

Teologia e liturgia. La liturgia *locus theologiae*

Azzolino Chiappini

Facoltà di Teologia (Lugano)

In memoria di don Luigi Agustoni¹

Il secolo scorso è stato, anche se con grandi problemi e difficoltà, quello di una vera riscoperta della liturgia nella vita della Chiesa cattolica. Questo movimento è culminato nel Vaticano II, nella costituzione *Sacrosanctum concilium*, approvata il 4 dicembre 1963.

Assieme alle costituzioni dogmatiche del concilio, quella sulla liturgia è, senza dubbio, uno dei documenti più importanti e maggiormente qualificanti la ricerca e le decisioni del Vaticano II.

Andrea Grillo, in una riflessione relativa ai 40 anni della *Sacrosanctum Concilium*², comincia con una citazione di Paolo VI:

¹ Don Luigi Agustoni (1917-2004), presbitero della diocesi di Lugano, non è stato soltanto una riconosciuta autorità nella ricerca e nell'insegnamento del canto gregoriano, ma anche uno tra quelli che prima hanno preparato la strada al rinnovamento della liturgia del Vaticano II, e poi ha contribuito al lavoro del *Consilium* istituito per attuare le decisioni del concilio. In questa attività, con il pieno accordo dei vescovi, ha impegnato la diocesi in una seria opera di rinnovamento liturgico. Già negli anni cinquanta, nel suo insegnamento, faceva conoscere le ricerche e conclusioni di Odo Casel. Al ricordo di don Luigi Agustoni voglio associare quello dell'abate Salvatore Marsili che già nell'anno accademico 1964-1965 (primo semestre), nel suo corso «*Missa – Mysterium paschale NT*» alla Gregoriana di Roma ci entusiasmava mentre ci introduceva a queste tematiche, aprendo quell'orizzonte che ancora oggi ci pare quello su cui matura la vita cristiana e deve svilupparsi tutta la riflessione teologica, come cercherò di dire in questo contributo. P. Marsili ci aveva dato delle *notulae*, quasi una "dispensa", l'unica che ho conservato dal tempo della formazione teologica. Rileggendo oggi quelle poche pagine, trovo delle formule che anticipano gli scritti di Marsili degli anni settanta. Ecco un esempio: *Melior cognitio Mysterii Christi (theologia) non datur quam reflectendo super Mysterium ipsum obiective existens et praesens in Liturgia*.

² 40 anni prima e 40 anni dopo "Sacrosanctum Concilium". Una "considerazione inattuale" sulla attualità del movimento liturgico, in *Ecclesia Orans* 21 (2004) 269-300.

«È venuta l'ora, a noi sembra, in cui la verità circa la Chiesa di Cristo deve essere esplorata, ordinata ed espressa, non forse con quelle solenni enunciazioni che si chiamano definizioni dogmatiche, ma con quelle dichiarazioni con le quali la Chiesa con più esplicito ed autorevole magistero dichiara ciò che essa pensa di sé»³.

Grillo conclude il suo articolo commentando e aggiornando così le parole di Paolo VI: «Tra queste forme di "dichiarazione più autorevole" l'atto liturgico di culto – nella sua concretezza simbolico-rituale – è forse la più delicata e la più originaria. Di tale autorevolezza simbolico-rituale la Chiesa – oggi e già da 40 anni – non può più fare a meno»⁴.

Noi concordiamo pienamente con queste parole e di conseguenza riteniamo che si debba pensare la teologia in coerenza con tale convinzione. Qui, allora, la liturgia appare pienamente come *fons* e *locus theologiae*. Il tema dei *loci* teologici costituisce uno dei problemi della teologia fondamentale, ma vogliamo dire che la liturgia non può essere considerata come uno dei *loci*; assieme alla Scrittura, che è l'attestazione della rivelazione, la celebrazione della rivelazione è *locus theologiae*. Se uno dei compiti della fondamentale è proprio la riflessione sui fondamenti, è necessario affrontare la questione della importanza/necessità della liturgia per il pensare teologico.

Negli ultimi anni i liturgisti, specialmente, anche se non unicamente, a Roma a Sant'Anselmo e a Padova a Santa Giustina⁵, hanno fatto grandi sforzi e sono giunti a significativi risultati nel riflettere sulla dimensione teologica della liturgia (lo studio e l'insegnamento della liturgia non soltanto dal punto di vista storico o pastorale). Ora è il momento che i teologi scoprano la dimensione, meglio il fondamento

³ *Apertura II Sessione Concilio Vaticano II* (29.09.1963), in *Enchiridion Vaticanum* 1, Bologna 1981¹², § 152.

⁴ *40 anni prima e 40 anni dopo "Sacrosanctum Concilium"*, 300.

⁵ La bibliografia è ormai abbastanza vasta anche soltanto nell'ambito della lingua italiana. Ricordiamo i titoli più significativi o recenti di due autori che hanno dato contributi importanti partendo soprattutto dal punto di vista della liturgia: A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova 1995 (si tratta di una tesi di dottorato, che ha realmente aperto una strada innovativa); *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti in generale*, Padova 1998; *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-)modernità*, Assisi 2003; G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Padova 2005. A questi si possono aggiungere, da un altro ambiente di ricerca, anche le riflessioni di R. F. TAFT, *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1999; il capitolo 12 «Liturgia come teologia» (pubblicato nel 1982), 253-258; e il capitolo 13 «Che cosa fa la liturgia? Verso una soteriologia della celebrazione liturgica: alcune tesi» (prima pubblicazione 1991), 259-282.

liturgico della teologia. È lo scopo delle riflessioni che intendiamo proporre in queste pagine.

Prima di cominciare, è necessario fare ancora un'osservazione generale. Negli ultimi decenni, quasi cinquant'anni ormai, la teologia e il suo metodo sono radicalmente mutati. È superata, finalmente, la presentazione manualistica che ha dominato per troppo tempo, e anche l'impronta neoscolastica è scomparsa. Rimane però un fatto inquietante e che deve preoccupare. La teologia è ancora concepita come un pensare la fede che nasce – e questo è felicemente riconosciuto da tutti – dall'ascolto della Parola di Dio, ma che si dispiega ancora troppo dentro un pensiero e un linguaggio eccessivamente razionali, quasi dimenticando che ci sono altri modi di pensare e di dire altrettanto veri, altrettanto seri, come per esempio il linguaggio di tipo simbolico o più sapienziale (e se è consentito coniare un termine: più esperienziale). Anche per questo la liturgia, che non è soltanto conservazione di testi venerandi, ma è, prima di tutto, celebrazione, vita e attualizzazione della *traditio* della fede, va considerata fondamento della teologia, che deve essere attività non della sola ragione ma di tutta la persona credente e pensante.

1. L'insegnamento di Salvatore Marsili

Il liturgista benedettino Salvatore Marsili è sicuramente uno dei teologi che meglio ha riflettuto nel secolo scorso sul rapporto tra liturgia e teologia. La sua opera, come quella di tutti, è solo un momento di una storia, ed è rimasta «aperta»⁶. In modo particolare, gli viene rimproverato di aver trasmesso il pensiero di Odo Casel, in maniera unilaterale, negando soprattutto la sua apertura antropologica⁷. Tuttavia ci sembra che le indicazioni e le prospettive di fondo del pensiero di

⁶ S. MAGGIANI, *La teologia liturgica di S. Marsili come "opera aperta"*, in Rivista liturgica 80 (1993) 341-357.

⁷ Così, per esempio, Grillo nell'interessante introduzione alla traduzione italiana di O. CASEL, *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Padova 2001, osserva: «Del tutto significativa è, per la cultura italiana, una sorta di "recezione mediata" di Casel, che spesso ha parlato più con le parole di S. Marsili che con le proprie. Prova ne è il modo con cui viene collocato e commentato mediamente da parte dei non-liturgisti e degli stessi liturgisti, che quando parlano di Casel spesso ripetono piuttosto Marsili che non Casel» (XIV). Precedentemente, lo stesso Grillo, in un'altra opera, per tanti aspetti interessante e valida (*Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Padova 1999) aveva criticato da questo punto di vista il pensiero di Marsili, in un lungo paragrafo, «La ricostruzione del pensiero caseliano in S. Marsili» (177-180), così concludendo: «L'allievo, ripetendo il maestro, lo modifica radicalmente. In questa modificazione l'interesse per la dimensione antropologica sembra scemare per lasciar posto ad una sorta di "assolutismo teologico" che diventerà una delle caratteristiche del pensiero marsiliano più autentico» (180).

Marsili siano oggi ancora valide e attuali per il teologo. È ancora utile rileggere alcuni suoi scritti, facendone oggetto di riflessione e di possibili sviluppi⁸.

Il teologo benedettino critica la concezione classica della liturgia come *locus theologicus*, che ritrova anche nell'opera, pur importante e valida per la riflessione precedente il Vaticano II, di Cipriano Vagaggini⁹.

Nel medesimo articolo in cui parla di Vagaggini, Marsili, dopo aver descritto la situazione a partire da vari documenti conciliari e post-conciliari, ritorna all'art. 16 della costituzione *Sacrosanctum Concilium* per fondare la sua riflessione e proposta. È utile, allora, ricordare l'affermazione del Vaticano II, per capire le conclusioni che ne tira Marsili:

«I professori delle altre materie, soprattutto della teologia dogmatica, della Sacra Scrittura, della teologia spirituale e pastorale, abbiano cura di mettere in rilievo, secondo le intrinseche esigenze di ogni disciplina, il mistero di Cristo e la storia della salvezza, in modo che la loro connessione con la liturgia e l'unità della formazione sacerdotale risulti chiara».

Queste righe della *Sacrosanctum Concilium* possono sembrare, a prima vista, unicamente un'esortazione a cercare di trasmettere, nell'insegnamento della teologia e nella formazione dei presbiteri, una visione centrata sull'unità della fede e dell'esistenza cristiana. Per Marsili diventano il fondamento del principio che deve reggere tutta l'elaborazione e l'insegnamento della teologia. Egli, infatti, osserva:

«Questo testo non vuole mettere in rilievo che il mistero di Cristo e la storia della salvezza sono l'oggetto principe della riflessione teologica, ma vuol chiaramente far intendere che essi sono *situati*, come *su terreno proprio, nella Liturgia*. Il mistero di Cristo e la storia della salvezza, che formano il grande dato di fede, che noi chiamiamo anche fatto o evento cristiano, sul quale deve rivolgersi tutta la riflessione teologica, trova nella Liturgia il suo *Sitz im Leben*, è situato cioè vitalmente, come

⁸ Mi riferisco, in particolare, ad alcuni articoli: S. MARSILI, *La liturgia nella strutturazione delle teologia*, in Rivista liturgica 58 (1971) 153-162; *Liturgia e teologia. Proposta teoretica*, in Rivista liturgica 59 (1972) 455-473; *Liturgia*, in *Nuovo dizionario di liturgia*, a cura di D. SARTORE – A. M. TRIACCA, Roma 1984, 725-742; *Teologia liturgica*, in *Nuovo dizionario di liturgia*, 1508-1525.

⁹ *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma 1957 (seguita da diverse edizioni). La critica di Marsili si trova in *Liturgia e teologia*, 460-464. Marsili osserva: «A questo punto io mi domando: A che distanza siamo dalla Liturgia come *locus theologicus*? Siamo, è vero, a uno stadio non più pre-scientifico, perché il metodo induttivo è portato a livello scientifico; ma siamo pur sempre o a una "fase preparatoria" nei confronti della Teologia – ciò che il Vagaggini invece non vuole – o a una "fase integrativa" della Teologia. In altri termini: la Teologia per essere una scienza perfetta deve conglobare, nel momento induttivo del processo scientifico integrale, la Liturgia. Ma questa è vera "teologia" o è ancora *locus theologicus*?» (463).

su terreno proprio, nella Liturgia. Conseguentemente, si dovrebbe dedurre che proprio partendo dalla Liturgia questa conoscenza teologica *princeps* deve diramarsi su tutta la scienza teologica»¹⁰.

A partire da queste considerazioni nasce il modello, che ha avuto seguito in alcuni ambienti di ricerca liturgica e teologica, di una teologia liturgica come «teologia prima»¹¹.

«La teologia liturgica è di conseguenza la “teologia prima”, necessaria e indispensabile perché il discorso su Dio sia un discorso “cristiano”, ricevuto cioè per esperienza sacramentale da Cristo. In tal senso la teologia liturgica non esclude nessuna teologia che sia riflessione umana su Cristo, ma non può mai essere da questa sostituita.

La teologia liturgica è l'unica che è naturalmente consona e totalmente adeguata a una spiritualità cristiana nel pieno ed esclusivo significato del termine. È quindi la teologia a cui deve attingere e alla quale deve condurre qualunque catechesi e ogni attività pastorale»¹².

Anche se qui non abbiamo seguito tutto il percorso, il pensiero di Salvatore Marsili è chiaro, ben sintetizzato nelle righe della citazione appena ripresa, che si presenta come un riassunto delle sue conclusioni. Ci sembra utile, ora, considerare un altro punto di vista, che si ritrova in un'opera di Odo Casel, lontana nel tempo, ma di una straordinaria attualità.

2. Il pensiero di Odo Casel

Il teologo della liturgia, il benedettino dell'Abbazia di Maria-Laach, morto il 28 marzo 1948, mentre cantava il *Lumen Christi* della liturgia vigiliare del sabato santo, è noto soprattutto per la monografia, pubblicata nel 1932, *Das christliche Kultmysterium*. L'ultima opera *Glaube, Gnosis und Mysterium* (1941) si rivela, dopo più di mezzo secolo, altrettanto importante¹³.

¹⁰ MARSILI, *Liturgia e teologia*, 468-469.

¹¹ A proposito di “teologia prima”, si veda, tra altri, la riedizione rifatta a fondo di D. W. FAGERBERG, *Theologia Prima. What Is Liturgical Theology?*, Chicago-Mundelein 2004.

¹² *Nuovo dizionario di liturgia* (edizione 2001), 2014. In questa ultima edizione, la voce è firmata da S. MARSILI, con un ultimo capitolo (XIII), firmato da D. SARTORE.

¹³ È doveroso riconoscere il merito dell'editore della traduzione, segnalata alla nota 7, dei curatori della collana «Caro Salutis Cardo» e del responsabile della edizione italiana Andrea Grillo, che ha anche presentato l'opera con una chiara e utile introduzione (XI-XXXVI).

La gnosi di cui parla Casel ha il suo primo significato di conoscenza nella/della fede. Egli ne spiega il concetto in alcune pagine iniziali, fondato su un testo del *De Trinitate* di sant'Ilario. Il teologo benedettino così spiega il suo pensiero: «Fondamento della teologia è la *fede*, che si apre alla *rivelazione* divina; su di essa si basa la *conoscenza* più profonda, che cerca soprattutto di comprendere la Sacra Scrittura, con l'Antico Testamento che viene interpretato allegoricamente in riferimento a Cristo, mentre il Nuovo Testamento viene visto come realizzazione dei «misteri» dell'Antico Testamento»¹⁴. In questa citazione, dove abbiamo forse un «allegoricamente» di troppo per la nostra attuale comprensione dei rapporti tra le due parti della Scrittura, troviamo i tre termini fondamentali che devono continuamente essere correlati in ogni attività teologica (e che alla fine costituiscono la vera gnosi): rivelazione-fede-conoscenza.

Particolarmente importante per il tema è il secondo capitolo «Pensiero totale e culto». In queste pagine, Casel riflette anche a partire dall'antropologia e dagli studi del suo tempo sul fenomeno religioso. Su questa strada, egli mostra la necessità di riscoprire il linguaggio del simbolo, come quello che meglio permette di dire la totalità. All'inizio del capitolo, l'autore fa questa riflessione fondamentale, che viene data qui in una citazione piuttosto lunga a causa del suo interesse.

«La rivelazione resta, secondo la sua natura, *apokalypsis*, disvelamento dell'essere divino secondo un'autocomunicazione di Dio stesso, quindi attraverso l'illuminazione e l'ispirazione, oppure anche nel caso di una comunicazione tramite un messaggero (angelo o uomo) con uno stimolo interiore che spinge a credere a questo messaggero. Nel caso del cristianesimo la rivelazione avviene tramite il Figlio incarnato (cfr. per esempio Gv 1,18; Eb 1,1 ss.), che tuttavia non soltanto durante la sua permanenza sulla terra predicò la dottrina del Padre, ma ancora oggi è l'unico che può condurre al Padre. Infatti, senza la rivelazione del Figlio anche oggi nessuno può vedere il Padre. «Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27). La fede dell'uomo deve incontrare questa luce di grazia della rivelazione. «Chi *crede* nel Figlio di Dio ha questa testimonianza in sé» (1 Gv 5,10); questa testimonianza è però la vita di Dio in noi, il santo Pneuma: «È il Pneuma che presta questa testimonianza; poiché il Pneuma è la verità» (1 Gv 5,6). Ancora oggi è il Pneuma di Cristo, cioè l'uomo Gesù Cristo elevato a Kyrios e Pneuma, il Figlio di Dio, l'unica via per giungere alla verità; anzi, per meglio dire: essendo in quanto uomo la via verso la verità, egli è in quanto Dio contemporanea-

¹⁴ *Fede, gnosi e mistero*, 15-16.

mente la verità e la vita stessa. La conoscenza, che da lui viene donata, la gnosi del Kyrios fondata sulla fede in colui che si è fatto uomo e che è stato crocifisso, è dunque per sempre *la* via alla conoscenza di Dio e perciò *il metodo* della teologia»¹⁵.

Queste righe, scritte molti anni prima del Vaticano II, mettono perfettamente in luce la concezione della rivelazione che, nella e dopo la *Dei Verbum*, è apparsa sempre più chiara. Nello stesso tempo, Casel enuncia, quasi di passaggio, la via della conoscenza e del metodo teologico. In questo testo non è detto, ma è una esplicitazione necessaria: il metodo teologico, e perciò la teologia, non può che avere una dimensione di totalità, nel senso che coinvolge tutta la persona. Non solo la *ratio* è necessaria in questo pensare la fede che è la teologia; ma anche il sentimento, il cuore in senso pascaliano; e soprattutto l'esperienza, cioè il vissuto della e dalla fede. In questo senso la conoscenza teologica non può che essere gnosi e conoscenza sapienziale.

Circa questa novità legata alla necessità e all'emergere di un "pensiero totale" è interessante leggere ancora Casel, in alcune righe che suonano, anche qui, come di grande attualità:

«Oggi dal punto di vista della storia dello spirito siamo giunti a una linea di confine dove il regno dello spirito o sprofonda completamente nell'abisso oppure inizia un nuovo regno, più sano e più libero. Occorre osservare alcuni sintomi incoraggianti, che promettono di dare frutti anche per la teologia. La ragione non regna più sola, vuole invece farsi fecondare dalla fede e dalle forze delle dimensioni inconscie o sovraconsce. Si cerca di uscire dall'angustia e di dedicarsi al pensiero *totale*. Si riconosce di nuovo che la "scienza" non è il bene sommo e ultimo, che essa è sì utile alla critica della verità, ma che le vere forze creatrici scaturiscono da sorgenti nascoste più profonde. Così viene però fornita anche alla rivelazione una nuova possibilità di affermazione. Per certi aspetti oggi ci troviamo in una situazione simile a quella dei primi teologi del cristianesimo»¹⁶.

Secondo Casel, la realizzazione del pensiero totale, la vera conoscenza che è la gnosi della fede, avviene nell'esperienza della celebrazione e della partecipazione al *mysterium* o *sacramentum*. A questo proposito non è fuori luogo un'altra citazione,

¹⁵ *Ibid.*, 59-60. Casel continua: «Infatti la teologia non è il privilegio di una classe di cristiani istruiti "scientificamente", bensì la conoscenza del mistero di Cristo accessibile a ogni cristiano in sé perfetto. "Sta scritto nei profeti: 'E tutti saranno ammaestrati da Dio'. Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me. Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha visto il Padre" (Gv 6,45-46). Non è la scienza umana – per quanto utile questa possa essere come ausilio – a costituire l'essenza del teologo, lo è invece la visione di fede che proviene da Gesù» (60).

¹⁶ *Ibid.*, 62-63.

anche questa un poco lunga, che ci offre una delle migliori sintesi del suo pensiero, e molto utile, se non addirittura necessaria, per quanto sarà detto nella terza parte di questo articolo. Le considerazioni di Casel seguono una lunga citazione di san Basilio, dell'opera *Sullo Spirito Santo* (64).

«Se applichiamo in tal senso questa dottrina, così come emerge dalla collocazione del sacramento quale immagine culturale o mistero (*sacramentum*) dell'economia della salvezza, possiamo dire che nella conoscenza di fede vediamo *nell'immagine sacramentale il prototipo stesso*, cioè *l'opera di salvezza* di Cristo. Vediamo tale azione salvifica nella fede e nella gnosi, cioè la tocchiamo, la acquisiamo, veniamo conformati ad essa per partecipazione e da essa trasformati secondo l'immagine del Crocifisso e Risorto. Così nella forza del Pneuma di Cristo attraversiamo l'opera di salvezza, partecipiamo alla Pasqua di Cristo, cioè al passaggio (*transitus*) dalla morte, mediante la morte al peccato che da questo eone conduce nel regno di Dio e di Cristo, alla nuova vita eterna. Il sacramento e l'azione originaria di salvezza non sono due cose separate, ma *una cosa sola*, e l'immagine è così colma della realtà dell'azione originaria che viene giustamente definita come presenza di quest'ultima. Così l'eucaristia è in modo sacramentale il sacrificio di Cristo. Cristo agisce veramente nei sacramenti come il sommo sacerdote della sua Chiesa, che egli libera tramite la sua azione di salvezza e conduce alla vita. Tuttavia la Chiesa, piena dello Spirito del suo sposo, celebra nella sua forza il proprio e il suo mistero e cresce così sempre più nell'unità con Cristo, *ut cum frequentatione mysterii crescat salutis effectus*»¹⁷.

In queste righe, che non possiamo commentare per esteso, colpiscono alcune espressioni. In particolare, Casel parla di “vedere” nella fede e nella gnosi, di un toccare, partecipare, per essere trasformati. Questo avviene nella celebrazione, nel *sacramentum*. Così il *mysterium* del culto appare come il luogo della esperienza, ma anche della conoscenza più piena, nella condizione di viatori, della verità di Dio. La liturgia è il luogo del «pensiero totale», il luogo della vera gnosi, il luogo da cui pensare la rivelazione.

¹⁷ *Ibid.*, 166-167.

3. Liturgia esperienza teologia

Siamo convinti che la costituzione dogmatica sulla rivelazione può essere considerata, da vari punti di vista, come la *magna charta* del concilio Vaticano II. Infatti l'altro grande tema, quello ecclesiologico, ha rinnovato la comprensione della Chiesa su sé stessa e tutta la riflessione ecclesiologica proprio sul fondamento della riscoperta centralità della Parola di Dio. La *Dei Verbum* presenta la rivelazione, e la Scrittura che ne è l'attestazione, non come una raccolta, quasi un'enciclopedia, da cui estrarre le verità della fede, e poi dei dogmi che vi danno forma nel linguaggio umano, ma come il «luogo» sempre dato, o la testimonianza dell'automanifestazione di Dio, del suo farsi conoscere e donarsi «per la salvezza dell'uomo» (*Dei Verbum* 11). Eppure proprio così la Scrittura, non più considerata come un «deposito» di verità, è ritornata ad essere l'anima e la fonte della teologia (*Optatam totius* 16; *Dei Verbum* 24).

In questa rinnovata concezione della rivelazione, è bene sottolineare due aspetti. Dio si è rivelato «in parole e azioni» (*Dei Verbum* 2). La Scrittura è anche Parola, è un discorso; ma è soprattutto narrazione, racconto, che ci pone davanti al fatto che Dio si è manifestato dentro una storia, attraverso una storia e dentro la storia degli uomini. Anche per questo, dal punto di vista teologico sarebbe importante recuperare una formula espressiva corrente negli anni del Vaticano II: quella che parlava di *storia della salvezza*¹⁸. La rivelazione non è un discorso astratto, un compendio di verità, ma è questa realtà, in cui Dio si è fatto evento dentro la storia dell'umanità.

L'altro aspetto è la conseguenza. Nell'evento unico del Verbo che si è fatto uomo, uno tra gli uomini, uno dei tanti, che ha posto la sua tenda nel grande accampamento dell'umanità, Dio si è reso «sperimentabile». Si è posto nella condizione per cui all'uomo è data la possibilità di una *esperienza*. Da questo punto di vista, non si finirà mai di essere stupiti, ma anche colpiti, e quasi increduli, tanto l'affermazione supera tutte le nostre teorie e filosofie relative alla possibilità data all'uomo di conoscere Dio, dalla lettura dell'inizio della prima lettera di Giovanni. «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è

¹⁸ O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965.

resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi» (1 Gv 1,13). Ciò di cui qui si parla è il Verbo di cui è detto, nel prologo del quarto vangelo, che è da sempre, dal principio prima di ogni principio, che è presso Dio, anzi che è proprio Dio. Nella lettera colpiscono i termini legati ai sensi (vedere, toccare, udire): nella loro concretezza e nella ripetizione, affermano il fatto di una esperienza. Ora la teologia, il pensare circa la rivelazione, il pensare Dio, o il cercare di balbettare qualche cosa a proposito di Lui, non può prescindere da questa esperienza fondamentale di quelli che sono stati testimoni della presenza di Dio nella storia. Non solo: la teologia che nasce dall'accogliere quell'esperienza si può sviluppare soltanto all'interno della fede che necessariamente comporta di conseguenza una dimensione esperienziale¹⁹.

Questo significa che la fede coinvolge tutto l'uomo. Non è soltanto la razionalità che è in gioco, ma tutta la persona, nel suo essere corpo e anima (spirito); nella sua razionalità, ma anche, e forse prima, nel cuore e nel sentimento. Si crede con tutto l'essere. E si pensa la fede, si fa teologia pure a partire da questa totalità della persona (per cui ritorna l'idea del «pensiero totale» di Casel); e il linguaggio della teologia deve considerare e comprendere il linguaggio razionale come quello simbolico.

Qui troviamo il legame tra rivelazione, teologia e liturgia. Occorre rileggere in questa luce il primo capitolo della *Sacrosanctum Concilium*, che è molto di più di un'introduzione alla riforma della liturgia o un richiamo ai principi che devono guidare tale riforma. Questo capitolo è ricco di riflessioni teologiche di grande rilevanza. Il principio fondamentale rimane quello del n. 10, tanto citato, ma non sempre, anzi poco, considerato in tutte le sue conseguenze. *La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia*. Prendere sul serio questa affermazione non significa cadere in qualche forma di "panliturgismo", ma prendere coscienza del fatto fondamentale: la realtà della rivelazione, che è l'automanifestazione e nello stesso tempo la donazione che Dio fa di sé stesso, è presente, e resa attuale, fatta contemporanea proprio nella celebrazione liturgica. Infatti proprio questo si legge nei numeri 5-7 della *Sacrosanctum Concilium*. Da questi testi che andrebbero continuamente letti e meditati, prendiamo, per metterle in evidenza, due affermazioni fondamentali. In Cristo si è compiuto il progetto di Dio per la salvezza e la riconciliazione dell'umanità (questo

¹⁹ A. CHIAPPINI, *Sapere teologico ed esperienza di fede: Bernardo di Chiaravalle e Gioacchino da Fiore*, in *Sapere teologico ed esperienza di fede* (Atti del Convegno internazionale di AMATECA, Lugano, 10-11 settembre 2001), a cura di A. Tombolini, Lugano 2002, 95-107.

è anche il cuore della rivelazione) e questa opera di Cristo è sempre presente nella liturgia della Chiesa.

«In Cristo “avvenne la nostra perfetta riconciliazione con Dio ormai placato e ci fu data la pienezza del culto divino”²⁰. Quest’opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo dell’Antico Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore principalmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione, mistero con il quale “morendo ha distrutto la morte e risorgendo ha restaurato la vita”. Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (*Sacrosanctum Concilium* 5).

«Per realizzare un’opera così grande, Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche [...]. Effettivamente per il compimento di quest’opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua sposa amatissima, la quale l’invoca come suo Signore e per mezzo di lui rende il culto all’eterno Padre. Giustamente perciò la liturgia è considerata come l’esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo. In essa, la santificazione dell’uomo è significata per mezzo di segni sensibili e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi; in essa il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun’altra azione della Chiesa ne uguaglia l’efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado» (*Sacrosanctum Concilium* 7).

Abbiamo dunque alcune affermazioni fondamentali. Da una parte, nella celebrazione liturgica si trova la totalità, in un’attualizzazione sempre rinnovata, di tutto il mistero di Cristo, che è la pienezza della rivelazione. Dall’altra, per mezzo dei segni e dei riti²¹, il credente e la comunità vivono un’esperienza reale di questo stesso mistero di Cristo. Per mezzo dei segni e dei riti sono messi in contatto non con una dottrina ma con l’evento della salvezza. Ora la teologia, che è pensare la fede a partire dalla rivelazione, non può svilupparsi al di fuori dell’orizzonte liturgico, in cui c’è la pienezza e l’esperienza di quello che è l’oggetto del suo cercare.

²⁰ La citazione è tratta dal *Sacramentarium Veronense (Leonianum)*.

²¹ Gli stessi teologi e liturgisti, citati alla nota 5, che sottolineano l’importanza del dato antropologico, richiamano sempre più l’importanza della riflessione sul rito.

Che cosa significa questo? Non si tratta, evidentemente, come già accennato, di ipotizzare o costruire una qualche forma di “panliturgismo”. Si vuole dire che la teologia deve tener conto, e deve partire e costruirsi sulla totalità del mondo della fede, che è ancorato alla Parola e alla celebrazione. La liturgia non è un *locus theologicus*, come la Scrittura non è un compendio o un deposito da cui estrarre formule teologiche o dichiarazioni dogmatiche. La liturgia, con la Scrittura, è invece il *locus theologiae*, il luogo da cui nasce quella conoscenza esperienziale che è la teologia. Si può affermare, allora, che la liturgia può anche essere considerata come l’orizzonte entro il quale si muove e si sviluppa ogni riflessione teologica, perché non si dà un pensare la fede che non sia legato alla fonte (che è la Parola/Scrittura) della medesima fede e al vissuto (la liturgia), che è attuazione²² nel tempo, *hic et nunc*, dell’evento rivelatore e salvifico²³.

Si potrebbe anche ricordare che, nei primi secoli e nell’età patristica, spesso il pensiero teologico e le formulazioni del dogma sono nati in un contesto liturgico. Infatti i più antichi *simboli*, le prime professioni di fede, si sono sviluppati in relazione alla celebrazione del battesimo.

A questo punto è possibile ritrovare e riprendere l’antica formula *legem credendi, lex statuat supplicandi*²⁴. Ritenendo che, in questa sede, è possibile tralasciare tutte le questioni storiche relative all’origine dell’espressione, e accettando la sua semplificazione in *lex orandi-lex credendi*, si possono fare alcune valide considerazioni per il nostro argomento. Pur preferendo, personalmente, una priorità della *lex orandi*, credo che si debbano pensare le due parti in reciprocità. Tra la *lex orandi* e la *lex credendi* c’è un continuo movimento, dall’una all’altra, e in questo moto l’una nutre l’altra e viceversa. Si tratta di un moto circolare, estremamente fecondo, di cui la teologia deve sempre essere cosciente.

²² «Teologia liturgica si ha, secondo il Marsili, quando il discorso su Dio – e il Dio-oggetto della teologia è solo il Dio della rivelazione – si fonda su quella che egli chiama “sacramentalità” della rivelazione. La rivelazione non è – o almeno non è solo – manifestazione della verità di Dio e su Dio, in quanto esistente in Dio, ma è comunicazione e partecipazione di Dio in quanto realtà salvifica per l’uomo, e come tale non può realizzarsi se non per via di sacramentalità, cioè attraverso un simbolo che riveli Dio e la sua realtà salvifica comunicandoli» (*Nuovo dizionario di liturgia* [2001], 2013).

²³ Ecco quanto scrive Marsili: «Proprio perché la Liturgia è espressione della fede, quasi inevitabilmente assume funzioni di *Teologia*, in quanto è ripensamento della realtà di fede, vista sul piano dell’attuazione rituale. In questo senso si deve riconoscere alla Liturgia una caratteristica teologica essenziale, che resterà sempre uguale a se stessa: quella di essere una formulazione di fede ripensata ed espressa in funzione culturale» (*Liturgia e teologia*, 456).

²⁴ V. P. DE CLERCK, “*Lex orandi, lex credendi*”. *Sens originel et avatars historiques d’un adage équivoque*, in *Questions liturgiques* 59 (1978) 193-212.

Prima di concludere, è necessario ricordare ancora un'altra conseguenza del pensare il rapporto tra liturgia e teologia, cioè il fatto che la prima è il vero *locus theologiae*. La teologia dei Padri²⁵ aveva un carattere sapienziale, che poi è andato perso nei secoli, soprattutto nel secondo millennio. Riscoprire il legame, meglio perfino la dipendenza della teologia dalla liturgia, ha come conseguenza quella di concepire il pensare la fede non più soltanto come un esercizio e una fatica della razionalità, ma come attività essa stessa liturgica. La teologia deve, proprio se vuole vivere ed essere feconda per il teologo e per la Chiesa, ritrovare la sua dimensione *dosologica*. Con questo siamo al di là di una teologia intesa soltanto come "scienza", come ricerca finalizzata unicamente a un sapere teorico o ad un insegnamento che trasmette concetti e formule. Non si vuole minimizzare così l'impegno della ricerca, lo sforzo del pensiero e la buona fatica di un insegnamento che deve pure svolgersi nella scuola e spesso e felicemente in ambito universitario. Tutto questo è necessario, ma non sufficiente per una *teologia cristiana*, che deve anche essere gnosi, sapienza, e provenire da un'esperienza dell'incontro con il Dio vivente della rivelazione. La teologia nasce dalla liturgia, si sviluppa nel suo orizzonte e porta a cantare, con la liturgia, l'inno angelico e celeste, in una lode qui ancora frammentaria, che però deve sfociare nella dossologia della liturgia eterna e definitiva²⁶. *Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria* (Is 6,3). *Santo, santo, santo, il Signore Dio, l'Onnipotente, Colui che era, che è e che viene!* (Ap 4,8).

²⁵ «Quanto sia forte la radice culturale di *theologia* presso i Padri orientali, si rileva dal fatto che essa rappresenta negli scritti ascetici il punto di massima ascensione spirituale, che si aggiunge e si manifesta in un'altissima preghiera, detta appunto *theologia*, la quale ha il suo modello e la sua verifica nella *theologia* o preghiera di lode, incessante e ininterrotta (canto del triplice "santo", Is 6,2-4; Ap 4,8-9), trasmessa dagli angeli alla liturgia della Chiesa. Il legame in tal modo stabilito tra la più alta preghiera mistica e la preghiera liturgica, ritenuta "*theologia* per eccellenza", giustifica pienamente l'affermazione di Reitzenstein, secondo cui il monaco ("pneumatico") si rivela e si situa, proprio per la sua *theologia*, in posizione di "vero sacerdote"», *Nuovo dizionario di liturgia* [2001], 2002.

²⁶ Si parla spesso della mancata riuscita del rinnovamento della liturgia dopo il Vaticano II. Alcuni affermano, di conseguenza, anche la necessità di una «riforma della riforma». L'articolo di Andrea Grillo, ricordato all'inizio e citato alla nota 2, affronta la questione nella sua «considerazione inattuale». È evidente che la riforma liturgica non significa niente se non porta (se non ha portato) a una riforma più profonda nella vita e nel pensiero dei cristiani e della Chiesa. Non si tratta di «riformare la riforma», ma di riformare a partire dalla (riforma della) liturgia. Ciò che è avvenuto dopo il Vaticano II spesso è stato limitato al cambiamento della lingua, dei libri liturgici, dell'architettura delle chiese e delle sistemazioni del presbiterio. Realtà buone, anzi necessarie, ma sempre di superficie. Soltanto un altro modo di pensare, di fare della teologia nell'orizzonte della liturgia può portare alle vere riforme, quelle profonde, quelle che toccano la vita. Soltanto da questa posizione e con questo sguardo la liturgia sarà di nuovo non solo proclamata, ma vissuta come «fonte e culmine» della vita cristiana. Sia permessa al teologo questa osservazione che ricade sulla riflessione e sul lavoro di liturgisti e pastoralisti.