

RIVISTA LITURGICA

TRIMESTRALE PER LA FORMAZIONE LITURGICA
fondata nel 1914 dall'abbazia benedettina di Finalpia

αϠω

Quinta serie
anno CVIII
fascicolo 3
luglio-settembre 2021

La Parola nella liturgia

Monastero
S. Giustina



Comunità
di Camaldoli



RIVISTA LITURGICA

anno CVIII ♦ quinta serie ♦ n.3 ♦ luglio-settembre 2021

ISSN 0035-6956

Abbazia S. Giustina
35123 Padova

Edizioni Camaldoli
Loc. Camaldoli, 14
52014 Camaldoli (AR)

Abbazia S. Maria
17024 Finalpia (SV)

DIRETTORE: Gianni Cavagnoli

Via Fatebenefratelli 2/A – 26100 Cremona (CR) – direttore@rivistaliturgica.it

REDATTORE: Matteo Ferrari OSB Cam (Rappresentante delle Edizioni Camaldoli)

redattore@rivistaliturgica.it

VICEREDATTORE: Elena Massimi

elena.massimi.75@gmail.com

CONSIGLIO DI DIREZIONE:

Giorgio Bonaccorso (Rappresentante del Monastero di S. Giustina); Luigi Girardi;
Elena Massimi

CONSIGLIO DI REDAZIONE:

Morena Baldacci; Goffredo Boselli; Christian Gabrieli; Andrea Grillo; Francesco Pieri;
Roberto Tagliaferri; Paolo Tomatis; Valeria Trapani; Norberto Valli

UFFICIO ABBONAMENTI:

«Edizioni Camaldoli» ♦ Loc. Camaldoli, 14 ♦ 52014 Camaldoli (AR) ♦
tel. +39 0575 556013 (dal lunedì al venerdì: 8, 30 – 12, 30 e 14, 30 – 18, 30) ♦
fax +39 0575 556001 ♦ e-mail: rivistaliturgica@camaldoli.it – edizioni@camaldoli.it

ABBONAMENTO A «RIVISTA LITURGICA» ANNO 2021

Italia (4 volumi) € 60,00 ♦ Un volume (anche arretrato) € 20,00

Esteri (4 volumi) € 80,00 ♦ Un volume (anche arretrato) € 20,00

Per richiedere i singoli fascicoli contattare l'ufficio abbonamenti

– CCP n°1029162243

Intestazione: Casa Gen. Congr. Eremiti Camaldolesi – Rivista Liturgica

– Bonifico bancario: IT 63 X 07601 14100 001029162243 (Banco Posta)

codice BIC SWIFT: BPPIITRRXXX

– è possibile effettuare pagamento con CARTA DI CREDITO dal sito www.rivistaliturgica.it

Direttore responsabile: Osvaldo Forlani OSB Cam

Autorizzazione del Tribunale di Savona n. 125 del 6/7/1956

Poste Italiane Spa Spedizione in abbonamento postale D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n.46) art.1 comma 1 – CN/RN

Stampa Pazzini Stampatore Editore

via Statale Marecchia, 67 – 47827 Villa Verucchio – Rimini

Tel. +39 0541 670 132 – Fax +39 0541 670 174 – pazzini@pazzineditore.it

www.rivistaliturgica.it



Editoriale	pp. 5-30
STUDI	
ANDREA BOZZOLO Il Libro e il rito. La sacramentalità della Parola	pp. 31-49
DARIO VITALI L'autorità della Chiesa nell'interpretazione della Sacra Scrittura	pp. 51-83
LORIS DELLA PIETRA Le dinamiche rituali della liturgia della Parola	pp. 85-103
SILVIA TARANTELLI Cantare la Parola. Per una riscoperta del canto liturgico come mediazione del mistero	pp. 105-147
I parte. Il canto della Parola nella coscienza ecclesiale sulla proclamazione della Parola	pp. 105-130
II parte. La pertinenza formale della proclamazione e del canto della Parola al dinamismo di morte e risurrezione del Mistero cristiano	pp. 131-147
ANNA MORENA BALDACCI Il ministero del lettore. L'opportunità di un rinnovamento	pp. 149-162
CONTRIBUTI	
MAURIZIO BARBA La memoria degli "hospites Domini" di Betania nel Calendario Romano Generale	pp. 163-190
FRANCESCO PIERI La Chiesa benedice le armi?	pp. 191-209
FRANCESCO ZUCHELLI Da Newman a Guardini. Un percorso possibile?	pp. 211-225
VINCENZO PIERRI Il <i>Mysterium</i> dell'assemblea	pp. 227-240
IN MEMORIAM	
ANDREA GRILLO Ghislain Lafont osb e la liturgia come "linguaggio elementare"	pp. 241-243
RECENSIONI	pp. 245-250

Secondo la tradizione, il terzo fascicolo di RL è anzitutto dedicato a pubblicare le relazioni della *Settimana liturgico-pastorale* di Camaldoli che, anche nel 2020 nonostante la pandemia, ha trovato puntuale realizzazione dal 26 al 31 luglio, raggiungendo la 54^a edizione, sul tema *Bibbia e Liturgia. Teologia, linguaggi e celebrazione*. Cinque sono i contributi scritti, che trovano qui la loro accoglienza.

*

Anzitutto il fondativo intervento di Andrea Bozzolo (*Il libro e il rito. La sacramentalità della Parola*), che mette primariamente in luce l'originaria destinazione della Scrittura alla proclamazione nella liturgia della Chiesa, realizzando l'attualizzazione perfetta dei testi biblici, perché ne situa la proclamazione in seno alla comunità dei credenti riuniti intorno a Cristo per avvicinarsi a Dio. Pone inoltre in risalto l'apporto insostituibile che la Parola proclamata offre all'economia sacramentale, concorrendo in modo intrinseco a costituirlo e rendere presente Cristo, «poiché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura» (SC 7). In tal modo si evidenzia che

con la formula "sacramentalità della Parola" intendiamo riferirci all'atto liturgico della proclamazione delle Scritture in quanto elemento che concorre in modo determinante all'esserci dell'economia sacramentale della Chiesa, come si dispiega nelle azioni liturgiche che la dottrina definisce "sacramenti". Non si parlerà dunque di una sacramentalità del *libro* delle Scritture, ma dell'*atto* della sua proclamazione, lasciando così già trasparire una concezione sacramentaria che attribuisce all'azione simbolico-rituale un carattere *organico e costitutivo*.

Si passano anzitutto in rassegna gli *ostacoli* che frenano l'acquisizione di tale tematica, identificandoli nella reazione polemica al pensiero di Lutero e alle linee teologiche introdotte con la Riforma. Reagendo alla impostazione luterana, che vedeva nel sacramento, nel suo nucleo più profondo, l'*annuncio* della morte e della risurrezione del Signore, che interpella la fede e così offre la grazia,

«la dottrina cattolica censura appunto l'enfasi sull'annuncio come momento essenziale del sacramento, vedendovi messo in discussione il principio dell'efficacia *ex opere operato*». Si finirà in tal modo per trascurare in modo consistente il rilievo della proclamazione della Parola, innestata nei riti introduttivi, in modo da costituire la Messa "didattica", contrapposta a quella "sacrificale". Vi si aggiunge, come ulteriore ostacolo, una concezione del linguaggio di tipo *oggettivistico e strumentale*, che riduce le parole a una sorta di etichetta che l'uomo appone sul reale per nominarlo e in questo modo appropriarsene.

Al contrario la Scrittura attesta che l'uomo perviene a se stesso proprio attraverso l'*atto della parola* con cui risponde alla presenza del reale che lo interpella. Nell'incontro con il reale su cui si esprime la parola, non vi è quindi esercizio di dominio, ma di *ospitalità*. Ed è in questo parlare a modo di risposta che si forgia il movimento dello spirito.

Un ultimo impedimento, infine, va ritrovato nel *metodo* che la dogmatica posttridentina seguiva nell'elaborazione delle sue tesi circa la natura del sacramento. La sacramentaria elaborava la propria riflessione sostanzialmente sviluppando le tesi dogmatiche sancite dal magistero, mostrandone la fondatezza e in qualche misura la correlazione reciproca, senza però riconoscere alla forma liturgica – intesa qui come l'apparato dei testi rituali e delle rubriche – altro valore che quello di valere come testimonianza documentaria *a supporto* di quelle tesi. Sicché,

la frattura tra contenuto misterico del sacramento, studiato dalla teologia, e forma storica del rito, indagato in modo positivo dalla scienza liturgica, non poteva consentire alla prescrizione che prevede la lettura del testo biblico di concorrere all'*ontologia del sacramento*, contribuendo anche sotto questo profilo a indebolire lo spessore della proclamazione biblica nella liturgia.

Il tema è ricomparso con il Vaticano II, con le due importanti costituzioni *Sacrosanctum Concilium* e *Dei Verbum*. Della prima si pone in rilievo il numero 56, con la celebre affermazione che «le due parti che costituiscono in certo modo la Messa, cioè la liturgia della Parola e la liturgia eucaristica, sono congiunte tra di loro così strettamente da formare un solo atto di culto». Chiarissimo il dettato, ancora un po' incerta, a tutt'oggi, l'attuazione concreta. Della seconda va evidenziata l'affermazione che l'economia della rivelazione

comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto (DV 2).

Ne è scaturita l'immagine delle due mense, quella della Parola e quella del Corpo di Cristo (n. 21), a ribadire l'inseparabilità di Parola e Sacramento, che concorrono insieme al nutrimento del Popolo di Dio e suggerisce, seppur in modo velato, che la Scrittura trova nella proclamazione liturgica la sua destinazione privilegiata e la sua piena attualizzazione.

L'autore dirige poi la sua ricerca in ambito biblico, per ritrovare pure le radici di questa tematica, che identifica nella ratifica dell'alleanza, nel celebre testo di *Esodo* 24, evidenziando come il libro e Mosè (destinatario diretto della Parola del Signore, scrittore del libro, lettore nell'atto rituale) paiono dunque come articolazioni di un'unica mediazione, che consente l'incontro tra la Parola divina e il popolo. L'aspersione con il sangue del sacrificio, come il banchetto di comunione che lo segue, sigillano l'incontro, ponendosi tra Parola divina e popolo nella luce che l'ascolto della Parola e la risposta di obbedienza hanno dischiuso. Per il Nuovo Testamento ci si rifà particolarmente al testo di *Luca* 4, che presenta il Cristo nella sinagoga di Nazaret. Ebbene,

mentre Gesù viene illuminato in questa pagina come il Messia atteso, Egli vi appare anche come *colui che porta la Parola a compimento riferendola a sé* e dunque come il *vero ermeneuta* che inizia a Nazaret quell'interpretazione delle Scritture che culminerà nella catechesi del Risorto (Lc 24). Non è difficile intuire che, nel contesto dell'esperienza della comunità postpasquale, il testo di Luca voglia ultimamente presentare il Cristo come Colui che continua a dire il suo mistero nell'oggi della Chiesa, ogni volta che nell'assemblea liturgica si proclama la Parola.

Alcuni "spunti teorici" chiudono il ben articolato e documentato studio, sottolineando anzitutto che

il *punto di partenza* per una riflessione teologica circa la sacramentalità della Parola non può che essere la prassi liturgica della comunità cristiana e più precisamente l'atto della proclamazione della Scrittura nelle celebrazioni sacramentali. Tale prassi, infatti, non è puramente un rivestimento esteriore del Mistero divino, ma il modo effettivo di attuazione dell'economia sacramentale.

Al riguardo si sottolinea che «il libro (biblico) non può fare a meno del rito (sacramentale), né il rito del libro, ma la loro reciprocità è asimmetrica, poiché fondata nella priorità dell'evento sulle forme della sua mediazione». Sicché, il compimento del testo biblico non è *nel* testo, ma in un evento *extratestuale* che è appunto l'evento cristologico, in quanto convoca gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo a pronunciarsi sul dono inaudito che in esso li raggiunge. Grazie al testo, che ne tramanda lo stile, la Parola può dunque essere nuovamente ascoltata soltanto in un atto vivo, entro cui la grazia di libertà dispiegata nell'accadimento originario torna a rendersi presente come dono incommensurabile nella vita della comunità ecclesiale. L'Eucaristia è esattamente il luogo in cui il Referente, ponendoci in comunione con il suo Mistero, ci rende partecipi dell'orizzonte entro cui la sacra pagina può essere intesa secondo la sua originaria intenzionalità.

Inoltre, l'azione liturgica ha costantemente bisogno di riferirsi alla memoria custodita nel testo biblico per accedere alla verità del dono che in essa si compie. Difatti, quando nel rito il *verbum* si aggiunge all'*elementum* per costituire il *sacramentum*, il *verbum*, unendosi all'elemento materiale, intercetta pienamente il mondo della esperienza corporea con i suoi codici simbolici, le sue emozioni, il suo radicamento in una cultura. Ma tale mondo viene attraversato dall'annuncio del *kerygma*, che come una spada trapassa l'esperienza umana e proclama la necessità di una decisione di valore assoluto. In definitiva, alla luce di queste considerazioni,

la sacramentalità della Parola va intesa come il ruolo costitutivo che la proclamazione della Scrittura ha perché l'economia sacramentale cristiana si realizzi secondo il *testamentum* del Signore, come luogo di una relazione filiale con l'Abbà di Gesù nella potenza del suo Spirito.

*

L'ampio contributo di Dario Vitali (*L'autorità della Chiesa nell'interpretazione della Sacra Scrittura*) indaga il rapporto tra Chiesa e Sacra Scrittura, all'interno di un ulteriore rapporto, quello tra "Bibbia e liturgia", messo a tema proprio dalla 56^a Settimana liturgico-pastorale di Camaldoli. Se i due termini sono di per sé complessi e difficili da fissare, il coefficiente di complessità si moltiplica quando li si voglia declinare sul registro dell'interpretazione, soprattutto se letto attraverso la categoria di "autorità". Il Vaticano

Il afferma con chiarezza che «il Magistero non sta sopra la Parola di Dio, ma ad essa serve» (DV 10): lo stesso vale per la Chiesa tutta. Certo, l'insegnamento conciliare ha dovuto misurarsi con la precedente concezione, che vedeva la gerarchia (*Ecclesia docens*) quale oggetto depositario di tutti i diritti e i poteri sul corpo ecclesiale. È solo a partire da questo quadro che si possono verificare gli sviluppi nel Vaticano II e proporre una soluzione con un recupero del rapporto Chiesa-Sacra Scrittura alla luce dei testi conciliari.

Si parte anzitutto dalla *controversia post-tridentina*: i Riformatori avevano formulato la tesi tanto precisa quanto dirompente della *sola Scriptura*. Alla tesi della *sola Scriptura* aveva risposto il concilio di Trento. Nel Decreto sui libri sacri e le tradizioni da accogliere, aveva anzitutto affermato il suo compito di dover conservare nella Chiesa la stessa purezza del Vangelo che, promesso dai Profeti nelle Sacre Scritture, il Signore Gesù Cristo per primo promulgò oralmente, poi comandò che fosse predicato attraverso i suoi Apostoli come fonte di ogni verità salvifica e di ogni disciplina morale. Il concilio di Trento risponde dunque alla *sola Scriptura* della Riforma asserendo che il Vangelo di Cristo, fonte di ogni verità e disciplina, è contenuto «nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte». Non dirime però la questione su chi abbia autorità per interpretare la Scrittura. A ben vedere, la questione non emergerà esplicitamente finché i due soggetti che agivano *nomine Ecclesiae* – il concilio ecumenico e il vescovo di Roma – non entreranno in collisione. Quando la crisi del papato si trasformò in scandalo insostenibile, non sembrò esserci altra strada che la convocazione del concilio, quale istanza in grado di rappresentare la Chiesa e la sua indefettibilità. Ormai però il concilio non era più la ripresentazione del corpo delle Chiese, ma della cristianità.

Che si parli di *loci theologici* o di *regulae fidei*, la controversistica post-tridentina indica tre *auctoritates* con la funzione di interpretare infallibilmente la Rivelazione:

Si tratta di un rilievo di fondamentale importanza: a questo stadio dello sviluppo del dogma non esiste ancora la figura del Magistero come soggetto unico infallibile con il compito di custodire e trasmettere in diverse forme il deposito della fede, ma tre soggetti che svolgono una funzione specifica di interpretazione delle verità di fede. Ciascuno di questi soggetti è infallibile per una ragione diversa: la *Ecclesia catholica* in quanto la *universitas fidelium* non può sbagliarsi nel credere; i *Concilia* – evidentemente quelli ecumenici o generali, in quanto l'autorità della *respublica christiana* sta posta in coloro che lo Spirito ha costituito vescovi per governare la Chiesa di Dio (At 20,28); la *Ecclesia*

Romana, perché il Romano Pontefice è colui che per diritto divino succede a Pietro nella fermezza della fede e nel compito di risolvere le controversie della religione.

Se un dubbio esiste sull'infallibilità di un soggetto, questo riguarda la *Ecclesia romana*: il papa, in quanto persona singola, non esente da errori – come la storia ha dimostrato –, non può pretendere di identificarsi con l'autorità della Chiesa:

Il dogma dell'infallibilità pontificia – annota ancora l'autore – ha innescato un processo, che ha avuto come esito finale la *reductio* dei soggetti infallibili al solo Magistero della Chiesa. Il primo passo è stato quello di rovesciare l'ordine delle forme di esercizio dell'infallibilità: quella del papa prima di quella dei concili e della *universitas fidelium*. Nel quadro di una ecclesiologia rigidamente piramidale, che separava il corpo ecclesiale in *Ecclesia docens* e *discens*, è stato facile parlare di infallibilità passiva della totalità dei battezzati: l'indefettibilità della Chiesa consisteva nell'obbedienza al Magistero, posto da Dio a difesa del *depositum fidei* contro qualsiasi genere di errore.

La già rilevata necessità, fatta propria dal Vaticano II, di precisare che il Magistero non sta sopra la Parola di Dio, è una consapevolezza maturata lentamente, in un vero e proprio travaglio, che vale la pena di seguire attraverso le tre “rivoluzioni copernicane” di *Sacrosanctum concilium*, *Lumen gentium* e *Dei verbum*. Queste costituiscono le tappe di avvicinamento a un traguardo tutt'altro che scontato: riguadagnare la certezza che «la sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un unico sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa» (DV 10). Secondo l'illustre ecclesiologo,

il fatto di iniziare i lavori dallo schema sulla liturgia ha permesso di recuperare l'importanza della Parola di Dio nel contesto della *lex orandi*. Si compiva una prima “rivoluzione copernicana”, ricentrando la vita della Chiesa nella liturgia. Il primo grande guadagno di *Sacrosanctum concilium*, a ben vedere, non riguarda la liturgia, ma la Chiesa, ricompresa nella sua realtà “una e complessa”.

Tra le forme di presenza di Cristo alla sua Chiesa riemerge finalmente quella della Parola di Dio: il Risorto «si fa presente nella sua Parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura» (SC 7). Emerge qui una valorizzazione decisa della liturgia della Parola come elemento non solo formalmente essenziale

della celebrazione eucaristica. Così formare alla Parola di Dio nella liturgia eucaristica è una delle azioni che fa passare i fedeli dalla condizione di «spettatori muti ed estranei di questo mistero della fede» a una partecipazione consapevole, pia e attiva all'azione sacra. In questo modo – sintetizza l'autore – «è ristabilito il rapporto vivo tra la Parola di Dio e la comunità cristiana che di quella Parola vive, tra la Sacra Scrittura e la Chiesa, che sarà al centro della terza “rivoluzione copernicana”, quella attuata in *Dei Verbum*».

La *Lumen gentium*, a sua volta, ha permesso di verificare il cambio di prospettiva sulle *auctoritates* che interpretano la Sacra Scrittura. Anche qui il cammino è stato lungo, complesso e non esente da fatiche e tensioni. Tralasciando altri aspetti pienamente convalidati dall'acribia dell'autore, va sottolineata particolarmente “quella

rivoluzione copernicana” prodotta dalla redazione del capitolo sul Popolo di Dio, che tutti – fautori e detrattori del concilio – indicano come il punto di svolta dell'ecclesiologia del Vaticano II. Inserito prima del capitolo sulla gerarchia, il testo agisce come un cuneo che incrina l'identificazione tra Chiesa e gerarchia. Modificando il principio che regola la vita ecclesiale – l'uguaglianza di tutti nella medesima dignità prima delle differenze di funzione o stato di vita –, il concilio ha anche riscoperto la *capacità attiva del Popolo di Dio*, del tutto obliata nel modello di Chiesa come *societas inaequalium*, che riduceva i fedeli a *subditi* di una gerarchia onnipotente.

Ciò che in *Lumen gentium* rimane un recupero astratto – secondo lo studioso –, limitato di fatto ad affermare l'esistenza del *sensus fidei* senza chiarirne a fondo la funzione, in *Dei Verbum* è portato ad effetto, nel momento stesso in cui si mostra la Chiesa come soggetto che trasmette la Rivelazione: «Si tratta della terza “rivoluzione copernicana”, che prende le mosse da una *concezione dinamica e dialogica* della Rivelazione, in grado di superare l'idea del deposito della fede come somma delle verità da credere». Il dinamismo di trasmissione, fondato nella successione apostolica, garantisce la Chiesa nella sua relazione con Dio, perché «ciò che fu trasmesso dagli Apostoli comprende tutto ciò che contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del Popolo di Dio» (DV 8). In questo continuo ricevere e trasmettere della Chiesa si comprende il dinamismo della Tradizione. La Chiesa è sì il “luogo” in cui avviene questo sviluppo, ma anche il *soggetto che lo determina*. Non è azzardato dire che la Tradizione in senso soggettivo si identifica con la Chiesa stessa. Conclude autorevolmente, in merito, l'autore:

Alla scelta di porre tanta enfasi sul ruolo del Popolo di Dio nella trasmissione della Rivelazione sembra corrispondere una volontà di limitare il peso del Magistero, riassunta nella sola interpretazione, “autentica” perché esercitata con l’autorità che proviene da Cristo, ma subordinata alla Parola. La precisazione che tale funzione sta sotto la Parola di Dio, ma ad essa serve, insegnando soltanto quello che è stato trasmesso, sembra voler limitare le esagerazioni sul Magistero come *norma proxima Revelationis*.

Vengono poi enumerate alcune conseguenze che le tre costituzioni ecclesiali hanno enucleato, principalmente l’affermazione conclusiva della DV che «l’unico sacro deposito della Parola di Dio è affidato alla Chiesa». E commenta:

Solo quando la Chiesa prega e loda, riunita come corpo del Signore – capo e membra – che “celebra il culto pubblico integrale” si può dire che le Scritture siano realmente e non solo astrattamente Parola di Dio: “nella liturgia, infatti, Dio parla al suo Popolo e Cristo annuncia ancora il Vangelo” (SC 33). *Dei Verbum* ristabilisce dunque il rapporto di circolarità virtuosa tra la Parola di Dio – il “Vangelo vivo” – e la Chiesa, la quale tanto più custodisce e trasmette il deposito della Parola di Dio, quanto più – cioè nella misura in cui – vive della Parola.

Inoltre,

è la Chiesa che celebra l’Eucaristia e di quella celebrazione vive; è la Chiesa che fa risuonare le Scritture e in quelle parole ascolta non parole di uomini, ma la Parola di Dio, anzi “Cristo stesso che parla”. Come la Chiesa non dispone dell’Eucaristia, non dispone nemmeno della Scrittura, ma la riceve come nutrimento che alimenta la vita della comunità cristiana. E come la mensa eucaristica non può essere imbandita se non si invoca lo Spirito sulle oblate, perché quel pane e quel vino rimarrebbero tali e non il Corpo e il Sangue del Signore, analogicamente è per l’azione dello Spirito che le Scritture proclamate e spiegate nella celebrazione liturgica sono Parola di Dio che nutre e fa crescere la comunità convocata per celebrare il culto del Signore.

In conclusione, vanno rimarcate due affermazioni che ben riassumono sia la valenza dell’evento della “interpretazione” delle Scritture, sia delle prospettive, che la stagione ecclesiale del Sinodo, che si sta aprendo nella Chiesa, manifesta all’orizzonte delle varie comunità e dei singoli. Anzitutto la chiara affermazione che

si comprende perché l'interpretazione delle Scritture sia l'atto che più manifesta e caratterizza il dinamismo della Tradizione: in forza della relazione necessaria e vitale della Chiesa con la Parola di Dio, l'atto di *intus-legere* il senso delle Scritture non è mai concluso, perché ogni generazione deve sempre riappropriarsi di quel sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa e tradurlo in "quinto Evangelio". Dentro questo dinamismo della Tradizione si iscrive il contributo di tutti i soggetti che concorrono a far crescere la *perceptio* tanto delle cose quanto delle parole trasmesse: il Popolo di Dio, il Magistero, ma anche quanti – esegeti e teologi – hanno il compito di studiare e spiegare le divine Lettere.

Inoltre, considerando come la prima fase del Sinodo consisterà nella consultazione del popolo di Dio, come forma di attenzione al *sensus fidei* della totalità dei battezzati, l'autore argutamente auspica:

Tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa sono chiamati – ciascuno per la sua parte – a questo atto necessario e perciò ripetuto, come ripetuto è il respiro, come ripetuta è la nutrizione, come ripetuta è la semina che apre il contadino all'attesa del frutto pieno. Opera paziente, questa, che esige la fedeltà dei tempi lunghi. Ma è questa la via da percorrere: quando tutto sembra finire, bisogna ricominciare dall'inizio.

*

Il lucido e profondo contributo di Loris Della Pietra (*Le dinamiche rituali della Liturgia della Parola*) mira alla riscoperta della dimensione "attiva" della Parola e alla consapevolezza che «l'atto del proclamare le Scritture è atto rituale che media la continua Rivelazione di Dio attraverso suoni e gesti, spazi e movimenti, restituisce corporeità e simbolicità a questa sequenza rituale troppo a lungo penalizzata».

L'autore si propone anzitutto, in rispondenza al dettato di OGMR 55, di riscoprire la *forma rituale* della liturgia della Parola, in quanto luogo non accessorio, ma necessario per il disvelarsi del mistero. Infatti,

la forma rituale non è decorazione aggiuntiva rispetto ai concetti di cui indubbiamente la Scrittura è carica o ai messaggi che certamente la Parola comunica per la vita del credente, ma è *mediazione* affinché la

Parola non sia soffocata nel concetto e nel messaggio e assicurati, piuttosto, l'incontro con Dio.

È il Lezionario stesso, come libro liturgico, non quale semplice prontuario di testi, ma come custode del progetto rituale e pure progetto *del* rituale, vale a dire traccia autorevole di *come* deve essere realizzata la Liturgia della Parola, con quali ministri e quali linguaggi,

a presentarsi come “forma” della Parola, “forma” nella quale si dà la Parola. Nel Lezionario, infatti, la Bibbia è disposta in pericopi, “brani ritagliati” e “incrociati” tra di loro, la cui finalità è la proclamazione in una trama rituale che esclude ogni sequestro intellettuale della Parola.

Sicché, la struttura del Lezionario, con i due criteri della lettura semi-continua e della concordanza tematica, si propone come scuola di vita cristiana nella misura in cui, anziché inseguire temi di interesse immediato o suggerire rapide proposte di soluzione ai problemi pastorali, scalza la vita credente, sorprende la Chiesa nel suo incessante pellegrinare e, pertanto, sconcerta il suo agire e il suo pensare e provoca la sua conversione. È il grande prodigio che nasce dall'*ordo* della Parola proclamata nella Chiesa.

Inoltre, tra le dinamiche rituali della Parola va annoverata la *proclamazione* e il relativo *ascolto* che, a differenza della mera lettura pubblica per notificare dei contenuti, è bisognosa di uno spazio adeguato, di rapporti di prossemica, di un riferimento peculiare al supporto del testo, innanzitutto è *simbolo* che denota una Presenza, un venire a presenza di Dio che parla. Infatti,

se la Parola non è detta e ascoltata rimane contenuto da assimilare, ma non prende corpo e non crea legami. Se è autenticamente proclamata diventa forma che si imprime, suono che penetra in profondità, calore che fa vibrare l'interiorità e potenza che scuote i cuori e le coscienze interagendo così con tutte le facoltà dell'uomo. L'*azione*, dunque, è il centro nevralgico dell'intera questione. Se non c'è una vera azione di Parola detta e ascoltata, dove il corpo dei singoli e il corpo comunitario interagiscono, il rapporto con la Parola di Dio è ancora debole perché essa è ricercata e onorata in quanto Scrittura, ma non ancora come azione di Dio che parla nell'*oggi* del suo popolo radunato.

Va pure annoverata la coppia *acclamare* per *riconoscere*: il testo proclamato, in quanto Parola viva e attuale di Dio che risuona in mezzo all'assemblea santa, non è oggetto di discussione, ma piut-

tosto di riconoscimento. Il riferimento biblico al libro di Neemia (8,1-12) e al vangelo di Luca (4,20) conferma le varie acclamazioni alla Parola proclamata: quelle al termine del brano (“Parola di Dio”, “Parola del Signore”), il salmo responsoriale con il suo ritornello, l’Alleluia, il silenzio. Nella singolare ricezione di ogni elemento si esprime che «nelle acclamazioni proferite ad alta voce come nel tacitamento di ogni parola, emerge la tensione verso la Parola che ha fatto irruzione nella storia.

La Parola trova poi accoglienza in tre modalità di *ruminatio* attraverso le parole umane: anzitutto l’*omelia*, che deve obbedire ad un *ordo* che configuri le parole, il gesto, il sentimento e il riferimento costante al mistero da celebrare e all’assemblea celebrante. Inoltre la *professione di fede*, per cui gli effetti *perlocutori* (la conseguenza dell’azione) della *confessio fidei* consistono in ciò che l’atto del dire la fede crea: chi ascolta diventa testimone della fede altrui nell’azione del credere e chi professa la fede è riconosciuto come compagno nel cammino e questo è possibile per la forza *illocutoria* (ovvero connessa all’atto stesso del dichiarare) della parola della fede. Dire di credere è atto di fede, fede in atto. Infine la *preghiera universale*, considerata come il cardine posto fra le due parti della messa: infatti conclude la liturgia della Parola, nella quale sono state ricordate le gesta meravigliose di Dio e la chiamata dei fedeli; e nello stesso tempo introduce alla liturgia eucaristica, esprimendo alcune fra queste intenzioni sia universali sia particolari per le quali deve essere offerto il sacrificio.

È la Parola dunque – annota acutamente il saggio autore – a suscitare la preghiera e la preghiera è parte integrante del dinamismo della Rivelazione attraverso il gesto litanico. Non contano tanto le cose che si chiedono e neppure il controllo dell’effettivo esaudimento della preghiera quanto, invece, la relazione che si instaura nella preghiera come estroflessione del soggetto verso la libertà di Dio. Nella preghiera universale è proprio la *forma* a custodire questa verità.

Va infine segnalato che quando la Chiesa, radunata in assemblea liturgica, annuncia la Parola, la circonda di *gesti* e di *legami simbolici*, la avvolge di sensibilità e la situa nel tempo e nello spazio, il Verbo pianta di nuovo la sua tenda in mezzo agli uomini, guadagna spazio ed entra nel tempo: la Parola si sporge sugli uomini e gli uomini si affidano ad una logica “responsoriale”, che è logica di libertà.

In conclusione,

è necessario che la Parola di Dio per poter essere incontrata sia autenticamente *celebrata*. Allora la liturgia, con le sue leggi e i suoi ritmi, non sarà “occasione” della Parola, ma luogo sorgivo della Parola stessa e sua efficace chiave interpretativa. Se la Parola è celebrata, Dio che parla è ancora un evento e l’uomo che ascolta e risponde grazie all’azione si espone ad un dono che accade nel tempo e che supera il tempo.

*

Alquanto disteso e ben congegnato è lo studio di Silvia Tarantelli (*Cantare la Parola. Per una riscoperta del canto liturgico come mediazione del mistero*), diviso in due parti.

Nella *prima* si intende ricollocare il canto della Parola nel suo contesto più prossimo, la proclamazione liturgica della Parola, considerata dal punto di vista della relativa coscienza ecclesiale manifestata nell’ultimo ventennio in occasione dei sinodi sull’Eucaristia e sulla Parola di Dio, ma anche in riferimento al “bilancio” sul rinnovamento degli studi biblici attorno al tema della interpretazione delle Sacre Scritture. È all’interno di questo contesto, infatti, che si realizza l’accoglienza della nuova edizione del *Messale*, con le istanze di cui è portatore. In questo orizzonte globale il canto assume i connotati essenziali di essere *parte integrante e costitutiva* della liturgia, di svolgere in essa un *munus ministeriale* e pertanto di essere chiamato a dividerne *lo spirito e il fine*, cioè i principi e l’orientamento alla glorificazione di Dio e alla santificazione dell’uomo. Appare, in tal modo, destrutturato un approccio meramente cerimoniale al canto nella liturgia, inteso come elemento di decoro o per la solennità, ponendo le condizioni per il recupero del suo carattere di mediazione sensibile del mistero della salvezza.

Scorrendo i vari documenti ecclesiali che si sono succeduti nel postconcilio, l’autrice si sofferma particolarmente sulla *Sacramentum caritatis*, dove Benedetto XVI ripropone la consapevolezza della unità tra Parola e Sacramento e facendo propria una istanza fortemente percepita in sede sinodale, chiede che la liturgia della Parola sia debitamente preparata e vissuta, auspicando un miglioramento e una attenta cura della prassi di proclamazione, a motivo del suo *carattere sacramentale* nella liturgia, debitamente precisato:

Entro il discorso relativo all’*ars celebrandi*, si attribuisce particolare risalto all’istanza di valorizzazione del *canto liturgico*, perché sia compo-

sto ed eseguito secondo il senso della liturgia, cioè il senso del mistero celebrato, in modo adeguato alla mediazione rituale e ai tempi liturgici.

Dall'Esortazione apostolica *Verbum Domini*, sempre di Benedetto XVI, si deduce la complessa identità della Parola di Dio, ricorrendo a un suggestivo immaginario musicale per evocare, senza trattenerne, la complessa identità della Parola di Dio. Essa, infatti, è come una *sinfonia*, come un *canto a più voci* in quanto al tempo stesso unica, ma molteplice nei modi di esprimersi. Ciò consente di sottolineare da un lato che tale immaginario presuppone l'alterità del creato e dell'uomo come parte relativa ma costitutiva della *sin-fonia*; e dall'altro che tale sinfonia vada *eseguita* perché il libro non rimanga tale, ma la musica possa essere effettivamente fruita e goduta.

L'alacre studiosa passa poi a rilevare alcuni limiti che influiscono anche nella determinazione del rapporto tra *Scrittura e liturgia*. Si segnala, in particolare, la tendenza ad un certo concordismo che conduce a giustapporre, senza articolarne le differenze, un approccio positivistico-storicistico al testo biblico e un approccio ermeneutico-teologico. Appare perciò da realizzare una adeguata riconnessione tra Scrittura, Parola di Dio, rito e fede, al di fuori della quale si rischia di porsi idealmente in sintonia con l'orizzonte aperto dal concilio. Da un'attenta disamina di altri documenti inerenti, recuperando il più ampio processo sinodale sintetizzato nella *Sacramentum caritatis*, l'autrice constata che

appare difficile non riconoscere la reale consistenza, in una parte di Chiesa, di un immaginario che intende tanto la proclamazione liturgica della Parola quanto la sua forma cantata con scarsa attenzione al come e al perché della mediazione simbolico-rituale; da un lato de-contestualizzandola da un punto di vista culturale, dall'altro quasi saturandola di contenuti, verità, messaggi alla cui comunicazione la liturgia risulterebbe funzionale.

In altre parole,

occorre integrare il dialogo con le scienze umane, già da lunga data presente in ambito esegetico, anche nella considerazione teologica della liturgia, perché la qualità sacramentale della Parola in essa non rischi di apparire questione estrinseca, tutta in carico a Dio e conduca, implicitamente a non percepire la rilevanza di una effettiva e concreta arte del celebrare come migliore via di partecipazione. Fuori di questa integrazione tra teologia ed antropologia, ogni affermazione sul canto della Parola rischia di suonare ancora entro le suddette categorie interpretative, per

le quali esso apparirebbe superfluo o autonomo, in entrambi i casi non pertinente alla qualità salvifica dell'atto liturgico nel suo compiersi. Da qui la necessità di riscoprire *perché* abbiamo bisogno di celebrare per credere e dunque anche di celebrare *cantando*.

Nella *seconda* parte la feconda ricercatrice cerca di proporre una delle possibili piste di elaborazione in vista della reintegrazione delle ragioni antropologiche della massima sacramentalità della Parola nella liturgia, sulla quale innestare, infine, la peculiarità della forma cantata della sua proclamazione. Anzitutto prende in esame il rapporto tra oralità e Scrittura, in quanto, se la Bibbia, pur essendo testo scritto, mostra i segni di un approccio tipico della oralità; se lo stesso evento cristologico si è dato nella forma della oralità, *gestis verbisque* e se si intuisce il valore della proclamazione liturgica della Parola nel passaggio dal testo alla voce, in contesto assembleare appare importante comprendere l'economia sensoriale legata all'oralità e alla scrittura, per cogliere con maggiore profondità perché i processi rituali della proclamazione del canto della Parola sono capaci di ospitare il farsi presente di Cristo nella potenza dello Spirito. L'economia sensoriale dell'oralità è fondamentalmente un'*economia sonora-uditiva*, mentre l'economia della scrittura è un'*economia segnica-visiva*. Con dovizia di precisazioni, avvalorate da riferimenti quanto mai pertinenti e risolutivi, si arriva pure ad affermare che spesso un autore scrive un testo avendo la prospettiva della morte davanti a sé e volendo far sì che esso costituisca una sorta di monumento che gli garantisca immortalità, che permanga nella sua morte. Tuttavia un testo scritto può manifestare anche una *esuberante fecondità di vita*, quando si realizza il ristabilimento di un legame con l'oralità e la parola si stacca dal supporto segnico e torna nel luogo che l'ha generata, la bocca, la cavità orale, per poter essere masticata, assaporata e per poter così generare sapienza come una conoscenza che ha gusto.

Quando si realizza il passaggio dalla parola scritta alla parola parlata nella forma e nell'articolazione del suono che diventa canto, l'economia sonora descritta (immersiva, implicativa, partecipativa, situazionale, centralizzante, interiorizzante, unitiva) viene enfatizzata ed amplificata nella sua potenza sull'uomo a motivo del *carattere fortemente emozionale* della musica e del canto. Infatti, la forza del canto si manifesta tanto più efficace quanto più esso dispone al sostanzarsi dell'orientamento che il contesto d'azione – il rito – intende promuovere nei confronti di questo originario e cioè all'*intenzionalità dell'atto di fede*, che è prima emozione e gesto – abbandono fiducioso – che significato. Partendo da tali prospettive, si tracciano

alcune linee sintetiche che permettano di intendere l'atto liturgico del canto della Parola come mediazione *sui generis* del mistero. Anzitutto si asserisce che

il canto liturgico della Parola è mediazione del mistero, perché – apparirà scontato, ma non costituisce consapevolezza ancora acquisita – né è *parte costitutiva*. Poiché è il rito, nella sua canonicità ad esigere anche che la Parola sia cantata, possiamo dire che non c'è liturgia senza musica e canto.

Inoltre,

nel canto la relazione con Dio si realizza nell'immediatezza del gesto canoro, con la sua componente corporeo-affettiva e musicale: esso è la "forma musicale" della fede. Musica e canto, che nel rito non hanno anzitutto una funzione semantica, ma pragmatica, con la loro forza emotiva non intendono *in primis* comunicare un contenuto di fede, ma mettere in comunicazione con Colui che è creduto, offrendo la percezione di una presenza. Nel canto Dio si manifesta come Dio cantabile e l'uomo, con singolare profondità, fa esperienza di sé come credente, dentro la forma musicale della fede.

In conclusione, nel postconcilio si è realizzato uno spostamento della visione della liturgia dall'ambito del *dovere* a quello del *sapere*, rispondendo alla necessità di reintegrare la dimensione della comprensione di testi e gesti della liturgia, mediante la traduzione nelle lingue vive e la conoscenza dei significati della liturgia rinnovata. Pertanto,

il recupero dell'esigenza di stare nel rito al modo del rito, con una partecipazione piena che non sia solo consapevole ma anche pia e *actiosa*, è rafforzata oggi dalla consapevolezza, consegnataci dalle scienze umane, del fondamentale ruolo delle emozioni e delle azioni nella elaborazione delle cognizioni. Il rito, con la sua forma, ha in sé, e in modo singolare, tutte le condizioni ergologiche ed emotive per generare un sapere che sia al tempo stesso significativo e potente.

*

L'agile contributo di Anna Morena Baldacci (*Il ministero del lettore. L'opportunità di un rinnovamento*) si radica nel convincimento che il valore della Parola di Dio nella liturgia e la ricchezza del *Lezionario*, sono tra le acquisizioni più significative e maggiormente

apprezzate della Riforma liturgica conciliare. L'attenzione alla ministerialità del lettore, in particolare, è ancor più esigita dal recente Motu proprio di papa Francesco *Spiritus Domini*, che lo indica come opportunità per rendere più effettiva la partecipazione di tutti all'opera di evangelizzazione della Chiesa.

Una *disamina storica*, indispensabile, convalida la ricerca evidenziando come il lettore della Parola di Dio è un ministero antico, presente nella comunità cristiana fin dalle origini, ma solo a partire dal III secolo inizia ad assumere un ruolo specifico. Le poche testimonianze a disposizione sottolineano che, come per altri ministeri, anche in questo caso la comunità cristiana esercitava un ruolo importante nel discernimento dei candidati e il compito del lettore, sin dall'antichità, non era limitato all'ambito liturgico, ma si estendeva anche all'annuncio e alla testimonianza della Parola, tanto che, secondo Isidoro di Siviglia, poteva essere paragonato ad un *araldo* o *banditore*. Tuttavia, dopo la pace costantiniana il ruolo del lettore, come quello delle altre ministerialità liturgiche, venne gradualmente assorbito dal ministero ordinato e il lettorato diventerà solo una tappa verso il raggiungimento dell'ordinazione sacerdotale.

Si passa ai tempi recenti, ed esattamente alla riforma dei ministeri voluta da Paolo VI (15 agosto 1972), per ri-trovare che la figura del lettore non è riconducibile esclusivamente all'ambito liturgico, ma aperta a quella funzione testimoniale della Parola di Dio sia nell'annuncio che nella testimonianza del Vangelo. Rileggendo la situazione di questi anni, la spigliata autrice annota che si sono evidenziate due istanze:

una più allargata partecipazione laicale ma, al tempo stesso, una scarsa consapevolezza ministeriale. In gran parte delle nostre comunità, infatti, il compito di proclamare la Parola è stato vissuto come un servizio occasionale e, il più delle volte, improvvisato, senza una significativa formazione e consapevolezza ministeriale.

La riscoperta della sua specifica identità sta nella dinamica stessa della liturgia della Parola:

Ogni autentica proclamazione, infatti, non può che nascere nell'ascolto, maturare nella comprensione, prendere voce nella proclamazione. Questo movimento generativo fa del corpo del lettore un vero e proprio *strumento* di grazia: l'orecchio del lettore ascolta la Parola, la quale genera un flusso di voce, respiro, timbro, cadenza, colore e sospensione. Un atto corporeo che coinvolge lo sguardo, la postura, il movimento

delle mani e raggiunge l'orecchio dell'assemblea che, a sua volta, accoglie, risponde, loda, invoca. Prendersi cura della propria voce, dunque, è molto più che un'abilità professionale: è un'attitudine generativa che rende il corpo del lettore il primo vero *ambone* della Parola di Dio.

Vi si aggiunge pure che oggi la liturgia è parola che comunica, tesse relazioni, lega e annoda insieme la bocca degli uomini e delle donne del nostro tempo, con i misteriosi significati della celebrazione. Pertanto, la lingua viva, l'italiano,

richiede che ciò che deve essere detto lo sia in modo tale da comunicare il suo senso *atemporale*. Insomma, la lingua viva esige molto di più da colui che la usa in un contesto liturgico: chi dice una preghiera deve leggerla "come se non la leggesse", ogni genere letterario esige la sua intonazione, espressione, coerenza con i gesti e movimenti del corpo. Compito del lettore, infatti, è dare voce al testo attraverso il suo stesso corpo, strappando così la Parola dalla sua *condizione di morte* (condizione storica) per generarlo ad un nuovo *oggi* gravido di attesa e di speranza.

Un'altra istanza viene sollecitata in vista di una fruttuosa e partecipata liturgia della Parola, è importante formare non solo lettori competenti, ma anche assemblee *ascoltanti*. Per questo molte esperienze di formazione liturgica più recenti si orientano verso una ministerialità corale e non individuale, preferendo strutturarsi in un vero e proprio *ordo: il gruppo lettori*.

Infine, si sottolinea lo stretto legame tra la *forma* della Chiesa e la *forma* della liturgia: è solo dentro questa visione *iconica* che possiamo ascrivere il riconoscimento e la valorizzazione delle nuove ministerialità istituite del lettorato e dell'accollitato. L'iconicità della Chiesa corpo, necessita quindi di una ministerialità più diffusa e plurale che, in questo tempo post-secolare, caratterizzato da un accentuato *singolarismo*, si pone come sfida e segno di contraddizione.

In conclusione,

la valorizzazione del lettorato istituito, come quello dell'accollitato, offre alle nostre comunità cristiane l'opportunità per un ripensamento della ministerialità della Chiesa, che dovrà superare l'idea di un semplice "aggiustamento" dell'esistente, con la sola differenza di un suo allargamento alle donne. Al contrario, potrebbe costituire l'opportunità per un rinnovamento della Chiesa, a condizione che si accetti l'idea di un suo ripensamento.

Il documentato studio di Maurizio Barba (*La memoria degli "hospites Domini" di Betania nel Calendario Romano Generale*) si riconnette al fatto che, con Decreto del 26 gennaio 2021, la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha iscritto nel Calendario Romano Generale la memoria dei Santi Maria e Lazzaro, unendoli alla celebrazione di Santa Marta, cosicché il 29 luglio i tre fratelli di Betania, descritti dai Vangeli, vengono per la prima volta ricordati insieme come santi. Finora, infatti, il Calendario Romano Generale riportava al 29 luglio la memoria della sola santa Marta.

Lo studio analizza minuziosamente le figure di Maria di Betania e/o di Magdala, in quanto per lungo tempo, la figura di Maria di Betania è stata identificata con Maria di Magdala e con la peccatrice che unge i piedi a Gesù nella casa di Simone il fariseo (Lc 7,36-50). La confusione circa l'identificazione delle tre donne, che ha dominato l'esegesi occidentale per lungo tempo, risale a Gregorio Magno. Infatti, il Messale tridentino identifica la Maddalena con Maria di Betania e con la peccatrice anonima citata da Luca nel suo vangelo. Inoltre, l'identificazione di Maria Maddalena con Maria di Betania o con la peccatrice era così comune nell'esegesi medievale che la figura della Maddalena peccatrice fu inserita accanto a quella del Buon Ladrone nella sequenza del *Dies irae*.

Viene poi analizzato il decreto pontificio *ad hoc*, sottolineando, oltre la chiarezza in ambito esegetico, la prassi di commemorare insieme i fratelli di Betania così come attestato da alcuni calendari, in particolare si allude, anche se non in maniera esplicita, ai calendari dell'ordine dei benedettini e a quello approvato per la Terra Santa. Si ribadiscono le caratteristiche dell'ospitalità, dell'ascolto e della fede nella risurrezione, come peculiari di questa "casa", e si definiscono le disposizioni liturgico-normative da attuare nei libri liturgici. Con dettagliata sinossi, l'acuto studioso mette a confronto i testi precedenti e attuali del *Calendarium Romanum*, del Messale e quelli della Liturgia delle Ore, opportunamente ritoccati o sostituiti: è il caso della *lectio altera* dell'Ufficio delle Letture, in quanto, al precedente testo agostiniano, si è preferito un sermone di san Bernardo, il terzo per l'assunzione della beata Vergine Maria, in cui il santo abate indugia sulle tre caratteristiche dei componenti della famiglia di Betania: il governo di Marta, la contemplazione di Maria e la penitenza di Lazzaro. Largo spazio viene pure riservato al testo del *Martyrologium Romanum*, cioè del nuovo elogio che è stato creato, confrontandolo con quello di altri martirologi, con in-

teressanti precisazioni storiche, che fugano madornali errori, come quello dell'episcopato attribuito a Lazzaro.

Lo studio si conclude con una riflessione dell'autore sull'*unum necessarium* di Luca 10,42, evidenziando che

il provvedimento pontificio, che integra la celebrazione della memoria di santa Marta con quella degli altri due componenti della famiglia di Betania, santa Maria e san Lazzaro, si colloca all'interno di un processo di risoluzione di un dubbio storico da una parte e di ristabilimento di una celebrazione del santorale dall'altra che, mentre risulta più vicina e più fedele ai dati della Scrittura, apre orizzonti di riflessione sulla testimonianza evangelica degli *hospites Domini*.

*

Del tutto originale è il contributo di Francesco Pieri (*La Chiesa benedice le armi?*). Anzitutto con l'interrogativo posto dal titolo, che richiama la formula "benedizione delle armi", la storiografia contemporanea si riferisce alla *giustificazione ideologico-religiosa* che, dall'età medievale fino almeno alla Seconda Guerra Mondiale, la teologia e il magistero ecclesiastico hanno dato alla guerra sul piano morale e politico. L'attenzione andrà qui soprattutto alla *prassi rituale* rivolta alle armi e all'attività bellica.

Si parte dall'analisi del Rituale odierno, che non prevede alcuna formula di benedizione per gli strumenti bellici e neppure per le armi in dotazione agli agenti di pubblica sicurezza o alle guardie giurate. La motivazione, debitamente stilata, dichiara "non conveniente" una benedizione di qualunque genere di cose, citando espressamente i "nuovi strumenti bellici".

L'autore passa allora in rassegna alcuni tra i più importanti (o più diffusi) libri e manuali liturgici antecedenti la riforma del Vaticano II, andando alla ricerca in essi delle tracce di una ritualità assimilabile alla "benedizione delle armi". Il *Pontificale Romanum* Tridentino presenta tre riti di benedizione attinenti l'ambito militare, tra cui la spada, benedetta perché si possa con essa difendere la Chiesa, le vedove, gli orfani, tutti coloro che servono Dio e difendersi dalla ferocia crudele dei pagani e degli eretici e da tutti coloro che incutono terrore. Sulla stessa lunghezza d'onda si collocano la benedizione del nuovo soldato, con un riferimento alla rigenerazione battesimale (deporre l'uomo vecchio e rivestire quello nuovo). Viene poi analizzato un anonimo *Manuale Selectissimarum Benedictionum* (1723). Nella *Pars tertia* di questo *Manuale*, che comprende le be-

nedizioni rivolte alle persone, si trova l'ampia benedizione da rivolgere ai soldati in partenza per una guerra o un combattimento. Si aggiungono poi altre formule più brevi, in cui i differenti ordigni bellici sono singolarmente presi in considerazione con curioso dettaglio: si trovano benedizioni distinte per la spada, per il vessillo militare, per le palle da cannone, per le armi in generale. Si passa poi al *Pontificale Romanum* del 1961-1962, in cui le benedizioni di carattere "bellico" non si trovano più, insieme a quelle ormai prive di attualità. L'autore interpreta così simile operazione:

Si deve da un lato sottolineare come l'esclusione delle "benedizione delle armi" non possa considerarsi una svolta magisteriale realizzatasi nella particolare temperie della preparazione al Vaticano II, dato che la scomparsa di tali voci dal *Pontificale* era già alle intenzioni della riforma "piana", sulla base della loro remota uscita dalla consuetudine. Si può tuttalpiù sottolineare come il Concilio non si sia preoccupato di compensare tale decadenza dall'uso e dai testi liturgici con la composizione di altri analoghi formulari nel *Benedizionale* e nel *Pontificale* del Vaticano II.

La ricerca spazia poi a *contestualizzare storicamente* l'idea delle armi e della guerra quali strumento lecito – se non addirittura necessario e sacralizzato – in vista dell'affermazione della giustizia, della difesa della cristianità o in favore della sua espansione. Si parte da un'affermazione di papa Francesco, nell'enciclica *Fratelli tutti*, evidenziando che questo pontefice

riprende in ciò l'insegnamento di Giovanni XXIII sull'impossibilità di considerare lo stesso possesso delle armi atomiche uno strumento di deterrenza lecito ed efficace: un diniego che viene esteso, in riferimento all'odierno scenario globale, anche alle armi batteriologiche e chimiche. Tuttavia lo stesso papa Francesco afferma "non possiamo più pensare alla guerra come soluzione", ammettendo che tale valutazione etica non è sempre stata sostenuta con coerenza nel magistero cattolico. Si può dire che questa attuale posizione magisteriale rappresenti una vera e propria novità dottrinale?

Per rispondere il più esaurientemente possibile all'interrogativo ripercorre brevemente l'insegnamento del Magistero dall'antichità all'età moderna (Eusebio, Teodosio, Agostino, epoca delle Crociate, Medioevo, Controriforma, Pio XII, Giovanni XXIII), per giungere ad asserire che

nonostante le molte indagini documentarie e storiografiche già compiute, lo sforzo teso ad un giudizio storico sul rapporto tra Chiesa cattolica e guerra, che sia criticamente fondato e insieme coraggiosamente evangelico, non potrà mai dirsi definitivamente concluso. Esso deve continuare ad essere materia di riflessione anche teologica, nell'ottica di quella "purificazione della memoria" che Giovanni Paolo II additò nella Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (1994) come una delle traiettorie – certo la più innovativa – per la celebrazione del Grande Giubileo dell'anno 2000.

Anche i successori di Giovanni Paolo II intervennero in seguito in più di un'occasione sulla "purificazione della memoria", confermando come essa rappresenti un punto di non ritorno per la consapevolezza e la credibilità ecclesiale. Sicché, evidenzia lo studioso, «questo esempio ci sembra una persuasiva conferma di come non possa esservi alcuna vera crescita ecclesiale, senza il coraggio e l'onestà di emettere un giudizio autocritico sul proprio passato, anche a distanza di secoli».

Un *conclusione* sembra imporsi sopra tutte:

Non è storicamente e intellettualmente onesto impugnare e diffondere l'idea che la liturgia del Rito romano scaturita dalla riforma del Vaticano II abbia acriticamente ereditato dal passato e mantenuto fino ai nostri giorni dei riti di "benedizione delle armi". A maggior ragione non lo è invocare sulla base questa di tale falsa premessa altri riti di benedizione invocati come pastoralmente o teologicamente legittimi, contro lo stesso giudizio esplicito della Chiesa. Nondimeno anche la critica cristiana all'uso delle armi e la mutata prassi liturgica che ne deriva non possono definirsi una novità in senso assoluto, ma piuttosto una riscoperta di quella profezia evangelica che il Vaticano II ha saputo tornare a leggere nella più autentica tradizione dei primi secoli.

*

L'accattivante e documentato intervento di Francesco Zucchelli (*Da Newman a Guardini. Un percorso possibile?*) focalizza l'attenzione su John Henry Newman, recentemente canonizzato (13 ottobre 2019), la cui opera ha accompagnato e condizionato l'itinerario teologico degli ultimi due secoli sia in ambito cattolico che protestante, tanto che, da più parti, egli è ritenuto come uno dei grandi ispiratori della teologia del concilio Vaticano II. È soprattutto rile-

vante e alquanto nota la sua riflessione intorno alla Chiesa e al ruolo dei laici, così come il suo pensiero circa il primato della coscienza, mentre è poco studiato, per non dire pressoché disatteso, il ruolo che la sua teologia ha avuto in riferimento alla liturgia. Nondimeno,

la profonda conoscenza dei Padri della Chiesa e del cuore dell'uomo, portarono Newman a sviluppare alcune intuizioni che diverranno centrali per la teologia liturgica del secolo a lui successivo. In effetti è soprattutto la vicinanza tra alcune idee di Newman e alcune posizioni proprie di Romano Guardini a suscitare l'interesse e a promuovere l'iniziativa da cui questo studio prende le mosse.

Dopo avere rivolto uno sguardo sintetico al pensiero di Newman, si focalizza in particolare la visione del liberalismo in religione e il compito della Chiesa, così riassunta:

Laddove l'ideologia liberale porta all'esaltazione della soggettività e all'exasperazione dell'individualismo, Newman richiama una necessaria uscita da se stessi che trova il suo spazio più autentico nell'adorazione espressa attraverso il culto. L'intero lavoro di Newman prende le mosse da questa consapevolezza, e si sostiene senza dubbio su questa volontà. Ed è proprio su questo punto che è possibile fare un confronto con il lavoro di Romano Guardini.

Viene inoltre documentata, con minuziosa ricostruzione storica, la precisa conoscenza di Newman da parte di Guardini:

Sono proprio le numerose lettere all'amico Weiger –afferma il profondo studioso– che rivelano con precisione l'impressione che gli scritti di Newman avevano esercitato sulla riflessione intellettuale di Guardini. Dopo aver letto un saggio di Matthias Laros su Newman, uscito sull'*Hochland*, Guardini afferma: “Durante la lettura ho sentito la forza di Newman, il suo significato, ed è giunta la domanda, non vuoi essere come lui, seguirlo, prenderlo come maestro? O qualcosa di simile”.

Guardini ha recuperato e si è fondato su due cardini fondamentali, in cui riverbera chiaro il pensiero di Newman: da una parte la Rivelazione «nelle forme in cui mi viene incontro nel modo più comprensibile e chiaro: nel *canone*, nell'offerta e nei sacramenti, nella costituzione basilare della Chiesa». Dall'altra la coscienza come la voce stessa di Dio, che attraverso la propria grande, oggettiva chiamata nella Rivelazione risponde dall'interno della propria anima.

Nel semestre invernale del 1923, Guardini tiene un corso su Dio e il mondo a Berlino. Qui, ancora una volta, egli dimostra di conoscere bene e di stimare il pensiero di Newman, soprattutto della sua opera più complessa: *La grammatica dell'assenso*. In queste lezioni Guardini espone le dinamiche attraverso le quali è possibile giungere alla conoscenza di Dio, offrendo una prospettiva che cerca di superare il piano puramente intellettualistico delle prove logiche della sua esistenza. Ancora, nel celebre volumetto *Lo spirito della liturgia* di Guardini, si trovano almeno due rimandi a Newman. Il primo è piuttosto marginale e si riferisce al confronto che l'autore fa tra lo stile liturgico degli *Oremus* domenicali e le preghiere del cardinale inglese. Inoltre è singolare che le radici dello *Spirito della liturgia* siano riconducibili al 1914. Il riferimento più significativo rimane quello che troviamo nel primo capitolo del libro, dove Guardini afferma che la liturgia serve la vita spirituale attraverso il suo peculiare riserbo, permettendo all'uomo di esprimere in essa la sua vita religiosa interiore nell'intera sua pienezza e profondità, pur conservando occulto il suo mistero: *Secretum meum mihi*. Questa espressione è ripresa dal primo capitolo dell'*Apologia* di Newman e sembra rimandare al concetto di *reserve*, tanto caro al cardinale inglese e al *Movimento di Oxford*.

Oltre a questi significativi rimandi, vi è un ulteriore punto di contatto tra il pensiero di Newman e quello di Guardini. Si è visto in precedenza che, per Newman, l'unico modo per affrontare le questioni esplose con l'avvento della filosofia liberale è coltivare la relazione con Dio, la quale trova il suo fondamento e la sua più autentica espressione nell'atteggiamento di adorazione. Una tale tematica sembra emergere anche nell'ultimo capitolo de *Lo spirito della liturgia*, quello dedicato al primato del *logos* sull'*ethos*, ovvero della verità sulla morale. Guardini da una parte ribadisce l'oggettività del dogma, dall'altra sottolinea come, nell'ambito della vita umana, il valore definitivo non sia dell'agire, ma dell'essere, non nello sforzo, ma nell'adorazione, ovvero nell'orientare la propria vita verso Dio e divenire così intimamente giusti. L'adorazione, proprio in quanto giusto modo di stare di fronte a Dio, forma e alimenta anche la giusta maniera dell'esistenza umana e diviene il fondamento della dimensione morale. Questa articolata tematica è centrale tanto in Newman, quanto in Guardini.

*

È lo stesso Vincenzo Pierri a precisare il significato del suo contributo, qui pubblicato (*Il mysterium dell'assemblea*): «Ha come

oggetto di riflessione l'assemblea liturgica, andando oltre la sua configurazione sociologica, si vorrà dimostrare come sul piano teologico la stessa assemblea liturgica è icona e riflesso del grande *mysterium Ecclesiae*». Nelle *note introduttive* si sofferma particolarmente sui numeri 5-8 di SC, precisando che in essi si mostra la sacramentalità della Chiesa sul piano della sua vita concreta che parte ed ha origine dal mandato di Cristo ricevuto dagli apostoli di annunciare l'opera della salvezza realizzata da Cristo stesso. Difatti il giorno di Pentecoste, compimento del mistero pasquale, segna l'inizio e il manifestarsi della Chiesa nella sua vita concreta attraverso il continuo riproporsi dell'annuncio del vangelo e della celebrazione sacramentale: da allora, la Chiesa mai tralasciò di riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale.

Alla luce di questo insegnamento risponde all'interrogativo: "Chi celebra?", rifacendosi pure al *Catechismo della Chiesa cattolica* (n. 1140). L'assemblea eucaristica deve essere considerata come l'attualizzazione suprema del *mysterium Ecclesiae* e poiché non vi è *locus* come quello della liturgia dove si sperimenti la chiesa in modo più immediato, l'assemblea liturgica è epifania stessa della Chiesa. Da qui

la necessità di una rinnovata concezione di Chiesa da parte di tutti coloro che ne sono membri. In modo particolare la considerazione della concreta assemblea celebrante, che si riunisce *hic et nunc*, come luogo proprio del darsi dell'evento liturgico-sacramentale nella storia, ha favorito il concretizzarsi della nozione di Chiesa universale in quella di Chiesa locale, *portio populi Dei* in un determinato tempo e luogo. Perciò, appare evidente che sul piano teologico siamo di fronte a quello che viene definito il *mysterium Ecclesiae* ovvero la sua identità umano-divina così come si rende presente nella sua concretizzazione visibile.

L'autore mette poi a confronto il *Ritus servandus* del 1570 con l'OGMR, per evidenziare che dal confronto tra i due testi si evince che il primo capitolo di OGMR si apre con una frase lapidaria e di grande forza dottrinale ovvero che la celebrazione della Messa, in quanto azione di Cristo e del popolo di Dio gerarchicamente ordinato, costituisce il centro di tutta la vita cristiana.

In definitiva, suffragando i suoi asserti con citazioni di noti autori a questo riguardo, lo studioso perviene a constatare che

l'assemblea che si riunisce nel momento liturgico è piena manifestazione, nella storicità del suo localizzarsi, dell'originalità e dell'originalità del suo *mysterium*. Sicché, l'assemblea liturgica è il *mysterium*

Ecclesiae ovvero la sua identità umano-divina, così come si rende presente nella sua concretizzazione visibile. E il *mysterium* dell'assemblea è tutto nel *mysterium Ecclesiae*.

*

La “memoria” di Andrea Grillo su Ghislain Lafont, recentemente scomparso, e l'ampia recensione di Marco Gallo sul volume del citato autore (*Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*) chiudono questo composito fascicolo di RL.

*

Il dinamismo Bibbia-Liturgia, oggetto di studio della 54^a Settimana liturgico-pastorale di Camaldoli, affrontato particolarmente dal versante celebrativo, nella varietà e ricchezza delle sue espressioni, come si è avuto modo di evidenziare nel susseguirsi dei vari interventi, sfocia in *due acquisizioni fondamentali*, sapientemente enucleate a livello liturgico-teologico, così da rappresentare quasi due pietre miliari nel cammino fin qui compiuto. Anzitutto l'acquisizione della *sacramentalità della Parola*, intesa come il ruolo costitutivo che la proclamazione della Scrittura ha, perché l'economia sacramentale cristiana si realizzi secondo il “testamento” del Signore. Una acquisizione totalmente da approfondire per i vari capitoli sacramentali, ad ampio spettro, non solo per i sette sacramenti definiti dal concilio di Trento. Essa viene mirabilmente condensata dall'insegnamento di A. Bozzolo in questi termini:

La sacramentalità della Parola è la qualità per cui la Scrittura è destinata originariamente alla proclamazione liturgica, in cui torna a farsi evento vivo del dirsi di Dio, per orientare la simbolica del rito cristiano secondo la novità dirompente del Vangelo, che eccede ogni logica religiosa. La Parola non è in se stessa “sacramento” – un'ottava mediazione che si affianca agli elementi del settenario – ma elemento costitutivo dell'agire rituale della Chiesa, perché in esso si realizzi l'effettività sacramentale della fede.

Inoltre viene pure raccolta e valorizzata l'immediata conseguenza di tale asserto a livello liturgico e pastorale. E cioè: l'*autorità della Scrittura*, al di là di tutta la discussione che nel corso dei secoli si è snodata a questo riguardo, si fonda primariamente sulla partecipazione alla funzione della Chiesa come *interprete della Scrittura*, in

quanto costituisce il criterio primario. Infatti, come esplicitamente asserisce D. Vitali,

solo una Chiesa adusa ad ascoltare la Parola sarà capace di attuare l'ascolto dello Spirito nell'atto di ascoltarsi "gli uni gli altri". Per questo bisogna ricominciare dalla Parola, bisogna consumare occhi e tempo sulle Scritture. Tutti. I singoli membri della Chiesa, nutriti dalla Parola, formeranno così una Chiesa della Parola, capace di far fronte alla fiumana di parole, opinioni, teorie e quant'altro si spaccia per verità con la Parola diventata regola di vita.

Gianni Cavagnoli
g.cavagnoli@tiscali.it