

# RIVISTA LITURGICA

TRIMESTRALE PER LA FORMAZIONE LITURGICA

*fondata nel 1914 dall'abbazia benedettina di Finalpia*

αϠω

Quinta serie

anno CX

fascicolo 2

aprile–giugno 2023

## Liturgia e comunione

Monastero  
S. Giustina



Comunità  
di Camaldoli



# RIVISTA LITURGICA

anno CX ♦ quinta serie ♦ n.2 ♦ aprile–giugno 2023

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

**CO-DIRETTORE:** Elena Massimi

via Marghera, 59 – 00185 Roma (RM) – elena.massimi.75@gmail.com

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

redattore@rivistaliturgica.it

**CONSIGLIO DI DIREZIONE:**

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

**CONSIGLIO DI REDAZIONE:**

Morena Baldacci; Goffredo Boselli; Loris Della Pietra; Ariela Ligato; Francesco Pieri;  
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 2023**

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: BPPITRXXX

– è possibile effettuare pagamento con CARTA DI CREDITO dal sito [www.rivistaliturgica.it](http://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](http://www.rivistaliturgica.it)**

*Sommario* pp. 3–8

*Editoriale* pp. 9–33

## **STUDI**

DONATELLA SCAIOLA pp. 35–47

### **Dai molti sacrifici al culto spirituale, espressione di comunione**

Questo contributo si articola in quattro parti: in primo luogo, presenteremo alcune caratteristiche del Dio biblico, poi passeremo alla descrizione sommaria dei principali tipi di sacrifici presenti nell'Antico Testamento e al loro significato. In terzo luogo, vedremo come il Nuovo Testamento elabora il passaggio dai molti sacrifici all'unico sacrificio di Cristo, facendo riferimento soprattutto alla Lettera agli Ebrei, e infine mostreremo la ricaduta di questo discorso teologico a livello di esperienza cristiana, sviluppando il tema del culto spirituale dei cristiani, avendo come punto di riferimento peculiare il testo di Rm 12,1–2. Una breve conclusione di tipo teologico proporrà alcune piste di riflessione ulteriore anche in prospettiva pastorale.

*This contribution is divided into four parts: first, we will present some characteristics of the biblical God, then we will move on to a summary description of the main types of sacrifices in the Old Testament and their significance. Thirdly, we will see how the New Testament elaborates the passage from the many sacrifices to the one sacrifice of Christ, referring especially to the Letter to the Hebrews, and finally we will show the fallout of this theological discourse at the level of Christian experience, developing the theme of the spiritual worship of Christians, having as a particular reference point the text of Rom 12:1–2. A brief conclusion of a theological nature will propose some avenues for further reflection also from a pastoral perspective.*

TERESA DONI pp. 49–66

### **Rito e comunità. Un approccio socio–antropologico**

Per la sua valenza fortemente coesiva e identitaria, il rito è sempre stato oggetto di riflessione di sociologi e antropologi. In tale prospettiva, dopo una breve chiarificazione semantica dei termini utilizzati per indicare le molteplici sfumature del rito, l'articolo presenta alcune delle più diffuse interpretazioni teoriche; il significato, la finalità e i caratteri costitutivi del rito; nonché alcune tra le più importanti tipologie studiate dagli antropologi: i riti di passaggio, di iniziazione e funerari. Conclude una breve riflessione sulla scomparsa del rito nella società attuale e sulla necessità di una loro rivalutazione e rivitalizzazione.

*Because of its strongly cohesive and identity-affirming significance, ritual has always been the subject of reflection by sociologists and anthropologists. With this in mind, after a brief semantic clarification of the terms used to denote the many nuances of ritual, the article presents some of the most popular theoretical interpretations; the meaning, purpose and constituent characters of ritual; as well as some of the most important types studied by anthropologists: rites of passage, initiation and funerary rites. It concludes with a brief reflection on the disappearance of ritual in today's society and the need for their revaluation and revitalization.*

DARIO VITALI

pp. 67-95

### **Popolo di Dio, sinodalità, comunione**

L'articolo offre una riflessione sul rapporto che intercorre tra Popolo di Dio, comunione e sinodalità, tre categorie fondamentali per l'ecclesiologia. Le tre categorie rappresentano anche tre temi assai discussi nel post-concilio: Popolo di Dio ha costituito il fuoco della discussione sull'eredità del concilio nei venti anni dopo la chiusura dell'assise conciliare. A causa delle tensioni determinate da una interpretazione polemica e non di rado ideologica del Popolo di Dio, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II ha preso corpo un disegno di riforma della Chiesa fondato sull'ecclesiologia. Tale disegno, utilizzando la proposta del Sinodo straordinario del 1985, ha declinato gli aspetti della *communio* presenti nei documenti conciliari sul versante della *communio hierarchica*, per realizzare una centralizzazione della Chiesa che di fatto tendeva a cancellare due elementi decisivi dell'ecclesiologia conciliare: la *communio fidelium* (il Popolo di Dio) e la *communio Ecclesiarum* (le Chiese particolari, «nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica»: LG 23). Il ritorno in scena della categoria di Popolo di Dio con il pontificato di Francesco domanda come ricomporre queste due categorie: l'articolo mostra come questo sia possibile, intendendo la sinodalità come la forma della comunione della Chiesa-Popolo di Dio.

*The article offers a reflection on the relationship between the People of*

*God, communion and synodality, three fundamental categories for ecclesiology. The three categories also represent three hotly debated topics in the post-conciliar period: People of God has been the focus of discussion on the legacy of the council in the twenty years since the council closed. Due to the tensions caused by a polemical and not infrequently ideological interpretation of the People of God, a design for Church reform based on ecclesiology took shape under the pontificate of John Paul II. This design, using the proposal of the Extraordinary Synod of 1985, declined the aspects of *communio* present in the conciliar documents on the side of *communio hierarchica*, in order to achieve a centralisation of the Church that in fact tended to cancel two decisive elements of conciliar ecclesiology: *communio fidelium* (the People of God) and *communio Ecclesiarum* (the particular Churches, «in which and from which there is one and only Catholic Church»: LG 23). The return to the scene of the category of People of God with the pontificate of Francis asks how to recompose these two categories: the article shows how this is possible, understanding synodality as the form of communion of the Church–People of God.*

PASQUALE BUA

pp. 97-120

### **Liturgia e comunione in *Sacrosanctum Concilium***

Lo studio mostra i punti di contatto tra *Sacrosanctum Concilium* e la teologia patristica della *communio*, così come riscoperta dall'immediato pre-Concilio. Tali punti di contatto riguardano principalmente la teologia dell'assemblea, l'ecclesiologia eucaristica, l'idea della partecipazione attiva e la concezione del ministero episcopale. L'articolo si conclude rilevando che questa teologia della *communio*, presente in modo non sistematico nel magistero conciliare, non può essere sovrapposta *sic et simpliciter* all'ecclesiologia di comunione del periodo successivo al Sinodo del 1985, ma possiede un'inattesa prossimità con l'attuale ecclesiologia sinodale.

*The study shows the points of contact between Sacrosanctum Concilium and the patristic theology of the communio, as rediscovered in the immediate pre-Conciliar period. These points of contact mainly concern the theology of the assembly, Eucharistic ecclesiology, the idea of active participation and the conception of the episcopal ministry. The article concludes by noting that this theology of communio, present in a non-systematic way in the conciliar magisterium, cannot be superimposed sic et simpliciter on the ecclesiology of communion of the period following the 1985 Synod, but possesses an unexpected proximity with the current synodal ecclesiology.*

**Liturgia e immagine di Chiesa**

Un certo modo di celebrare manifesta l'autocomprensione della Chiesa in un determinato contesto culturale. In realtà, il rito stesso dice della Chiesa nella misura in cui è "attuale" e "profetico" ad un tempo, terreno e ultraterreno, in una parola *simbolico*. Il rito, con i suoi linguaggi eccedenti, rimanda sempre oltre il presente e non intende rappresentarlo. Di conseguenza, l'immagine della Chiesa che scaturisce dalla liturgia non è semplicemente la riproduzione di ciò che la Chiesa è, ma la *pre-visione* di ciò che la Chiesa desidera essere.

*A certain way of celebrating manifests the self-understanding of the Church in a certain cultural context. In fact, the rite itself says something about the Church insofar as it is 'present' and 'prophetic' at the same time, earthly and otherworldly, in a word symbolic. The rite, with its surplus languages, always refers beyond the present and does not intend to represent it. Consequently, the image of the Church that flows from the liturgy is not simply the reproduction of what the Church is, but the pre-vision of what the Church wishes to be.*

**Comunione ed Eucaristia: dalla comunione del solo presbitero alla partecipazione di tutta l'assemblea**

L'articolo prende avvio dall'affermazione di SC 55: «Si raccomanda molto quella più perfetta partecipazione alla Messa, per la quale i fedeli, dopo la comunione del sacerdote, ricevono il Corpo del Signore dal medesimo sacrificio». Dopo aver interrogato la storia della prassi legata alla partecipazione alla comunione nella Messa con approccio ermeneutico, si conclude con alcune considerazioni sulla partecipazione dell'assemblea tutta e sul valore performante della partecipazione alla comunione.

*The article starts from the statement of SC 55: «That more perfect form of participation in the Mass, whereby the faithful, after the priest's communion, receive the Lord's Body from the same sacrifice, is greatly commended». After questioning the history of praxis concerning participation in communion at the Mass with a hermeneutic approach, it concludes with some considerations on the participation of the entire assembly and the performative value of participation in communion.*

**L'iniziazione cristiana: un "bagno" di vita ecclesiale**

La comunione ecclesiale, culmine del cammino dell'iniziazione cristiana,

risente oggi delle attuali trasformazioni culturali: è ormai evidente, infatti, in tutti gli ambiti di appartenenza, come l'iniziazione cristiana segni, di fatto, la conclusione della vita cristiana dei catecumeni, dei bambini e ragazzi, ma anche la partecipazione dei battezzati stessi alla vita eucaristica domenicale soffre di un generale malessere, caratterizzato da un certo disagio e senso di estraneità. Non è tuttavia da intendersi come un problema esclusivamente catechistico o liturgico, ma essenzialmente ecclesiologico, poichè è sul corpo nel suo insieme che occorre intervenire: ciò implica che l'Iniziazione cristiana non sia la riedizione, camuffata, di un percorso obbligatorio di integrazione e appartenenza ecclesiale, ma che accetti di trasformarsi, piuttosto, un'offerta di senso e di significato. Per questo, i cammini di fede, oggi, non possono coniugarsi che con il bisogno di maturazione delle identità. La questione dunque non è rinnovare la dottrina nè proporre nuove pratiche sacramentali, ma piuttosto, nel proporre un senso alle esperienze ecclesiali, prima tra tutte quella sacramentale.

*Ecclesial communion, the culmination of the journey of Christian initiation, is today suffering from the current cultural transformations: it is now evident, in fact, in all areas of belonging, how Christian initiation marks, in fact, the conclusion of the Christian life of catechumens, children and young people, but also the participation of the baptised themselves in Sunday Eucharistic life suffers from a general malaise, characterised by a certain unease and sense of non-involvement. It is not, however, to be understood as an exclusively catechetical or liturgical problem, but an essentially ecclesiological one, since it is on the body as a whole that action must be taken: this implies that Christian Initiation should not be the camouflaged re-edition of a compulsory path of integration and ecclesial belonging, but rather that it should accept to become an offer of meaning and significance. For this reason, faith journeys today can only be combined with the need for the maturation of identities. The issue, therefore, is not to renew doctrine nor to propose new sacramental practices, but rather, in proposing meaning to ecclesial experiences, first and foremost the sacramental one.*

## **CONTRIBUTI**

ANDREA GRILLO

pp. 165-179

### **Francesco e la liturgia: grandi luci e piccole ombre su partecipazione attiva e sacerdozio**

Papa Francesco ha impostato il proprio magistero sul tema della liturgia ecclesiale intorno a un interesse strutturale per la "partecipazione" di tutta la assemblea, che emerge con evidenza potente e con rinnovata autorità, dopo un lungo periodo in sordina. Tuttavia, accanto a questo tono

maggiore e certamente prevalente, emergono alcune questioni a riguardo della nozione di sacerdozio e del suo esercizio eucaristico e penitenziale, che sembra restare paradossalmente legato a una tradizione strettamente tridentina.

*Pope Francis has set his magisterium on the subject of the ecclesial liturgy around a structural interest in the 'participation' of the whole assembly, which emerges with powerful evidence and renewed authority, after a long period in mute. However, alongside this greater and certainly prevailing tone, some questions emerge concerning the notion of priesthood and its Eucharistic and penitential exercise, which paradoxically seems to remain tied to a strictly Tridentine tradition.*

GIUSEPPE CIARCIELLO

pp. 181-190

### **Mistagogia: metodo teologico o *modus Ecclesiae vivendi*?**

L'obiettivo di questo contributo è ripercorrere il fenomeno teologico–liturgico della mistagogia nel suo periodo germinale e lungo i secoli, che ne hanno vista la presenza e l'influsso.

Da principio questo studio si propone di presentare la mistagogia come “metodo teologico” e di come essa abbia influenzato la vita pastorale della Chiesa per poi avanzare una ipotesi relativa alla sua stessa essenza, domandandoci: possiamo considerare la mistagogia *modus ecclesiae vivendi* ossia modalità d'esistenza più che solo metodo?

Nel procedere della riflessione andremo a concentrarci prima sulla storia del metodo in questione, per comprenderne il fenomeno, in seguito cercheremo di stabilire se vi sono punti di contatto tra il *metodo* teologico ed il *modus Ecclesiae vivendi*.

*The aim of this contribution is to retrace the theological–liturgical phenomenon of mystagogy in its germinal period and over the centuries, which have seen its presence and influence.*

*From the outset this study aims to present mystagogy as a “theological method” and how it has influenced the pastoral life of the Church to then advance a hypothesis relating to its very essence, asking ourselves: can we consider mystagogy *modus Ecclesiae vivendi* i.e. modality of existence more than just method?*

*As the reflection proceeds, we will first focus on the history of the method in question, in order to understand its phenomenon, and then we will try to establish whether there are points of contact between the theological method and the *modus Ecclesiae vivendi*.*



LIBORIO LAURICELLA NINOTTA

pp. 191-208

**Pastore e guida del suo popolo. Prefazio proprio nella Solennità di San Gerlando patrono dell'Arcidiocesi di Agrigento**

La Riforma liturgica scaturita dalla Costituzione *Sacrosanctum Concilium* ha aperto un percorso fino ad allora impraticabile, cioè la formulazione di nuovi testi eucologici, anche in lingua vernacolare, per la preghiera orante della comunità cristiana nella celebrazione dei santi misteri. Attraverso una lettura teologico liturgica del nuovo prefazio, si mettono in rilievo alcune caratteristiche del santo vescovo: padre della fede, pastore zelante e guida sicura. Elementi che si riferiscono non solo alla storia, ma anche alla ricaduta che questa ha avuto nella chiesa del tempo e nella sua riorganizzazione.

*The liturgical reform resulting from the Constitution Sacrosanctum Concilium opened up a path that was impracticable till then: the formulation of new eucological texts, also in the vernacular language, for the prayer of the Christian community in the celebration of the holy mysteries.*

*Some characteristics of the holy bishop are highlighted through a liturgical theological reading of the new preface: father of faith, zealous shepherd and sure guide. Elements that refer not only to history, but also to the repercussions that this had on the church of the time and on its reorganization.*

**NOTA BIBLIOGRAFICA**

pp. 209

MANLIO SODI

**La riflessione teologico liturgica in contesto ecumenico nelle settimane 58-65 di San Sergio, a Parigi**

**RECENSIONI**

pp. 223



«Nel modo in cui questo pane spezzato era sparso qua e là sopra i colli e raccolto divenne una sola cosa, così si raccolga la tua Chiesa nel tuo regno dai confini della terra; perché tua è la gloria e la potenza, per Gesù Cristo nei secoli» (*Did. IX, 4*).

La breve citazione della Didakè mette in luce come l'eucaristia, ma potremmo dire tutta la liturgia, sia la *sorgente* e il *paradigma* della comunione. Sin dal tempo apostolico, infatti, la comunione con Cristo è anche comunione con la Chiesa, la partecipazione al Corpo e al Sangue di Cristo *realizza visibilmente l'appartenenza al Corpo di Cristo e la coappartenenza tra i cristiani* (cf. Commissione Teologica Internazionale, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 47). È dalla partecipazione alla liturgia che nasce la comunione, la condivisione, la Chiesa.

I gesti, le parole, le azioni di cui si compone la celebrazione liturgica, contribuiscono alla formazione della comunità. Si loda insieme il Signore cantando, ci si riconosce comunitariamente peccatori, ci si raduna per ascoltare la Parola. Tutto ciò contribuisce a quell'uscire da se stessi per aprirsi all'Altro/altro. Superare l'individualismo per agire insieme nella liturgia, seppur con ruoli e compiti differenti, sostiene e forma il nostro essere assemblea.

Il documento preparatorio della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*, infatti, dedica un nucleo tematico (IV) al *Celebrare* in relazione alla comunione ecclesiale, per esplorare se nella prassi liturgica attuale la preghiera e la celebrazione liturgica ispirino e orientino effettivamente il nostro "camminare insieme".

In linea con l'odierno cammino ecclesiale, il presente fascicolo di *Rivista Liturgica*, frutto della LVI Settimana liturgico-pastorale (Camaldoli 17–21 luglio 2022), prende in esame, da molteplici punti di vista – teologico– biblico– liturgico– pastorale –, la strettissima relazione *Liturgia e comunione*.

\*\*\*

Il primo contributo di Donatella Scaiola (*Dai molti sacrifici al culto spirituale, espressione di comunione*) propone un percorso, piuttosto schematico.

Il punto di partenza è la nozione del Dio biblico, che è concepito come santo, cioè separato dal mondo, diverso da esso, trascendente, ma tuttavia in relazione, cioè in alleanza, con l'altro da sé, ossia l'uomo e la creazione. Stante questa concezione di Dio, come avviene l'incontro tra il mondo divino e quello umano? Ad esempio, attraverso *i sacrifici*, che sono una componente fondamentale della relazione tra Dio e uomo nell'Antico Testamento.

Infatti «il sacrificio biblico non consiste nel fare qualcosa per Dio, ma è prima di tutto un momento di incontro tra il fedele e la divinità. È una risposta al Signore che vuole il sacrificio e lo vuole come gesto di comunione tra sé e l'umanità. Il sacrificio non è una prestazione fatta a Dio, ma l'esecuzione di un rito da Lui voluto quale segno della disponibilità umana alla comunione con Lui».

Nella varietà dei sacrifici si distinguono anzitutto quelli *cruenti* e quelli *non cruenti*. I primi consistevano nella immolazione di qualche animale domestico. I sacrifici non cruenti consistevano invece nello spargimento di vino o nell'offerta di incenso o di alcuni alimenti. Sicché l'essenza del sacrificio non consisteva nella distruzione della vittima, che costituiva solo il momento preparatorio del rito, che aveva lo scopo di rendere il dono definitivo, allontanandolo completamente dall'uso ordinario.

In poche parole, «l'uccisione dell'animale era un mezzo e non lo scopo del sacrificio, la cui finalità era sempre quella di instaurare o rinforzare relazioni armoniose con Dio. Il sacrificio, inoltre, era concepito come un dono offerto a Dio, ma indicava anche il desiderio che l'uomo aveva di unirsi al suo Signore».

Il Nuovo Testamento, e in particolare la lettera agli Ebrei, che affronta questa tematica alla luce del *sacrificio di Cristo*, evidenzia che quest'ultimo «differisce sostanzialmente da quelli antichi ed è efficace perché Gesù non ha offerto degli animali, cioè qualcosa di esterno a sé, ma ha consegnato *se stesso*; di conseguenza, il sacrificio di Cristo è personale ed esistenziale e realizza quello che i sacrifici antichi prefiguravano, ma non compivano, ossia porre l'uomo in comunione con Dio. Cristo, dunque, è il mediatore della nuova alleanza e nello stesso tempo il sacerdote che inaugura un nuovo modo, definitivo, di offrirsi a Dio».

La visione viene completata dal celebre passo di Romani 12,1-2, dove l'esortazione iniziale dell'apostolo a «offrire i vostri corpi a Dio come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio», ha come scopo la *pienezza della vita cristiana*, che viene espressa nella seconda parte del v. 1 usando un vocabolario cultuale: «sacrificio, santo, gradito, culto». Da notare che Paolo usa il termine «sacrificio», *thysia*, che egli utilizza raramente, dandogli, inoltre, generalmente un

senso esistenziale, non rituale. Quello che viene offerto è il proprio corpo; *sōma* non indica solo la corporeità, ma tutto il vissuto della persona nella sua interezza: «Il linguaggio utilizzato da Paolo è culturale, ma non è richiesto nulla di rituale. I cristiani sono infatti esortati a offrire se stessi come persone che sono in relazione con Dio, con gli altri e con il mondo. È nella loro vita mondana, feriale e quotidiana che i cristiani sono incoraggiati a offrire una liturgia legata alla dimensione profana e terrestre del vivere».

Le suggestioni finali dell'a. sono quanto mai accattivanti:

- la rilettura dei sacrifici dell'Antico Testamento elaborata dall'autore della *Lettera agli Ebrei* è interessante, anche se forse non del tutto convincente. Sorge una domanda, per nulla scontata, alla quale anche noi siamo invitati a rispondere: come praticare una lettura ermeneutica dell'Antico Testamento, conservandone la validità, e nello stesso tempo, adattandolo ai contesti attuali?
- Sembra abbastanza condivisibile l'idea che il cristianesimo sia divenuto una religione in cui la componente "rituale" occupa uno spazio rilevante. Da qui l'auspicio: «Sarebbe forse utile e anche necessario riproporre il senso teologico ed esistenziale del culto cristiano, che Paolo ha delineato in Romani 12,1–2, che costituisce l'*imperativo etico* conseguente alla parte dottrinale presentata nella prima parte della *Lettera ai Romani*».

*In conclusione*, «sembra da valorizzare l'idea di un culto, che porti al discernimento, soprattutto a fronte di una diffusa deriva "spiritualista", che si basa sulla ricerca di emozioni che non portano a nessuna trasformazione dell'esistenza, né personale né comunitaria. Suggeriamo la necessità di prendere le distanze, anche dal punto di vista pastorale, da una ricerca vagamente estetizzante, spesso solipsistica e individualistica, che non tende, in realtà, alla comunione con Dio e con gli altri».

\*\*\*

Segue il contributo prettamente socio-antropologico di Teresa Doni (*Rito e comunità. Un approccio socio-antropologico*), una buona sintesi che, soprattutto a livello espositivo, come si richiederebbe in un convegno, con le relazioni orali, risulta quanto mai efficace.

L'a. parte dalla definizione di rito, riletto in rapporto alle sue varie declinazioni di rituale, cerimonia, ritualismo, ritualizzazione...

Si esaminano succintamente le sue diverse interpretazioni, soffermandosi particolarmente su quella socio-funzionalistica, riconducibile a Durkheim. Non solo. Ma anche a livello familiare la tematica rituale ha un suo peso, quale strumento per l'acquisizione di un codice emotivo-morale corretto, assumendo anche responsabilità sull'educazione e la trasmissione di valori.

La carrellata abbraccia pure l'interpretazione psico-analitica, quella etologica ed ecologica, quella micro-sociologica ed espressivo-simbolica, setacciando spunti dai vari autori, che evidenziano simili interpretazioni, per approdare a specificare le finalità del rito, passato dal desiderio di controllare la natura e la società a una funzione più pratica e quotidiana: accompagnare l'individuo nei momenti di crisi, intesi come momenti di cambiamento di stato; rafforzare il senso di appartenenza in riferimento alle festività condivise dalla collettività e a tutte quelle cerimonie che aiutano a sentirci parte di un gruppo; infondere il senso di sicurezza, in quanto i riti che compiamo ogni giorno, pur essendo sempre uguali ed eseguiti nello stesso modo, diventano dei punti fermi della giornata.

Ancora nello stile della sinteticità, si passano in rassegna le componenti del rito che, pur essendo diverse da rito a rito, sono presenti in ogni forma rituale. Tali componenti sono i gesti, lo spazio, il tempo e gli attori.

Di ciascuna si offre una preziosa descrizione, che focalizza come le azioni che svolgiamo per eseguire un rito sono scandite da *step* che portano al raggiungimento dello scopo, spesso accompagnati da oggetti di supporto a ciascuna azione. La perdita di significato e la ripetitività dell'azione rituale rischia però di svuotarla del significato originario e di ridurla a un'attività esteriore e meccanica, di scarso coinvolgimento soprattutto emotivo dei partecipanti.

Il rito è costituito da ulteriori elementi, che sarebbe erroneo definire secondari: «In altre parole, la ripetizione, la codificazione e il simbolo rappresentano una parte versatile del tempo e dello spazio dal forte valore simbolico, così come la ripetitività è caratteristica che si associa alla gestualità dell'azione. Anzi, risulta evidente il forte carattere comunicativo che il rito può avere».

Una ulteriore carrellata, che esamina accuratamente le tipologie di rito, fatte consistere nei *riti di passaggio* da una condizione sociale a un'altra, nei *riti funerari e di iniziazione*, conclude la ricca panoramica.

L'a. perviene ad enucleare due conclusioni assai rilevanti:

- anzitutto, «il rito deve avere una *dimensione collettiva* che, pur non soffocando il contributo soggettivo, sia predomi-

- nante e capace di produrre senso per coloro che vi partecipano. Ciò comporta una certa *formalizzazione* del rito, nel senso che esso deve avere dei precisi caratteri morfologici riconosciuti e riconoscibili da chi lo mette in atto; inoltre deve venire reiterato, in quanto è proprio la *ripetizione* a renderlo comprensibile. Ma l'elemento più importante è senza dubbio costituito dall'attesa e dalla speranza di *efficacia* che ad esso vengono attribuite, ossia dalla convinzione che quel rito sia in grado di produrre un cambiamento».
- Inoltre, rifacendosi alla critica di Byung Chul Han che i riti nel loro significato più profondo stanno scomparendo, identifica la loro necessità nel fatto che «aiutano ad “accasarsi”, trasformano “l'essere nel-mondo” in un “essere-a-casa”, agiscono nel tempo come la casa agisce nello spazio, lo rendono abitabile e riconoscibile. I riti sono anche una pratica simbolica in quanto riuniscono le persone e creano un legame, una totalità, una comunità».

In definitiva, «la ripetizione è il tratto essenziale dei riti. Si differenzia dalla *routine* in quanto capace di generare una particolare intensità. A caccia di nuovi stimoli, eccitazioni ed esperienze oggi perdiamo la capacità di ripetere. La coazione a dover respingere tutto ciò che è *routine* produce altra *routine*. Il rito invece è ripetizione che genera novità proprio nel “qui e ora”».

\*\*\*

La corposa relazione di Dario Vitali (*Popolo di Dio, sinodalità, comunione*) cerca di inserire nel binomio *Popolo di Dio-comunione* il terzo elemento, che è la *sinodalità*.

Dopo una focalizzazione iniziale e precisa della problematica, l'a. perviene alla decisione di chiarire anzitutto i termini nell'ordine in cui sono emersi nel dibattito ecclesiologico dal Concilio ad oggi.

Il primo termine da illustrare è indubbiamente quello di Popolo di Dio: si tratta, in effetti, del soggetto tanto della sinodalità che della comunione. Dire Popolo di Dio significa dire concilio Vaticano II. Per il capitolo II di *Lumen gentium* si parla ormai abitualmente di “rivoluzione copernicana” in ecclesiologia.

Mediante l'indagine analitica del lungo iter redazionale della *Lumen gentium* si giunge ad evidenziare la consonanza esistente tra la rivoluzione copernicana in ecclesiologia, con i temi che hanno sostenuto la riforma liturgica proposta in *Sacrosanctum Concilium*. Perciò si può affermare che «il tema del Popolo di Dio entra nell'o-

rizzonte del concilio soprattutto grazie all'idea della *actuosa participatio*, espressa nelle celebrazioni liturgiche».

Spaccato interessante anche quello relativo alla *comunione*, tracciato nel lungo, ma fertile dibattito postconciliare in merito, in particolare nel Sinodo straordinario del 1985, “a vent'anni dal concilio Vaticano II”. La *Relatio finalis* dichiara che l'ecclesiologia di comunione è idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio. Da qui a riscrivere l'ecclesiologia sulla base della categoria di *communio*, il passo è breve.

Nella *Relatio finalis* del Sinodo del 1985 si avvertiva la necessità di una categoria teologica unificante, che permettesse di dire la natura misterica della Chiesa. Ebbene, questa categoria «è la *communio* come “idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio, attorno alla quale la *Relatio finalis* comincia a costruire una impalcatura teologica che verrà assunta da Giovanni Paolo II per tentare, nel suo lungo pontificato, una riforma della Chiesa dall'alto, giocata sulla *communio hierarchica* come principio unificante e dinamico della vita ecclesiale».

Infatti, l'ecclesiologia di comunione che Giovanni Paolo II pone a fondamento della sua riforma si fonda invece sulla deduzione diretta della *communio hierarchica* dalla *communio trinitaria*: posto che la Trinità è la sorgente della *communio* ecclesiale, tale *communio* si rende manifesta anzitutto nell'unità del collegio dei vescovi intorno al papa. Da questa *communio hierarchica* – fortemente rinforzata dall'enfasi sull'*affectus collegialis* – discende l'unità della Chiesa come stretta comunione di tutti i *christifideles* con i Pastori.

La conseguenza non poteva che essere la progressiva scomparsa dal lessico teologico ed ecclesiale di due termini della *communio* ampiamente attestati nei documenti conciliari: la *communio Ecclesiarum*, fondata sul principio che la Chiesa è “il corpo delle Chiese”, e la *communio fidelium*, cioè il Popolo di Dio, soggetto della rivoluzione copernicana del concilio.

Un progetto di riforma costruito sulla “centralizzazione” della Chiesa non poteva che tentare sul piano istituzionale una riduzione delle Chiese locali a diocesi, surrogata sul piano teologico dalla tesi della precedenza ontologica e temporale della Chiesa universale sulle Chiese particolari. Inoltre, la categoria ecclesiologica di Popolo di Dio, vista come causa della crisi che stava affliggendo la Chiesa, è stata presto sostituita da una “teologia del laicato”, che ha arruolato schiere di *christifideles laici* in una sorta di “riclericalizzazione” della Chiesa che non solo non ha sortito gli effetti sperati, ma ne ha ulteriormente accelerato e aggravato la crisi.

Il riemergere dell'attenzione alla dimensione sinodale nella Chiesa cattolica) è determinato dall'istituzione di un organismo che



sinodale non è, almeno nel senso che si comprende oggi. Si tratta, in effetti, del *Sinodo dei Vescovi*, creato da Paolo VI all'inizio della IV sessione del concilio – subito dopo le grandi discussioni sulla collegialità, che avevano agitato l'aula e non solo – per rispondere alla domanda dei vescovi di condividere con il papa la sollecitudine per tutta la Chiesa, prerogativa fino a quel momento riservata al successore di Pietro.

La parabola di questa istituzione è la cartina al tornasole dell'ecclesiologia post-conciliare: da luogo di intenso confronto durante il pontificato di Paolo VI, a strumento di costruzione del consenso intorno al progetto di riforma della Chiesa durante il pontificato di Giovanni Paolo II, per mostrare i segni della stanchezza durante il pontificato di Benedetto XVI.

Con la venuta di papa Francesco il fatto che in *Evangelii gaudium* facesse qualche rimando alle *propositiones* del Sinodo sulla nuova evangelizzazione, senza tuttavia qualificare l'esortazione apostolica come “post-sinodale”, lasciava supporre una chiusura della stagione dei sinodi. Al contrario, il nuovo papa mette la Chiesa “in Sinodo”, convocando una doppia assemblea generale – prima straordinaria, poi ordinaria – sul tema della famiglia. L'intento è di avviare un processo di ascolto che non riguardi solo un'assemblea di vescovi, ma tutta la Chiesa.

«Esiste dunque – annota argutamente il ricercatore – una relazione tra il Popolo di Dio e i suoi Pastori, tra la partecipazione alla funzione profetica di Cristo del Popolo di Dio e la funzione di magistero dei Pastori, che mostra come la trasformazione del Sinodo da evento, ristretto a un'assemblea di vescovi, a processo che coinvolge tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa, non solo è legittimo, ma va nella linea di una vera recezione dell'ecclesiologia del Vaticano II».

In definitiva, «l'affermazione è dirompente sul piano sacramentale, perché supera lo schema della duplice *potestas – ordinis et iurisdictionis* – facendo dei vescovi coloro che “svolgono in modo eminente e visibile la parte di Cristo stesso maestro, pastore e sacerdote” (LG 21). Ma la conseguenza sul piano ecclesiologico è ancora più dirompente, perché obbliga a recuperare il modello della Chiesa come *communio Ecclesiarum*, “corpo delle Chiese”, “nelle quali e a partire dalle quale esiste l'una e unica Chiesa cattolica” (LG 23), in forza del fatto che i vescovi sono “il principio e fondamento visibile di unità nelle loro Chiese particolari”. Su questa stretta unità del vescovo con la sua Chiesa si fonda il “perfezionamento” del Sinodo come processo che coinvolge tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa – il

Popolo di Dio, il Collegio dei Vescovi, il Vescovo di Roma –, recependo l'ecclesiologia conciliare senza necessità di cautele, precisazioni, reinterpretazioni, riduzioni».

Perciò, l'a. può affermare che «al di là delle ragioni che animano gli oppositori del “perfezionamento” del Sinodo, è evidente che la sua trasformazione da evento a processo costituisce uno sviluppo che assume in termini pieni il quadro ecclesiologico conciliare, dentro il quale il Popolo di Dio, il Collegio dei vescovi e il Vescovo di Roma trovano il loro posto e possono esercitare la loro specifica funzione».

Come si può facilmente constatare, tutti i soggetti dell'agire ecclesiale sono rispettati nella loro specifica funzione, che risulta evidente alla luce di una doppia dinamica: istituzionale ed esperienziale.

Sicché, «con questo si può concludere il lungo percorso dentro la storia di tre categorie determinanti per l'ecclesiologia: Popolo di Dio, comunione, sinodalità. Il processo sinodale le articola in unità dinamica, ricomponendo la frattura che si era venuta a creare tra ecclesiologia del Popolo di Dio ed ecclesiologia di comunione».

\*\*\*

Un altro intervento di rilievo viene offerto da Pasquale Bua (*Liturgia e comunione in Sacrosanctum Concilium*). Si sa che l'accostamento tra comunione e SC può apparire azzardato, perché non è possibile rintracciare nella Costituzione Liturgica del Vaticano II uno sviluppo teologico esplicito intorno al tema della comunione. Perciò l'obiettivo del presente studio è di intavolare un discorso sensato su liturgia e comunione in SC, non tanto procedendo per retroiezione, cioè a partire da ciò che sul Concilio è stato detto dopo il Concilio, bensì per proiezione, vale a dire cercando di ricostruire per quanto possibile il clima teologico che ha preceduto e accompagnato il Concilio e che, in diversa misura, ne ha influenzato i lavori e i pronunciamenti.

Attraverso gli studi noti a questo proposito, si approda ad affermare anzitutto che “comunione” è il vincolo di unione tra vescovi e fedeli, vescovi tra di loro, fedeli tra di loro, che viene effettuato e insieme manifestato dalla comunione eucaristica. Ciò significa che la Chiesa cattolica non è una semplice comunione nella fede, ma una comunione nell'eucaristia che si esprime attraverso la mediazione dei vescovi in comunione gli uni con gli altri e con il primo tra loro, il papa.

Si precisa poi che, pur in assenza di ricorrenze esplicite, nella Costituzione Liturgica si trovi “disseminata” un'autentica, ancorché non sistematica, teologia della *communio*, appunto nel senso

in cui la Chiesa antica intendeva tale concetto. E lo si declina in 4 elementi:

- anzitutto nella *teologia dell'assemblea*, ovvero della *ekklesia*, intendendo questo termine nel senso etimologico di raduno, adunanza, convocazione. «Per SC – rileva lo studioso – la Chiesa è *ekklesia*, cioè una comunità che si raduna in un tempo e in un luogo concreti. Quella che potrebbe suonare una tautologia, esprime invece una verità antica, dimenticata dall'ecclesiologia giuridica, universalista e papocentrica della stagione controversistica e manualistica e, al contempo, disattesa – già a partire dalla tardo-antichità – da una prassi liturgica in cui l'assemblea era venuta evaporando a vantaggio degli individui».

Per il Concilio, da quando Cristo ha costituito la Chiesa con la sua pasqua di morte e risurrezione, alla quale gli uomini hanno accesso salvifico attraverso il Battesimo e l'Eucaristia, «la Chiesa mai tralasciò di riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale» (SC 6). Il radunarsi, dunque, appartiene alla Chiesa e definisce la Chiesa fin dalla sua origine.

- Il secondo elemento, decisivo per poter sostenere in modo persuasivo la presenza di una teologia della *communio* in SC, è l'*ecclesiologia eucaristica*. In effetti, dato che nella Chiesa antica l'Eucaristia è il centro, il criterio e la condizione della comunione, sarebbe ben difficile difendere l'esistenza di un legame tra l'antica idea di *communio* e la Costituzione Liturgica, qualora in quest'ultima mancasse del tutto una teorizzazione sull'Eucaristia come sacramento della comunione ecclesiale.

È attorno all'altare del sacrificio che la Chiesa diventa compiutamente *ekklesia*, cioè se stessa. Non solo la Chiesa fa l'Eucaristia, ma anche e soprattutto l'Eucaristia fa la Chiesa, perché la rende ciò che è, vale a dire corpo (ecclesiale) di Cristo per mezzo del corpo (eucaristico) di Cristo. Queste, l'Eucaristia e la Chiesa, sono insieme l'unico corpo di Cristo, grazie al quale la presenza salvifica del Signore nella storia si prolunga dalla prima pasqua, quella di morte e risurrezione, all'ultima pasqua, che è la parusia. Proprio per questo ogni membro della Chiesa «fa» ed «è» se stesso nell'Eucaristia.

- Il terzo elemento, che permette di istituire un ponte ideale tra l'ecclesiologia patristica della *communio* e SC, è il concetto di *actuosa participatio*, il vero e proprio *leitmo-*

*tiv* della Costituzione Liturgica, rappresentando lo scopo fondamentale della Riforma rituale. La Chiesa di SC è una Chiesa di “soggetti”: del resto la “persona” è sempre soggetto e mai oggetto. È una Chiesa in cui tutti possiedono uguale dignità: la dignità dei figli di Dio, acquisita per mezzo della fede e del battesimo.

Ovviamente non spetta a SC, che non è direttamente un documento *de Ecclesia*, trarre dalla dottrina del sacerdozio battesimale tutte le conseguenze ecclesiologiche. Essa, piuttosto, si limita a rimarcare le implicazioni liturgiche, riassunte appunto nell’idea-guida della partecipazione attiva».

- Il quarto elemento su cui si cerca di attirare l’attenzione, nel tentativo di rinvenire una teologia della *communio* in SC, è la concezione del *ministero episcopale*. Il paragrafo più illuminante in tal senso è SC 26, che apre il secondo gruppo di norme per la Riforma della liturgia, quelle derivanti dalla natura gerarchica e comunitaria della liturgia. Questo binomio gerarchia-comunità non solo non è una contraddizione in termini, ma al contrario racchiude la quintessenza della *communio*, così come la intendeva la Chiesa dei Padri. L’unità delle persone umane nella Chiesa è un’unità *secundum ordinem*: il *sacramentum unitatis* non è una massa indistinta, ma *plebs sancta sub episcopis adunata et ordinata*. E si chiosa: «La conseguenza sul piano liturgico è subito tratta: da una parte le azioni liturgiche sono azioni dell’intero corpo ecclesiale, manifestando e coinvolgendo la totalità dei fedeli; dall’altra le stesse azioni liturgiche non implicano tutti allo stesso modo, ma ciascuno in modo corrispondente alla sua vocazione e al suo ministero. La dialettica tutti-alcuni inerisce essenzialmente al mistero della liturgia, perché inerisce essenzialmente al mistero della Chiesa».

Al termine della rapida indagine su SC, l’a. è in grado di tornare al Sinodo del 1985, non per leggere il Concilio alla luce del Sinodo, bensì questo alla luce di quello. Dall’indagine di alcuni testi della *Relatio Synodi* e dal confronto della visione ecclesiologica precedente si perviene ad asserire che «l’arroccamento su posizioni di difesa da parte del magistero (e della teologia “fedele” al magistero), in reazione alle rivendicazioni di stampo sessantottino, contribuisce, anche al di là delle intenzioni del Sinodo straordinario, a fare dell’ecclesiologia di comunione un *utile strumento di neutralizza-*

zione della spinta propulsiva del Concilio, in difesa di uno *status quo* che si appella al Vaticano II solo nominalisticamente, congelandone di fatto il potenziale riformista».

Soprattutto facendo riferimento al pensiero di S. Dianich, si evince che «non si tratta, pertanto, di opporre comunione e sinodalità, ma di riscoprire quella teologia della *communio* che il Vaticano II, ancorché in modo non sistematico, delinea sulla scorta della concezione patristica».

*In definitiva*, «mentre i Sinodi di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI ci avevano abituato al binomio comunione e missione, sortendo quasi l'effetto di "addomesticarlo", ora che quel binomio si è dilatato in un trinomio l'impressione è di spaesamento e quasi di paura. Ciò che l'ecclesiologia della sinodalità propugna, in termini di partecipazione di tutti i battezzati ai processi in cui la comunità progetta e decide il suo futuro, non è in fondo che l'applicazione all'intera realtà ecclesiale, fino alle sue ultime conseguenze, del concetto di *actuosa participatio* dei fedeli alle celebrazioni liturgiche, fondata sulla presa d'atto della dignità sacerdotale del Popolo di Dio».

\*\*\*

Quanto mai apprezzabile è, nel contesto del Convegno liturgico-pastorale, la relazione di Loris Della Pietra (*Liturgia e immagine di Chiesa*).

L'a. stesso traccia argutamente il percorso quasi obbligato della sua ricerca: un serio tentativo di chiarire quale immagine di Chiesa scaturisca dalla liturgia celebrata non può esimersi dal considerare due aspetti: la matrice storica di ogni celebrazione e la qualità escatologica della liturgia, la sua impossibilità ad essere disincarnata e la sua naturale vocazione ad essere premessa della trascendenza.

Con la convinzione di fondo, giustamente richiamata, che ogni immagine di Chiesa che si dà nella celebrazione sarà sempre imperfetta, dipendente da fattori culturali e dalla sensibilità e dall'abilità di chi celebra, e tuttavia, per la particolare natura dell'azione rituale, ogni celebrazione supera l'assemblea storica e prelude a un tempo nuovo e a una condizione ultrastorica.

Una carrellata storica, dal punto di vista diacronico e sincronico, con appropriate annotazioni interpretative, conduce ad affermare con sicurezza che nella celebrazione i cristiani non semplicemente manifestano la Chiesa, ma la realizzano poiché in essa Cristo stesso è presente e associa a sé la Chiesa nella lode di Dio e nella santificazione degli uomini (SC 7). Nella trama ordinata dei riti (*ordo*) si attuano le "giuste" relazioni tra tutti i partecipanti e tra questi e Dio.

Un altro interrogativo, a cui il ricercatore argutamente tenta di rispondere è riassumibile nel verificare quali possono essere gli apporti della forma rituale all'idea e alla prassi ecclesiale. L'affermazione del primato di Dio, ribadita nei primi numeri della Costituzione Conciliare sulla liturgia, implica l'adesione dell'uomo nella logica della Rivelazione, un uomo "integrale", "fenomenico", e questo promuove un'immagine di Chiesa non chiusa in se stessa, autoreferenziale, come il Dio di Gesù Cristo non è autoreferenziale.

Sicché, si annota sapientemente, «il legame tra liturgia e Chiesa presuppone un'attenzione di prim'ordine alla forma del celebrare e conseguentemente una maggiore fiducia nell'atto riformatore. Si rivede la forma perché si dà credito alle sue risorse e alle sue potenzialità in vista dell'incessante edificazione e della perenne trasformazione dei credenti. Se la forma non implicasse e non influisse su una determinata immagine di Dio e della Chiesa non ci sarebbe bisogno di alcuna riforma».

In seguito si prospetta che la Chiesa del Concilio è una Chiesa che si sforza di vivere la comunione e sviluppa un interesse verso il mondo abbeverandosi alla fonte della Parola e lasciandosi plasmare dalla forma dei riti che celebra. Si tratta di linguaggi primari, non ancora o non necessariamente sottoposti al vaglio dell'elaborazione dottrinale, forme di vita che comunicano nella loro immediatezza e per questo capaci di mediare il mistero.

Infatti, sarà soprattutto *Sacrosanctum Concilium* non soltanto a riportare la liturgia tra le fonti dell'esperienza di fede, ma anche a riallacciare la forma rituale a modalità concrete di partecipazione ecclesiale.

Pertanto, «la forma rituale non soltanto rivela di volta in volta inediti aspetti del mistero celebrato, ma offre una determinata immagine della Chiesa celebrante nella misura in cui la comunità si dimostra docile alle logiche dei riti. Se non altro la prima immagine di Chiesa che viene offerta è quella di una Chiesa continuamente "istituita" dai riti che celebra e, addirittura, sovvertita da essi».

Proseguendo nel proficuo cammino di ricerca, ci si domanda, in maniera decisiva: è un'idea di liturgia a informare un'idea di Chiesa o è la *rituum forma* che plasma una determinata *forma Ecclesiae*? Ri-allacciandosi al dettato suscitato dal Motu proprio *Summorum Pontificum* di Benedetto XVI a livello rituale, l'a. afferma perentoriamente che «tale problema si pone anche in ordine alla Chiesa. Non soltanto la Chiesa dà un'immagine di sé nel celebrare, ma il celebrare ispira un'immagine di Chiesa. In questo senso una determinata forma rituale, coerente con i principi che la fondano e con l'*ordo* che la regola, messa in atto da una reale assemblea, non può che riflettere

l'identità di una Chiesa e, al contempo, renderla evidente con quella evidenza che è specifica della realtà liturgico-sacramentale. Una soluzione irenistica che vorrebbe una Chiesa contemporaneamente dedita alla celebrazione della liturgia in due *usūs*, uno dei quali è la riforma dell'altro, dimostra tutta la sua fragilità, per quanto se ne possano comprendere le ragioni pastorali».

Pertanto il lavoro di rinnovamento della liturgia cattolica e l'ancora più delicato e faticoso lavoro di attuazione celebrativa degli *ordines* rinnovati conducono a una Riforma della Chiesa e a una rivisitazione dell'immaginario ecclesiologico.

Infine, l'immagine della Chiesa che scaturisce dalla liturgia non è semplicemente la riproduzione di ciò che la Chiesa è, ma la *pre-visione* di ciò che la Chiesa desidera essere. Per non cadere nella delusione per le insufficienze del presente, il rito tiene insieme l'attesa di ciò che deve ancora accadere e l'azione che rende l'uomo protagonista del suo divenire.

Così le fasi della liturgia eucaristica bloccano ogni tentazione di fare del mistero un premio o un bene da accaparrarsi: nulla è consumato per soddisfare se stessi. Il rito non prevede che ciascuno mangi da sé o prenda quello che gli spetti, ma che tutti vadano verso l'altare.

Pertanto, «la Chiesa “dal” rito è una Chiesa che mentre fa memoria guarda avanti e oltre verso ciò che le manca, verso quel Signore che l'attende e quella carità che in questo mondo è sempre incompleta».

*In conclusione*, chiosa emblematicamente lo studioso, «mutando la forma rituale muta anche l'immagine di Chiesa e, d'altro canto, la Chiesa mentre avanza nel suo cammino storico matura nuove acquisizioni e nuovi modi di stare davanti a Dio e agli uomini, quando lo ritiene opportuno, muta anche le forme della sua ritualità. A essere elemento discriminante, però, rimane il rito in quanto tale, poiché, mentre lascia trasparire un modo di essere Chiesa (ciò che quella comunità è), per la potenza dei suoi linguaggi, mai riconducibili a un significato unico, svela la tensione di una Chiesa verso la pienezza (ciò che quella comunità aspira a essere). La fragilità, la verità e la potenza del rito e del simbolo diventano così la fragilità, la verità e la potenza della comunità ecclesiale».

\*\*\*

Anche l'intervento di Angelo Lameri (*Comunione ed Eucaristia: dalla comunione del solo presbitero alla partecipazione di tutta l'assemblea*) si pone strettamente dal versante liturgico, esaminando il

rapporto tra comunione ed Eucaristia che, tanto per la frequenza, quanto per la modalità rituale non smette di suscitare a tutt'oggi ampio dibattito.

Pertanto, questo studio di puntualizzazione storico-teologica risulta quanto mai provvidenziale.

Il punto di partenza è il dettato conciliare di SC 55, dove la comunione sacramentale è presentata e raccomandata come “la più perfetta partecipazione alla Messa”. La prima parte della ricerca setaccia la prassi dei primi secoli a questo riguardo, evidenziando pure la presenza della comunione *extra Missam* nelle case, senza essere alternativa a quella nella Messa. La breve sintesi a questo riguardo evidenzia che se da un lato la celebrazione prevedeva che tutti i presenti si comunicassero, cosa caldamente raccomandata, di fatto questo, nella prassi, non significava che in realtà tutti si comunicassero. J.A. Jungmann infatti osserva che già verso la fine del IV secolo, almeno in alcuni paesi, la prassi di comunicarsi frequentemente crolla in modo sorprendente, se Giovanni Crisostomo lamenta “invano stiamo all’altare: non vi è nessuno che vi partecipi”.

Successivamente la prassi va mutandosi, fino ad arrivare al famoso dettato del Concilio Lateranense IV (1215), che stabilisce per ogni fedele l’obbligo di ricevere con riverenza il sacramento dell’Eucaristia almeno a Pasqua.

Sempre lo stesso J.A. Jungmann individua tre motivazioni fondamentali circa il regresso della comunione:

- anzitutto la lotta all’arianesimo, che aveva portato a dare unilaterale rilievo alla divinità di Cristo. Questo ha comportato la maggiore sottolineatura della distanza che ci separa da Dio. La mensa eucaristica incomincia a diventare quindi la mensa del *mysterium tremendum*. Perciò, a livello di prassi, diventa più importante “vedere l’ostia” che nutrirsi di essa.
- La seconda e più diffusa motivazione è di carattere morale, legata anche al cambiamento della disciplina penitenziale. L’ammonizione dell’apostolo Paolo a esaminare se stessi prima di mangiare il pane e bere al calice (1Cor 11,28) viene interpretata in senso stretto e non solo in relazione ai *criminalia peccata*. In modo particolare la casistica si concentra sui peccati di natura sessuale, unita all’applicazione delle regole di purità rituale dell’Antico Testamento. Veniva così a erigersi una barriera tra la mensa del Signore e i laici, soprattutto, ma non solo, che impediva l’accesso alla Comunione per il proprio stato di vita (coniugale) o, peggio ancora, per il proprio sesso e la sua fisiologia.



- La terza motivazione è di natura teologica: il compimento di questo sacramento non si ha nella Comunione dei fedeli, ma *nella consacrazione della materia*. Sicché, da una parte, soprattutto in relazione alla questione della comunione al calice si afferma che il sacerdote assume il Sangue “a nome di Cristo”. Dall'altra, l'accento messo sulla presenza reale conduce a focalizzare l'attenzione sul momento della transustanziazione nel quale le sostanze del pane e del vino si convertono in quelle del Corpo e Sangue di Cristo. Questo naturalmente fa passare in secondo piano l'importanza della partecipazione al convito. Non possiamo non osservare a questo punto che la liturgia appare come realtà che appartiene fondamentalmente al clero che opera non solo a nome, ma anche *al posto* del popolo. Nonostante l'esplicito insegnamento del Concilio di Trento, «nel *Missale Romanum* promulgato da san Pio V (1570) non vi è traccia nell'*ordo missae* di comunione al popolo. Se ne fa cenno solo nel *Ritus servandus*, dove si prevede la Comunione dei fedeli dopo quella del sacerdote. Nemmeno nell'ultima edizione di tale Messale, pubblicata nel 1962, l'*ordo missae* prevede la Comunione dei presenti».

Solo la Riforma del Messale promulgata dal Paolo VI reintroduce nell'*ordo missae*, come parte integrante dell'azione liturgica, la Comunione dei fedeli nel contesto del tema dell'*actuosa participatio*. Sicché, la partecipazione del singolo si attua nell'assemblea radunata per la celebrazione. La *veritas* di quest'ultima trova la sua attuazione più perfetta quando è l'assemblea tutta, compatibilmente con le situazioni e la coscienza dei singoli, che si reca al convito eucaristico al quale è vocata. Qui la partecipazione diventa propriamente *actuosa*, cioè partecipazione a un atto, un evento, che non le appartiene come possesso, ma come dono; è partecipazione quindi anche “passiva”, cioè che si lascia trasformare da ciò che celebra. Come il pane e il vino subiscono una trasformazione che li rende Corpo e Sangue di Cristo, così ogni fedele viene trasformato dai Santi Doni divenuti cibo e bevanda di salvezza.

Così allora conclude la sua precisa e puntuale ricerca l'a.: «L'Eucaristia è segno efficace della comunione con Cristo e tra tutti i membri della comunità cristiana ed è proprio tramite l'Eucaristia che i battezzati possono essere in comunione con Dio e tra di loro».

\*\*\*

Il chiaro intervento di Morena Baldacci (*L'iniziazione cristiana: un "bagno" di vita ecclesiale*) mira a sottolineare che l'appartenenza a una istituzione, comunità, gruppo non è più motivata dalla tradizione, ma è retta unicamente da una scelta singolare, che può, per questo, essere rimessa in gioco in ogni momento ma, al tempo stesso, rinascere in modo sempre nuovo.

La riforma conciliare ha già compiuto un grande passo per far uscire dal privato. Di conseguenza, a ogni azione liturgica, va riconosciuta una naturale superiorità rispetto a quelle individuali e quasi private. Questo vale anche per la vita spirituale. La dimensione pubblica della liturgia, tuttavia, non mortifica la bellezza e la varietà dei singoli individui, ma la manifesta e armonizza nella diversità dei ministeri e dei carismi.

Nella *mens* conciliare, infatti, l'opera del singolo si riconosce e armonizza con l'opera della Chiesa. L'agire liturgico viene riconsegnato nelle mani del corpo vivo e integrale della Chiesa chiamato a una partecipazione piena e attiva. Questa ecclesiologia di comunione la ritroviamo anche nei numeri dedicati all'IC (SC 64–70), tuttavia la *mens conciliare* sottesa è quella di SC 10.

La pedagogia ecclesiale è quella di un itinerario di graduale e progressiva maturazione di fede per entrare nella comunità. Si ribadisce come il diventare cristiano non costituisce un itinerario solitario, ma un entrare nella comunità ecclesiale.

L'appartenenza alla vita comunitaria, culmine del cammino dell'iniziazione cristiana, risente oggi delle attuali trasformazioni culturali: è ormai evidente, infatti, in tutti gli ambiti di appartenenza, come l'IC segni, di fatto, la conclusione della vita cristiana dei catecumeni, dei bambini e ragazzi, ma anche la partecipazione dei battezzati stessi alla vita eucaristica domenicale soffre di un generale malessere, caratterizzato da un certo disagio e senso di estraneità.

Nel passato, in una società fortemente caratterizzata da differenze sociali, la comunità ecclesiale era strutturata e suddivisa per classi, genere, categorie. Oggi, la natura propriamente comunitaria della liturgia costituisce una delle sfide più complesse; sono molti, infatti, coloro che lamentano un certo senso di estraneità e anonimato anche nello stile delle nostre assemblee.

Senza cadere in esagerati sconforti o nostalgie del passato, ciò che sembra potersi declinare oggi è, dunque, un esercizio di "riscrittura" delle figure simboliche tradizionali in immaginari nuovi, che non mortificano la ricerca personale, ma la valorizzano in una nuova "risemantizzazione" delle categorie tradizionali.

Se, come è ormai appurato, le società contemporanee non hanno perduto il desiderio di ritualità, ma le hanno solo trasferite in luoghi

e ambiti diversi da quelli tradizionalmente conosciuti, occorre chiedersi se e a quali condizioni: con l'iniziazione cristiana la Chiesa madre genera i suoi figli e rigenera se stessa.

*In conclusione*, si può affermare che «il rito può avere ancora qualcosa da offrire anche agli uomini e alle donne del nostro tempo: esso può farsi ospitale e garante di un'identità continuamente ritrovata e restituire autenticità ai gesti semplici della condivisione, della fraternità, della comunione».

\*\*\*

Nel suo intervento Andrea Grillo (*Francesco e la liturgia: grandi luci e piccole ombre su partecipazione attiva e sacerdozio*) analizza il magistero di papa Francesco, in quanto ha portato in primo piano un interesse strutturale per la “partecipazione” di tutta l'assemblea, che emerge con evidenza potente e con rinnovata autorità, dopo aver trascorso un lungo periodo in sordina. Chiama questo interesse “linea maggiore”. Tuttavia, accanto a questo tono maggiore e certamente prevalente, emergono, nello stesso tempo, alcune questioni a riguardo della nozione di sacerdozio e del suo esercizio eucaristico e penitenziale, che sembra restare paradossalmente legato a una tradizione strettamente tridentina.

Nei 5 passi fondamentali della “linea maggiore” dell'insegnamento di papa Francesco si passa anzitutto in rassegna la “sensibilità liturgica”, qualificandola come “normale” (ad esempio, celebrare quotidianamente l'Eucaristia a s. Marta con una comunità di fedeli) e “profetica” (celebrare la messa “in Cena Domini” il giovedì santo presso istituti carcerari).

L'a. pone la data del 2017 come spartiacque, in quanto, da allora, il tema liturgico ha assunto una rilevanza progressiva, al di là della testimonianza quotidiana o del gesto profetico: di questo sviluppo possiamo scandire sommariamente le tappe fondamentali, identificate:

- nel *Motu proprio “Magnum Principium”* (2017) con il superamento di *“Liturgiam Authenticam”* (2001)

Si affronta qui il controverso aspetto delle traduzioni dei testi liturgici, dove il ricercatore ribadisce fortemente «l'importanza di tradurre non parola per parola, ma da cultura a cultura. Ciò che deve essere comunicato – la parola della salvezza – deve trovare espressione diversa quando entra in lingue e culture diverse. La corrispondenza tra lingue non è statica, ma dinamica. L'indole pastorale del Concilio Vaticano II trova qui una nuova originale espressio-

ne e attribuisce ai “popoli” una loro originaria autorità».

- nel *Motu Proprio “Spiritus Domini (2021)”* e la caduta della “riserva maschile” nei ministeri istituiti, prevista ancora da “*Ministeria quaedam*” (1972)

La rilettura critica dei documenti inerenti la tematica ministeriale nella Chiesa, da questo punto di vista, porta a concludere apertamente che «tra la distinzione interna al ministero operata da Paolo VI nel 1972 e le parole di Giovanni Paolo II nella *Ordinatio sacerdotalis* (1994) sul sacerdozio non vi è completa sovrapposizione. L’esercizio della parola autorevole, nella Chiesa, non è riservato soltanto a battezzati di sesso maschile».

- Nel *Motu Proprio “Traditionis custodes (2021)”* e la soppressione di “*Summorum Pontificum*” (2007)

Con ciò, «riportava sostanzialmente la situazione alla condizione di 14 anni prima, superando una condizione di “parallelismo di forme del medesimo rito” che di fatto aggravavano la Riforma Liturgica, rendendola opzionale. La rilevanza della “partecipazione attiva” torna così a essere inaggirabile nella comprensione del sacramento e della Chiesa».

- Con la *Lettera Apostolica “Desiderio desideravi” (2022)*

Il testo, sorto con una certa autonomia rispetto ai precedenti e con un intento solo positivo di recupero delle ragioni della “formazione liturgica”, a differenza dei documenti precedenti, si impegna in una “ermeneutica complessiva” non solo della Riforma Liturgica, ma dello stesso Movimento Liturgico. Le osservazioni relative ad alcuni aspetti decisivi per il recupero dell’esperienza liturgica, maturate nei sessanta anni prima del Concilio, hanno trovato un primo sviluppo nei sessanta anni dopo il Concilio. «Nel rilanciare con forza questo progetto originario –chiosa l’a.–, Francesco riapre lo spazio per una Riforma Liturgica che sappia di essere “strumento per altro”: ossia di un rinnovamento nell’esperienza del mistero pasquale e della vita cristiana, vissuta nel simbolo di comunità prima che di singoli, nella profezia della relazione ecclesiale e della testimonianza mondana».

Dopo avere preso in rapido esame la tematica dell’*actuosa participatio*, ribadita fortemente nel magistero conciliare e ripresa for-

temente dallo stesso papa Francesco, lo studioso si sofferma sulla potente interferenza tra “trama popolare della fede” e la sua “riduzione individualistica”. Ciò appare in modo indiretto, soprattutto nel modo di comprendere due dimensioni della tradizione liturgica, che non sono affatto secondarie: anzitutto il sacramento della penitenza e la sua forma celebrativa e poi, sorprendentemente, la figura del “sacerdote” come “capo”.

Relativamente alla prima afferma che «Francesco abita un modello di sacramento che si interpreta come “colloquio” e “assoluzione”, annuncio del perdono. Ossia una forma del sacramento che non è giustificata dalla sua “necessità ecclesiale”, ma mediante il ripetuto contatto tra pastore e penitente. Neppure la logica comunitaria della coppia e della famiglia, confluita nell’Esortazione Apostolica *Amoris laetitia*, riesce a mettere in crisi il dispositivo di riduzione delle questioni a “salvezza di ogni singola anima”».

Non separato da questo primo punto, ve ne è un secondo, che è più strutturale, anche se meno evidente. Infatti, nonostante il fatto che Francesco abbia largamente avvalorato una diversa comprensione della struttura gerarchica della Chiesa e abbia profondamente influito sulle dinamiche ministeriali, mostra qua e là una comprensione del “sacerdozio” ancora del tutto tridentina: «La presenza, nel magistero liturgico di Francesco, di questo elemento squisitamente tridentino, che non sembra correlato con il resto della visione, non ha la forza di contrastare l’autorevolezza delle deliberazioni in ambito rituale e celebrativo, ma ne limita in modo sensibile l’effetto ecclesiale e teologico, perché si avvale di una logica classica, non coerente con la rilettura conciliare. La liturgia rischia di restare qui solo “azione del prete”, di fronte alla quale basta un “*actus animae*” del popolo, ridotto a mero spettatore».

*In conclusione*, le grandi luci e le piccole ombre nella recezione del tema della Riforma Liturgica e della *actuosa participatio* nel magistero liturgico di Papa Francesco mostrano apertamente come su di lui agisca non solo una esigenza di “eredità conciliare” molto netta, ma anche l’autorevolezza di “modelli di ermeneutica teologica” che non sono del tutto univoci. Una piramide “irremovibile” e che “non si può capovolgere” – la piramide del sacerdozio – incide così pesantemente sulla esperienza liturgica ed ecclesiale.

Da qui la lucida e convinta affermazione che «colui che presiede compie un atto fondamentale di rappresentanza che non sequestra l’azione, ma la rende riconoscibile negli altri e per gli altri, senza sostituirsi a essi. Il suo carattere può essere “ontologico” solo se è “teologico” ed “ecclesiologico”. Su questo punto sta o cade una buona parte dei riferimenti normativi alla *actuosa participatio* del Popolo

di Dio e alla sua reale centralità non solo per l'esperienza liturgica, ma anche per la stessa comunione ecclesiale. Su questo punto sta o cade una reale formazione liturgica, fondata sulla Riforma dei riti, e perciò quella efficace conversione ecclesiale che tanto sta a cuore al più genuino magistero di Papa Francesco».

\*\*\*

L'ultimo contributo di Giuseppe Ciarciello (*Mistagogia: un metodo teologico o un modus Ecclesiae vivendi?*) si focalizza sulla mistagogia come “metodo teologico” e di come essa abbia influenzato la vita pastorale della Chiesa, per poi avanzare un'ipotesi: possiamo considerare la mistagogia un *modus Ecclesiae vivendi*, ossia una modalità d'esistenza della Chiesa, più che solo un metodo?

La ricerca esordisce narrando la storia di un lemma, “mistagogia” appunto, e di quella di un metodo, quello mistagogico. In buona sintesi si approda ad affermare che il fenomeno mistagogico si e(è) sviluppato fra il terzo secolo e la prima metà del quarto fino a esaurirsi del tutto nel quinto. Da principio, possiamo dire che non è possibile cristallizzare il metodo mistagogico in un'unica formula, poiché questo differisce in parte in ogni autore che la propone. Allo stesso tempo, ogni autore presenta però il medesimo progetto: fare in modo che i battezzati avessero una giusta formazione atta a renderli idonei a vivere la vita in Cristo e nella Chiesa, così come acquisita e presentata nella celebrazione stessa dell'iniziazione. Si tratta in buona sostanza di condurre per mano (*manu ductio*) il battezzato alla comprensione di ciò che è diventato.

Con la caduta in disuso del metodo mistagogico, almeno da un punto di vista catechetico-letterario, è forte la tentazione di pensare che questo sia stato del tutto abbandonato se non dimenticato. In realtà una delle pratiche più antiche vissute in seno alla Chiesa celerebbe proprio una *mistagogia in atto*: si tratta della *direzione spirituale*, da sempre praticata sia nell'oriente che nell'occidente cristiano.

Possiamo rintracciare nella storia di questa antica figura, il direttore spirituale, l'eredità propria dei padri mistagoghi. Egli dovrebbe quindi accompagnare (*manu ductio*) il credente nel discernimento delle scelte della vita, non basandosi sui propri pensieri o ispirazioni ma su ciò che i sacramenti dicono e definiscono.

Si passa, quindi, a presentare quelle che potrebbero essere, oltre che degli esempi di piani mistagogici, delle “buone prassi” adottate da alcune Chiese che sono in Italia, al fine di poter ancora una volta dimostrare come la mistagogia sia davvero *modus Ecclesiae vivendi*.

Prendendo in esame il cammino di quella di Milano, che ha provato a restituire alla diocesi una impostazione di tipo catecumena-

le, abbracciando le età che vanno dall'infanzia all'adolescenza, ma coinvolgendo al contempo anche le famiglie, commenta: «L'elemento che riteniamo essere vincente in questa impostazione non è solo la multiformità di proposte, ma anche e soprattutto la sintesi che questo cammino fa dei tre elementi essenziali della vita cristiana: l'annuncio, la celebrazione, l'impegno concreto. La forza della mistagogia come scelta pastorale è proprio questa: non si ferma su nessuno di questi elementi ma li sintetizza, offrendo una visione d'insieme congrua e bilanciata».

A sua volta, commentando le scelte della Chiesa di Roma, per sua natura densa di presenze internazionali, con culture religiose prevalentemente non cristiane, annota: «Volendo osservare in maniera critica, ciò che manca in questo percorso che porta a diventare cristiani pensiamo sia il graduale inserimento nella comunità parrocchiale o di provenienza o di scelta dal candidato; sembra che giunti al Battesimo, i neofiti non sappiano poi effettivamente cosa fare. Questo è il grande rischio di ogni cammino catecumenale: se non si assume la mistagogia come stile di accompagnamento lungo tutto il corso della vita cristiana, come è possibile pensare che coloro che sono divenuti cristiani, possano poi vivere come tali?».

Dopo avere dato pure uno sguardo alla Chiesa di Bari-Bitonto, arriva alla nitida conclusione che «un progetto che sia adeguato, pur godendo di un buon impianto teorico, necessita di indicazioni pratiche e precise che permettano di conoscere la direzione, il da farsi effettivo, considerando che a dover mettere in pratica i progetti, sono poi gli operatori pastorali che talvolta non hanno gli strumenti giusti per farlo».

*In definitiva*, «davvero la mistagogia può essere *modus Ecclesiae vivendi*. Il modo più concreto che la Chiesa ha di vivere ed esistere nel tempo e nello spazio, perché solo questo le permetterebbe di essere per l'umanità una *mano tesa* capace di introdurre ognuno all'esperienza del Mistero».

\*\*\*

Nel solco della tradizione di RL, in questo numero trovano ospitalità *alcuni contributi* monografici di differenti autori, che sono stati ritenuti adeguati ad essere pubblicati, ma la cui responsabilità redazionale e contenutistica è lasciata ai singoli. E cioè:

- il contributo di Liborio Lauricella Ninotta, *San Gerlando pastore e guida del suo popolo. Prefazio proprio* nella Solennità di San Gerlando patrono dell'arcidiocesi di Agrigento;

- la recensione di Manlio Sodi, *La riflessione teologico-liturgica in contesto ecumenico* nelle settimane 58–65 di San Sergio, a Parigi;
- le recensioni di Giacomo Baroffio Dahnk e Basilio Rinaudo.

Con tutta la libertà di dialogo tra autori e lettori, che i contributi possono suscitare.

\*\*\*

L'intento della LVI Settimana liturgico-pastorale di Camaldoli, alla luce di quanto è stato qui pubblicato, ha trovato senza dubbio una poliedrica realizzazione, nella ricca analisi del rapporto Liturgia-comunione, nel momento di sinodalità che si sta vivendo a livello diocesano e poi universale, a Roma.

Come efficacemente annota Dario Vitali nel suo ricco contributo, giunti a questo punto del cammino, dopo avere ottenuto i risultati della consultazione del popolo di Dio nelle Chiese particolari, che, si sa, non può da subito manifestare un consenso certificabile, si rende necessario «un discernimento accurato e vigilante, per cogliere nelle voci di tutti – che a volte potrebbero tradursi in un vociare, se non in un vociare – la voce dello Spirito che parla alla Chiesa. Per questo è necessario il discernimento come atto correlativo della consultazione: discernimento che nella Chiesa compete soprattutto “a coloro che presiedono, i quali non devono estinguere lo Spirito, ma esaminare ogni cosa e tenere ciò che è buono (cf. 1Ts 5,12 e 19–21)” (LG 12). Le tappe successive alla consultazione del Popolo di Dio si devono comprendere come atti di discernimento a diversi livelli di quella consultazione del Popolo di Dio, che costituisce il “luogo” e lo “spazio” dentro il quale lo Spirito si è manifestato. D'altra parte, tutto il processo sinodale è improntato al principio di circolarità e “mutua interiorità” tra Chiese particolari e Chiesa universale: la prima fase, con la consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari e le tappe di discernimento nelle Conferenze episcopali e nelle Assemblee continentali, manifestano soprattutto il movimento dalle Chiese alla Chiesa; la seconda fase, con un'assemblea di vescovi che partecipano alla sollecitudine del Vescovo di Roma per tutta la Chiesa (cf. LG 23), esprime soprattutto la dimensione universale della Chiesa; la terza, tutta da pensare in chiave di recezione piuttosto che di “attuazione”, dovrebbe tradursi in una restituzione dei frutti del processo sinodale al Popolo santo di Dio che abita nelle Chiese. Nelle varie fasi del processo sinodale tornano in equilibrio *communio fidelium*, *communio Ecclesiarum*, *communio hierarchica*, dentro una visione di



Chiesa che fa della tensione escatologica verso il Regno (la *communio Sanctorum*) il senso stesso del suo essere “*plebs adunata de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti*” (la *communio trinitaria*)».

*Gianni Cavagnoli – Elena Massimi*