

Teologia e liturgia

Il faticoso ripensamento di un rapporto complesso

Andrea Grillo *

*Sensus autem non potest esse sine tactu, qui
est fundamentum omnium sensuum;
unde eo corrupto corrumpitur animal.
Organum autem tactus non potest esse corpus
aereum, nec aliquod corpus simplex¹.*

Come è noto, tutti gli interventi di "riforma" dei riti cristiani (dei sette sacramenti, della liturgia delle ore, dell'anno liturgico, etc...) hanno avuto alla loro base un profondo ripensamento del rapporto tra "teologia" e "liturgia". In qualche modo tentavano di superare quell'approccio teorico che assumeva per evidente una logica "intellettualistica" di attribuzione di significato al sacramento. Proviamo a capirne il meccanismo in modo schematico:

a) la "verità" del sacramento veniva "appresa" dall'intelletto, che ne elaborava una "dottrina";

b) la prassi doveva coerentemente applicare le verità apprese dall'intelletto, che orientava la volontà, e per questo veniva elaborata una "disciplina".

Il teologo doveva "conoscere la dottrina" del sacramento, mentre il cerimoniere/liturgo doveva conoscere bene le "regole" (rubriche) con cui si applicavano alla prassi le verità apprese in dottrina.

Questo modello, assai classico, ha ancora oggi molti sostenitori, più o meno consapevolmente "obbligati" da questa "struttura

* Docente presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo - Roma.

¹ S. TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, q. 16, a. 1, co.

teorico-pratica”, che condiziona pesantemente ogni esperienza e ogni espressione in ambito liturgico-sacramentale.

Noi qui dobbiamo chiederci che cosa ci proponga - con grande diversità rispetto a questo paradigma di pensiero e di azione - la Costituzione Conciliare sulla liturgia. Possiamo rispondere che essa ci invita a lasciarci nutrire, sfamare, formare dall'azione di culto e ci offre una “intelligenza rituale della rivelazione e della fede”. I riti e le preghiere (“*ritus et preces*” secondo SC 48) sono compresi come il linguaggio più elementare e insieme più profondo della Chiesa, come il *culmen et fons* di tutta la sua azione (SC 10). Attraverso questa rilettura dell'azione rituale come culmine e fonte, il Concilio Vaticano II propone una nuova comprensione del culto cristiano, suggerendo autorevolmente *non solo una lettura teologica della liturgia*, ma anche e anzitutto un *profondo rinnovamento dell'esperienza che la Chiesa fa della rivelazione e della fede* grazie alla mediazione dei propri riti.

Presentazione del percorso e questione liturgica

Il nostro tema, che potremmo definire il delinarsi di una “risposta teologica” alla questione liturgica emersa già nel XIX secolo, presuppone evidentemente una adeguata ermeneutica del Concilio Vaticano II²: questa ammissione ci fa comprendere che solo una determinata ermeneutica del Concilio può aiutare a cogliere il tema che stiamo affrontando. Infatti, se ci collochiamo di fronte al Vaticano II con un'ermeneutica della pura continuità, rischiamo di non accorgerci neppure della rilevanza del tema che qui vogliamo studiare³. Il che non significa che sia necessaria un'ermeneutica

² Un'accurata ricostruzione di questo “clima” ermeneutico si può trovare nel gustoso volumetto *Chi ha paura del Vaticano II?*, a cura di A. Melloni - G. Ruggieri, Carocci, Roma 2009.

³ Allo stesso tempo, occorre predisporre un'ermeneutica conciliare che sappia riconsiderare il ruolo della Costituzione liturgica: cfr. P. PRÉTOT, *La place de la Constitution sur la liturgie dans l'herméneutique de Vatican II*, in «Recherches de Science

neutica dell'assoluta discontinuità - tanto dannosa quanto quella della mera continuità: piuttosto *ci sarà utile quella ermeneutica che presuppone una certa discontinuità al servizio della “continuità della tradizione”* e che Benedetto XVI ha definito autorevolmente “ermeneutica della riforma”.

Dentro questa “ermeneutica della riforma” (e quindi di una certa continuità al prezzo di una certa discontinuità), che svilupperò nel §.1, cercherò di far capire quelli che, a mio parere, sono i due lati fondamentali della novità circa il tema del rapporto tra liturgia e teologia: si tratta di una *novità di linguaggio* e di una *novità di azione*. La liturgia è teologia se noi cambiamo il nostro modo di pensare il rito mediante un profondo ripensamento del linguaggio e dell'azione (cfr. §.2). Su questo piano bisogna fare molta attenzione a pensare che il fatto di recepire il Concilio sia soltanto una questione di buona volontà. Certo, è necessaria anche la buona volontà, ma occorre anche - e io direi soprattutto - una teoria adeguata. Se non elaboriamo una *adeguata teoria del rinnovamento liturgico* - cosa che comunque stiamo facendo ormai da molti anni -, non sapremo cosa farcene delle nuove liturgie, finendo per usarle male e per abitarle a sproposito.

Per questo motivo toccherò, quasi *en passant*, alcuni *luoghi comuni* del dibattito recente (cfr. §.3), dai quali emergerà in modo lampante la tendenziale incomprendimento di “quello che è accaduto al Concilio” (O'Malley): sia le teorie che sottolineano che la liturgia vuole il “primato di Dio”, sia le teorie che contrappongono continuamente la dimensione interiore e quella esteriore, falliscono irrimediabilmente nel tentare di “presentare” mediante tali categorie la novità conciliare. Se vissuti dentro queste logiche inadeguate, tutti i nuovi riti non acquisiscono nessuna nuova evidenza, anzi, è come se non fossero mai stati veramente rivisti e ripensati⁴.

Religieuse» 101/1 (2013), pp. 13-36. Importanti sono anche le pagine di M. FAGGIOLI, *True Reform. Liturgy and Ecclesiology in 'Sacrosanctum Concilium'*, Liturgical Press, Collegeville 2012, pp. 13-18, intitolate: *The liturgical Constitution: A Forgotten Hermeneutics of Vatican II*.

⁴ Non è un caso che spesso chi imposta così le cose - e normalmente lo fa del tutto

Per chiarire meglio questo "metodo conciliare", nella parte finale della mia riflessione farò un esempio di questo *nuovo paradigma di comprensione teologica del rito cristiano*, studiando il ruolo del *tatto* nella liturgia (cfr. §.4): nella sua *Summa Theologiae* S. Tommaso d'Aquino dice che *il tatto è il fondamento di ogni senso*, e lo dice sia in senso stretto, sia in senso lato: in altri termini, al fondo di ogni significato c'è il tatto. Questa è una delle affermazioni che la liturgia di per sé conosce meglio, fin dal tempo più antico, ma è anche una delle asserzioni che facciamo più fatica a recuperare, a causa della nostra cultura teologica profondamente intellettualistica. Tale cultura ci ha abituati a pensare che noi eventualmente possiamo "aggiungere" il tatto in occasione delle solennità o per esigenze particolari. Fare "la cosa essenziale", cioè fare solo ciò che è prescritto, è un modo di celebrare (e di credere) senza tatto, che non istituisce nessun contatto a nessun livello, se non con ciò che sta scritto: *l'esecuzione estrinseca di tutte le rubriche è l'orizzonte "povero" del nostro celebrare*.

Questo è ciò che la tradizione ci ha consegnato e che da almeno due secoli è entrato in una grave crisi, a causa di fattori fondamentalmente extra-liturgici (culturali, sociali, politici, ideologici). Ci stiamo lentamente emancipando dalla cattività vissuta da una Chiesa che quando celebra ritiene di potersi dispensare dal tatto. Recuperare il tatto, però, ha bisogno non solo di pratiche adeguate ma di teorie fondate e convincenti. Ed è questo il livello su cui oggi si deve lavorare col maggiore rigore di cui siamo capaci.

Questo compito, tuttavia, conosce ostacoli non piccoli proprio interni alla stessa tradizione teologica. Anche in questo caso sperimentiamo che la tradizione può tornare ad essere "sana" solo se accetta un legittimo e faticoso progresso, anche in teologia. Come ho già detto, il rapporto tra teologia e liturgia viene classicamente risolto in modo apparentemente brillante: si attribuisce alla teo-

in buona fede - trova molto più interessante *Mediator Dei* (=MD) che SC, perché MD da questo punto di vista è un testo molto più classico: lavora esplicitamente per ribadire il primato di Dio nella contrapposizione tra interiore ed esteriore. SC invece prende un'altra strada - un altro "metodo" - molto più ricco ed esigente.

logia un ruolo che ha a che fare con la verità e che viene colta dall'intelletto, mentre la liturgia avrebbe a che fare con la pratica e, al massimo, avrebbe bisogno di discipline, di norme, di rubriche. Abbiamo una tradizione che, sia pure dentro sintesi più geniali o dentro le forme comuni della consapevolezza ecclesiale, ha vissuto di rendita con questo doppio livello di accesso ai riti cristiani: per quanto riguarda la liturgia bisognava conoscere tutte le *regole dei segni*, mentre per quanto riguarda la teologia occorreva conoscere la *verità dei significati*. In tal modo abbiamo costruito un "sapere circa il sacramento" - del battesimo, dell'eucaristia, o anche della liturgia delle Ore - che si presenta oggi come un *sapere scisso*, secondo il quale per rispondere alla domanda su quale sia la verità del sacramento, si afferma il significato del battesimo indipendentemente da tutto quello che si compie ritualmente nella sua celebrazione. Ma successivamente, quando si deve passare alla pratica, si compie quello che c'è scritto, secondo la logica di puntuale esecuzione del programma rituale. *In questo paradigma di teoria e di prassi, tra forma e contenuto non c'è alcun vincolo davvero strutturale*.

In occidente proveniamo tutti da questa tradizione, la quale, proprio nel restare fissata a questa storica impostazione, ha rischiato di perdere se stessa: *nella tradizione ci siamo persi proprio per il fatto di voler essere "soltanto" rigorosi osservanti della tradizione!*

Su questo punto - particolare e delicatissimo - il Concilio dice molto lucidamente che "per la sana tradizione occorre un legittimo progresso" (cfr. SC 23). Sono parole pesanti, perché ammettono ufficialmente che non tutta la tradizione è sana e, di conseguenza, che il progresso diventa legittimo e necessario. Le posizioni solo progressiste o solo tradizionaliste negano questo delicatissimo equilibrio: per coloro che ritengono che tutta la tradizione sia sana non c'è alcuno spazio per il progresso; anzi, progredendo, si esce dalla tradizione; è la posizione tradizionalista pura. Ma la lucidità ecclesiale nella storia della chiesa ha mostrato come la tradizione ripetendo se stessa si perde esattamente nello stesso modo in cui si perde prendendo congedo da sé, mediante uno strappo netto dalla prassi precedente. È necessario, invece, il discernimento che permette di vedere come nella tradizione, generazione dopo gene-

razione, si perde qualcosa di decisivo e qualcosa di decisivo si trova fuori dalla tradizione. Sana tradizione vuol dire quella tradizione risanata da un atto di discernimento, che coglie gli elementi caduchi e gli elementi vitali che stanno fuori⁵.

Nel modello classico, dunque, il teologo dogmatico doveva conoscere la dottrina e il cerimoniere doveva sapere bene tutte le regole del celebrare. Con tale modello abbiamo vissuto di rendita fino alle soglie del Concilio Vaticano II. In realtà il Concilio è stato preparato in questa sua parte particolare dalle premesse poste dal Movimento Liturgico. Il modello classico è entrato in crisi, ma non a causa del Concilio, come sostengono alcuni lettori del tutto distratti e troppo condizionati da ideologie antimoderne; esso è entrato in crisi ufficialmente alla fine del Settecento. Rosmini in Italia e Guéranger in Francia lo denunciano nella prima metà dell'Ottocento: abbiamo così la prova storica delle imprecisioni (a voler essere benevoli) che vengono ripetute quando si attribuisce la colpa della crisi del modello classico ad un evento accaduto 150 anni dopo! La crisi del modello classico, che divide dottrina e liturgia in questo modo e che ha come conseguenze il clericalismo e il formalismo, la divisione della Chiesa nell'atto di culto, l'irrilevanza della liturgia nella vita della Chiesa (tutte cose denunciate da Rosmini e Guéranger) sono cose evidenti già nel 1830, non nel 1968!

Per entrare, dunque, nel cuore del nostro discorso, dobbiamo ora premettere un breve esame della corretta "ermeneutica conciliare": è il "discorso sulla liturgia" a pretenderlo.

⁵ Un esempio tipico è, nella tradizione cattolica, il rapporto con la Parola, che è stato talmente segnato dall'apologetica antiprotestante da essersi quasi smarrito per strada; il nostro rapporto con la Scrittura era diventato un rapporto ipermediato da sintesi, da compendi di carattere catechistico e di carattere spirituale che ci dispensavano dal rapporto con la Parola scritta. Così, in tutta buona fede, nel tentativo di essere nella tradizione l'abbiamo persa. Ci siamo detti "Chiesa del sacramento" non volendo essere "Chiesa della Parola". Il Concilio ci dice che per essere Chiesa del sacramento dobbiamo essere Chiesa della Parola; e se non si è una cosa non si può essere nemmeno l'altra. Siamo tornati così ad un concetto più ampio di tradizione; solo la miopia dell'analisi può far dire, anche oggi, che in tal modo "siamo diventati protestanti".

1. L'ermeneutica del Concilio e il "nuovo paradigma liturgico"

Come reagisce il Concilio Vaticano II di fronte a questa antica crisi dei riti cristiani, che abbiamo voluto chiamare "questione liturgica"?⁶ La prima cosa sorprendente, per cui occorre una premessa in termini di ermeneutica del Concilio, è questa: la strategia del Concilio è quella di *cambiare linguaggio*. Il nostro modo di leggere SC dipende spesso – e anche comprensibilmente – da quella tradizione antica, scolastica, classica, che "imponesse" anche a SC il proprio linguaggio: noi tendiamo a leggere SC come se fosse una *questio* della *Summa Theologiae*. E ci chiediamo: dov'è che posso trovare la definizione di liturgia?

In SC, per la verità, non c'è una definizione, ma c'è un racconto: dal n. 5 al n. 8 si trova il racconto su che cosa è la liturgia. La Chiesa è fedele alla tradizione se abita quel racconto, non se dice sì a una definizione⁷. Questa, tuttavia, non è una novità soltanto di SC, bensì di tutto il Concilio Vaticano II. Il rinnovamento della tradizione non è realizzato anzitutto mediante nuovi contenuti, ma preoccupandosi di modificare la forma dell'approccio (e l'approccio alla forma)⁸.

E qui mi si permetta di rievocare una esperienza, che ho vissuto all'apertura dell'anno della fede, l'11 ottobre del 2012. Comprai in quell'occasione due libretti sul Concilio: la riedizione del libro di K. Barth⁹ sul Concilio, nel quale c'è l'articolo sulla espressione

⁶ Per comprendere la centralità della "questione liturgica" rimando a A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Edizioni Messaggero-Abbazia S. Giustina, Padova 2011.

⁷ La differenza consiste nel fatto che l'atteggiamento definitorio e quello narrativo ricostruiscono diversamente il rapporto con la tradizione. Il primo presume di poter "dare per scontato" ciò che il secondo vuole accuratamente ricostruire. L'approccio pastorale, potremmo dire qui, in prima battuta, consiste nella impossibilità di poter ridurre il rapporto con la tradizione all'assenso ad una serie di proposizioni/definizioni.

⁸ Per una ripresa sistematica di questo tema della "forma rituale" rimando al testo importante di L. DELLA PIETRA, *RITUUM FORMA. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Edizioni Messaggero-Abbazia S. Giustina, Padova 2012.

⁹ Cfr. *Karl Barth e il Concilio Vaticano II. "Ad limina apostolorum" e altri scritti*, a cura di F. Ferrario – M. Vergottini, Claudiana, Torino 2012.

di DV *Sulle orme del Concilio tridentino e Vaticano I* che egli da protestante si preoccupa di interpretare correttamente, e il libretto di Ruggieri *Ritrovare il Concilio*¹⁰. In questo libro di Ruggieri trovo un riferimento ad un articolo dello stesso Ruggieri sulla teologia di Giovanni XXIII che poi mi sono procurato e che ritengo illuminante per capire come quegli eventi di cinquant'anni prima (il discorso inaugurale del Concilio e il "discorso della luna") avessero un contenuto molto più forte di quanto io immaginassi. In quel discorso inaugurale Giovanni XXIII dice la natura pastorale del Concilio e lo dice in un modo del tutto sorprendente, che non ci si aspetterebbe; per giustificare la natura pastorale del Concilio, nel discorso *Gaudet Mater Ecclesia*, dice la famosa frase che nell'originale suona così: «Altra è la sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei* e altra è la formulazione del suo rivestimento»¹¹. Ogni lettore di buona volontà di fronte a questo testo pensa che il papa qui parli di sostanza e accidenti, che ragioni cioè con categorie metafisiche. Ruggieri dimostra invece che tutta la letteratura di Angelo Roncalli prete, nunzio, patriarca e papa non usa mai sostanza in questo modo; in tutte le occorrenze sostanza non vuol dire quell'elemento che metafisicamente sostiene gli accidenti, ma vuol dire ciò che nutre, ciò che sfama, ciò che dà forza. Le immagini che Angelo Roncalli usa collegate a "sostanza dell'antica dottrina" sono il calice, la patena, la Bibbia, il breviario, oppure anche una fontana zampillante, un giardino fiorito. Quando noi pensiamo alla sostanza non pensiamo mai in questi termini perché abbiamo una logica metafisica. Quella è invece la sostanza sostanziosa, storica, che dà nutrimento¹².

¹⁰ Cfr. G. RUGGIERI, *Ritrovare il Concilio*, Einaudi, Torino 2012.

¹¹ Questo discorso, infatti, ha subito una lunga vicissitudine: Giovanni XXIII lo scrisse in italiano, poi dovette pronunciarlo in latino e venne tradotto in latino con una certa libertà; spesso noi non abbiamo il discorso in italiano originale, ma tradotto dal latino; cioè abbiamo la traduzione della traduzione e, come ben sappiamo, così si perde il 50% dell'originale.

¹² Ciò sta nella intenzione originaria del Concilio Vaticano II, ossia nella sua vocazione "pastorale". Per un chiarimento di questa intenzione di "servizio alla tradizione" attraverso un mutamento di linguaggio e di stile, rinvio al fondamentale studio

Allora, perfino nel progetto originario di Giovanni XXIII, pronunciato nel giorno dell'apertura del Concilio, si dichiara che il Concilio ha di mira *non di dare definizioni o di esprimere condanne* – e questo lo dice esplicitamente Giovanni XXIII e lo ripete tale e quale Paolo VI – ma, ed è questa la svolta conciliare, *di raccontare di nuovo, in modo originale, ciò che nutre il rapporto col mistero di Dio rivelato in Cristo*. Infatti di tutti i documenti prodotti dal Concilio i quattro fondamentali sono dedicati rispettivamente alla liturgia (SC), alla Parola di Dio (DV), alla Chiesa (LG), al rapporto col mondo (GS): quattro grandi vie del rapporto nutriente, sostanzioso col mistero di Dio. Questo è importante, perché il Concilio in generale e SC in particolare propongono un altro modo di fare teologia della liturgia, che non vuole smentire il modo classico, ma recuperare il solo terreno sul quale quel linguaggio classico, che possiamo usare anche oggi, prende il suo senso, assume la sua forza, diventa nutriente. E la grande svolta, che l'ermeneutica corretta del Concilio deve tenere presente è che questo è un elemento di profonda discontinuità.

Chi nega che qui vi sia una discontinuità – e della massima portata – non riesce a capire il disegno pastorale del Concilio. La discontinuità è il linguaggio impiegato dal Concilio, che modifica profondamente l'approccio verso la "res" liturgica. Certo, si trova anche qualche definizione, ma queste definizioni non sono portanti. Portante è invece il discorso positivo, la narrazione, la correlazione, la sovrabbondanza. È del tutto esemplare il modo classico con il quale parliamo di eucarestia e come invece ne parla il Concilio. Il Concilio nella parte di SC in cui parla dell'eucarestia è disarmante, perché dice tutte cose non sostanziali nel senso metafisico, ma che sono tutte le cose che nutrono: la Parola di Dio, l'omelia, la preghiera dei fedeli, la concelebrazione, la co-

di G. Ruggieri sulla teologia di Giovanni XXIII, dal quale emerge il passaggio da una "tradizione essenziale" a una "tradizione sostanziosa e nutriente": cfr. G. RUGGIERI, *Esiste una teologia di papa Giovanni?*, in *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, a cura della Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna, Servitium Editrice, Bergamo 2003, pp. 253-274.

munione sotto le due specie, la lingua volgare, l'unità delle due mense. Le sette cose di cui parla non sono assolutamente necessarie: si può fare la messa senza nessuna di esse, nel senso classico; ma si dice messa. Se invece vogliamo celebrarla dobbiamo avere quei sette elementi. Questa è una nuova logica; e chi non coglie la discontinuità, e questa è una discontinuità decisiva, non si perde la Riforma, si perde il Concilio. Si tratta del servizio alla tradizione mediante una sana discontinuità. E la discontinuità è uscire da uno stile magisteriale prevalentemente negativo, che fu storicamente, nobilmente negativo – nel senso che si limitava a formulare proposizioni dogmatiche e a condannare proposizioni erronee – per entrare nella logica di un magistero fondamentalmente positivo, che si sporca le mani nel dire positivamente le cose; e c'è da sporcarsi le mani, perché è molto più facile stare alla finestra e formulare solo proposizioni dogmatiche di sintesi e condannare le proposizioni incompatibili, lasciando che il resto se lo giochi la dinamica ecclesiale. In questo caso, invece, il magistero positivamente entra nella formulazione di ciò che nutre; e questo è qualcosa di quasi inaudito nella grande tradizione magisteriale della Chiesa, antica e moderna!

Chiudo il primo punto ricordando che chi ha studiato il Concilio di Trento e compilato le tabelle delle occorrenze delle parole nei relativi documenti, trova il risultato sorprendente secondo cui la parola più usata nei documenti del Concilio di Trento non è Dio, o Chiesa, o Gesù Cristo, ma è *anathema sit*. Tale espressione, la più ricorrente a Trento, dal Concilio Vaticano II non viene utilizzata neppure una sola volta! C'è una svolta di carattere linguistico, che ha un peso esperienziale, ecclesiale, sugli stili presbiterali, sugli stili laicali, che abbiamo appena cominciato a considerare¹³.

¹³ Noi continuiamo a leggere il Concilio ed anche SC con la mentalità tridentina, per cui andiamo a cercare le definizioni, il discorso sugli abusi ... tutte cose che avranno sempre spazio nella Chiesa, ma solo secondariamente: il Vaticano II dice che questo non è il discorso primario, non può e non deve più esserlo. Noi ci illudiamo che evitando gli abusi, condannandoli, perseguendoli, possiamo diventare capaci dell'uso. *Il Concilio Vaticano II sa che all'uso non si accede negando l'abuso*. Per arrivare all'uso c'è

2. La riscoperta della liturgia "come teologia"

Questo secondo passaggio del nostro percorso è ancora più impegnativo, ma già annovera diverse esperienze teoriche e pratiche in atto. Esso è collegato strettamente ad una grande svolta, della quale il testo conciliare non è (e non può essere) del tutto consapevole; c'è infatti una certa differenza tra quanto i Padri conciliari hanno scritto (come esperienza scaturita anche da confronti, schiarimenti, conflitti prima, durante e dopo il Concilio) e la coscienza che noi possiamo averne dopo cinquant'anni: noi, molto più di loro, possiamo vedere come, attraverso questi confronti di carattere ecclesiale, stava passando anche nella Chiesa un fenomeno molto più grande della Chiesa stessa, *ossia quel passaggio di paradigma culturale, tipico del XX secolo, nel quale il linguaggio e l'azione cambiano di statuto*. Abbiamo già detto che nel XX secolo si scopre il rilievo del linguaggio simbolico e dell'azione rituale nel costituirsi della tradizione; da questo punto di vista il testo conciliare è molto generoso di stimoli. Però dobbiamo anche maturare l'idea che non si tratti semplicemente di un contenuto nuovo al quale dobbiamo adattarci, ma di una forma diversa di comprensione della tradizione, sia in termini di linguaggio che in termini di azione.

2.1. Svolta linguistica e linguaggio simbolico

Il contesto per comprendere questa nuova coscienza culturale ed ecclesiale è la *svolta linguistica della filosofia*, delle scienze umane a partire dal Novecento e la *svolta pratica* che attraversa la cultura occidentale: il linguaggio e l'azione cambiano statuto, cioè fuoriescono dal primato intellettualistico - nella logica del quale le cose prima si capiscono con l'intelletto e poi si esprimono con le parole e si realizzano con le azioni. Questo modo classico di pensare, che viene dal mondo greco e che il cristianesimo ha spes-

bisogno di un'altra strada: è la strada dello stare diversamente nella tradizione. Questa è la condizione storica in cui l'approccio "pastorale" diventa innagabilmente decisivo.

so fatto proprio acriticamente, non riesce a spiegare molte cose, ma davvero fallisce ogni tentativo di comprendere la liturgia. In questo modello, la liturgia si spiega troppo facilmente come cosa irrimediabilmente secondaria¹⁴.

Molto più impegnativo è invece pensare che il nostro rapporto con la fede si giochi sì sul piano intellettuale, ma che abbia originariamente una fonte sul livello sensibile. I linguaggi che usiamo, che viviamo, che facciamo nostri ci dicono qualcosa della fede; essi non sono solo l'espressione di qualcosa che sappiamo già, ma sono l'esperienza di quello che la Rivelazione è. Dunque da come cantiamo, da come stiamo in piedi, da come ci inginocchiamo, da come ascoltiamo, da come facciamo le processioni, facciamo esperienza della rivelazione e della fede. Questa nuova comprensione ha cominciato ad essere espressa fin dall'Ottocento, mentre nel Novecento iniziamo sempre di più a convincerci della delicatezza delle mediazioni che accadono a livello del linguaggio.

Insomma, *il linguaggio non è soltanto uno strumento per esprimere la realtà, ma è esperienza originaria del reale*. Se facessimo entrare nella recezione del Concilio Vaticano II questa verità, incominceremmo a sentir parlare del Concilio con un altro tono: non per arrivare alla raccomandazione di celebrare in modo elegante, ma per custodire in forma nuova la coscienza che nel celebrare bene si comprende bene il mistero. C'è una *intelligenza sensibile, simbolica e rituale del mistero*, di cui poi anche l'intelletto gode, ma che l'intelletto non può sostituire o soppiantare. Se non si passa attraverso l'esperienza del canto, l'esperienza del silenzio, l'esperienza del raduno, l'esperienza della visione, l'esperienza dell'ascolto, l'esperienza del dono, della preghiera e della condivisione, si viene privati di quella parte decisiva dell'esperienza del mistero della Trinità, della redenzione, della carità, della fede.

¹⁴ Quando hai "capito" la Trinità, la volontà si impegna a fondo e tu celebri coeentemente a quello che hai capito. Tutto quello che fai celebrando è la traduzione del concetto, con i linguaggi del canto, del corpo, del gesto, dello spazio e del tempo. In questa logica le generazioni non possono resistere salde e, prima o poi, finiscono col considerare la liturgia una dimensione di serie B o di serie C.

2.2. *L'intelligenza dell'azione e il nuovo statuto dell'azione rituale*

Comprendiamo così come già sul primo versante, quello del linguaggio, non sia difficile dare contenuto all'espressione del Concilio che definisce la liturgia come *culmen et fons*. La liturgia è fonte se attribuiamo a questi linguaggi una capacità originaria di dire il mistero. C'è qualcosa di originario del nostro rapporto con il Dio di Gesù Cristo nelle pratiche con cui viviamo il dono di grazia che egli fa a noi e la nostra libertà di rispondergli nell'atto di culto.

Questo vale per il linguaggio, come abbiamo detto, ma vale anche per l'azione. *Agire non è semplicemente dare forma concreta a una visione intellettuale*; questo è ciò che sostiene l'intellettualismo, che traduciamo nel proverbio "prima di agire bisogna pensare". *Nel "fare" c'è un pensiero particolare, c'è una correlazione al (e una istituzione del) reale che procede non intellettualisticamente*¹⁵.

La questione del "come" nella formazione – ma anche nello statuto stesso del sapere liturgico – riguarda direttamente la pratica, l'azione; ma bisogna avere la convinzione e la fiducia che *in rebus liturgicis* il fatto di "agire bene" è il principio fondamentale per *interpretarne il significato*. *Le "cose liturgiche" si comprendono anzitutto nell'azione*. Noi invece continuiamo ad illuderci che, avendo afferrato concettualmente tutti i contenuti della realtà liturgica, la forma rituale venga da sé. Ma la forma non "accade" mai in questo modo; se hai rapporto con "contenuti di fede", non sai perché dovresti cantare, muovere i tuoi passi verso l'altare, restare in silenzio... Il rischio è che anche oggi possiamo ridurci a

¹⁵ Faccio un semplice esempio: imparare ad "andare in bicicletta" è proprio questo "fare intelligente"; nessuno fa lezioni teoriche "di guida della bicicletta", ma si impara solo "facendo": si deve fare quella cosa e finché non la si fa "bene" non se ne è compreso il "mistero"; d'altra parte, il comprendere "è" il fare. In questi casi *l'azione è l'atto più intelligente*; certo, non si fa mai da soli, lo si fa nell'accompagnamento; ma quel che è certo è che quel "sapere" non può essere tradotto in una rappresentazione, in una nozione concettuale; deve avere una struttura e una procedura corporea, che può sopportare solo metafore o analogie. Anche la liturgia è, in gran parte, segnata da questa stessa logica pratica e corporea.

fare questo "atto" solo perché "c'è scritto così" nella rubrica "servanda", secondo la vecchia logica della disciplina pratica rispetto alla luce dell'intelletto. Il nuovo è che qui si tratta di entrare in "linguaggi non strumentali" e "in azioni intelligenti".

2.3. Dal rosso al nero: andata e ritorno

Questa nuova coscienza rituale della Chiesa, che permette di parlare "teologicamente" della liturgia, è un intreccio di nuova coscienza del linguaggio e della azione, che il "rito" sintetizza potentemente, e che nel testo di SC è offerta soprattutto dal concetto di partecipazione attiva ("actuosa participatio").

La partecipazione attiva, così come è definita dal Concilio, sia nella prima parte, sia per come ripresa autorevolmente all'inizio della seconda parte della Costituzione Conciliare (SC 48: «*id bene intelligentes per ritus et preces*») è la seguente: occorre comprendere bene ("bene intelligentes") il mistero ("id") attraverso i riti e le preghiere ("per ritus et preces"); dunque riti e preghiere sono la *mediazione comune della intelligenza teologica ecclesiale*, ossia il linguaggio e l'azione che permettono di comprendere e di assumere la tradizione¹⁶.

Tutta questa ricchezza teorica e pratica del concetto di "partecipazione attiva" ha una sua grande potenza di novità, ma purtroppo ha conosciuto anche tutto l'addomesticamento possibile all'interno delle logiche vecchie: la partecipazione attiva è diven-

¹⁶ Delle due traduzioni che abbiamo nella versione del testo in italiano, una è corretta, mentre l'altra è clamorosamente sbagliata, perché traduce "comprendendo bene i riti e le preghiere"; questo modo di rendere il testo è frutto di puro e semplice intellettualismo. La competenza liturgica sarebbe, secondo questa traduzione, quella di capire intellettualisticamente che cos'è il rito. Ad es., quando si è svolto l'ultimo Conclave, sui giornali si parlava delle liturgie minori e ci si chiedeva: «che cosa significa il colore rosso?». La domanda, così come è formulata, attesta che si rimane del tutto fuori strada. Si troverà anche questo, ma ultimamente, perché anzitutto l'esperienza con cui un colore parla è un'esperienza estetica, non concettuale. È quel linguaggio particolare - il colore - che ti fa fare l'esperienza. Accettare questa logica della "forma" comporta che i linguaggi e le azioni non siano semplicemente strumenti per esprimere altro, ma siano originarie esperienze simbolico-rituali del mistero in quanto tale.

tata, non raramente, il fatto di dare anche ai laici una formazione intellettualistica sulla liturgia!

Inevitabilmente una prima fase della recezione di SC è stata così riassunta: ora si può capire la lingua! E questo è stato certo un elemento di novità che ha avuto un grande impatto: per la prima volta si sentiva parlare la propria lingua durante il culto. Ma in tal caso è accaduto che sia aumentata la possibilità di illudersi che della lingua conti soltanto il contenuto e non anche la forma. Con molta maggiore fatica, infatti, l'italiano, il francese, il tedesco sono entrati nel nuovo regime musicale: il contenuto vi è entrato subito, ma la forma no. Infatti per la musica ciò che conta è il ritmo della lingua, e la melodia gregoriana un po' si adatta all'italiano, quasi per niente al francese e al tedesco. Il tedesco sopperisce perché ha in campo protestante una tradizione che da 450 anni lavora con e su quella lingua; per questo i tedeschi sono più avanti degli italiani quanto a musica liturgica¹⁷.

Quando la lingua italiana entra nel canto, lo fa come può. Non possiamo pretendere di avere subito il genio della sintesi. Troveremo geni di sintesi musicale e liturgica nei prossimi due-trecento anni. Sul gregoriano i "madre-lingua latini" hanno lavorato per novecento-mille anni: oggi abbiamo la sintesi delle sintesi, godiamo di rendita di tutti gli errori fatti dal VIII al XVII secolo; piano piano sono sparite le cose brutte e peggiori e sono rimaste le belle e le migliori, mentre in italiano sono solo cinquant'anni che facciamo una simile esperienza. A volte le pretese non tengono conto che questo è inevitabilmente un lavoro di lunga lena, e che le generazioni lavorano a servizio di quelle successive. Su questo il Vaticano II ha saputo essere molto lucido, essendo cosciente che stava lavorando su di un livello su cui sarebbe occorsa molta

¹⁷ Se il linguaggio non è uno strumento, come abbiamo faticosamente riconosciuto, per abitarlo diventa decisivo l'esercizio: quanto ci siamo esercitati a cantare le lodi di Dio nella nostra lingua? In tedesco lo fanno da 400 anni. In italiano abbiamo qualche piccolo repertorio anche nel passato, ma ufficialmente abbiamo sempre cantato in latino, fino a due generazioni fa. E gli anziani se cantano lo fanno in latino, ed è normale che sia così.

pazienza per superare l'ostacolo della fuga intellettualistica o della pretesa che, strumentalizzando l'italiano, avessimo immediatamente una sintesi compiuta. È l'italiano che deve darsi i ritmi e le forme adeguate, e questo dobbiamo farlo noi, non abbiamo proprio alternativa.

3. Alcuni "luoghi comuni" del dibattito recente

Come è stata recepita la novità? Che cosa ha elaborato, "teologicamente", il sapere ecclesiale sulla liturgia? Consideriamo alcuni luoghi comuni, diventati nel dibattito degli ultimi dieci-quindici anni dei punti di asserzione assoluta che, in qualche maniera, non riescono a tenere conto in modo adeguato della novità che ho cercato qui di mostrare. Si tratta della comprensione della liturgia come "primato di Dio", della inerzia della contrapposizione tra interiore ed esteriore nella liturgia, ed infine della relazione poco chiara tra *actuosa participatio* e *ars celebrandi*.

3.1. Il primato di Dio

Il primo luogo comune che vogliamo considerare è che nella liturgia la dimensione teologica più autentica consiste nel *garantire e salvaguardare il primato di Dio*: la Chiesa vive tante esperienze nelle quali agisce, ma quando giunge alla liturgia, allora in questo caso sperimenta che *solo Dio agisce*. Ma se si guarda alla storia del Movimento Liturgico, si vede che le cose non stanno affatto così. Si può giustificare una posizione di questo genere solo per contrasto: siccome la liturgia era diventata il luogo classico in cui agivano gli uomini, troviamo nel Movimento Liturgico alcuni autori che dicono che nella liturgia agisce anche Dio - ma non solo Dio! -, contro l'idea che la liturgia sia il culto che l'uomo dà a Dio. E chi fa secondo una logica etica, secondo la virtù di religione, di giustizia è tenuto a farlo, riguarda il suo dovere. Il Movimento Liturgico recupera il fatto che nella liturgia c'è un agire di Dio, ma non solo. L'esclusivismo dell'agire di Dio è tipico dei toni di questi

ultimi vent'anni, toni che hanno paura della liturgia, e la vogliono in qualche modo spostare totalmente sulle spalle di Dio.

La liturgia invece è il luogo nel quale *Dio e l'uomo agiscono insieme*. Questo è il mistero. Questo è ciò che dicono Guéranger, Rosmini, Festugière, Casel, Guardini: non dicono, come invece gli si attribuisce negli ultimi vent'anni, che nella liturgia sarebbe solo Dio ad agire.

Perché accade ciò? È in base ad una logica della paura, alla paura di logiche complesse. Infatti, se agisse solo Dio o solo l'uomo le logiche sarebbero semplici; ma se agiscono insieme, se l'umano e il divino sono convocati e intrecciati, le cose si fanno complicate: non ci si può permettere di dire né "lasciamo che ci pensi Lui", né "lascia che ci penso io". Nell'agire rituale Dio parla, ma il nostro ascolto è decisivo per quella Parola, e il prenderci cura del nostro ascolto non è a scapito della Parola, ma per dare gloria e onore alla Parola. Diamo onore alla Parola se ci prendiamo cura delle forme con cui ascoltiamo. La logica della paura riguarda tutti i sacramenti, ma entra in crisi in ciò che non è sacramentale. Ad es., nella Liturgia delle Ore cosa vuol dire che fa tutto Dio, se non sappiamo dov'è la pagina che dobbiamo cantare? Nella messa, siccome spesso tutto è ancora delegato al prete, è facile spostare tutto sulle spalle di Dio. Ma in ciò che non è sacramentale, dove non c'è forma-materia-ministro come forma minimale, è evidente che l'atto di incontro nel mistero pasquale tra Dio e l'uomo ha bisogno di una sensibilità ecclesiale accuratissima, di una manualità fine nel fare la cosa, nel vivere il tempo, nello scandire lo spazio... questo è un punto delicatissimo per la tradizione che recepisce il Concilio e che voglia farlo con *intelligenza rituale*.

3.2. Esteriore e interiore contrapposti

Veniamo al secondo luogo comune: ossia alla corrispondenza con ciò che classicamente non si definiva come "primato di Dio", ma come "parte interiore" e "parte esteriore". C'è, infatti, un culto e un sacrificio interiore, insieme ad un culto e un sacrificio esteriore. Negli ultimi vent'anni abbiamo osservato una grande ripresa

di questo linguaggio dualista e oppositivo. Alcuni dicono che la vera partecipazione alla liturgia è quella interiore, mentre tutto il resto non sarebbe altro che "cerimonie esterne". Invece il Concilio Vaticano II non dice così; le sue parole sono: *id bene intelligentes per ritus et preces*. I riti e le preghiere, cioè le cose apparentemente esteriori, sono la mediazione, il linguaggio, che permette di accedere al significato interiore. *Riti e preghiere sono la condizione di una interiorità non slegata dall'esteriore*. Interiore-esteriore sono giocati come Dio-uomo: primato di Dio è l'interiore, e l'uomo si occupa dell'esteriore. Per questo motivo possiamo trovare libri sulla liturgia, a firma di grandi autori, per i quali l'unica cosa da valorizzare della messa è quello che fa Dio, ossia il sacrificio spirituale. Quando si dice così, si arriva a considerare solo il cerimoniere come colui che si prende cura della liturgia.

Questo atteggiamento, tuttavia, significa negare il nuovo paradigma, che pretende anzitutto un nuovo equilibrio tra interno ed esterno, nel quale l'esterno non è lo strumento dell'interno, ma la mediazione del rapporto, dove con mediazione viene indicata non solo l'espressione, ma anche l'esperienza. *In quello che si dice e in quello che si fa, si media quello che si è*. Questa non è una novità del Novecento, è patrimonio comune, che però l'intellettualismo ha eroso e che soprattutto nel mondo moderno, da Cartesio in poi, ha in qualche modo creato come un'opposizione; interno-esterno anche nella tradizione metafisica tendono ad opporsi. E questa è la nostra fragilità, che si riverbera anzitutto sulla nostra incapacità di celebrare.

3.3. *L'arte di celebrare come modo della partecipazione attiva*

L'ultimo anello di questa piccola catena di "luoghi comuni" è un passaggio concettuale, dalla *actuosa participatio* all'*ars celebrandi*. La verità della partecipazione attiva è l'arte del celebrare. Il documento chiave per capire questa svolta è un documento non particolarmente avanzato sul piano liturgico, ossia l'esortazione post-sinodale *Sacramentum caritatis*; in esso tuttavia, per la prima volta in un documento ufficiale, appare una doppia accezione di

ars celebrandi, che attesta, in qualche modo, un "passaggio paradigmatico" tra diversi modi di intendere il rito.

Occorre, oggi, fare nostro pienamente questo passaggio che troviamo bene illustrato da *Sacramentum Caritatis*, ai nn. 38 e 40, ossia mediante una nuova comprensione dell'*ars celebrandi*.

Da un lato, infatti, resta vero che:

L'ars celebrandi è la migliore condizione per l'*actuosa participatio*. *L'ars celebrandi* scaturisce dall'*obbedienza fedele alle norme liturgiche nella loro completezza*, poiché è proprio questo modo di celebrare ad assicurare da duemila anni la vita di fede di tutti i credenti, i quali sono chiamati a vivere la celebrazione in quanto Popolo di Dio, sacerdozio regale, nazione santa (cfr. 1 Pt 2,4-5.9)¹⁸.

Questa affermazione ribadisce semplicemente una verità che accompagna la Chiesa da molti secoli. Nello stesso tempo, però, una esigenza nuova è indicata precisamente dalla "pastorale liturgica", ossia dal bisogno di ritrovare nei riti un momento nutriente e autorevole per l'esperienza cristiana. Così la stessa esortazione apostolica poco più avanti cambia registro e dice, della stessa *ars celebrandi*, cose molto diverse:

Altrettanto importante per una giusta ars celebrandi è l'attenzione verso tutte le forme di linguaggio previste dalla liturgia: parola e canto, gesti e silenzi, movimento del corpo, colori liturgici dei paramenti. La liturgia, in effetti, possiede per sua natura una varietà di registri di comunicazione che le consentono di mirare al coinvolgimento di tutto l'essere umano. La semplicità dei gesti e la sobrietà dei segni posti nell'ordine e nei tempi previsti comunicano e coinvolgono di più che l'artificiosità di aggiunte inopportune. L'attenzione e l'obbedienza alla struttura propria del rito, mentre esprimono il riconoscimento del carattere di dono dell'Eucaristia, manifestano la volontà del ministro di accogliere con docile gratitudine tale ineffabile dono¹⁹.

¹⁸ BENEDICTUS PP. XVI, Adh. Apost. Postsynodalis *Sacramentum Caritatis* 38 (22 februarii 2007), in *Enchiridion Vaticanum* 24, 156.

¹⁹ *Sacramentum Caritatis* 40, in *Enchiridion Vaticanum* 24, 152.

In questo testo ulteriore non troviamo la smentita o la sconfessione del primo, ma piuttosto il suo superamento e compimento, in un orizzonte più ampio, più complesso e più ricco. *In altri termini, mi sia permesso di dire che è come se si passasse dal "ritus servandus" al "ritus celebrandus". È una intera concezione del rito e dell'approccio ad esso che viene ripensata e riorientata. In tale riorientamento (che è anche un nuovo senso di "ressourcement"), liturgia, scrittura, antropologia e vita ecclesiale si fondono in modo nuovo e originale.*

Il primo senso, quello classico, di *ars celebrandi* si riferisce alla nozione classica di rito, secondo la quale l'aspetto prioritario è rappresentato dal *dovere di osservare il rito (ritus servandus)*. Non dobbiamo smentire questo senso, ma contestualizzarlo in un ambito più ampio, dove la priorità non è il *ritus* da osservare, ma il *ritus celebrandus*, il rito da celebrare: non basta osservare il rito, ma bisogna *attivare le logiche a cui le rubriche rinviano*. La rubrica se la cava facilmente, dicendo poche parole: «Si canti un canto adatto». Ma attivare un'esperienza musicale, canora, non verbale - nella quale ritmo, melodia, timbro, armonia, agogica e dinamica sono i linguaggi del mistero - non significa prendere il foglietto e seguire l'unica strofa che si canta, ma entrare in un'esperienza del mistero pasquale di carattere canoro e musicale, di cui la liturgia ha bisogno, perché non si loda veramente finché non si canta. L'idea che la lode sia recitare il salmo è una modalità della "osservanza". La rubrica infatti offre il responsorio anche a chi è solo! Nel '500 i cardinali, con coerenza, dicevano: se recitiamo l'Ufficio da soli leviamo tutte le parti corali. Invece noi da soli facciamo i responsori, le antifone, e ci sembra normale per i seminaristi. Invece anzitutto per i seminaristi dovrebbe essere inculcata l'idea che, se c'è scritto responsorio, ci deve essere qualcuno che risponde. Bisogna creare una comunità nella quale ci sia almeno uno che risponde. Il Diritto Canonico sa questa cosa da secoli fino ad oggi, ma le pratiche sono ben più disinvolute del diritto stesso.

Il paradigma è cambiato ufficialmente da soli cinquant'anni. Stare dentro il nuovo paradigma vuole dire guardare al linguaggio e all'azione da un altro punto di vista. E per fare questo arriviamo all'ultimo passaggio del nostro itinerario.

4. Un esempio finale: il "tatto" della liturgia e la contingenza della grazia

Nel titolo di questo penultimo paragrafo utilizzo il termine "contingenza" non in senso classico-metafisico (secondo il quale "contingente" è il contrario della necessità), ma nel senso in cui lo usa J.-L. Marion nel suo capolavoro *Étant donné*²⁰, cioè nel senso di "ciò che ci tocca". L'attenzione al contingente è l'attenzione per ciò che ci tocca, per ciò che entra nella sfera del nostro tatto ed istituisce con noi un contatto.

La grazia, nella tradizione ebraico-cristiana, ha una struttura contingente, che ci tocca. E questo aspetto della grazia viene custodito dalla liturgia nel modo più estremo: la liturgia è fatta anzitutto di tatto. Il nostro problema è che l'approccio intellettualistico ai riti non riesce a garantire per nulla questa dimensione. L'approccio intellettualistico tutto sa valorizzare, fuorché il tatto. Invece, la grande tradizione liturgica ha la caratteristica di sapere e di volere attivare l'attenzione per il tatto.

Ora, la teologia cristiana, nell'assicurare la trasmissione della tradizione, ha potuto in alcuni casi illudersi di poter mediare tanto meglio la relazione con Cristo e con la Chiesa, quanto più sapesse tenersi lontana dalla dimensione corporea della fede. Questa ricostruzione, molto in voga soprattutto negli ultimi secoli, è apparsa del tutto illusoria alla poderosa ripresa che della tradizione ha suggerito e reso necessaria la vicenda traumatica del XIX secolo. In particolare, proprio l'esigenza di "mediare adeguatamente la tradizione rituale" ha condotto la riflessione e la prassi ad una nuova considerazione di quella dimensione elementare e primaria della percezione e della comunicazione, che risiede, pro-

²⁰ Cfr. J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001. Non si può non notare che nella versione italiana, inevitabilmente, scompare il "significato secondo" del francese "étant donné", che anche in francese ha in prima battuta il significato usuale di "dato che", ma si può leggere anche come "ente donato", custodendo così la teoria centrale del libro di Marion, dimensione che, in italiano, purtroppo, scompare del tutto.

priamente, nel "toccare". L'azione del toccare, quell'agire che è il tatto, costituisce, già secondo San Tommaso, il "*fundamentum omnium sensuum*". D'altra parte, sempre per Tommaso, l'uomo si distingue dagli altri animali non solo per la "*ratio*", ma anche per le "*manus*", organi del tatto per eccellenza: intelletto fine e tatto squisito segnano la differenza dell'uomo dalla natura.

Molte cose sono accadute a partire dalla riscoperta di questa decisiva verità. Ciò ha avuto una particolare evidenza proprio nella tradizione liturgico-sacramentale. Vorrei provare ad esporre il percorso teorico e pratico di questa "*renaissance* del tatto" in tre brevi passaggi: una nuova lettura teorica del "tatto" (4.1.), che resiste alle evidenze problematiche di un intellettualismo arido e si allea con il riemergere di parole antiche diventate pressoché inaudite, ha indotto il sorgere del Movimento Liturgico (4.2.) che ha preparato la nuova coscienza del Concilio Vaticano II e la Riforma Liturgica (4.3.), come progetto di una identità ecclesiale corporea e tattile.

4.1. *La nuova lettura del tactus nel XX secolo*

Perché la Chiesa potesse riappropriarsi della propria tradizione "tattile", anzitutto nei propri riti sacramentali, è stato necessario il configurarsi di un nuovo modo di accedere al "tatto" da parte della cultura. Il tatto, nel XX secolo, viene letto a partire da tre comprensioni "nuove", che potremmo definire così: il tatto è una "azione" (Blondel), il tatto ridefinisce il "fenomeno" (Merleau-Ponty) e infine il tatto struttura un linguaggio originario del soggetto (Wittgenstein). Queste riletture del tatto permettono alla Chiesa di accedere diversamente alle proprie prassi, ai propri fenomeni e al proprio linguaggio. Una Chiesa che diventa attenta all'azione, al fenomeno e al linguaggio si trova costretta ad uscire dagli stereotipi che avevano confinato il tatto in una regione assolutamente secondaria dell'esperienza, da tenere puntualmente sotto controllo da parte di una visione intellettualistica e volontaristica del reale e dell'esperienza dell'uomo.

L'irruzione di queste nuove sensibilità non è stata facile e ancor oggi conosce forme più o meno consapevoli di resistenza. La prima

e più fondamentale resistenza alla logica originaria del tatto è costituita dal tradizionale intellettualismo, che ha comandato buona parte della tradizione riflessiva della Chiesa, almeno in Occidente. Per l'intellettualismo classico tutti e tre questi "nuovi varchi" verso una rilettura fondamentale e originaria del tatto non hanno alcun senso, anzi, spesso sono visti come un pericolo per la tradizione. L'azione, il fenomeno e il linguaggio debbono essere strutturalmente comandati da una volontà, da una sostanza e da un concetto, che rendono quasi superflua una indagine fondamentale sulle prassi (azioni), sulle forme della realtà contingente (fenomeni) e sulle manifestazioni della sua espressione (linguaggi).

Tuttavia, si deve riconoscere come questo intellettualismo, di cui siamo divenuti tutti vittime negli ultimi secoli, differisce profondamente dall'intellettualismo classico, che possiamo riconoscere operante almeno fino al XIII secolo. In quell'intellettualismo classico, le logiche dell'azione, della contingenza e dell'espressione avevano ancora la possibilità di non strumentalizzare il concreto all'astratto. L'intellettualismo moderno, invece, pretende di "superare" nel concetto ogni dimensione originaria del rapporto con il reale. In questo modo opera una vera e propria stilizzazione del reale, dell'uomo e di Dio stesso.

In questa contesa, che rimane ancor oggi assai complessa, e che si era aperta già con l'ultima Scolastica, e con la rottura dell'equilibrio garantito dal "realismo", a partire dal XVIII secolo si inserisce una struttura sempre più apologetica e difensiva della riflessione teologica, che fa sentire i suoi influssi potenti fino a noi. Se in una enciclica come la recentissima "*Lumen Fidei*" la mano del vescovo emerito di Roma, Benedetto XVI, assunta e fatta propria da papa Francesco, continua a liquidare Nietzsche, Rousseau e Wittgenstein come campioni di un approccio inadeguato alla fede, ciò è dovuto ad un approccio alla questione che rimane troppo fortemente segnato dalla resistenza a oltranza di un modello intellettualistico ed essenzialistico di difesa della tradizione. In fondo, si tratta soltanto di una forma di magistero senza tatto. Criticare una sola affermazione di un grande autore, dimostrando che in essa è presente una strutturale incomprendenza del fenomeno "fede",

è un modo classico per "non lasciarsi toccare" da quell'autore e per immunizzarsene. L'intellettualismo moderno è, appunto, un difetto di comprensione e di esercizio del tatto.

Ma la Chiesa non è né soltanto né anzitutto strumento per pensare o per giudicare. Non è animata esclusivamente da un'istanza dogmatico-disciplinare. La Chiesa annuncia, racconta, celebra, loda, rende grazie, benedice. Questo è sempre stato vero, anche quando ha portato la Chiesa a riflettere su quanto faceva con categorie non del tutto adeguate. In questa sua riflessione la Chiesa ha dovuto, in qualche modo, tener conto di una nuova esigenza "tattile". Lasciarsi toccare dal testo biblico, lasciarsi toccare dall'azione rituale è diventato, per i cristiani tardo-moderni, una questione decisiva. In particolare, nel rapporto con l'agire rituale si è aperta una falla molto grande tra le forme della prassi e gli strumenti della riflessione. Come sempre, anche in questo caso, i due versanti si sono reciprocamente influenzati. Si celebrava così come si sapeva pensare, ma si pensava nell'orizzonte di ciò che veniva di fatto celebrato. Se un Messale, come quello Tridentino del 1570, aveva al suo inizio una parte intitolata "*Ritus Servandus*", questo indicava un approccio, un "*tactus*" verso la celebrazione, del tutto orientato alla "osservanza" e alla "ubbidienza" da parte dell'unico celebrante. D'altra parte, la teoria teologica del sacramento si è progressivamente concettualizzata, identificando la "verità" del sacramento in quei "minimi necessari" in cui le logiche dei sensi, e *in primis* quelle del tatto, risultavano assolutamente marginali e irrilevanti.

Tuttavia, la tradizione, proprio in quanto tale, manteneva aperti dei varchi preziosi: l'ascolto della Parola, la preghiera eucaristica, i riti di comunione, ma anche le forme penitenziali, le relazioni con la malattia e con la morte, le dinamiche del servizio, continuavano ad esigere un "toccare" e un "essere toccati" che non poteva sopportare troppo né la semplificazione dogmatico-essenzialista, né la semplificazione giuridico-disciplinare.

La stessa azione rituale, che pure invoca sempre traduzioni concettuali e disciplinari, pretende una logica del toccare che non si può facilmente scavalcare. Per quanto si voglia formalizzare,

l'"atto di dolore" non si lascia ridurre né alla sua formalizzazione standard, né alla profondità della intenzione. Né la dedicazione dell'altare può essere vissuta solo per il "contatto fortuito" di una particella di crisma con il marmo della mensa. È la sua forma "tattile" (ma anche "olfattiva", "visibile" e "udibile") a doversi far valere, al di sotto e al di qua di tutte le pur necessarie "verità" o "regole".

4.2. *Il Movimento Liturgico, il Concilio Vaticano II e il tatto della dottrina*

Come risulta evidente, il "toccare" nella Chiesa del XX secolo è stato riscoperto attraverso una profonda conversione inaugurata intorno al tema della "forma".

Due piccoli episodi sono in grado di indicarci la direzione migliore per comprendere l'importanza del tatto nella esperienza liturgica contemporanea. Da un lato ricordiamo che R. Guardini, a Concilio Vaticano II quasi concluso, in una famosa lettera al Vescovo di Magonza espresse l'opinione sulla necessità della Riforma, ma anche sulla necessità di "reimparare l'atto di culto". Allo stesso modo, quasi vent'anni dopo, J. Ratzinger notò con acume che il Movimento Liturgico aveva profondamente mutato il concetto di "forma" con cui vengono pensati la liturgia e il sacramento²¹.

Potremmo dire che la parola "forma" ha subito, nella tradizione latina, una duplice lettura. Da un lato ha tradotto il termine greco "*eidos*", che vuol dire idea, sostanza, necessità. Dall'altro ha tradotto il termine greco "*morphé*", che significa figura, immagine. "Forma" indica, nello stesso tempo, il lato più "interiore" e quello più "esteriore", il più "invisibile" e il più "visibile", il più "necessario" e il più "contingente". Potremmo dire, in altri termini, che la tradizione teologica sui sacramenti si è occupata di

²¹ Cfr. J. RATZINGER, *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 33-65.

tradurre questi due aspetti della forma: la dottrina si è presa cura della "forma interiore"; la disciplina della "forma esteriore". Ma questo, a partire dal XIX secolo, è risultato uno schema del tutto insufficiente. Si è dovuto riconoscere, a costo di correre anche rischi di incomprensione o di fraintendimento, che questa "logica dogmatico-disciplinare" non permetteva più di mediare adeguatamente la grande tradizione. Si è dovuto ricominciare dal basso, dall'elementare, dall'originario: dal tatto. Accettare di essere "toccati" dalla tradizione non è facile. È molto più facile accettare di "pensarla" e di "dominarla". Si è così giunti a riconoscere che "contingente" non è soltanto il contrario del necessario, ma è "ciò che ci tocca" (Marion).

Infine giungiamo al passaggio per noi decisivo, che è costituito dal Concilio Vaticano II. La vocazione pastorale di questo Concilio - che spesso viene evocata (o temuta) sulla base di un pregiudizio profondo circa la natura dei Concili e della Chiesa - consiste proprio nel *riattivare il tatto ecclesiale*, ossia le modalità con cui la Chiesa si lascia toccare dalla grazia di Dio e può, a sua volta, annunciare e vivere con tatto questa condizione "graziata". In effetti non è affatto sorprendente che due dei maggiori interpreti del Concilio Vaticano II abbiano parlato di un cambiamento che si può comprendere con le categorie di "evento di linguaggio" (O'Malley) o di "svolta di stile" (G. Routhier). E non è neppure casuale che entrambi questi grandi studiosi vengano dal "giovane mondo" del Nord America, che guarda alla "Vecchia Europa" con uno sguardo a maggiore distanza, ma non raramente anche di maggiore acutezza²².

²² Seguo qui le lucide considerazioni di J. W. O'Malley, quando del Concilio afferma che «era un evento linguistico: il linguaggio indicava, e induceva, nuovi valori e nuove priorità e in questo senso indicava e induceva anche una conversione interiore che era l'aspetto più profondo del terzo problema-al-fondo-dei-problemi del Vaticano II»: J. W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 13. Molto utili anche le osservazioni di G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007; G. ROUTHIER, *A 40 anni dal Concilio Vaticano II. Un lungo tirocinio verso un nuovo tipo di cattolicesimo*, in «La Scuola cattolica» 133 (2005), pp. 19-52.

Ciò che muta, con il Concilio Vaticano II, è il modo di istituire un rapporto significativo con la tradizione. Il "Concilio pastorale" annuncia, anzitutto, questa grande conversione, con cui la Chiesa vuole lasciarsi "toccare", "nutrire", "dissetare" dalla "sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei*" (Giovanni XXIII). L'accesso a questa sostanza non può essere troppo rapido, troppo intellettualistico o volontaristico. Non può più fidarsi soltanto di "epitomi", di "sintesi", di "formule". Deve accettare la via lunga, piena di tatto e di sensibilità da riattivare, dell'ascolto della parola, della celebrazione del culto, della relazione ecclesiale e del rapporto con la pluralità misteriosa del mondo. Non può sostituire queste esperienze tattili e sensibili con formule catechistiche, con precetti culturali, con sequenze di diritti/doveri o con messe in guardia da errori. Per questo stile minimale il tatto rimane superfluo; per quello stile integrale il tatto risulta decisivo. Questo è il "tatto della dottrina" che il Concilio Vaticano II ha profeticamente inaugurato. E papa Francesco è "figlio del Concilio" anzitutto perché attento, direi strutturalmente, all'esercizio del tatto come mediazione originaria della tradizione.

4.3. *La Riforma Liturgica e il compito di una ecclesia come corpus e come tactus*

Ciò che il Concilio ha pensato, in generale, per l'aggiornamento in termini di "svolta pastorale", ha preso la sua figura più lampante (e forse anche più fraintesa) nella vita liturgica della Chiesa. Al centro di questa svolta sta l'idea, semplice ma rivoluzionaria, che supera l'ideologia clericale in liturgia. La liturgia è "azione di tutta la Chiesa", del capo e del corpo, e questo comporta che tutta l'assemblea possa percepirsi come "celebrante". Questo è il grande fine di tutta la Riforma Liturgica: attivare una forma di partecipazione diversa da quella assunta come normale (e normativa) per molti secoli, la quale delegava la celebrazione al "sacerdote" e lasciava all'assemblea la semplice "muta assistenza". *

Come è ovvio (ma non ancora scontato), questo cambiamento si è manifestato sul piano rituale, ma deriva da un mutamento di

prospettiva ecclesiale, spirituale, dogmatica e pastorale del tutto decisiva. E deve essere elaborata anzitutto con un *nuovo canone del tatto e del contingente*. Nella Riforma Liturgica anzitutto è il canone tattile a mutare: a tutte le regole e gli scrupoli del *"canone del tatto sacerdotale"*, tanto elaborato da Trento in poi, è occorso (e occorre) sostituire un *"canone del tatto ecclesiale"*, che rimette in gioco il ruolo di tutti: della presidenza, dei ministeri e della assemblea. Ognuno ha da lasciarsi toccare e da toccare gli altri e l'Altro. E ciò che prima funzionava da sostitutivo deve essere ora ripensato e rielaborato coralmemente e pluralmente. Questo è oggi il versante più critico della Riforma Liturgica, al quale non si può certo rispondere regredendo al tatto squisito (in potenza), ma solipsistico (di fatto) della messa tridentina. E non basta neppure che il "canone classico" venga sostituito soltanto da un "nuovo lessico".

Tutto quanto ho cercato di rievocare in queste grandi tappe oggi sta di fronte ad ogni cristiano, ad ogni comunità e all'intera Chiesa cattolica come un grande dono e come un compito non meno grande. Possiamo individuare le linee più significative di questo grande disegno in tre punti fondamentali:

- in primo luogo il "toccare/essere toccati" è una delle forme con cui accettiamo la natura "iniziatica" della fede celebrata. Potremmo quasi dire che per accedere alla corretta comprensione della "iniziazione cristiana" dovremo elaborare un "canone del tatto" all'altezza della nostra epoca e della nostra cultura. In particolare la sequenza del battezzare, cresimare e celebrare l'eucaristia domenicale dovrebbe assumere la forma normale/normativa di un "tatto ecclesiale", capace di uscire da quei surrogati concettuali e/o valoriali che, sotto le insegne della verità e del dovere, fanno trasparire la ferma ed ostinata determinazione a non farsi toccare dal reale, a rifiutare il contingente.

- In secondo luogo il "toccare/essere toccati" ha a che fare con la tradizione antica e moderna della guarigione cristiana. Dobbiamo riconoscere che il peccato grave e la malattia grave non hanno solo bisogno del tatto che la grazia assicura a chiunque viva queste

condizioni di crisi, ma anche della elaborazione di un linguaggio del tatto adeguato al penitente e al malato. Su questo fronte il tatto è del tutto decisivo e tuttavia resta spesso assai trascurato. La mano toccata al morente/sofferente, la mano imposta al peccatore perdonato, l'abbraccio di riconciliazione o la mano stesa sulla sofferenza dell'altro sono le forme più elementari e più potenti non solo dell'annuncio del Risorto sul sofferente/peccatore, ma della presenza del Risorto nel peccatore che si converte e nel malato che non dispera.

- In terzo luogo il "toccare/essere toccati" ha a che fare con l'esercizio del servizio all'amore e alla generazione che si esercita nel ministero ecclesiale e nel sacramento del matrimonio. Forse in questi casi, soprattutto, la considerazione del "primato del tatto" può consentire alle forme storiche dell'ordine/matrimonio di valorizzare al meglio l'elemento profetico e vitale di queste istituzioni, lasciando cadere quegli irrigidimenti dogmatico-disciplinari che sono il segno classico di una tradizione che non sa più comunicare la verità perché non sa lasciarsene toccare.

Insomma, potremmo dire che se la verità non è toccante, è una povera verità, è semplicemente un sistema di autodifesa. Se la verità non è contingente, proprio in virtù della sua assolutezza, è solo una povera menzogna, il segno di una mancanza di pudore.

5. Conclusioni programmatiche

La "scoperta" della liturgia "in quanto" teologia è come la scoperta dell'America per l'Europa: essa cambia la tradizione non solo della navigazione, ma anche del pasto, della soteriologia e delle culture agricole, della geografia e della storia, dell'astronomia e della linguistica.

La scoperta della liturgia "come" teologia impone alla storia della Chiesa una grande conversione, che potremmo definire così: si passa dal *"ritus servandus"* al *"ritus celebrandus"*. Si passa da una

“esteriorità cerimoniale” da osservare e conservare a una “esperienza simbolico-rituale” da vivere e da assumere pienamente.

Questa scoperta muta lo stile della teologia, la radica in un “preriflesso” simbolico e rituale di cui il “tatto” e il “corpo” sono la cifra fondamentale.

Il compito teologico attuale, a distanza di 50 anni da quel grande testo che è SC, è consapevole di dover ancora molto illuminare il profondo rapporto tra il “simbolo reale/rituale di Gesù Cristo” e l’azione simbolico-rituale della Chiesa. Una rinnovata *intelligenza rituale del mistero di Dio*, ossia una “teoria teologica dell’azione rituale” è una delle sfide più alte che il Concilio abbia lasciato in eredità alla Chiesa contemporanea, al servizio della quale la teologia presta il proprio servizio di rispetto critico e di critica rispettosa.