento liturgico deve essere portata avanti secondo motivi dettati da grandissima prudenza».

¹⁵ *AD II*, IV, 3-1, 561-562.

¹⁶ *Ivi*, 589. Qui il card. G. Siri attribuisce l'osservazione del card. Browne circa l'«enfasi» dell'espressione «fons et culmen» al card. Jullien perché nel redigere la sintesi delle proposte inviata dalla Commissione liturgica presieduta dal card. Larraona a lui e agli altri cardinali membri della Sottocommissione degli emendamenti (Clemente Micara, Giacomo Luigi Copello, Paul-Emile Léger) era stata data risposta esplicitamente solo all'osservazione di Jullien ritenendo che con essa si rispondesse a Browne. È da notare, infatti, che le *observationes* fatte il 26 marzo 1962 dai card. Browne e Jullien sull'espres-

La questione era, dunque, la seguente: *culmine* e *fonte* di tutto ciò che si compie nella Chiesa è la liturgia in generale o piuttosto esclusivamente il sacramento dell'eucaristia?

Prima del concilio Vaticano II,

non esisteva fra gli scrittori tutta l'uniformità desiderabile. Una gran parte di essi, anche ecclesiastici – attestava in quegli anni l'abate genovese Mario Righetti, consultore della Congregazione dei riti e perito di liturgia e di arte al concilio –, chiamarono «liturgia» l'elemento esteriore, sensibile del culto, cioè il complesso dei riti e delle prescrizioni che formano il cerimoniale del culto cristiano. È questa una nozione unilaterale e incompleta della liturgia, che ne disconosce l'elemento intimo e vitale. Giacché i riti e le formalità liturgiche non sono che un brillante rivestimento, sotto al quale si nasconde la forza e la vita stessa della Chiesa comunicata a lei da Cristo, come frutto e continuazione insieme della sua virtù redentrice e sacerdotale.¹⁷

È bene qui ricordare che, sulla scia dei padri greci e latini, circa la dottrina dei tre corpi del Cristo (il corpo storico, il corpo eucaristico o «corpo mistico-sacramentale» e il corpo ecclesiale), dal XII secolo si era sviluppata la teologia dei tre gradi di profondità del sacramento eucaristico senza però che emergesse chiaramente la loro reciproca connessione. Diventava sempre meno evidente il legame tra *sacramentum*

sione «culmen et fons» le ritroviamo separate nei documenti inviati alla Sottocommissione centrale degli emendamenti. In particolare, la sintesi dell'intervento di Jullien, è trascritta nella parte iniziale che riguarda le osservazioni generali sulla costituzione (cf. AD II, IV, 3-1, 456); mentre le poche parole di Browne giacciono in riferimento al singolo art. 5 (cf. *ivi*, 461). Nello schema inviato alla Sottocommissione degli emendamenti per la riunione del 9 maggio 1962, troviamo che la risposta è rivolta solo al card. Jullien (cf. *ivi*, 561) senza alcun riferimento al singolo art. 5 al card. Browne (cf. *ivi*, 564). L. Girardi («Sacrosanctum concilium», in S. NOCETI – R. REPOLE [a cura di], *Commentario ai documenti del Vaticano II*, EDB, Bologna 2014, 103) non fa cenno alla genesi dell'espressione «culmen et fons», mentre R. Kaczynski si limita erroneamente ad attribuire l'emendamento successivo esclusivamente al card. Browne. «Quantunque l'ordine di discussione della Commissione preparatoria centrale del 26 marzo 1962 non contenesse richieste univoche a proposito, è stata la Sottocommissione [degli emendamenti] a migliorare lo schema aggiungendo all'espressione: *la liturgia è "culmine e fonte di tutte" le azioni della Chiesa*, quanto segue: *"al suo centro, che è il divino sacrificio eucaristico"*. Questa aggiunta risale ad un intervento del card. Michael Browne, che ha considerato il testo inadeguato senza il suo contributo, sebbene non avesse proposto alcunché nella Commissione preparatoria centrale di cui era membro» (R. KACZYNSKI, «Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie "Sacrosanctum Concilium"», in *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil*, II, a cura di P. HÜNERMANN, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2009, 73).

¹⁷ M. RIGHETTI, *Manuale di storia della liturgia. Introduzione generale*, vol. I, Ancora, Milano 1964, 5.

tantum (i riti esteriori, pane e vino), la *res et sacramentum* (Cristo nella sua presenza reale ed efficace) e la *res tantum* (la realtà ultima – come la chiamavano san Tommaso e san Bonaventura¹⁸ – ovvero la comunità stessa).

Il dibattito non concerneva, quindi, semplicemente modifiche nei cerimoniali (su cui anche dopo il Vaticano II sembra avvitarsi certa teologia liturgica sclerotizzata), bensì una diversa concezione del mistero della Chiesa e dell'azione sacramentale in essa.

Il Messale romano promulgato nel 1570 da papa Pio V per volontà del concilio di Trento, e che i vescovi al concilio Vaticano II conoscevano molto bene – seppur nell'edizione tipica emanata pochi mesi prima dell'inizio del concilio da Giovanni XXIII (23 giugno 1962) –, indicava l'inizio dell'eucaristia con il solo ingresso del sacerdote che pronunciava in latino diverse formule di preghiere ai piedi dell'altare, molteplici segni di croce e un duplice bacio dell'altare: «Sacerdos cum ingreditur ad altare signans se signo crucis clara voce dicit: “In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen”».¹⁹

Ora, se il sacerdote esprimeva, inderogabilmente, la Chiesa nell'esercizio del suo potere di santificazione, che fine aveva fatto la Chiesa dei santificati, il popolo sacerdotale? Quest'ultimo si limitava, nel migliore dei casi, a una *passiva participatio*! Se è la Chiesa che fa l'eucaristia, quale immagine di Chiesa rifletteva l'isolamento del ministro ordinato presso ciascun altare che parla in una lingua sconosciuta ai più? L'idea rimandava al sacerdozio ierocratico dell'Antico Testamento e non al nuovo sacerdozio partecipato a tutti i credenti nel battesimo di sangue e acqua inaugurato da Cristo sulla croce.²⁰ Non era altrettanto vero, e anche di più, il primato attestato dal Nuovo Testamento secondo cui è l'eucaristia a edificare la Chiesa nella sua molteplicità di ministeri e carismi, come un solo pane e un solo vino raccolgono in sé tanti grani e acini di uva?

¹⁸ Cf. H. DE LUBAC, «Corpus mysticum». *L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, in *Opera omnia*, vol. 15, Jaca Book, Milano 1996, 137-157.

¹⁹ *Missale Romanum, ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pii V Pont. Max. iussu editum*, apud Johannem Variscum et haeredes Bartholomei Faletti et socios, Romae 1570, 233.

²⁰ Il Messale romano di Paolo VI sin dalla sua *editio typica altera* del 1975 considera l'*Ordo Missae* principalmente come rito comunitario, «dove si esercita congiuntamente il duplice sacerdozio cattolico, quello ordinato o ministeriale e quello comune o battesimale. Tutto ciò che nell'*Ordo* precedente [del 1570] tendeva ad operare un “sequestro clericale” è stato sottoposto di conseguenza a un energico intervento di revisione» (C. MAGNOLI, «La cornice rituale della Messa: il rito d'introduzione e il rito di conclusione», in *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento*, a cura di C. GIRAUDO, Edizioni Liturgiche, Roma 2007, 91).

Difficile non vedere qui la posta in gioco che Henri de Lubac, tra sospetti e denunce di neo-modernismo, aveva distintamente notato sin dagli inizi degli anni '50, ponendo in correlazione il concetto paolino di *mysterion / sacramentum* (di cui aveva lasciato preziosi studi dom Odo Casel,²¹ benedettino dell'abbazia di Maria Laach) con quello di *communio* (trinitaria), che ritroveremo poi in filigrana in tutti i documenti del concilio Vaticano II. Così scriveva eruditamente il teologo francese, anticipando i giorni del concilio:

San Paolo costruendo occasionalmente la teoria di ciò che emerge già con evidenza dalla prassi della Chiesa primitiva, unisce il mistero eucaristico e il mistero della comunità cristiana in un solo mistero. [...] I primi teologi parlano della Chiesa come del corpo *mistico* del Cristo. [...] È dunque il corpo per eccellenza, il più reale, il più assolutamente «vero» di tutti. È il corpo definitivo, in rapporto al quale lo stesso corpo individuale di Gesù, senza attenuazione della sua specifica verità, può essere chiamato «corpo figurativo». In linguaggio scolastico, è questa la «realtà» del sacramento: *res sacramenti*. Dopo il *signum tantum* (o *sacramenti species*), dopo la *res et signum*, questa è la *res tantum*, quella che non è più segno di una realtà ulteriore, perché è l'effetto ultimo del sacramento. *Res ultima*. Tutto invita dunque a considerare i rapporti che legano la Chiesa e l'Eucaristia. Tra l'una e l'altra corre una reciproca causalità. [...] È la chiesa che fa l'Eucaristia, ma è anche l'Eucaristia che fa la Chiesa.²²

2. L'eucaristia edifica la Chiesa

Come abbiamo avuto modo fin qui di registrare, il dibattito svoltosi nelle varie commissioni preparatorie non sembra considerare questa prospettiva radicata nell'antica genuina tradizione ecclesiale, anzi a

²¹ Cf. A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, LEV, Città del Vaticano 2003, 77-92.

²² H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, in *Opera omnia*, vol. 8, Jaca Book, Milano 1987 (ed. orig. 1952), 81-82. Nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* di Giovanni Paolo II troviamo questa impostazione patristica riscoperta da de Lubac, ormai parte del magistero post-conciliare: «L'Eucaristia edifica la Chiesa e la Chiesa fa l'Eucaristia, ne consegue che la connessione tra l'una e l'altra è strettissima. Ciò è così vero da consentirci di applicare al Mistero eucaristico quanto diciamo della Chiesa quando, nel Simbolo niceno-costantinopolitano, la confessiamo "una, santa, cattolica e apostolica"» (n. 26: *EV* 22/253). Papa Francesco in una udienza generale ha allargato l'assioma di de Lubac, di ispirazione patristica, in generale a tutti i sacramenti: «Se da un lato è la Chiesa che "fa" i sacramenti, dall'altro sono i sacramenti che "fanno" la Chiesa, la edificano, generando nuovi figli, aggregandoli al popolo santo di Dio, consolidando la loro appartenenza» (*Udienza*, 6 novembre 2013, in *L'Osservatore romano*, 7 novembre 2013, 8).

molti cardinali di curia richiamava piuttosto una perniciosa *Nouvelle théologie*. È questo il motivo per cui il 13 luglio 1962 fu chiesta l'approvazione a Giovanni XXIII di uno schema modificato proprio in questo punto dalla Sottocommissione degli emendamenti:

Licet sacra Liturgia non amplectatur totum ambitum actionis Ecclesiae, est tamen in suo centro, quod est divinum Eucharistiae Sacrificium, culmen ad quod omnia tendere debent, et simul fons a quo omnia procedunt (Sebbene la sacra liturgia non racchiuda l'intero ambito d'azione della Chiesa, essa è tuttavia al suo centro, che è il divino sacrificio eucaristico, culmine verso cui tutto deve tendere, e insieme fonte dalla quale tutto procede).²³

Esso fu inviato ai padri conciliari il 23 luglio 1962. Dopo l'apertura del concilio, «dal 22 ottobre fino al 14 novembre 1962 si è discusso per la prima volta sullo schema sulla liturgia [...] proprio all'inizio dei lavori conciliari e, dunque, con grande impegno, così che nella prima giornata e mezza si alternarono ben 29 oratori!».²⁴ Tra questi vi fu il delegato apostolico a Washington (USA) Egidio Vagnozzi, che così si esprese nel suo intervento:

L'argomentazione teologica sovente appare alquanto vaga, poiché inesatta; a mio modesto parere, i principi dottrinali della liturgia ritengo siano formulati più convenientemente e con più chiarezza nella enciclica *Mediator Dei* del sommo pontefice Pio XII e che i padri conciliari farebbero meglio ad adottare alla lettera, anziché proporci questo schema. [...] Dal punto di vista teologico, in realtà, culmine a cui tutto deve tendere e, insieme, fonte da cui tutto procede è Dio uno e trino, che non coincide con il sacrificio eucaristico.²⁵

Vagnozzi non si rende conto che, in realtà, l'espressione dibattuta «culmen et fons» altro non era che la rielaborazione di un passo della stessa *Mediator Dei*: «L'augusto sacrificio dell'altare è l'atto fondamentale del culto divino; è necessario, quindi, che esso sia la fonte e il centro anche della pietà cristiana». ²⁶ Essa si fondava – come aveva spiegato

²³ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, vol. I, pars I, 266; d'ora in poi AS.

²⁴ O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005, 112.

²⁵ AS I, I, 326. Anche Rufino Jiao Santos, cardinale di Manila (Filippine), ribadì che culmine della sacra liturgia non è il divino sacrificio eucaristico, «ma Dio solo» (AS I, I, 608).

²⁶ «Augustum altaris Sacrificium divini cultus praecipua actio est; oportet igitur christianae etiam pietatis sit fons ac veluti centrum» (Pio XII, enciclica *Mediator Dei* sulla liturgia, 20 novembre 1947: AAS 39[1947], 592).

la Commissione liturgica – sulle parole dell’Aquinate: «*Sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta* (Il sacramento dell’eucaristia è il più grande di tutti i sacramenti)»,²⁷ e del *Catechismo* del concilio di Trento:

Se nondimeno nei sacramenti guardiamo alla dignità, l’eucaristia di gran lunga li precede tutti per santità, numero e grandezza di misteri. [...] [I pastori, i parroci] sapranno raggiungere in parte il fine [di spiegare ai fedeli l’utilità e i frutti dell’eucaristia] se, dopo aver mostrato la virtù e la natura di tutti i sacramenti, paragoneranno l’eucaristia alla fonte (*fons*) e gli altri sacramenti ai suoi fiumi (*rivuli*). L’eucaristia, infatti, deve essere considerata imprescindibile fonte di tutte le grazie (*fons omnium gratiarum*), poiché racchiude in maniera mirabile colui che è fonte dei doni celesti, di qualunque altro dono, e di tutti i sacramenti (*fons caelestium charismatum et donorum, omniumque sacramentorum*), Cristo Signore, dal quale come da un’unica fonte (*tamquam a fonte*) giunge agli altri sacramenti tutto ciò che hanno di buono e perfetto.²⁸

I padri continuarono, tuttavia, a insistere. Sia François Charrière, vescovo di Losanna-Ginevra-Friburgo (Svizzera),²⁹ sia Abilio Del Campo y de la Bárcena, vescovo di Calahorra y La Calzada-Logroño (Spagna), chiedevano: cosa si intende qui con il sostantivo *omnia* verso cui e da cui «tutto» deve tendere e procedere? A parere di Del Campo, si sarebbe dovuto piuttosto mettere in evidenza la *vis* (la forza) che la liturgia imprime all’azione della Chiesa: «Culmen ad quod tota actio ecclesialis tendere debet et simul fons a quo actio ipsa vim obtinet».³⁰ Sergio Méndez Arceo, vescovo di Cuernavaca (Messico), parlò della liturgia – secondo il modello più in voga e che la costituzione alla fine supererà – come «rappresentazione sacramentale» del mistero di amore di Cristo, vero culmine e fonte.³¹ Per Gabriel Sortais, abate generale cistercense, era importante ripensare la liturgia «all’interno della vita della

²⁷ *STh* III, q. 65, a. 3. «E ciò per tre motivi: 1) esso contiene realmente Cristo in persona, mentre negli altri sacramenti si trova una certa virtù strumentale partecipata da Cristo [...]; 2) risulta dall’ordine esistente fra i sacramenti, poiché tutti gli altri sacramenti sono ordinati all’eucaristia come al loro fine [...]; 3) risulta dal rituale dei sacramenti. Infatti la ricezione di quasi tutti i sacramenti si completa con la comunione eucaristica» (*ivi*).

²⁸ *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V pont. max. iussu editus*, in *aedibus Populi Romani apud Paulum Manutium, Romae 1566*, 93.266-267.

²⁹ Cf. *AS I*, I, 615.

³⁰ *Ivi*, 487.

³¹ *Ivi*, 639: «Liturgia autem, prout sacramentalis repraesentatio mysterii caritatis Christi est culmen ad quod omnia tendere debent et simul fons a quo caritas Christi efiunditur in cordibus fidelium ac ipsos constanter urget».

Chiesa».³² Per Henri-Martin-Félix Jenny, vescovo ausiliare di Cambrai (Francia), il problema sarebbe stato risolto con l'omissione della clausola (introdotta dalla Sottocommissione degli emendamenti): «in suo centro quod est divinae Eucharistiae sacramentum»:

Perché in questo capitolo vediamo spesso una siffatta spiegazione che sminuisce e, per così dire, indebolisce l'efficacia del significato? Qui non si tratta, in senso stretto, solamente del sacramento dell'eucaristia. Lo sanno tutti che l'eucaristia è il culmine e la fonte. Qui si tratta della liturgia o, se proprio si vuole, dell'eucaristia, ma in senso più ampio. Lo splendore dell'eucaristia rifugge, infatti, non solo nei sacramenti, ma in tutta la liturgia, quindi anche nell'anno liturgico, nella Pasqua e nelle feste, nelle domeniche, nei riti, ecc. Il tempo esiste affinché comprendiamo meglio la bellezza e la grandezza della nostra liturgia, la quale è la gloria del Signore che agisce per la nostra salvezza, manifestazione di Cristo per i nostri tempi, «affinché gli uomini siano condotti alla carità e all'unità». [...] Sia ridata la denominazione iniziale: «Tuttavia la liturgia è culmine e fonte» (non del sacrificio eucaristico).³³

Fons, centrum, culmen... sono ormai termini che circolano nelle discussioni in aula a tal punto che quando si procedette alla *disceptatio* dello schema *De fontibus*, martedì 20 novembre 1962, mons. Vittorio Maria Costantini, vescovo di Sessa Aurunca (Campania, Italia), giustificò il suo *non placet* con queste parole:

Una sola è la rivelazione divina vivente in eterno, la quale ha *un centro e un culmine*: Gesù Cristo salvatore del mondo. Su questo punto, noi tutti siamo chiaramente d'accordo. Insieme a molti altri, quindi, la definizione scolastica «Le fonti della rivelazione»... francamente non piace e ancor meno piace: «Due fonti distinte». Questa definizione si discosta dalla costituzione e a molti è sgradita. Il discorso si faccia invece su «l'unica divina rivelazione» pienamente realizzata nella dottrina e nelle opere di Cristo, che giungono a noi attraverso *due fiumi* («rivuli») o *mediazioni*, come ha già detto l'emo card. Frings.³⁴

³² *Ivi*, 657: «La liturgia nel suo centro, che è il divino sacrificio eucaristico, è nella vita della Chiesa il culmine al quale tutto deve tendere e insieme la fonte dalla quale tutto procede».

³³ *Ivi*, 513.

³⁴ AS I, III, 235. Il corsivo di «un centro e un culmine» è mio. Il discorso del card. Frings, letto in aula il 14 novembre 1962, fu redatto dal giovane J. Ratzinger, suo teologo di fiducia. La bozza del discorso si trova in J. RATZINGER, *L'insegnamento del Concilio Vaticano II. Formulazione – trasmissione – interpretazione*, in *Opera omnia*, vol. VII/1, LEV, Città del Vaticano 2016, 235-239. «Né il Concilio di Trento né il Concilio Vaticano I hanno osato parlare di fonti al plurale (*de fontibus in plurali*), ma piuttosto il Santo Sinodo Tridentino ha chiamato il vangelo, cioè la rivelazione stessa predicata dal Signore Gesù,

Si comprende, pertanto, quanto le discussioni sul *De Liturgia* si intrecciassero e influenzassero quelle sul *De fontibus* e viceversa, soprattutto dopo il ritiro di quest'ultimo. Il 29 novembre successivo, mons. Pericle Felici, segretario generale del concilio, durante la Congregazione generale, illustrando gli emendamenti accolti nello schema sulla liturgia, annuncia che l'espressione contenente «culmen et fons» sarà dislocata all'inizio dell'art. 10 dello stesso capitolo senza riferimento all'eucaristia: «Attamen liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat (Nondimeno la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutto il suo vigore)».³⁵

Si arrivò, quindi, alla fine della I Sessione del concilio, a questa formula condivisa (che rimarrà sino alla costituzione finale³⁶) che altro non era, in sostanza, che quella iniziale proposta dalla Commissione liturgica nel gennaio 1962! Al generico *omnia* si era però specificato che la liturgia era il culmine dell'*actio* e la fonte di ogni *virtus* della Chiesa. Nell'allocuzione finale della prima sessione del concilio, Giovanni XXIII volle riconoscere come non fosse stato un caso che il concilio avesse iniziato i lavori proprio dallo schema *De sacra Liturgia* perché esso metteva a tema la relazione fondamentale dell'uomo con Dio, ovvero

il più alto ordine di rapporti che è necessario stabilire sul solido fondamento della rivelazione e del magistero apostolico, per procedere verso il bene delle anime, con larghezza di vedute, senza farsi

unica fonte (*unum fontem*) dalla quale scaturiscono tanto la Scrittura quanto la Tradizione. E tutta la teologia medievale insegna che la Rivelazione stessa è la fonte (*fontem*) da cui escono due fiumi (*rivuli*), cioè Scrittura e Tradizione. A ben guardare, il carattere scolastico dello schema è molto distante dalla teologia medievale, non pone dinnanzi a sé come punto di riferimento l'ingegno dei suoi grandi dottori, ma le sottigliezze dei loro epigoni» (*ivi*, 236-237).

³⁵ AS I, III, 694. Nella *Relatio*, Jacques-Paul Martin, ufficiale della Segreteria di Stato, così spiegò il cambiamento avvenuto: «Si è cancellata l'espressione "in suo centro, quod est divinae Eucharistiae sacrificium" perché è già detto nel proemio [...]; inoltre, si è evitato l'uso del termine *omnia* (tutto), ritenuto eccessivo da due padri, e si è sostituita con *actio Ecclesiae* affinché si evidenzi qui il fine dell'azione della Chiesa, non effettivamente, quindi, il fine ultimo di tutte le azioni degli uomini» (*ivi*, 706). Inoltre, «Martin presentò le modifiche al capitolo I, notando nella sua introduzione che la commissione aveva ritenuto che non fosse necessaria un'approfondita revisione del testo. La Commissione giudicò anche inopportuno formulare il testo, dal punto di vista dottrinale, in modo troppo vicino all'enciclica *Mediator Dei*: diverso il genere letterario di un documento conciliare da quello di un'enciclica» (M. LAMBERIGTS, «Il dibattito sulla liturgia», in G. ALBERIGO [a cura di], *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. II, Il Mulino, Bologna 1996, 185).

³⁶ La costituzione *Sacrosanctum concilium*, approvata il 4 dicembre 1963 conterrà al n. 10 questa celebre espressione; cf. AS II, VI, 412.

condizionare dalla superficialità e dalla fretta che, talora, caratterizzano i comuni e mutui rapporti umani.³⁷

Il card. Montini, nella sua lettera settimanale alla diocesi di Milano, con entusiasmo commentava la votazione favorevole dello schema *De Liturgia*: «L'azione del concilio si inizia così richiamando tutti, clero e fedeli, a più genuino, a più profondo, a più corroborante colloquio con Dio».³⁸

Divenuto papa col nome di Paolo VI, aprì la II Sessione (1963), durante la quale però molti padri, sorprendentemente, ritornarono in aula ancora una volta con l'intenzione di sollevare le identiche perplessità su questo passaggio del I capitolo del *De Liturgia* che, tra l'altro, era stato già approvato nel dicembre precedente 1962.³⁹ Si arrivò a chiederne non solo il cambiamento, ma addirittura la cancellazione! I motivi erano i più vari.⁴⁰ Tuttavia, rifacendosi implicitamente a san Tommaso d'Aquino, secondo il quale il sacramento dell'eucaristia è superiore per «essenza» agli altri sacramenti,⁴¹ la risposta della Commissione liturgica

³⁷ AS I, IV, 645.

³⁸ G.B. MONTINI, *Lettere dal Concilio*, Arcivescovado di Milano, Milano 1963, 45. Dopo la morte di Giovanni XXIII, egli riconoscerà in questa parola *colloquium* (dialogo) la pietra angolare della sua prima enciclica (6 agosto 1964) e il paradigma dei rapporti *ad intra* e *ad extra* della Chiesa del concilio. «Tocca al concilio descrivere nella sua vastità e complessità, e risolvere, per quanto è possibile, nei termini migliori [la questione circa il dialogo-colloquio della Chiesa con gli uomini del proprio tempo]. Ma la sua presenza, la sua urgenza sono tali da costituire un peso nell'animo Nostro, uno stimolo, una vocazione quasi, che vorremmo a Noi stessi ed a voi, Fratelli, sicuramente non meno di Noi esperti del suo tormento apostolico, in qualche modo chiarire, quasi per renderci idonei alle discussioni e alle deliberazioni che nel concilio insieme crederemo di prospettare in così grave e multiforme materia» (PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, 15: EV 2/168). Il papa parla di «Ecclesiae quaestio de colloquio serendo cum huius aetatis hominibus».

³⁹ La votazione sugli emendamenti a questo articolo dal quale erano state cancellate le due espressioni: 1) «in suo centro, quod est divinum Eucharistiae Sacrificium»; 2) «omnia», aveva dato questo risultato: su 2120 votanti presenti, 2004 voti a favore degli emendamenti, 101 voti contrari, 1 voto di accettazione con riserva (*placet iuxta modum*), 4 nulli.

⁴⁰ Eccone la sintesi: «1) I paragoni sono soliti essere pericolosi e devono contribuire solamente alla massima ponderazione; 2) la parola "liturgia" nel paragrafo è ambigua. Ciò si può affermare dell'eucaristia, non in genere della liturgia; 3) il culmine e il fine ultimo verso cui tende l'azione della Chiesa è la salvezza delle anime e, per ciò stesso, la gloria di Dio [...]; 4) tutto il vigore della Chiesa non promana dalla liturgia, ma fluisce direttamente da Cristo e dallo Spirito Santo; 5) la liturgia ha ragion d'essere in quanto mezzo e non fine; 6) il vigore della Chiesa proviene anche da altre fonti, come ad esempio le preghiere personali» (AS II, V, 520).

⁴¹ *STh* III, q. 65, a. 3: «L'eucaristia contiene realmente Cristo in persona, mentre negli altri sacramenti si trova una certa virtù strumentale partecipata da Cristo. Ora, ciò che è per essenza, è sempre superiore a ciò che è per partecipazione».

fu inserita nella *Relatio* e letta in aula da mons. Jacques-Paul Martin, ufficiale della Segreteria di Stato:

L'espressione «Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat», secondo le regole della comune ermeneutica, va interpretata alla luce del contesto sia del proemio (art. 2) sia soprattutto dell'articolo 10 del capitolo primo. [...] La liturgia deve essere compresa certamente come culmine e fonte solo all'interno del testo sulla liturgia o, se si vuole, guardando concretamente al suo insieme; in primo luogo, però, essa deve essere considerata a partire dal suo centro che è l'eucaristia. L'eucaristia, infatti, non riguarda la liturgia in un certo qual senso secondario e accidentale, ma essenziale.⁴²

In altre parole, l'essenza dell'eucaristia determina la *natura* della liturgia come *vita* della Chiesa!⁴³ Era dunque chiaro che la riforma liturgica del concilio doveva partire da ciò che la Chiesa «è», non dalla modifica di qualche atto cultuale che la Chiesa compie (esteriormente) sempre uguale a se stesso, quasi avesse un «mito fondatore» alla sua origine e non vivesse, invece, dell'evento della rivelazione, che è Gesù Cristo, unica *fonte* da cui scaturiscono i misteri creduti e celebrati dal popolo di Dio nella comunione trinitaria e *culmine* verso cui tutto procede in tensione escatologica.⁴⁴ Secondo O.H. Pesch, il principio di fondo della SC

consiste nella riscoperta – ovvero nella conferma di quella riscoperta già operata dalla teologia – *della liturgia quale azione riassuntiva dell'opera di annuncio della Chiesa*. Tale impianto di fondo significava la fine della rappresentazione dei misteri e la fine della visione dei sacramenti quali semplici «mezzi di salvezza». Ciò ha a sua volta come premessa la visione di Chiesa del concilio [...]. Nella liturgia si trova dunque riunito tutto ciò che costituisce la fede cristiana: l'annuncio dell'agire salvifico di Dio in Gesù Cristo, la fede della Chiesa e la professione della stessa, la fede del singolo, espressa pubblicamente nella ricezione dei sacramenti, l'indicazione delle conseguenze di ciò per la vita. Per tale ragione il concilio può for-

⁴² AS II, V, 521.

⁴³ È quanto riconoscerà Giovanni Paolo II nella lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* sin dal suo *incipit*: «La Chiesa vive dell'eucaristia. Questa verità non esprime soltanto un'esperienza quotidiana di fede, ma racchiude in sintesi il nucleo del mistero della Chiesa» (EV 22/213).

⁴⁴ È alla luce di tutto l'iter di formazione di questo testo, di cui vi è poca traccia negli approfondimenti teologici postconciliari, che l'espressione «verrà ripresa da altri documenti conciliari, ma facendo riferimento solamente all'eucaristia e invertendo tra loro i termini» (GIRARDI, «Sacrosanctum concilium», 103). Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 11: EV 1/313; *Christus Dominus*, n. 30: EV 1/657; *Unitatis redintegratio*, n. 15: EV 1/547; *Perfectae caritatis*, n. 6: EV 1/725.

mulare – ed è la frase vertice di tutta la costituzione – che la liturgia rappresenta «la fonte e il culmine dell'intero agire ecclesiale».⁴⁵

3. La Chiesa sacramento di Cristo, unica fonte e culmine della rivelazione

Questo breve e denso percorso storico-genetico della SC 10 ci ha permesso di comprendere quanto fossero importanti non tanto le questioni puramente esteriori del cerimoniale liturgico, bensì un *nuovo modo di auto-comprendersi della Chiesa alla luce del mistero eucaristico, della concezione della rivelazione che ne emerge e del rapporto dialogico che nella fede gli uomini e le donne hanno tra loro e con Dio in Gesù*. L'idea di liturgia, infatti, retroagisce sull'immagine della Chiesa e concerne, quindi, le questioni del

rapporto di Dio con l'uomo, degli effetti di questo rapporto sulla vita quotidiana, del popolo di Dio e del sacerdozio comune per così tanto tempo escluso, ma che fornisce il presupposto per il servizio vero e proprio del sacerdote; in breve qui ne va di «quella concezione di Dio propria ed essenziale alla cristianità, adeguata ai tempi attuali ma che nella forma liturgica di ieri era riconoscibile solo con difficoltà» (J. Döpfner).⁴⁶

Benedetto XVI, presente al concilio quale giovane teologo perito del cardinale di Colonia Josef Frings, dopo cinquant'anni ha riconosciuto retrospettivamente – forse ricordando le parole del suo predecessore Giovanni XXIII – come la scelta di riprendere i lavori conciliari con la SC avesse significato per il concilio «realmente un atto di provvidenza» perché, nella confusione generata dalle dispute teologiche, si riaffermava con decisione «il primato di Dio»⁴⁷ e il riconoscimento che dietro le *actiones* della Chiesa si rivela sempre il *Christus praesens*.

La *Mediator Dei* di Pio XII affermava: «La sacra Liturgia è pertanto il culto pubblico che il nostro Redentore rende al Padre, come Capo della Chiesa, ed è il culto che la comunione dei fedeli rende al suo Capo e, per mezzo di Lui, all'Eterno Padre: è, per dirla in breve, il culto integrale del Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè del Capo e delle sue membra».⁴⁸ Ma

⁴⁵ O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005, 115.

⁴⁶ K. WITTSTADT, «Alla vigilia del Concilio», in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I, Il Mulino, Bologna 1995, 439-440.

⁴⁷ BENEDETTO XVI, *Incontro con i parroci e il clero di Roma*, 14 febbraio 2013, in *L'Osservatore romano*, 16 febbraio 2013, 5.

⁴⁸ «Sacra igitur Liturgia cultum publicum constituit, quem Redemptor noster, Ecclesiae Caput, caelesti Patri habet; quemque christifidelium societas Conditori suo et

in quale senso si può affermare che Cristo è presente e agisce negli atti liturgici?

Esclusa ovviamente una presenza reale, personale, che è propria soltanto dell'Eucaristia, non può trattarsi di una semplice presenza morale [...]; e neppure di una presenza sacramentale, nel senso che la *virtus* divina di tali atti, specialmente dei sacramenti, si nasconde sotto il velo di un *signum* o *sacramentum*. Trattasi piuttosto, dice Casel, di una presenza *misterica*, che non è soltanto morale e sacramentale, ma vera e oggettiva di Cristo, *ben distinta* dalla grazia che tali atti conferiscono come frutto a chi ne partecipa. [...] L'atto salvifico di Cristo, storicamente parlando, è stato compiuto una volta sola, né è più possibile riprodurlo fisicamente; ma il Cristo *pneumatikos*, come lo chiama il Casel, che incessantemente vive e opera nella Chiesa, lo ri-presenta spiritualmente e realmente ai fedeli nel culto; essi partecipandovi, ne ritraggono la sua salvifica virtù.⁴⁹

SC 10 si trova collocato, infatti, all'interno del primo capitolo che riguarda i «principi generali della riforma e l'incremento della sacra liturgia». Qui viene presentata la natura della liturgia alla luce della storia della salvezza secondo la classica quadruplici successione (preparazione, compimento, annuncio e attuazione ecclesiale, *parusia*). SC 7 sembra, tuttavia, interrompere la narrazione dell'economia della salvezza, proprio per ribadire che

Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche. È presente nel sacrificio della messa, sia nella persona del ministro, essendo egli stesso che, «offertosi una volta sulla croce, offre ancora se stesso tramite il ministero dei sacerdoti», sia soprattutto sotto le specie eucaristiche. È presente con la sua virtù nei sacramenti, al punto che quando uno battezza è Cristo stesso che battezza. È presente nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura. È presente infine quando la Chiesa prega e loda, lui che ha promesso: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro» (Mt 18,20).

Per quanto la liturgia non esaurisca, quindi, tutta l'azione della Chiesa⁵⁰ (cf. SC 9), «la risurrezione di Cristo e la sua condizione escato-

per ipsum aeterno Patri tribuit; utque omnia breviter perstringamus, integrum constituit publicum cultum mystici Iesu Christi Corporis, Capitis nempe membrorumque eius» (PIO XII, enciclica *Mediator Dei*: AAS 39[1947], 528-529).

⁴⁹ RIGHETTI, *Manuale di storia della liturgia*, I, 8-9.

⁵⁰ Ricordiamo che questa espressione era collocata all'inizio dell'art. 5 (c. I) dello schema prodotto dalla Commissione liturgica preparatoria il 13 gennaio 1962, dove si trovava «culmen et fons...»; cf. AD II, II, 3, 30.

logica lo rendono sempre presente alla Chiesa, e ciò avviene in modo speciale (non certo unico) nelle azioni liturgiche». ⁵¹ È chiaro che questo «ricentrimento» cristologico ebbe lo scopo di offrire la spiegazione del modo in cui si compie l'opera di santificazione del popolo di Dio. In tal senso, Gesù Cristo «unica» fonte e culmine, mediatore e pienezza della rivelazione, si rivela e si attualizza nelle azioni della Chiesa, quindi, anche quelle liturgiche, quantunque vi siano nella storia anche non corrispondenze di fede da parte di alcuni suoi membri.

Nelle *actiones* liturgiche (sacramenti – specialmente l'eucaristia cui è associato il ministero ordinato –, Parola, comunità) si fa presente Cristo «per signa sensibilia» (SC 7).

Qui l'espressione ha una valenza sintetica e, alla luce di quanto SC dirà in seguito, indica il complesso dei linguaggi (segni) che appartengono alla corporeità dell'uomo (sensibilità). Si tratta della mediazione propria dell'azione rituale, che consta di elementi verbali e non verbali: «testi e riti» (SC 21), «riti e preghiere» (SC 48), «parole e atti rituali» (SC 59). ⁵²

Con questo cenno ai diversi piani su cui si muove il linguaggio umano, la SC richiama il concetto di rivelazione che emerge dalla *Dei Verbum*. Alla luce del mistero dell'incarnazione, esso implica l'unità mirabile tra Parola di Dio (intesa come evento) e parole umane (orali e scritte, nella loro unione di significato e significante), tra Scrittura, tradizione e magistero. L'economia della rivelazione, infatti, avviene sempre «gestis verbisque» come leggiamo in DV 2. È evidente, quindi, che questa pregnanteendiadi si colloca in un quadro nuovo che i papi e i padri del concilio hanno ridisegnato faticosamente, senza scorciatoie verticistiche, esponendosi al confronto schietto, fatto di ascolto e, a volte, anche di incomprensioni.

Non cadiamo nell'inganno che il concilio sia un consesso di illuminati che hanno in comune la stessa idea su tutto, bensì un popolo alla sequela di Cristo risorto che cerca di scrutare i «segni dei tempi» alla luce del suo vangelo. È raccogliere la sfida di rimettersi sempre per strada con lui per rintracciare dove la Chiesa, come corpo di Cristo, deve camminare unitariamente (*syn-odos*) per entrare oggi nello Spirito in comunione con Dio Padre. Partendo dalle acquisizioni recepite da SC 10, ripercorriamo ora la genesi dell'espressione «gestis verbisque» che si trova al cuore di DV 2.

⁵¹ Cf. GIRARDI, «Sacrosanctum concilium», 97.

⁵² *Ivi*, 99.

4. «Come» Dio si rivela?

Dopo la prima battuta d'arresto rappresentata emblematicamente dal ritiro del *De fontibus*,⁵³ le osservazioni della larghissima maggioranza dei padri conciliari puntavano essenzialmente a rielaborare il concetto di rivelazione all'interno di un quadro teologico più ampio rispetto alla pur fondamentale questione concernente il rapporto tra sacra Scrittura e sacra tradizione. Per ribadire l'importanza della tradizione per la Chiesa cattolica rispetto ai protestanti, alcuni vescovi – come gli italiani Luigi Carli (Segni), Giuseppe Siri (Genova), Domenico Valerii (Avezzano o dei Marsi), Antonio Santin (Trieste e Capodistria) – sostenevano che la rivelazione di Dio sarebbe esclusivamente la «parola di Dio» intesa come «*Dei verbum scriptum et traditum*».

Del resto – polemizzava il vescovo Carli che non aveva condiviso la decisione di Giovanni XXIII –, lo sanno bene anche i principianti che unica è la «fonte» *costitutiva*, origine prima della rivelazione divina, ovvero Dio che si rivela. Il fatto è che, rispetto a noi che non fummo presenti di persona quando Dio parlava, le fonti della rivelazione risultano due: «la fonte della conoscenza e della trasmissione», vale a dire la sacra Scrittura e la tradizione. Perché, dunque, si tenta di modificarne la terminologia [le due fonti della rivelazione divina]? A chi gioverebbe?⁵⁴

A ben vedere, l'equivoco che soggiace a tale lettura teologica di scuola romana preconciare sta proprio in questa espressione: «*relate ad nos qui Deo loquenti non interfuimus personaliter*». Quale fede ci induce a pensare che la Parola di Dio riguardi solo la «conoscenza» o la «trasmissione» di quanto detto da Dio in passato a uomini e donne ormai defunti? L'attualizzazione della rivelazione di Dio va intesa solo come «ripetizione verbale» di ciò che è stato detto e fatto in passato sotto la supervisione del magistero ecclesiastico? Come armonizzare il

⁵³ Il 22 novembre 1962, Giovanni XXIII decise di ritirare lo schema e di istituire una Commissione mista che lo rielaborasse radicalmente tenendo conto degli interventi dei padri conciliari. La Commissione mista istituita da Giovanni XXIII dopo il ritiro del *De fontibus* (novembre 1962 – marzo 1963) venne sostituita il 7 marzo 1964 – su proposta di mons. L. Jiménez Henríquez (Caracas, Venezuela) – da una Sottocommissione incaricata dalla Commissione dottrinale di rielaborare un nuovo schema *De divina revelatione*. A sua volta, l'11 marzo 1964 la Sottocommissione si divise in due Sottocommissioni interne: «La prima, presieduta da mons. Florit, si occuperà della sezione *De Revelatione et Traditione*; la seconda, presieduta da mons. Charue, della sezione *De Scriptura*. Il lavoro di ciascuna sarà poi sottoposto all'approvazione dell'intera Sottocommissione in seduta congiunta» (U. BETTI, *Diario del Concilio [11 ottobre 1962 – Natale 1978]*, EDB, Bologna 2003, 34).

⁵⁴ AS III, III, 817.

progresso che la Chiesa, in tutti i suoi membri, compie a partire dalla comprensione dei dogmi nella fedeltà garantita dagli apostoli e dai loro successori all'evento fondatore?

Soprattutto negli inni paolini, la rivelazione di Dio (Padre) viene presentata come la libera e gratuita comunicazione che egli fa di se stesso per mezzo del Figlio Gesù Cristo nello Spirito Santo. Il deficit a cui si espone un monco concetto di rivelazione (che legittima la dottrina delle due fonti) è essenzialmente pneumatologico, così come lo era stato il discorso sulla natura della liturgia.⁵⁵ Non a caso, saranno proprio i vescovi delle Chiese orientali a richiamarlo con forza nel dibattito conciliare. Secondo il patriarca di Antiochia, Paul Pierre Méouchi, della Chiesa maronita, il quale partecipò attivamente alla discussione in aula, nel nuovo schema *De revelatione*, non si insisteva sufficientemente sulla comprensione della tradizione nel suo progresso e nel suo sviluppo sotto l'azione dello Spirito Santo operante nella Chiesa. L'azione dello Spirito Santo è «l'anima della Chiesa», ed è imprescindibile per una teologia della tradizione.⁵⁶

La Commissione mista istituita da Giovanni XXIII al fine di rielaborare radicalmente lo schema *De fontibus* redasse così un nuovo schema dal titolo *De divina revelatione*. Lo schema inviato ai padri il maggio 1963 provocò molte reazioni. Tra queste ci fu la richiesta di presentare più dettagliatamente il modo in cui Dio si rivela, ovvero: attraverso le *opere* che compie⁵⁷ o attraverso le *parole*?

⁵⁵ «La commissione [*De sacra Liturgia*] aveva preso in considerazione il suggerimento di attribuire un'importanza maggiore allo Spirito Santo» (LAMBERIGTS, «Il dibattito sulla liturgia», 185).

⁵⁶ Cf. AS III, III, 853-854. Sulla stessa scia, l'altro patriarca di Antiochia, Ignazio IV Hazim, della Chiesa ortodossa, intervenendo nel 1968 all'Assemblea generale del Consiglio ecumenico riunita a Uppsala (Svezia), così descrisse la portata cosmica dell'epiclesi dello Spirito di Cristo: «Senza di lui [lo Spirito Santo] Dio è lontano, Cristo resta nel passato, l'Evangelo è lettera morta, la Chiesa una semplice organizzazione, l'autorità dominio, la missione propaganda, il culto una semplice evocazione e l'agire cristiano una morale da schiavi. Ma [...] lo Spirito Santo fa venire la parusia in un'epiclesi sacramentale e misticamente realista» (G. BRUNI [a cura di], *Per un nuovo ecumenismo. Testi dell'assemblea di Uppsala*, Morcelliana, Brescia 1970, 257).

⁵⁷ Fu la posizione assunta da F. Simons (AS III, III, 879); I. Dammert Bellido (AS *ivi*, 827); P. Seitz (*ivi*, 876); B. Alfrink (*ivi*, 919); A. Kozłowiecki insieme a 14 vescovi dell'Africa centro-orientale (*ivi*, 891); J. Döpfner (*ivi*, 905); A. Djajasepoetra (*ivi*, 913); E. Nicodemo (*ivi*, 918); H. Henriquez e M. McGrath (*ivi*, 838).

5. «Gestis verbisque»

Dobbiamo tornare al pomeriggio di martedì 21 aprile 1964, quando la Sottocommissione interna che lavorava al proemio e al primo capitolo del nuovo schema *De divina Revelatione*, discusse su questo punto dirimente: qual è la relazione tra «gesta» e «verba» nella rivelazione?

Il gesuita olandese Sebastian Tromp,⁵⁸ professore alla Pontificia Università Gregoriana, perito di fiducia del card. Ottaviani (Sant'Uffizio), presente alla riunione, pensò di chiudere perentoriamente la questione senza margini di appello: i *verba* hanno priorità assoluta perché la «*fides ex auditu auditus autem per verbum Christi* (la fede viene dall'ascolto e l'ascolto riguarda la parola di Cristo)» (Rm 10,17).⁵⁹ I testi della Scrittura o della tradizione non parlano forse sempre e comunque di *locutio Dei*?

La sera stessa al collegio belga, Y. Congar e i teologi periti ivi residenti elaborarono un testo in cui si presentava la collocazione delle «gesta» nella rivelazione. La mattina seguente, prima della riunione, il domenicano francese consegna copia del testo a Pieter Smulders, gesuita olandese, professore di dogmatica e di patristica a Maastricht,⁶⁰ incaricato di redigere il proemio sulla dottrina della rivelazione (diverrà in seguito il capitolo 1 della redazione finale della costituzione *Dei Verbum*).

⁵⁸ Sotto il pontificato di Pio XII, egli collaborò alla stesura delle encicliche *Mystici corporis* (1943) e *Mediator Dei* (1947). Di certo il suo pensiero, congiuntamente a quello del domenicano Réginald Garrigou Lagrange, influì non poco nella stesura dell'enciclica *Humani generis* (1950) sui pericoli del pensiero moderno. Per questo motivo, come consultore del Sant'Uffizio, espresse un giudizio molto critico nei confronti della cosiddetta *Nouvelle théologie* rappresentata tra gli altri da Yves-Marie Congar e Henri de Lubac, i quali videro seriamente compromessa la loro carriera accademica se non fosse per la richiesta avanzata da alcuni cardinali di ammetterli al loro seguito come teologi periti al concilio Vaticano II.

⁵⁹ Il 21 aprile 1964, la Sottocommissione *De Revelatione et Traditione*, revisionando i primi tre numeri del Proemio (che diverrà il primo capitolo) si ritrova a discutere animatamente proprio sull'affermazione che la rivelazione è fatta non solo *verbis*, ma anche *gestis*. Come riporta nel suo *Diario* p. Betti: «È decisamente contrario al *gestis* il p. Tromp, secondo il quale essi hanno valore rivelante solo nella misura in cui sono conosciuti e percepiti mediante le parole; per questo motivo in tutta la tradizione cristiana la rivelazione è identificata con la *locutio Dei*. Smulders e Rahner ribattono che nel linguaggio biblico la *locutio* non si esaurisce nelle parole, ma si esprime anche nei fatti. Butler aggiunge che i fatti superano sempre le parole; per es. che Dio è amore si sa non solo perché lo dice san Giovanni, ma soprattutto perché egli per amore è morto in croce per noi. Mons. Cerfaux, presente a questa adunanza, dice, nello stesso senso, che la rivelazione dell'A.T. avviene per due gradi: prima per visione oscura, poi mediante un angelo che parla» (BETTI, *Diario del Concilio*, 39).

⁶⁰ Cf. Y.-M. CONGAR, *Diario del Concilio*, vol. II, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 55.

Il testo che conteneva l'espressione: «Haec revelationis oeconomia fit verbis et gestis» fu presentato ai membri della Sottocommissione da p. Smulders e Gérard Philips, teologo belga di Lovanio, riscuotendo consensi da parte di Karl Rahner fino all'inaspettato suffragio dello stesso p. Tromp.⁶¹ Per il benedettino Basil Christopher Butler, vescovo ausiliare di Westminster, invece, «si doveva indicare nella rivelazione la priorità delle azioni rispetto alle parole come mostrava chiaramente la pratica sacramentaria».⁶² Questo testo, chiamato convenzionalmente Smulders-Philips, fu messo ai voti dal presidente Ermenegildo Florit, arcivescovo di Firenze. Su quattro votanti l'unico a opporvisi fu proprio Butler. Sembrò, quindi, che la formula da inserire nel nuovo schema dovesse contenere «verbis gestisque». Invece, il 24 aprile 1964 si tenne la plenaria della Sottocommissione *De divina revelatione* in cui dom Butler brandì di nuovo la sua appassionata perorazione sulla precedenza dei «gesta» sui «verba». Questa volta, però, espressero pubblicamente il loro favore i periti teologi P. Smulders, K. Rahner e Otto Semmelroth, isolando mons. Florit. I tre teologi furono concordi nel rilevare che «*gesta talia esse quia patrata sunt, non quia scripta sunt* (i gesti sono tali perché sono compiuti, non perché sono scritti)». Su sei padri, annota in quel giorno sul *Diario* il segretario p. U. Betti, ofm, «cinque votano a favore dell'inversione, Florit si astiene».⁶³ Lo stesso Congar – che aveva elaborato con Philips al collegio belga il testo dove era presente la formula «verbis et gestis» – non disdegna affatto l'inversione dei termini: «gestis verbisque». Così commenta nel suo *Diario*:

È straordinario, non lo si crederebbe, ma è così e ne ho fatto venti volte l'esperienza: in un testo riletto dieci volte, discusso parola per parola, si trova sempre qualcosa da cambiare o migliorare, talvolta errori o ambiguità da correggere. Questo accade perché si vedono i difetti di un testo solo quando si è usciti da quel testo.⁶⁴

Lo schema *De divina revelatione* giunse così alla Commissione dottrinale alla fine di maggio 1964 presentando ormai un nuovo breve proemio mentre il precedente, molto più esteso, era diventato il primo capitolo che illustrava la natura della rivelazione. Due mesi dopo, a luglio, Paolo VI inviò ai vescovi un fascicolo di 64 pagine⁶⁵ contenenti due testi in sinossi: a destra la versione del nuovo schema *De divina*

⁶¹ Cf. CONGAR, *Diario*, II, 55.

⁶² R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei verbum» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1998, 266.

⁶³ BETTI, *Diario*, 42.

⁶⁴ CONGAR, *Diario*, II, 58.

⁶⁵ AS III, III, 69-123.

Revelatione e a sinistra lo schema della primavera 1963. Nel nuovo paragrafo 2 (*De revelationis natura et obiecto*) del primo capitolo (*De ipsa revelatione*), i padri conciliari troveranno l'espressione «*gestis verbisque*» incastonata in un più ampio quadro teologico:

Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et rem verbis significatam manifestent ac corroborent, verba autem opera proclamant et mysterium in eis contentum elucident (Quest'economia di rivelazione avviene con gesti e parole intrinsecamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestino e rafforzino la dottrina e la realtà [res] significata dalle parole, le parole poi proclamino le opere e interpretino [elucident] il mistero in esse contenuto).⁶⁶

6. Da una visione legalista a una sacramentale

Il patriarca Méouchi intervenne esprimendo tutto il suo plauso per questa scelta di riconoscere il legame intrinseco tra i gesti e le parole di Dio.

Nel n. 2 è espresso il senso personalistico della rivelazione, in termini che sono adatti alla mentalità religiosa e al modo di pensare di oggi (e quindi termini di valore pastorale), che sono veri in sé: «il parlare», «la relazione» personale con le tre Persone della Santissima Trinità, «l'amicizia», «la presenza», ecc. Questo ci consente di prendere le distanze dal modo in cui si esprimeva il testo del primo schema. Si aveva lì la sensazione che il Dio personale svanisse dietro le «verità rivelate». Non si scorgeva più Iddio che si rivela nel presente: il valore attuale della rivelazione divina. Inoltre, per dare più valore all'attualità della rivelazione e al suo carattere personale, il testo unisce i «gesti, le opere con le parole». Entrambi si congiungono e si spiegano a vicenda. I gesti con cui Dio si rivela sono buoni come le parole, autenticamente rivelatori di Dio e sono, si potrebbe dire, antecedenti delle parole.⁶⁷

Julius Döpfner, arcivescovo di Monaco di Baviera, chiese si sostituisse l'espressione «*doctrinam et rem verbis significatam*» perché gli sembrava pleonastica. Propose di scrivere semplicemente: «*veritatem salutiferam*». Il suo ragionamento era il seguente: se la «*res significata*» dalle parole sta a indicare le stesse opere di Dio compiute nella storia della salvezza, allora l'espressione è tautologica; al contrario, se nella

⁶⁶ *Ivi*, 70.

⁶⁷ *Ivi*, 933.

dottrina è contenuto altro, allora la manifestazione della dottrina o verità salvifica, di per se stessa, è manifestazione di questa «res».⁶⁸

La proposta di Döpfner non considerava però il termine *res* in un'ottica «sacramentale»: essa esprime la «realità» profonda significata dalle parole ed è espressa per mezzo dei gesti. La Sottocommissione riconobbe appartenere alla tradizione della Chiesa l'analogia tra le opere di Dio proclamate nella sacra Scrittura e i sacramenti cristiani e mantenne la parola *res* in riferimento alla realtà profonda che in esse si manifesta, anzi estendendo l'analogia anche alla dottrina: «doctrinam et res significatas».⁶⁹

Viceversa, anche le parole di Dio proclamano le sue opere e illuminano il «mistero» in esse contenuto. Qui la parola «mistero» richiama l'incipit di DV 2 e la citazione della Vulgata di allora: «sacramentum voluntatis suae (gr.: *mysterion tou thelematos autou*)» (Ef 1,9). È evidente il richiamo del costitutivo carattere sacramentale della rivelazione: le «gesta» narrate nella Bibbia sono illustrate dalle «parole». È quello che i padri greci intendevano per *oikonomia*, ovvero il dispiegarsi nel tempo kairologico del progetto salvifico di Dio. San Paolo parla, infatti, di «economia/governo della pienezza dei tempi (*eis oikonomia tou pleromatos ton kairon*)» (Ef 1,10).

L'originalità di DV 2 non consiste, dunque, nella ripetizione *sic et simpliciter* di un «enunciato» dogmatico elaborato in gloriose epoche passate, tantomeno è la conseguenza della conformità alla mentalità o alle mode passeggiere della contemporaneità. Essa deriva piuttosto dalla fedeltà creativa alla *res* (cristocentrica) della rivelazione originaria che si «eventualizza» nell'oggi sotto l'azione dello Spirito Santo. «Actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem»,⁷⁰ ci ricorda san Tommaso. Su questo punto, J. Ratzinger fa notare che gli enunciati dogmatici del precedente concilio Vaticano I vennero sostituiti per far emergere più chiaramente proprio questa *res sacramenti*.

Al posto dei «decreti eterni della sua volontà» [del Vaticano I], è comparso *sacramentum* della sua volontà. La visione legalista, che considera la rivelazione in larga misura come emanazione di decreti divini, è stata sostituita da una visione sacramentale, che vede legge e grazia, parola e azione, messaggio e segno, la persona e le sue espressioni come un'unica cosa nella vasta unità del mistero. Si presti attenzione qui alle molteplici sfumature del concetto di «mistero» della Lettera agli Efesini: tale concetto comprende l'universalismo della salvezza («ricondurre tutte le cose al Cristo», 1,10),

⁶⁸ Cf. *ivi*, 148.

⁶⁹ AS IV, I, 342.

⁷⁰ *STh* II/II, q. 1, a. 2, ad 2um.

l'unità degli uomini nell'unico Cristo, la dimensione cosmica della cristianità, il carattere storico della rivelazione e infine il suo centro cristologico. In ultima analisi il mistero di Dio non è altro che Cristo stesso – è persona (Col 1,27).⁷¹

Alcuni però tentarono sino alla fine di riportare il discorso sul vecchio registro teologico: «Revelatio est locutio Dei». ⁷² Il card. M. Browne, ormai parte di quella minoranza esasperata per l'andamento della discussione sullo schema *De revelatione*, soprattutto in merito allo sviluppo della tradizione, voleva si riscrisse «verbis gestisque»,⁷³ ma la Sottocommissione non tornò indietro nelle sue decisioni, spiegando che nell'«economia della rivelazione» gli eventi della storia sono intimamente connessi con la parola che li spiega e li illumina.⁷⁴

Analogamente, fino al concilio, «presso gran parte del clero anche titolato, si riteneva che tutta la cosiddetta "liturgia" consistesse nel codice rubricale; liturgia e rubriche erano sinonimi. Nei seminari l'insegnamento della liturgia non aveva altro senso né altro programma». ⁷⁵ Con la SC, invece, la liturgia è riconosciuta come partecipazione e continuazione del culto di Cristo al Padre, trasmesso alla Chiesa intera, popolo sacerdotale, nella varietà di ministeri e carismi, come attuazione perenne dell'opera redentrice di lui, culmine e fonte della vita cristiana. La SC ci mette in guardia, quindi, a non rinchiudere la liturgia in una forma

che ne fa solo uno strumento di validità giuridica, sia pure su un piano soprannaturale. Solo la liturgia, che riesce a stabilire un colloquio di rapporti vitali con Dio, può essere continuazione dell'opera redentrice di Cristo e attuazione del Suo Sacerdozio. *L'opus operatum* della Liturgia deve riapparire per quello che esso è veramente: e cioè, non solo un fatto di natura giuridica, per cui viene considerato soltanto nel suo *factum esse*, ossia direttamente in quanto *operatum*, ma deve diventare *l'opus operantis Christi*; senso quindi teologico dinamico, e non solo giuridico statico della Liturgia. Questa è stata e resterà la grande proclamazione del concilio [Vaticano II].⁷⁶

⁷¹ J. RATZINGER, *Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution „Die Verbum“*, in *Gesammelte Schriften*, 7/2: *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Herder, Freiburg i.B. 2012, 737.

⁷² DV dopo aver affermato nel primo capitolo la natura personale, dialogica, trinitaria, cristocentrica, storica ed escatologica della rivelazione, indica nel capitolo secondo cosa si debba intendere per *locutio Dei*: «Sacra Scriptura est locutio Dei [...]; Sacra Traditio verbum Dei [...] integre transmittit» (DV 9).

⁷³ Cf. AS III, III, 187: «Verba enim principatum habent in significando».

⁷⁴ Questa endiadi è usata con inversione dei termini anche in DV 14: «Populo sibi acquisito ita Se tamquam unicum Deum verum et vivum verbis ac gestis revelavit».

⁷⁵ RIGHETTI, *Manuale di storia della liturgia*, I, 29.

⁷⁶ *Ivi*.

Conclusione

Il *mirabile commercium* che è al cuore della rivelazione ci insegna che la verità rivelata è una persona: Gesù Cristo. «Il Figlio – ci avverte san Tommaso – è il Verbo, non una parola qualunque, ma una Parola che spira amore»⁷⁷ ed è «salvifica» perché è tangibile e visibile. Forzando il linguaggio biblico, sant'Atanasio scrive: «[Il Verbo di Dio] si è inumanato (*enanthropeo*) perché noi fossimo divinizzati (*theoipoieo*); egli si è reso visibile (*phaneroo*) nel corpo (*soma*) perché noi potessimo farci un'idea del Padre invisibile».⁷⁸ Questa *enanthropesis* del *Dei Verbum* e la *theoipoiesis* dell'uomo e della donna sono ormai tra loro «intimamente connesse» nell'unica persona di Gesù Cristo, «sacramento» del Padre. In virtù di questa unità indissolubile teoantropica possiamo affermare che i «segni» liturgici – siano essi gesti o parole – sono in Cristo l'incarnazione dello spirituale e la spiritualizzazione del corporale senza confusione, né divisione, né separazione.

L'antecedenza dei «gesti» rispetto alle «parole» – che alcuni padri conciliari non riuscivano a comprendere – riflette l'unità di questa unica persona del Verbo di Dio in cui l'«atto primo» è legato al «gesto» di grazia concesso da Dio Padre agli uomini «mentre sono ancora peccatori» (cf. Rm 5,8); mentre l'«atto secondo» si esprime con l'annuncio «in parole» di questa «buona notizia». L'incarnazione riguarda tutti i gesti e le parole del Verbo incarnato, non si esaurisce quindi nell'atto puntuale del concepimento verginale. Di qui il valore soteriologico dell'inumanazione del Verbo per la quale si è battuto strenuamente sant'Atanasio.

La fede nasce, dunque, sì dall'ascolto della Parola – come ci dice la Scrittura, – ma di quel Verbo che con i suoi gesti concreti di misericordia, prevenienti e incondizionati, e le sue parole di vita è stato il segno visibile ed efficace di salvezza nella storia dell'umanità. I gesti, le opere di carità dell'uomo, dunque, non muovono la grazia divina, ma alimen-

⁷⁷ *STh I*, q. 43, a. 5, ad 2: «Filius autem est verbum, non quaecumque, sed spirans amorem».

⁷⁸ S. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio de incarnatione Verbi*, 54B: PG 25,191-192. Altri padri prima di Atanasio, come Clemente Romano, Ignazio di Antiochia, Origene, Gregorio Taumaturgo, Ippolito, avevano usato il verbo *enanthropeo* (inumanazione) per sottolineare quanto l'incarnazione del Verbo di Dio riguardasse «tutto» l'uomo «perché egli non volle semplicemente diventare (*ghinomai*) un corpo o soltanto apparire (*phaino*) uomo» (*ivi*, 8C: PG 25,109-110). Da notare che il verbo *phaneroo* (manifestare, rendere visibile) nel quarto vangelo è accostato a *doxa*, *semeion* e *pisteuo*: «Questo, a Cana di Galilea, fu l'inizio dei segni (*semeion*) compiuti da Gesù; egli manifestò (*phaneroo*) la sua gloria (*doxa*) e i suoi discepoli credettero (*pisteuo*) in lui» (Gv 2,11). Per Atanasio, prima del «segno» di Cana, la fede si fonda sulla manifestazione originaria della gloria del Padre che ha la sua densità ontologica in Gesù di Nazaret.

tano – come dice DV 2 – quel «colloquio» amicale con Dio e con i prossimi nostri fratelli e sorelle attraverso gesti e parole.

Contro l'intellettualismo neoscolastico, la rivelazione non è più presentata come comunicazione di «decreti», bensì come l'autocomunicazione di Dio «gestis verbisque» nella persona di Gesù Cristo in tensione escatologica. La rivelazione e la fede coinvolgono, quindi, tutto Dio e l'uomo nella sua integralità (cf. DV 5). Ancora oggi, una certa tendenza apologetica – da cui il Gesù dei vangeli metterà in guardia – vede «segni» solo nei «miracoli». La DV ci dice invece che il perfetto compimento della rivelazione è realizzato anzitutto «verbis et operibus» e poi «signis et miraculis» (cf. DV 4).

Tutti i «gesti e le parole» di Gesù, infatti, sono stati «segni», ovvero manifestazione di Dio che è amore. Primo fra tutti: lo «scandaloso» e «stolto» segno dell'Abbandonato (cf. Mc 15,34; Mt 27,46; 1Cor 1,23), culmine e fonte della vera teologia cristiana sia essa pratica o dogmatica.



Nella storia del concilio ecumenico Vaticano II, il destino delle due costituzioni sulla liturgia e sulla rivelazione è stato segnato sin dall'inizio da una parola-chiave: fons. L'Autore ripercorre, dal punto di vista della teologia fondamentale, la vicenda storico-semantica del termine «fonte» attraverso la genesi di due espressioni molto note in esse contenute: Sacrosanctum concilium, n. 10 e Dei Verbum, n. 2. Lo scopo è comprendere il nuovo quadro teologico ed ecclesiologico che i padri conciliari hanno autorevolmente consegnato. Scopriremo che la visione sacramentale è sempre stata legata a doppio filo non direttamente ai riti, bensì alla concezione che emerse della rivelazione di Dio, della fede in Gesù, della Chiesa e del suo rapporto con il mondo contemporaneo.



The destiny of the two Constitutions on the Liturgy and Revelation of the second Vatican Council, from the beginning was marked by the key-word: fons. The author tries to retrace, from the point of view of fundamental theology, the historical-semantic genesis of the term «source, fount» through two well-known expressions contained in the respective Constitutions: Sacrosanctum concilium, n. 10 and Dei Verbum, n. 2. The aim is to understand the new theological and ecclesiological framework which the council fathers have authoritatively delivered. It will be clear that the «sacramental vision» has always been closely linked not directly to the rites, but rather to the concept of God's revelation, of faith in Jesus, of the Church and of its relationship with the contemporary world.