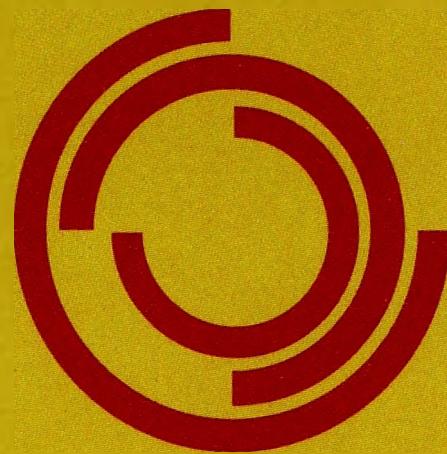


2



Andrea Grillo

IL RINNOVAMENTO
LITURGICO
TRA PRIMA E SECONDA
SVOLTA
ANTROPOLOGICA

Il presupposto rituale
nell'epoca del postmoderno

Catalogato
[CEI.Bib](#)

QUADERNI

DELLA RIVISTA DI SCIENZE RELIGIOSE

EDIZIONI VIVERE IN

Liber Book



16029

Quaderni della Rivista di Teologia Pugliese

BIBLIOTECA ISTITUTO TELOGICO PUGLIESE BIB

PER 113

QUADERNI

PUGLIESE BIBLIOTECA ISTITUTO TELOGICO PU

BIBLIOTECA ISTITUTO TELOGICO



PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE
ISTITUTO TEOLOGICO PUGLIESE
MOLFETTA



Quaderni della Rivista di scienze religiose

IL RINNOVAMENTO LITURGICO
TRA PRIMA E SECONDA SVOLTA
ANTROPOLOGICA
Il presupposto cultuale
nell'epoca del postmodernismo

Comitato scientifico:

Salvatore Palese, direttore – Giovanni Ancona
Rocco D'Ambrosio – Giacomo Lorusso
Mauro Paternoster – Giovanni Ricchiuti – Pio Zuppa

EDIZIONI VIVERE IN
ISTITUTO TELOGICO LOGOS
MONTEBELLUNA

scopri la scuola di vivere della Logos

Edizioni VIVERE IN
Via di Acque Salvie, 1/A – Roma – Tel. e Fax 065943323
C.da Piangevino, 224/A – Monopoli – Tel. 0806907030 – Fax 0806907026
E-mail: edizioniviverein@tin.it

ANDREA GRILLO



IL RINNOVAMENTO LITURGICO TRA PRIMA E SECONDA SVOLTA ANTROPOLOGICA

Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno

Le analisi che sono emerse in questi anni sono state di particolare rilievo per il campo della liturgia. Il suo rapporto con le nuove teorie antropologiche e filosofiche ha suscitato un grande interesse, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, quando si è cercato di comprendere meglio la dimensione liturgica dell'antropologia filosofale. Il nuovo rapporto tra liturgia e antropologia ha avuto luogo nel contesto della seconda svolta antropologica, quella che ha caratterizzato il Movimento di Taizé, che ha portato alla riforma del rito eucaristico. Il nuovo rapporto tra liturgia e antropologia ha avuto luogo nel contesto della seconda svolta antropologica, quella che ha caratterizzato il Movimento di Taizé, che ha portato alla riforma del rito eucaristico.

Ciò ha rappresentato un punto di partenza molto importante da cui è partito il nuovo rapporto tra liturgia e antropologia, che si è poi sviluppato con particolare attenzione nel campo dell'antropologia filosofale.

EDIZIONI VIVERE IN

QUVDRINI DELLA LIBRERIA DI SCIENZE RELIGIOSE

5



ANDREA GRILLO

IL RINNOVAMENTO LITURGICO
ATTOVA A SECONDA SAVOIA
ANTROPOLOGICA

Il libro appreso viene
dall'elenco dei possedimenti

Indirizzo: Via del Babuino, 10 - Roma - Tel. 51.50.60.11
E-mail: libreria@linen.it - www.linen.it
Edizioni VIVERE IN

Presentazione

Il traguardo cui mira il nostro Istituto è quello di diventare laboratorio di ricerca scientifica e scuola di alta educazione teologica. Si tratta di un processo in cui riflessione sul sapere cristiano e sua ripresentazione nel contesto odierno interagiscono in maniera feconda e creativa. Questo secondo «quaderno» della avviata Rivista di scienze religiose lo esprime.

Andrea Grillo, del Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma, ha avuto l'occasione di questa esperienza culturale nel convegno promosso dal Dipartimento di Teologia pratica (12-13 marzo 2003) per ricordare, quarant'anni dopo, la costituzione *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II (4 dicembre 1963). Va ringraziato Mauro Paternoster, professore straordinario di Teologia liturgica, che ha organizzato l'iniziativa ed ha seguito la pubblicazione dell'intero sviluppo delle lezioni tenute nel corso del convegno, a Molfetta.

Le tematiche approfondite si collocano in quel filone di ricomprensione della *traditio liturgica* delle comunità cristiane, che il Concilio Vaticano II ha recepito e rilanciato peraltro nel contesto ravvivato dallo sviluppo delle scienze umane. Il sapere cristiano, infatti viene provocato dalla crescita di queste ultime, che caratterizza l'antropologia del Novecento. Il senso recuperato dalla centralità del mistero della Pasqua del Gesù risorto e vivente nel suo popolo, ha originato la ricerca dei significati dei riti con i quali i cristiani ne fanno la «memoria» e dei modi con cui essi possono dire in maniera partecipativa il suo attuarsi ogni giorno, fino alla fine dei secoli.

C'è da auspicare che siano molti a lasciarsi coinvolgere da queste riflessioni e da questa ricerca, nel vivo farsi delle nostre comunità alle soglie del terzo millennio.

Pasqua 2004

Salvatore Palese
Direttore dell'Istituto Teologico Pugliese

Prefazione

*Alla Margherita
appena sbucciata:
ai suoi pasti gustosi
e ai suoi sogni incantati*

«Malgrado la finzione della pagina bianca, scriviamo sempre su pagine già scritte».

M. De Certeau¹

Chiunque si interroghi sulla recente riforma liturgica – con tutto ciò che essa ha significato per la Chiesa, movimentando con grande beneficio le azioni e i pensieri di molti cristiani cattolici negli ultimi 40 anni – costui non potrà mai pretendere di venire a capo dell’oggetto del proprio studio senza sollevare una questione fondamentale circa il rapporto tra questo «atto di rinnovamento» del rapporto della Chiesa con la liturgia e la nuova tendenza teologica che ha segnato il Novecento e che si è soliti denominare «svolta antropologica».

Pensare in modo significativo tale rapporto riguarda anzitutto la possibilità e la capacità di restare fedeli alla riforma; ancor più, questa rielaborazione critica appare quasi come una condizione di possibilità per mantenere una continuità con lo spirito del movimento liturgico e con il metodo attraverso cui esso ha cercato di affrontare – culturalmente e pastoralmente – la imbarazzante sfida che la «questione liturgica» aveva lanciato alla Chiesa a partire dal XIX secolo.

Ma ciò implica anche una grande fatica e una notevole conversione, poiché tale intento dovrebbe avere la pretesa di non farci cadere vittime di molti stereotipi, da tempo invalsi sia a proposito del movimento liturgico, sia circa la stessa «svolta antropologica». L’obiettivo di questo vo-

¹ M. DE CERTEAU, *L’invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, 83.

lume è infatti di portare a maggiore chiarezza la grande articolazione di entrambi gli aspetti di tale questione, rispondendo a due domande elementari: che cosa è stato veramente il movimento liturgico? quale rapporto ha avuto con la «svolta antropologica»?

Per rispondere a tali domande non vorrei dimenticare una sorta di «progressione del pensiero» da me fin qui elaborato a tale proposito. In particolare vorrei ricordare – in successione – il cammino di avvicinamento alla impostazione teorica che qui appare quasi come lo sfondo del discorso.

In primo luogo, la ricerca originaria deriva dalle indagini dedicate al rapporto tra teologia fondamentale e liturgia², con l'intento di portare alla luce le connessioni – nascoste e palesi – tra l'atto rituale di culto e l'atto di rivelazione/fede.

In secondo luogo, tale attenzione si è poi sviluppata, abbastanza gradualmente, in una rilettura storica e teorica della teologia liturgica³, che mi ha condotto a formulare una modello teorico di rapporto tra teologia e rito, secondo una successione/scansione di presupposizione, rimozione/sovradeterminazione e reintegrazione.

In terzo luogo, la domanda sulla questione liturgica è pervenuta ad una ricomprensione di tutto il movimento liturgico del XX secolo⁴, come classico fenomeno della tarda modernità: al suo interno viene elaborato un nuovo metodo della scienza teologica, capace di riscoprire e tematizzare il rapporto fondamentale tra fede e rito.

Da ultimo, in questo volume, viene alla luce forse il nodo segreto e il criterio ultimo di tutta questa vicenda fondamentale, liturgico-sistematica e storico-metodologica: vale a dire il rapporto complesso tra movimento liturgico e svolta antropologica⁵. Lo studio di questo rapporto, che è stato

² Cf A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, (Caro Salutis Cardo. Studi, 10), Messaggero, Abbazia di S. Giustina, Padova 1995.

³ Cf A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, (Caro Salutis Cardo. Sussidi, 3), EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1999.

⁴ Cf A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-)Modernità*, Cittadella, Assisi 2003.

⁵ Per questo tema specifico della «svolta antropologica», oltre che agli scritti già citati, rinvio in particolare a due saggi su K. Rahner, che hanno fatto emergere in modo piuttosto netto la differenza tra «prima» e «seconda» svolta: cf A. GRILLO, «*Sacramento propter angelos?» Karl Rahner e un «principio» della sacramentaria di S. Tommaso*, in «Ecclesia Orans», 14, 1997, 391-412; ID., *Karl Rahner versus Karl Rahner? La «prima» e la «se-*

largamente disatteso dalla teologia della seconda metà del secolo scorso, riveste una particolare importanza al fine di poter tentare un bilancio odierno, che intenda cogliere, *sine ira ac studio*, le istanze più autentiche della riscoperta liturgica degli ultimi decenni.

Confido che quest'ultimo passo – quasi come l'ultimo atto di una piccola «tetralogia» – sappia contribuire almeno un poco al chiarimento di tutto l'itinerario precedente e, soprattutto, possa risultare in grado di aprire nuove prospettive di rilettura sia della nuova scienza liturgica contemporanea, sia del nobile impegno liturgico-pastorale della Chiesa postconciliare, sia della esperienza rituale della fede, nella quale il cristiano postmoderno può (ri-)scoprire la verità di sé, del mondo e di Dio.

Dedico il libro alla mia piccola Margherita, nel suo primo giorno di vita.

Savona, 27 giugno 2003

«Una volta compreso che la fede è un rapporto con Dio, non si potrà più credere che essa consista soltanto nell'adattarsi alle circostanze materiali, sociali, economiche, politiche, ecc. In questo caso, la fede sarebbe un'aberrazione. La fede deve essere una pura relazione con Dio, che non ha nulla a che fare con le circostanze terrene. È questa la vera "seconda" svolta antropologica, in J. DRISCOLL (ed.), «Imaginer la théologie catholique», permanence et transformations de la foi en attendant Jésus-Christ. Mélanges offerts à Ghislain Lafont, (Studia Anselmiana, 129), Centro Studi S. Anselmo, Roma 2000, 101-122.

Introduzione

«Mentre il “de homine”, per la teologia a tradizione metafisica, si svolgeva “in theologia”, nella teologia attuale è la “theologia” che si svolge nel “de homine”».

G. Pattaro¹

L’invito a tenere tre conferenze sul tema del «rinnovamento liturgico», rivoltomi gentilmente dal prof. Mauro Paternoster dell’Istituto Teologico Pugliese di Molfetta, nei giorni 12-13 marzo 2003 – nonché la successiva richiesta da parte del Prof. Salvatore Palese, di farne una pubblicazione organica, da inserire nei «Quaderni della Rivista di Scienze Religiose» – mi ha spinto ad affrontare in modo più pieno e completo la avvincente questione del rapporto tra la scienza liturgica tardo-moderna – ossia l’unica forma di sapere liturgico ad aver rivendicato esplicitamente uno statuto teologico alla azione liturgica – e la svolta antropologica della teologia del XX secolo. In effetti, molto spesso questo rapporto è stato gravemente frainteso, almeno in due diverse direzioni:

– Da un lato, si è ritenuto che, di fronte alla svolta antropologica rappresentata dalla teologia del ’900 – riletta, attraverso uno schematismo anti-modernista, come un vero attentato alla autenticità del sapere teologico – la scienza liturgica dovesse essere interpretata o come radicalmente (e provvidenzialmente) «antitetica» o come sostanzialmente (e drammaticamente) «sintonica». Il lungo dibattito sul metodo, sull’oggetto e sulla stessa legittimità di una scienza liturgica ha attraversato tutta la

¹ G. PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea* (Nuovi Saggi Teologici, 29), edd. M.C. Bartolomei - A. Gallas, EDB, Bologna 1990, 35.

prima metà del XX secolo e oggi, nelle ricostruzioni degli storici, consente le riletture più diverse del movimento liturgico e del suo orientamento ideologico: esso appare talvolta come una razionalizzazione quasi «illuministica» della tradizione autentica, e quindi come un alleato della svolta antropologica; in altri casi esso viene visto invece come una forma di riproposizione dell'intransigentismo ottocentesco e della reazione antimoderna, e pertanto come distonico e addirittura antitetico allo spirito e alle intenzioni della svolta antropologica.

– D'altra parte, la stessa svolta antropologica, sia pure nella diversità delle valutazioni di cui continua ad essere oggetto, non è stata quasi mai considerata nella sua «componente liturgica»: è stata invece valutata come un fenomeno a-liturgico ed extra-liturgico, che poi secondo alcuni avrebbe fatto sentire il suo influsso anche sui liturgisti della prima o della seconda generazione. Al contrario, per noi sarà interessante notare come il movimento liturgico sia nato contestualmente ad un «interesse antropologico» molto originale, che entrerà nel discorso teologico ufficiale solo molto più tardi, e che può a buon diritto configurarsi nei termini di una «seconda svolta antropologica», da affiancare alla «prima svolta antropologica» e rispetto alla quale mantiene differenze e peculiarità del tutto significative.

In un certo senso, questa prima delucidazione terminologica e storica intende additare un fatto di grande rilievo, ma troppo spesso disatteso e trascurato: cioè che il lavoro teologico dei liturgisti – in ragione delle particolarità dell'oggetto di cui erano (e sono) chiamati a dar ragione – è stato costretto a riferirsi al tema antropologico secondo uno stile e un metodo irriducibile a quello che veniva introdotto in altri ambiti del sapere teologico del tempo. Nelle ricostruzioni storiche più diffuse, invece, si è scelto – per ovvi motivi – di dividere i fronti del movimento liturgico per uniformare l'interlocutrice svolta antropologica. Il mio intento sarà invece, in questo lavoro, proprio quello opposto: per unificare la interpretazione del movimento liturgico e del rinnovamento rituale ad esso collegato, sarò costretto ad articolare la svolta antropologica a due livelli, in due momenti e in due stili, quello della prima svolta antropologica e quello della seconda svolta.

In altre parole, mentre si è soliti dividere il movimento liturgico in due fronti, per salvare un'unica interpretazione della svolta antropologica, io

vorrei differenziare la svolta antropologica per recuperare una visione unitaria – per quanto articolata – del movimento liturgico. Questa operazione ermeneutica non solo mi sembra plausibile, ma mi pare possa anche offrire qualche non piccolo vantaggio alla ricerca storica e alla coscienza teologica attuale, che spesso risulta pesantemente condizionata non da «giudizi», ma da «pregiudizi» che tanto più esercitano un'influenza sulle argomentazioni quanto meno vengono tematizzati dalla ricerca. Potremmo elencare qui di seguito almeno quattro di questi vantaggi, che potrebbero sortire dalla impostazione qui prescelta:

- una simile ricostruzione permette una più fedele lettura del «fenomeno liturgico» (del «dato» rituale in tutta la sua complessità e ricchezza), eliminando o almeno limitando ogni forma di «ideologizzazione» del rito cristiano, di riduzione delle forme a contenuti o dei contenuti a formalismi;
- tale impostazione mira poi a recuperare tutta la profondità del «movimento liturgico», uscendo dallo stereotipo che lo comprende come una semplice «preparazione» del Concilio; proprio evitando una retroproiezione della coscienza maturata successivamente, questo metodo si propone di riscoprire la freschezza originaria della questione liturgica;
- il metodo adottato cerca di acquisire un criterio di lettura diverso e più comprensivo di tutti i recenti imbarazzi che si manifestano di fronte alla difficoltà con cui la riforma liturgica viene recepita dalla vita cristiana ordinaria, e può così interpretare in modo più efficace le diverse forme di «fuga» dalla questione liturgica (o nostagiche o relativistiche) con cui si fa evidente questa mancata recezione della più originaria preoccupazione dei liturgisti dell'inizio del XX secolo;
- infine, esso porta alla luce in modo più chiaro ed esplicito una interna articolazione del cosiddetto «fronte» della svolta antropologica, cogliendone aspetti meno evidenti o addirittura dimenticati. Il risultato di una distinzione tra prima e seconda svolta antropologica vorrebbe essere così non soltanto importante per una rilettura del movimento liturgico e della coscienza rituale della Chiesa contemporanea, ma anche come ricostruzione interna della vicenda teologica del XX secolo.

In vista di questi guadagni – che si dispongono sui due lati della relazione, ossia dalla parte del «movimento liturgico» e dalla parte della

«teologia della svolta antropologica» – vorrei articolare il mio percorso in tre passi fondamentali: anzitutto (cap. I) vorrei formulare una sorta di introduzione allo *status quaestionis*, mediante la quale mi avvicinerei al tema centrale – quello del rapporto tra movimento liturgico e svolta antropologica – muovendo da temi concreti e diretti, formulando alla fine di questa prima tappa la tesi centrale del lavoro.

Nella fase successiva (capp. II-III) vorrei mostrare alcuni dei principali presupposti teorici di questa lettura, evidenziando concretamente i pregi e i difetti di una acquisizione irriflessa della svolta antropologica all'interno del «sapere liturgico» moderno. Infine, (capp. IV-V), vorrei chiarire come la articolazione del sapere teologico contemporaneo secondo una differenziazione tra prima e seconda svolta antropologica permetta al sapere liturgico di maturare due diversi guadagni:

- anzitutto la possibilità di cogliere la unità del movimento liturgico nelle sue tre diverse fasi (storicamente e teoricamente distinte), rileggendo così, all'interno di esse, anche la riforma come «una fase» del movimento liturgico, e non soltanto come il suo punto di arrivo e di compimento;
- poi, e in conseguenza del primo punto, la capacità di individuare con maggior chiarezza la differenza tra riforma liturgica e iniziazione/formazione liturgica, come compiti diversi per un vero «rinnovamento» liturgico, che solo da questa differenziazione articolata e organicamente ricompaginata può trarre tutta la forza e l'ispirazione necessaria.

Dal percorso complessivo dovrebbe risultare – in modo spero convincente e attraente – il grande contributo che il movimento liturgico ha saputo dare ad una più piena e radicale comprensione della dimensione antropologica dell'atto di fede, capace di reggere alla duplice tentazione di riduzionismo, così tipica tanto di ogni antropologia anti-teologica, quanto di ogni teologia anti-antropologica.

Capitolo primo

Questione liturgica e svolta antropologica: per uno *status quaestionis*

«Ciò che opera nell'azione liturgica, che prega, che offre e agisce non è l'“anima”, non l'“interiorità”, bensì l'“uomo”».

R. Guardini¹

Questo primo capitolo si occupa di istruire in modo semplice e diretto la delicata (e largamente disattesa) relazione tra movimento liturgico e svolta antropologica, e lo fa in tre tappe: anzitutto riflettendo sul nocciolo della novità della questione liturgica nel XX secolo (§ 1), poi interrogando il difficile rapporto tra fede e religione nella tradizione teologica recente (§ 2) e da ultimo formulando la tesi qualificante la ricerca, ossia la individuazione nella differenza tra una prima e una seconda svolta antropologica del criterio più adeguato per una ermeneutica che sappia cogliere il senso del rinnovamento liturgico degli ultimi decenni, come anche le sue difficoltà e le sue benemerenze.

1. La «questione liturgica» sul celebrare rituale: il problema della risposta e l'imbarazzo della domanda

«Perché voi mi domandate ciò che non si deve domandare?».
F. Dostojewskij

In una famosa pagina del grande romanzo *Delitto e castigo*, F. Dostojewskij ci propone un dialogo tra Sonja e Raskolnikov – pervaso da un delicato equilibrio tra interrogatorio e confessione – che culmina con una

¹ R. GUARDINI, *Formazione liturgica. Saggi*, Edizioni O.R., Milano 1988, 21.

risposta della protagonista femminile, la quale chiede al giovane assassino con tono deciso: «Perché voi mi domandate ciò che non si deve domandare?».

Anche noi, nell'introdurre il nostro piccolo itinerario sulla correlazione tra *questione liturgica* e *svolta antropologica*, dovremmo cercare sempre di percepire – in un certo senso e con le dovute distinzioni – l'insidia di quella possibile contro-domanda e la sfida di quella obiezione radicale. Non perché sia sbagliato – come era per Raskolnikov – sollevare la questione che ci sta a cuore intorno alla giustificazione ultima del celebrare cristiano, ma poiché risulta molto complessa la ragione per cui noi sentiamo il diritto e persino il dovere di sollevare a tutti i costi tale questione.

D'altra parte rimane altrettanto decisivo il fatto che non possiamo non porre – a noi stessi e agli altri – tale domanda, poiché ne va della autenticità non soltanto della liturgia che celebriamo, ma ancor più della fede che crediamo. In altri termini, la domanda sul «perché i cristiani celebrano» – che sintetizza bene l'interrogativo centrale e purtroppo presto dimenticato del movimento liturgico – contraddistingue il modo con cui la fede si presenta e si interpreta nell'ultimo secolo, qui in Europa. Se abbiamo un problema nel rispondere alla domanda sul perché i cristiani celebrano, dobbiamo ancor prima sentire un certo imbarazzo (e un non piccolo disagio) per il fatto stesso di dover porre tale questione. Pertanto, prima di trovare una risposta alla domanda, cerchiamo anzitutto di capire le motivazioni più profonde della domanda stessa.

Perché e da quando ci poniamo la domanda sul «perché celebrare»?

Come è stato messo bene in luce da studi recenti², la domanda sul «perché celebrare» – che individua nella sua essenza l'emergenza moderna della *questione liturgica* – risulta più recente e in certo modo «tardiva» rispetto a quelle sul «come», sul «che cosa» celebrare. Dovremmo dire che tale domanda è la prova stessa della sorprendente modernità della «questione liturgica», intesa come interrogazione – inedita nella sua radi-

² Mi riferisco soprattutto a G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, EMP, Padova 1996, e A. CATELLA, *Dal che cosa e perché al come si celebra*, in AA.Vv., *L'arte del celebrare*, C.L.V. Ed. Liturgiche, Roma 1999, 9-20.

calità – intorno al celebrare cristiano e alla sua pertinenza al fondamento della fede. *Inedita*, perché scaturita da un mondo che per la prima volta poteva interpretarsi come rigorosamente «ateo» e naturalmente «indifferente» in materia religiosa. Il lavoro teorico e teologico di uomini come Guéranger, Festugière, Casel, Guardini, Vagaggini, Marsili può essere interpretato e compreso solo sulla base di questa nuova domanda sul «perché i cristiani celebrano». È in un clima di forte mutazione storico-culturale e antropologica che poteva sorgere – non prima del XIX e XX secolo – la domanda sul perché del culto rituale: per rispondere ad essa e alla sua novità imbarazzante nacque il movimento liturgico e si svilupparono i primi germi di una riforma liturgica ed anche di una teologia liturgica.

La novità di una tale disciplina consistette proprio nell'aver assunto la domanda più radicale – quella sul «perché» del culto rituale – e di aver tentato di rispondervi con tutta la competenza biblica, patristica, dogmatica, ecclesiologica, storica, filologica e antropologica.

Prima non era stato così. Prima le domande sul celebrare si erano concentrate anzitutto sul «come» e sul «che cosa». Il «modo» e l'«oggetto» della celebrazione assorbivano totalmente la attenzione e la competenza dell'esperto di riti.

Si può dunque rilevare una certa tensione tra la natura del celebrare – che è *tradizionale* per essenza – e il fatto di sollevare la domanda sul perché si celebra – che deriva da un mondo *post-tradizionale*, ossia che non sa più riconoscere né sopportare alcuna tradizione, quando essa non sia chiarita e giustificata da una ragione universale, capace di procedere appunto «di perché in perché». Questa consapevolezza complessa, che ci fa intendere il retroterra della domanda che stiamo ponendo a noi stessi, non è una inutile complicazione a fronte di una esperienza semplice, ma è piuttosto l'unica via per capire tutta la complessità della dimensione celebrativa cristiana da mediare di fronte alla (e a favore della) cultura civile e religiosa di oggi. Alla luce di questa consapevolezza potremo meglio capire che cosa possiamo chiedere alla Bibbia e alla Tradizione e che cosa invece esorbita propriamente dalla esperienza che in quei testi e in quei contesti si è depositata e ci è stata trasmessa.

Scomporremo pertanto la nostra domanda sul «perché» del celebrare cristiano in tre sotto-domande, che rivolgeremo anzitutto alla Bibbia, poi alla Tradizione e infine alla coscienza di Fede.

Che cosa risponde la Bibbia al nostro perché?

A questa prima sotto-questione saremmo tentati di dare una risposta molto drastica: forte delle considerazioni fatte poco sopra dovremmo ammettere che la Bibbia, a tutta prima, non sembra avere nulla da dirci sul perché i cristiani celebrano, poiché essa parla completamente immersa nell'orizzonte di una esperienza ordinariamente e ovviamente cultuale. Le risposte che essa ci offre *sono tutte interne alla evidenza del celebrare come modo ordinario del rapporto con Dio.*

Per la Scrittura è «ovvio» che il rapporto con il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, con il Dio di Mosè e con il Dio di Gesù Cristo debba passare necessariamente attraverso il culto rituale. Essa *presuppone* una risposta positiva e convincente alla nostra domanda, ma *non tematizza* mai questa risposta nel suo centro, cosa che per noi è molto imbarazzante.

Questa affermazione, tuttavia, se restasse la nostra prima e ultima parola su questo tema, sarebbe una affermazione troppo semplicistica e in fondo falsa. Infatti, pur essendo necessaria una grande coscienza della diversità culturale nella quale si colloca quel testo biblico e il nostro contesto vitale, possiamo trarre dai «detti e fatti di Gesù» e dagli «atti e discorsi delle comunità cristiane primitive» una certa tendenza alla interpretazione del rapporto tra culto e vita, tra fede e culto. Proprio grazie alla avvertenza – troppe volte dimenticata – circa la assenza di una esplicita intenzione di rispondere alla «nostra» domanda sul perché celebriamo, possiamo desumere facilmente le oscillazioni del nostro giudizio sulla «intenzione del testo».

Comunque sia, la più importante avvertenza che dovremmo valorizzare in questo rapporto con la Scrittura è quella che capovolge la prospettiva delle nostre attese, e fa della celebrazione liturgica il presupposto della lettura biblica. C'è infatti qualcosa di irrimediabilmente sbagliato nell'atteggiamento con cui cerchiamo nella Bibbia il criterio per rispondere al nostro interrogativo sul «perché i cristiani celebrano», poiché l'accesso alla Bibbia ha già la celebrazione rituale come uno dei suoi registri di approccio, e come tali essi risultano originari e inaggirabili. Sarebbe utile, proprio per arricchire la riflessione di oggi, non usare la Scrittura come un codice, come un dizionario, come un prontuario, ma saperla riscoprire anzitutto *nella* celebrazione e *come* celebrazione. La prima notizia utile per rispondere alla nostra questione è dunque la seguente: *la Scrittura*

non ci dice esplicitamente perché il cristiano celebra, proprio perché è essa stessa parte essenziale di questa celebrazione e solo in questo atto rituale di culto può essere colta nella sua verità ultima.

Che cosa risponde la Tradizione?

Per venire alla nostra seconda sotto-domanda, dobbiamo chiarire che la tradizione non è anzitutto «ciò che ci separa dalle origini cristiane», ma piuttosto ciò che può congiungerci ad esse! Questa consapevolezza investe anch’essa la celebrazione e i suoi motivi di nuova luce. Essa presenta il sorgere della riflessione teologica come una successione di risposte al «come celebrare», al «che cosa celebrare» e solo da ultimo al «perché celebrare». È la tradizione più recente, quella dell’ultimo secolo e mezzo, a condurci quasi per mano a prender coscienza di questa domanda fondamentale sul culto rituale, che costituisce appunto il cuore stesso della «questione liturgica»³. La domanda che solleviamo indica una profonda modificazione non solo culturale, ma teologica, nel modo di concepire e di vivere la fede. Proprio a partire dal momento in cui è stato possibile vivere la vita indipendentemente da ogni fede, è emerso come problema – urgente per il cristianesimo stesso – quello della irrinunciabilità di quelle pratiche – sempre anche sociali, comunitarie, festive, estetiche, ma soprattutto rituali e culturali – con cui il cristiano esprime e sperimenta la propria relazione con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo.

La Tradizione risponde alla domanda sul «perché i cristiani celebrano» facendoci riscoprire la inseparabilità tra «forma» cristiana e «contenuto» cristiano. La stessa Tradizione attesta la grande «giovinezza» di questa acquisizione. Potremmo dire che soltanto nella seconda metà del XX secolo vediamo che la tradizione ecclesiale recepisce la questione intorno al «perché celebrare» al suo livello più alto. Scopriamo infatti come il magistero ecclesiale della prima metà del secolo XX – in particolar modo nella fondamentale tappa costituita dalla enciclica di Pio XII *Mediator Dei* (1947) – dimostri bene la portata «ricostruttiva» e «fondamentale» che in questo campo ha avuto il ripensamento del culto sacra-

³ Cf A. CATELLA, *Dalla Costituzione conciliare «Sacrosanctum Concilium» all’enciclica «Mediator Dei»*, in AA. Vv., *La Mediator Dei e il Centro di Azione Liturgica: 50 anni alla luce del movimento liturgico* (= Biblioteca “Ephemerides liturgicae”. Sectio pastoralis, 18), C.L.V. Ed. Liturgiche, Roma 1998, 11-43.

mentale, che il movimento liturgico ha prima suggerito e poi in qualche modo ha saputo «imporre» alla Chiesa cattolica, contro la rimozione implicita che essa tendeva a promuovere quasi come condizione del progresso spirituale.

La riflessione sul ruolo dell'*atto di culto* acquisisce infatti i suoi riflessi più luminosi soprattutto nella formazione spirituale del cristiano. E proprio questo è stato il «fronte» più caldo del dibattito nei primi decenni del secolo, tra coloro che sostenevano la riscoperta della liturgia (come Festugière, Beauduin, Casel, Guardini ecc.) e coloro che vedevano in questa riscoperta una insidia, una perdita, talvolta addirittura un esplicito tradimento della nobile tradizione spirituale cominciata nel medioevo e compiutasi nella spiritualità moderna e barocca (tra cui ad es. Navatel, Prümm e i coniugi Maritain)⁴.

Il riflesso che il magistero offre di questa disputa, e che in qualche modo risolve non tanto in un documento, quanto nella progressione di documenti (dalla *Mediator Dei* alla *Sacrosanctum Concilium* fino ai testi della riforma liturgica) è assai significativo: la *Mediator Dei* ci offre un quadro estremamente vivo e articolato delle ancora forti preoccupazioni che il movimento liturgico sollevava nel corpo ecclesiale, quasi a voler costituire la «sostituzione» di una spiritualità individuale, interiore e soggettiva, con una spiritualità comunitaria, esteriore ed oggettiva. Significativamente la *Sacrosanctum Concilium* darà una risposta – in parte solo隐式和间接的 – cambiando registro, non parlando più teoricamente e definitorialmente, ma narrativamente e in qualche modo «patristicamente». I pregi e i limiti di questa «soluzione» hanno lasciato nella teologia una grande eredità e un grande buco nero: anche per queste ragioni di fondo, la affermazione della decisività di una «spiritualità liturgica e sacramentale» non ha ancora trovato adeguate categorie concettuali per essere veramente pensata fino in fondo nella sua natura di esperienza fondamentale per la spiritualità cristiana, sebbene rimanga una dimensione spesso evocata – purtroppo anche solo retoricamente – come una necessaria integrazione della esperienza spirituale «ordinaria», che è quasi sinonimo di «non sacramentale» e «non liturgica». Questa vicenda è specchio fedele della perdita del rapporto tra «forma»

⁴ Cf F. BROVELLI (ed.), *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, C.L.V. Ed. Liturgiche, Roma 1990. Per una sintesi storica della questione, vedi anche L. ARTUSO, *Liturgia e spiritualità. Profilo storico* (Caro Salutis Cardo. Sussidi, 4), EMP Abbazia di S. Giustina, Padova 2002.

celebrativa e «contenuto» cristologico dell’atto di fede e del vissuto spirituale e mostra inequivocabilmente la *domanda antropologica* che è sottesa al lavoro del movimento liturgico.

Come risponde l’atto di fede?

Siamo arrivati al nostro terzo sotto-interrogativo, ossia alla necessaria risposta che l’atto di fede può dare alla nostra domanda. Se la Scrittura presuppone la nostra risposta come ovvia e scontata, se la Tradizione ha scoperto al proprio interno la tentazione di rimuovere la dimensione celebrativa da ciò che è essenziale alla fede, ora l’atto di fede, nella sua riflessione su di sé, in quanto risposta a ciò che la Scrittura e la Tradizione offrono come proprio contenuto, può tentare una risposta che riscopra la pertinenza del celebrare rituale al fondamento dell’esperienza cristiana, e perciò risponda al «perché» i cristiani celebrano la propria fede.

Se, come abbiamo visto, la «liturgia» – come dimensione teologica – è una «invenzione» dell’ultimo secolo, la «pretesa» più significativa di questa novità consiste nel rivendicare – da parte della celebrazione liturgica – una originale dimensione teologica, ossia quella di essere «atto teologico». Questo è il *novum*, che non può essere compiutamente compreso solo in termini di «rinascita patristica» o di «scrapolo pastorale», di «rigore filologico» o di «entusiasmo creativo». In esso viene detto qualcosa di così originale e inedito, che modifica la comprensione stessa del rapporto con Cristo e il ruolo che ha la *antropologia* in tale rapporto. Ma per questo è necessario pensare il rapporto tra fede e rito non soltanto in termini di «riforma», ma anche in termini di «iniziazione», e ciò comporta non soltanto l’aggiornamento dei riti alla fede, ma anche l’aggiornamento della fede ai riti.

La riforma dei riti presume inevitabilmente come già risolto il problema della rilevanza dei riti. Detto in altri termini, il valore comunitario e pragmatico della liturgia non risulta assicurato prima di tutto da quello che nella liturgia si dice o si fa, ossia dai testi o dalle rubriche, ma dal valore culturale (antropologico e strutturale) che quei *giochi linguistici* hanno sulla *forma di vita* del cristiano. Il rito religioso cristiano propone il suo discorso sulla oggettività, sulla eteronomia, sulla comunitarietà e sulla pragmaticità della fede cristiana prima di tutto col semplice fatto di *essere quello che è (cioè un rito) e di essere così com’è*. Ogni riforma dei

riti può ritenere che il rito sia semplicemente rispecchiamento di un ordine concettuale e non invece che possa strutturare formalmente lo spazio «culturale» per il discorso della fede. Il recupero di questa dimensione della «formalità liturgica» è ciò che oggi chiamiamo dimensione della «iniziazione rituale», che deve essere accostata alla (e integrata con la) dimensione di «riforma».

Sotto questo profilo, allora, il giudizio sul rito religioso della liturgia può essere un discorso critico (in termini di valutazione, riscrittura e riforma) soltanto se rimane capace di riconoscere la funzione strutturante della liturgia non solo per la cultura antropologica, ma per la stessa possibilità di una autentica tematizzazione teologica.

Anche storicamente, se la prima tappa è stata quella di *riformare i riti*, essa tuttavia, nonostante le apparenze, rimane la forma di approccio *più tradizionale*; la seconda, ben più radicale, è invece quella di *iniziare ai riti*. La prima fase, nella sua essenziale ingenuità, deve ritenere che il problema che il rito propone al mondo moderno sia semplicemente quello di una mancanza di rispecchiamento e di rappresentazione del teologico rispetto alla cultura e alla società mutata. La seconda fase avverte invece che la difficoltà è ben più profonda e attiene al senso stesso del rito in quanto tale per l'uomo e per il cristiano contemporaneo. Una riforma dei riti può essere completata soltanto con la accresciuta coscienza del bisogno di una *iniziazione ai riti*, ossia del riconoscimento al linguaggio rituale di una certa *autonomia* rispetto alle teorie razionali e alle prassi funzionali, capace di strutturare originariamente il soggetto cristiano. La «aporia liturgica» sta tutta in questa complessa articolazione dell'*aggiornamento* cui la liturgia deve essere oggi sottoposta. Una piena coscienza di questa connessione tra fede e rito dimostra che la risposta alla domanda sul «perché i cristiani celebrano» comporta inevitabilmente il ripensamento sia del «che cosa» che del «come».

Potremmo dire, in conclusione, che l'immagine della successione delle domande, con cui abbiamo iniziato a rispondere alla nostra questione principale, si rivela alla fine uno strumento utile, ma con qualche rischio. Esso potrebbe indurre a pensare – cosa tutt'altro che rara – che la domanda sul «perché» di fatto superi le domande sul «che cosa» e sul «come». È vero il contrario. Una risposta al perché i cristiani celebrano (potremmo dire una antropologia teologica del culto) rilancia il discorso sulla teologia del culto (sul che cosa celebrano) e sulla concreta celebrazione cultuale (il come si celebra), dove il ruolo della forma appare fi-

nalmente in tutto il suo valore fondante. Superare il «rubricismo» non significa disattendere le «rubriche», anzi significa riscoprirne tutta la profondità «formale». Infatti, non si supera il formalismo accantonando le forme, ma solo illuminandole di nuova luce e ripensandone radicalmente il valore fondante.

Il salto di qualità e la riscoperta della forma

Come abbiamo visto, una risposta alla domanda sul «perché i cristiani celebrano» non può semplicemente usare la Scrittura, la Tradizione o l'atto di fede come fonte, ma deve anzitutto riscoprire il valore della celebrazione per l'accesso alla Scrittura, il valore della forma rituale per l'accesso al contenuto cristologico, il valore della iniziazione come condizione della riforma.

Solo quando riconosciamo che, per rispondere alla domanda sul «perché il cristiano celebra», occorre che la esperienza celebrativa della fede non stia semplicemente *davanti* a lui, ma che stia anche *dietro* di lui, dietro la Scrittura, dietro la Tradizione, dietro lo stesso atto di fede, allora possiamo realmente rispondere senza pretendere di dire tutto, permettendo alla dialettica teologica di nutrire la vita di fede e non di sostituirsi ad essa. La scoperta che il movimento liturgico ha introdotto nella coscienza ecclesiale è proprio questa: la celebrazione non sta semplicemente «oltre» il rapporto con la Scrittura, con la Tradizione e con la fede, ma anche «al di qua» di tale rapporto, come una sua condizione di possibilità, non solo come suo *culmen*, ma come sua *fons* (cfr. SC 10).

Per tornare alla prima immagine di questo paragrafo, potremmo dire che è proprio la coscienza della delicatezza della domanda sul «perché i cristiani celebrano» ad aver suscitato la nuova comprensione della liturgia che si è dispiegata lungo il secolo XX e che ancora solleciterà il secolo XXI. Anche per la teologia, la corretta risposta alla domanda su questo perché e sulla sua legittimità può diventare una prospettiva arricchente, fino ad assumere il valore di una «riconciliazione» tra fede viva e rito (Vagaggini). Quando avrà superato questa prova, anche della teologia si potrà dire ciò che si afferma del Raskolnikov riconciliato, alla fine di *De litto e castigo*: «Alla dialettica era subentrata la vita».

2. La teologia contemporanea e il tramonto della antitesi moderna tra cristianesimo e religione

«Forse verrà un tempo in cui si potrà riparlare di religione senza implicazioni negative e senza complessi, senza dover arrossire... Ma oggi non è quel tempo».

K. Barth (1924)⁵

L'emergere della «questione liturgica» all'interno delle preoccupazioni pastorali e spirituali della Chiesa, dal XIX secolo in poi, come abbiamo visto sopra, ha suscitato una forte domanda di senso circa le prassi rituali della Chiesa. Ed è proprio intorno a tali «pratiche» che la «svolta antropologica» ha avuto qualcosa da dire. Ed anche in questo caso, è possibile scoprire che vi è stata una («prima») svolta antropologica, che ha cercato di rileggere anche tali pratiche mediante una sorta di antitesi tra fede e religione, mentre un'altra tendenza della svolta antropologica (appunto, quella che definiremo «seconda») ha tentato di recuperare il senso della differenza tra fede e religione, senza cadere nelle forme di contrapposizione e di antitesi in cui era caduto l'altro stile di pensiero. Bisogna dire, però, che anche in questo caso la prima svolta antropologica si trova sbilanciata sul livello teologico dei contenuti, mentre la seconda svolta mostra maggiore attenzione alle forme con cui la fede si esprime e fa esperienza di sé. Ciò ha comportato un movimento di pensiero e di cultura teologica molto ampio, del quale dobbiamo brevemente occuparci.

La differenza tra fede e religione

Dobbiamo ammettere che la autocomprendere della fede cristiana in una distanza-differenza-antitesi rispetto alla religione è nello stesso tempo un dato tradizionale della coscienza cristiana e della riflessione teologica – e come tale è irrinunciabile –, ma costituisce anche il frutto ormai maturo di una forzatura moderna, dovuta alla crisi del rapporto tra teologia e antropologia – e come tale è da sottoporre oggi ad accurata revisione. Discernere tra queste due dimen-

⁵ La citazione è tratta dallo scritto *Unterricht in der christlichen Religion*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1985, p. 225, la cui edizione originaria è del 1924.

sioni della questione è il primo passo necessario alla impostazione della riflessione:

– In quanto dato tradizionale, tale distinzione comincia dal canone neotestamentario (già preannunciata dall'AT) e percorre i secoli della storia del cristianesimo come un filo rosso. Questa tensione tradizionale, tuttavia, non ha pensato la religione e il cristianesimo con le nostre categorie moderne, che oppongono «purezza teologica» a «prevaricazione religiosa». Viceversa, questa tradizione sapeva bene che l'idea cristiana di mediazione ha bisogno di essere articolata su diversi livelli: alla mediazione cristologica legava necessariamente una mediazione sacramentale, irriducibile alla prima, anche se non separabile da essa. La logica del sacramento, del segno del culto e della santificazione, è anche necessariamente una logica religiosa, ammette e pretende una mediazione preziosa esercitata dal culto liturgico, dal mito e dal rito. Se si nega questo legame, non si riesce a capire la limpida naturalezza – per noi sempre un po' misteriosa e faticosa – di tale passaggio tradizionale.

– In quanto forzatura moderna, la distinzione (divenuta «antitesi») tra cristianesimo e religione assume il valore quasi di «trincea» per garantire la originalità cristiana dalla (nuova) pretesa antropologica. Una religione intesa come «proiezione del sentimento dell'uomo», come «cattura di Dio da parte dell'uomo», o come «invarianza strutturale» dell'*anthropos*, permette alla fede di autocomprendersi e di autogiustificarsi soltanto come la antitesi di questa pretesa umana e la garanzia della differenza teologica.

È evidente che questa è una visione nuova, che pretende di rimuovere la centralità di alcune mediazioni e che presume di poter guardare ai «segni esteriori» della fede (*alle fidei protestationes*) come dall'alto, e con un senso di sufficienza. Aspira a raggiungere un livello su cui tutte le mediazioni siano ricondotte ad una sola, riducendo tutte le articolazioni della fede alla mediazione cristologica. In particolare tende ad una «purezza trascendentale» che assume le forme o di una «teologia senza presupposti» (Barth) o di una «potenza obbedienziale» (Rahner) ridotta al pensiero o, peggio, alla filosofia.

Ma il progetto di garantire la trascendenza di Dio sulla base della scissione radicale tra fede e religione era destinato a fallire perché viziato da

intellettualismo e da astrazione rispetto ad una adeguata fenomenologia dell'atto di fede. Preoccupato dalla urgente salvaguardia del «contenuto», tale sguardo finiva con il perdere la «percezione della forma». Non si crede infatti per un «atto trascendentale», per un arretramento rispetto al religioso, ma per un avanzamento rispetto ad esso. La fede si accende non evitando le «sabbie mobili» del religioso e del sacro, ma attraversando e superando la frattura che la esperienza religiosa solca nel «profano», senza alcuna possibilità che cristianesimo e religione costituiscano due alternative, ma considerando la fede cristiana come una ulteriorità possibile della esperienza religiosa. Tale esperienza religiosa non comanda la esperienza cristiana, ma ne costituisce il terreno di appoggio e l'orizzonte di senso.

Recentissime espressioni teologiche, in diversi settori disciplinari, testimoniano il progressivo allontanarsi della teologia dal principio della antitesi tra fede e religione. Teologi come Jüngel, Pannenberg, Lafont, Chauvet, Rizzi, Ruggieri, Sequeri, Terrin, Bonaccorso negli ultimi anni hanno contribuito grandemente a riaccendere l'interesse per una indagine spregiudicata proprio su questo «snodo» nascosto del discorso teologico moderno: hanno indagato sulla preoccupazione un po' ingenua di attribuire alla teologia una posizione-postazione inattaccabile, con l'inevitabile opporsi di una via «teologica» ad una via «antropologica», segnate entrambe dal difetto di aver assunto un interlocutore umano troppo stilizzato cui presentare il discorso su Dio. L'uomo che entra in relazione con Dio non comprende se stesso *al di là* di ciò che può esprimere nella materialità sensibile di *exteriora signa*. La consapevolezza di tale implicazione linguistica del pensiero teologico (e della esperienza di fede) ha portato la teologia più avvertita a cogliere il vizio intellettualistico che ha segnato la *prima svolta antropologica*.

La riscoperta del «fondo» religioso della fede

Gli autori citati rappresentano in diversi contesti della ricerca teologica attuale alcuni punti di riferimento di quella tendenza che potrebbe essere chiamata *seconda svolta antropologica*, nella quale viene preso sul serio ciò che in filosofia è stata chiamata «svolta linguistica», ossia la coscienza sempre più acuta di una forma di dipendenza del pensiero dal linguaggio e della esperienza dalla espressione. La fede e la sua *protestatio* mediante segni (cioè la religione secondo la definizione della *Summa Theologica* di

Tommaso) non stanno in un rapporto di gerarchia *a priori*, ma hanno piuttosto una relazione di *cooriginarietà* che impedisce alla teologia di poter fare i conti con la religione (con il mondo del culto, del rito e del mito) in modo sbrigativo e approssimativo, «a monte» rispetto al suo compito. Poter decidere dei rapporti con la religione è uno dei risultati della fede, non uno dei suoi principi.

La scissione tra fede e religione è stata, per la teologia del '900, a partire dalla *Epistola ai Romani* di K. Barth, un modo per garantire la possibilità della religione! Questo «atto religioso», di cui nessuno può dubitare dopo la lettura di appena alcune righe del *Römerbrief*, può essere salvato oggi solo a patto di ricostituire l'unità tra religione e fede che in Barth era garantita dalla lunga sua consuetudine con quella tradizione che nel suo gesto profetico veniva d'un tratto radicalmente negata.

Che cosa sia la fede posso apprenderlo solo dalla parziale «negazione» della religione. Ma come il profano è negato dal sacro, così il santo può riconciliare con il profano soltanto se passa attraverso il fuoco del sacro, se nega tematicamente e supera concretamente quella separazione. In questo Barth ha sistematicamente dimenticato una regola ben evidente a Kierkegaard: «Vi sono cose in cui ogni generazione ricomincia sempre daccapo». L'accesso dal profano al santo comporta che ogni generazione resti capace di separarsi dal profano nel sacro e di riconciliarsi con il profano separandosi dal sacro grazie al santo; comporta che la fede resti sempre capace di cominciare come religione, che non si vergogni dei suoi *signa exteriora*.

La *differenza teologica del santo*, per l'esperienza/espressione dell'uomo, non è dunque mai una dimensione autosufficiente. Se pretende di reggersi soltanto sulle proprie gambe, cade inesorabilmente. Il senso della differenza teologica è invece *custodito e garantito* (e non prima di tutto minacciato e pervertito) dalla *differenza antropologica del sacro*. Quando la differenza teologica pretende di autocostituirsi, al di fuori di ogni mediazione religiosa, di fatto assume passivamente un orizzonte che proprio la modernità l'ha spinta ad accettare, prima di tutto *contro se stessa*. Nella purezza di una autofondazione (e di una *autopistia*) la teologia non può superare indenne neppure lo spazio di una sola generazione.

Ciò che oggi tramonta necessariamente non è allora la distinzione tra religione e fede, ma il suo carattere moderno di antitesi, come segno di una comprensione della fede che già risente di quella opposizione tra antropologia e teologia che non è il baluardo della verità teologica, ma l'abbaglio di una semplificazione anti-teologica. In effetti, la teologia moderna risulta

profondamente segnata da questa identità conquistata in negativo: essa sembra dover affermare i diritti di Dio contro quelli dell'uomo, ma resta così vittima della impostazione moderna, in cui i diritti dell'uomo sono pensati – non sempre e non da tutti i moderni – contro i diritti di Dio. Questa contestazione della teologia mossa alla antropologia nella forma di un capovolgimento, non comincia neppure ad affrontare il problema centrale della teologia cristiana nel mondo moderno, che è quello di scovare *in questa opposizione e antitesi* tra Dio e uomo non già la chiave per la propria autodifesa, ma il vizio essenziale della mentalità contemporanea, per anti-teologica o teologica che essa voglia presentarsi.

La religione – purché assunta in una concezione non previamente squallificata o addirittura «impresentabile» – costituisce una mediazione essenziale per comprendere appieno il cristianesimo. Solo *all'interno dell'ambito religioso* la distinzione della fede cristiana dalla religione può manifestarsi. Se invece essa è guadagnata prima di ogni momento religioso (nella fittizia autoevidenza di un principio della coscienza o della esperienza o della storia) essa prescinde completamente dalla mediazione umana, che non può essere solo di tipo intellettuale o etico, ma ha costitutivamente bisogno di lasciarsi permeare da racconti mitici e prassi rituali. Questa dimensione mitico-rituale, che la tradizione teologica *presupponeva* e che la modernità ha spesso o *rimosso* o *sovradeterminato*, oggi deve essere *reintegrata* nel fondamento della fede. Così il cristianesimo può veramente dialogare con le religioni soltanto a patto di tornare a riconoscere, in se stesso, tutta la serietà e la fondamentalità del proprio momento strettamente religioso. Solo così il cristianesimo può riconoscere davvero, nell'atto di culto religioso, il «*culmen et fons*» di tutta l'azione della Chiesa.

Perciò, *la differenza tra religione e fede cristiana può essere detta solo religiosamente*. Meglio ancora, la fede cristiana può comprendere e dire la propria differenza dalla religione solo religiosamente. Articolare questo paradosso, dargli polpa e sostanza, mi parrebbe un compito non secondario per comprendere appieno l'intento fondamentale del rinnovamento liturgico, avvenuto con il movimento liturgico nel XX secolo. Se invece prevalesse una precomprensione disinvolta nel risolvere «per principio» tale rapporto – consegnandolo ad una sorta di ovvia presposta – potrebbe capitare che uno dei noccioli più delicati della questione risulti alla fine così avvolto nell'ombra e così sprofondato nel silenzio da determinare un inevitabile fraintendimento della «cosa stessa» di cui è questione. Non è impossibile che proprio una incomprensione del genere sovraintenda alle facili

semplificazioni con cui facciamo del movimento liturgico una semplice *premessa* del Concilio Vaticano II o della riforma liturgica. Credo che per noi, comprendere il rinnovamento liturgico equivalga a ripensare pienamente la *correlazione tra teologico e antropologico*, così come riscoperta dalla seconda svolta antropologica e così come vissuta dal movimento liturgico nelle sue *tre diverse fasi*.

Considerazioni in prospettiva

Concludendo, vorrei riassumere così le tre priorità che in questa prospettiva dovrebbero essere considerate nel seguito del nostro lavoro:

– La possibilità di un proficuo dialogo con le religioni per il cristianesimo passa attraverso una profonda ricomprensione della *propria* natura di religione. Lo sguardo teologico che pretende di guardare alle «religioni» con l'occhio della «pura fede» ha già smarrito la grammatica cultuale e rituale con cui intere generazioni hanno potuto elaborare faticosamente quella purificazione della vista. Essere fedeli alla tradizione cristiana significa aver la forza di far emergere ciò che sta alla base del discorso cristiano e lo rende possibile, senza alcuna riduzione: «Il nostro modo di riconoscerci eredi di una grande tradizione è *meditare su ciò che essa esclude e che tuttavia è quello che la rende possibile*» (Chauvet).

– Rispettare l'anima religiosa del cristianesimo significa saper di nuovo coniugare concetto e simbolo, linguaggio e pensiero, espressione e esperienza. Se noi possiamo ripetere, con Tommaso, che «*religio non est fides*», dobbiamo poter aggiungere, con lui, che la religione è «*fidei protestatio per aliqua exteriora signa*» (S. Th. II-II, q. 94, a.1, ad 1). Il legame tra *fides* e *fidei protestatio* non è però dominabile dall'alto di una «purezza trascendentale» e con ciò riabilita la *funzione decisiva degli «exteriora signa»*. Che dei semplici segni esteriori siano necessari al sussistere della fede cristiana è la verità tradizionale che è stata letteralmente rimossa dalla coscienza moderna. Per questo il rapporto tra fede e religione non è comprensibile *a priori* rispetto al mondo cultuale e rituale, come si ostina a fare invece gran parte della teologia cristiana. Rinunciare ad una alternativa «*a priori*» tra fede e religione è la forma migliore con cui la «seconda svolta antropologica» può far valere il suo buon diritto ad una reimpostazione del

lavoro teologico. E in tal modo essa favorisce la piena recezione del rinnovamento liturgico, che deve essere perseguito secondo due diverse direttrici, e non per una soltanto: attraverso la *riforma dei riti*, ma anche attraverso la *iniziazione mediante i nuovi riti*.

– La possibilità di questa riconciliazione tra fede e religione, come ricomprensione dei diritti del simbolo accanto al concetto, del linguaggio accanto al pensiero, dell'espressione accanto alla esperienza, si traduce per la epistemologia teologica nel bisogno di ricomprendersi radicalmente il rapporto tra teologia e antropologia. Il mito di una teologia «senza presupposti» è costretto a lasciare perdere e a far cadere per sempre la possibilità di comprendere la religione e la sua dimensione «esteriore»: ma così finisce anche per comprendere se stessa in modo talmente stilizzato da risultare ultimamente tanto irreale quanto inefficace. Solo una teologia che «cominci anche con l'uomo», che rinunci alla purezza originaria e si comprometta almeno quanto il Dio di cui pretende di parlare, può arrivare a dire qualcosa di tale Dio e soprattutto può permettere davvero che il Dio di Gesù Cristo – mediante la debole voce di una umana teologia – parli davvero in concreto e non in astratto, a tutti e non a pochi, a corpi animati e non ad intelletti disincarnati.

3. La prima e la seconda svolta antropologica: una tesi e alcune differenze fondamentali

«La teologia della seconda metà del nostro secolo mi pare più decisamente impegnata, a riguardo della esplorazione... [della] immanenza, nell'interrogazione religiosa della ragione separata, che non nell'approfondimento antropologico [...] della fede rivelata».

P. Sequeri⁶

Dopo i nostri primi passi, abbiamo dissodato il terreno su cui possiamo piantare il seme della nostra ricerca: abbiamo già dichiarato, nella introduzione, il nostro progetto: recuperare una *nozione articolata e differenziata di svolta antropologica*, per ricucire una lettura unitaria e non schizofrenica del movimento liturgico e della riforma liturgica.

⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 93-94.

Qui dovrei dire che è il fenomeno stesso della questione liturgica a pretendere una tale differenziazione tra prima e seconda svolta antropologica.

Se nelle ricostruzioni storiche più diffuse si è scelto di *dividere i fronti del movimento liturgico (uno più «teologico» e uno più «antropologico») per uniformare l'interlocutrice svolta antropologica*, il mio intento sarà invece, in questo lavoro, proprio quello opposto. *Per unificare la interpretazione del movimento liturgico e del rinnovamento rituale ad esso collegato, sarò costretto ad articolare la svolta antropologica a due livelli, in due momenti e in due stili: la prima e la seconda svolta antropologica.* In altre parole, mentre si è soliti dividere il movimento liturgico in due fronti, per salvare un'unica interpretazione della svolta antropologica, io vorrei differenziarla per recuperare una visione unitaria – per quanto articolata – del movimento liturgico.

Con tale scelta, evidentemente, si rinuncia ad una opzione di fondo, che ha attraversato il pensiero teologico (fondamentale e liturgico) di tutta la seconda metà del XX secolo: ossia alla *contrapposizione tra svolta teologica e svolta antropologica*, con la quale si mantiene in qualche modo bloccata la prospettiva dell'estrinsecismo, per non cadere nelle sabbie mobili dell'intrinsicismo e dell'immanentismo. Ma qui, io credo, è proprio il *fenomeno* del movimento liturgico che, se preso sul serio e non ridotto a stereotipi pregiudiziali e pregiudizievoli, ci impedisce una tale facile ricostruzione e ci impone una logica diversa.

D'altra parte non mancano oggi sensibilità che denunciano proprio la facile «spartizione» del campo, con cui *a posteriori* si ricostruisce la vicenda della teologia (anche liturgica) come una sorta di contesa tra svolta antropologica e svolta teologica. Di fatto, l'estrinsecismo apologetico è molto duro a morire e mostra la sua presenza anche all'interno di modelli e metodi apparentemente assai distanti da esso⁷.

Per evitare di cadere in questi stereotipi, bisogna distinguere tra *due svolte antropologiche con caratteristiche diverse*.

⁷ Cf P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 93-109. Questo autore ha buon gioco nel mostrare le difficoltà con cui viene affrontato il «fenomeno» della fede, senza ricorrere a metodi che in qualche modo lo disinnescano fin dal principio. Mi pare che abbia ragione nel delineare una piccola storia della «prima» svolta antropologica, nella quale avverte come questo interesse per l'uomo appaia più decisamente impegnato «nell'interrogazione religiosa della ragione separata che non nell'approfondimento antropologico della fede rivelata» (94).

Prima svolta antropologica

La teologia della prima svolta antropologica ha assunto certamente l'uomo nel proprio orizzonte, ma troppo spesso in modo stilizzato e astratto. Opponendosi all'estrinsecismo della teologia manualistica, essa subordina il proprio discorso ad una certa radicalizzazione della visione astratta e intellettualistica dell'uomo, mutuata dalla sensibilità della cultura moderna: immediatezza della libertà e autonomia individuale ne sono le caratteristiche, di cui la teologia deve in un certo senso presupporre l'evidenza.

La seconda svolta antropologica, che oggi si affaccia alla luce in modo articolato, ma che ha avuto alcuni suoi precedenti proprio all'interno del movimento liturgico, si muove diversamente: pur non rinunciando alla provocazione di questa (provvisoria ma insuperabile) centralità umana, non rinuncia neppure a sottoporre a critica radicale l'immagine astratta dell'uomo con cui la teologia sarebbe chiamata a dialogare. La teologia riguarda l'uomo reale, l'uomo «umano», l'uomo «concreto», non l'uomo astratto. La rivalutazione della dimensione corporea, materiale e simbolica rappresenta l'esito più conspicuo di questa seconda fase, che si contraddistingue per un nuovo tipo di relazione necessaria tra sapere teologico e sapere antropologico.

Tale seconda svolta costituisce anche il riconoscimento sereno della rilevanza, per il costituirsì stesso del lavoro teologico e per il suo fondamento, dell'oggetto e del metodo delle cosiddette «scienze umane», che oggi – paradossalmente – contribuiscono non tanto ad avvalorare, quanto a «smontare» e a decostruire l'immagine moderna di uomo su cui la prima svolta antropologica aveva prosperato.

In questa nuova struttura di pensiero, la teologia assume la antropologia (quella culturale e non prima di tutto quella filosofica o teologica) per riconoscere il luogo della impostazione del proprio ascoltare e del proprio parlare: ne risulta una prospettiva di superamento delle opposizioni tra una teologia senza presupposti (Barth) e una teologia con presupposti (Bultmann), auspicando una sorta di topologia del teologico, uno strategico *réplacement* del teologico (dopo il suo *déplacement* moderno), una ricollocazione del discorso e del lavoro teologico nella sua tipicità di religione e di esperienza del sacro che non può essere ridotta né a momento «puramente» antropologico, né a momento «puramente» teologico. Questa svolta insomma non è una scelta tra due alternative (antropologia o

teologia) ma *mira a rendere finalmente impossibile la alternativa tra teocentrismo e antropocentrismo* e addita lo sfondo che – solo quando è stato dimenticato – ha potuto determinare il sorgere stesso della *querelle* moderna tra quei due punti di vista che si presumevano antitetici, ma che erano invece correlati nell’orizzonte della «esperienza religiosa e rituale».

Seconda svolta antropologica

A questo punto, dopo i pochi cenni iniziali, vorrei chiarire meglio in che senso oggi si può (e forse si deve) articolare la «svolta antropologica» in una «prima» e in una «seconda» fase.

Presupposto di questa articolazione è essenzialmente quello di salvaguardare e difendere la pertinenza e la opportunità di una tale svolta in teologia. Ma difendere le aspirazioni di un riavvicinamento della parola teologica alla esperienza dell’uomo moderno (poiché nella svolta antropologica essenzialmente di questo si tratta) non significa aver già chiaro che cosa l’uomo moderno sia, in sé e in relazione a Dio. Proprio su questo punto – sulla comprensione moderna dell’uomo – si può facilmente distinguere una duplice scansione.

La svolta antropologica nella sua prima fase è stata caratterizzata dall’ansia di coordinare tradizione teologica e libertà moderna, spesso caddendo nelle ambiguità di una visione astratta e «acosmica» dell’uomo. Col nobile intento di superare un inadeguato «principio divino» sovrapposto al «principiato umano», espresso ordinariamente dalla correlazione tra livello soprannaturale e naturale, è spesso approdata ad una valutazione troppo generica, astratta, quasi «iperintrinsecista» dell’uomo. Ha dimenticato la «esteriorità» come dimensione insuperabile dell’umano, ha cancellato dalla vista le dimensioni della esteriorità, della alterità e della differenza, come strutture tipiche dell’uomo.

La svolta antropologica nella sua seconda fase, senza rinunciare all’intento che qualificava assai positivamente la prima fase, accetta ora di pensare radicalmente l’esperienza e la libertà dell’uomo, senza più accettare di ridurre, di demitizzare, di sciogliere dalle «auctoritates», ma ripensando in una nuova sintesi necessaria i concetti di tradizione, di autorità e di alterità. Il metodo di questa seconda fase della svolta antropologica subisce un mutamento: proprio per rispettare in pieno questa «dif-

ferenza» e questa «esteriorità» in cui l'uomo trova se stesso, la teologia modifica il rapporto con la antropologia, accettando di percorrere la «via lunga» della fenomenologia del sacro e della antropologia del rito per poter venire a capo del proprio compito di riscattare la teologia manualistica dal suo «estrinsecismo».

Insomma, la teologia della seconda svolta antropologica – inserita nella temperie culturale postmoderna – fa propria l'idea per cui il superamento dell'estrinsecismo – cioè di una verità separata dalla storia – risulta molto più complesso e delicato di quanto non fosse stato ipotizzato dal pensiero della seconda metà del secolo XX.

Come abbiamo visto, è difficile, per la teologia moderna e contemporanea, parlare davvero in nome dell'uomo. Che cosa sia un «uomo umano» è una domanda ancora aperta per la teologia, anche quando essa si fregia del merito di sapersi collocare dopo la «svolta antropologica»⁸. Facilissimo è che, facendo ciò, essa cada in una forma di indebita idealizzazione, astrazione e distorsione dell'uomo. Si rispetta l'uomo sia non abbassandolo a meno di sé, sia non innalzandolo troppo oltre se stesso. Così gli si fa torto sia quando gli si nega una spiritualità, sia quando si cancella la sua materialità, sia quando si ignora il suo «già», sia quando si trascura il suo «non ancora».

Forse la prima svolta antropologica ha dimenticato soprattutto il secondo aspetto di questa alternativa, condividendo con il mondo moderno questa «sfigurazione» dell'uomo per eccesso di astrazione (e di fiducia). K. Rahner ha contribuito a modo suo a questa dimenticanza, più per effetto obiettivo di ciò che ha scritto che per l'intenzione soggettiva con cui lo ha scritto. Nella testa di Rahner, ed anche nel tenore complessivo della sua opera, è sempre rimasto chiaro che l'uomo non è un angelo, ma nella testa dei suoi lettori e dei suoi allievi spesso le sue parole hanno creato e continuano a creare un piccolo abbaglio iniziale e un grande equivoco finale. Pur parlando in favore dell'uomo, questa tendenza della teologia recente, a lungo andare ha parlato di fatto contro di esso. Pur confidando con molto ottimismo nell'uomo, questa prima svolta antropologica in realtà ha avuto paura dell'uomo, della sua complessità, della sua struttura

⁸ Cf E. JÜNGEL, *Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Wirken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen*, in ID., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologischen Erörterungen III*, Kaiser, München 1990, 194-213.

mediata e non puramente immediata. Ma Rahner, rispetto a ciò, può essere riabilitato dalla certezza che in lui l'equilibrio è sempre stato in qualche modo garantito.

La prima svolta antropologica, con tutta la sua valenza «liberatrice» è ancora una forma con cui la Chiesa – sebbene in un modo nuovo – ha avuto paura di fare i conti con l'uomo, con la sua verità storica e concreta, con la sua tipica struttura, radicata e sociale. La seconda svolta antropologica, per quello che sinora ha lasciato vedere, e nonostante tutte le sue inevitabili esitazioni e incertezze, rappresenta una opportunità con cui la teologia può davvero prender confidenza con l'umano, con «tutto l'uomo», senza astrazioni o rimozioni di comodo. Anche K. Rahner, nel modo e nella misura che abbiamo indicato e almeno per una parte non irrilevante del suo pensiero, può rientrare a buon diritto tra i più autentici ispiratori anche di questa seconda fase, di cui il movimento liturgico è stato profetico precursore.

In effetti esso ha avuto il merito di dover *rispettare radicalmente il fenomeno* del quale si occupava: il rito liturgico è il «fenomeno» che non si lascia superare dalle diverse tecniche della astrazione tipica della prima svolta antropologica (che essa ha in comune con la neo-scolastica), mentre la «passione per il concreto» della seconda è ad un tempo figlia della «fenomenologia» e di un «ritorno all'autenticità» (realistica e non razionalistica) del pensiero classico.

Grandezza e limiti della svolta antropologica

Lo spazio per articolare un rapporto adeguato tra riforma liturgica e svolta antropologica è dunque rappresentato anzitutto dalla accezione ancora largamente equivoca e ambivalente del concetto di «svolta antropologica». Essa va, sostanzialmente, da una preziosa acquisizione interna al sapere teologico, ad una sorta di minacciosa sostituzione dell'antropologico al teologico. La «svolta antropologica», così, può suonare come il coro-namento di una fortunata stagione di riflessione autenticamente teologica, o come lo scacco stesso della teologia, il suo ridursi a «non-teologia».

Evidentemente queste accezioni – qui assai schematizzate – dipendono da una complessità obiettiva del fenomeno: si tratta della irruzione, all'interno della sapienza teologica del XX secolo, di quei temi che erano rimasti o emarginati o censurati dai secoli precedenti.

Il vero rischio, di fronte a questa svolta, è quello di leggerla in modo univoco, quasi come se fosse ovvio e scontato che la svolta antropologica sia l'unica a poter *garantire* la teologia del XX secolo, oppure, al contrario, come se la teologia potesse salvaguardare se stessa soltanto *opponendosi e resistendo* alla svolta antropologica. Se in un secondo momento vedremo che cosa significa tutto ciò per la *teologia liturgica*, ora ci interessa analizzarlo sia pur brevemente come fenomeno in sé. Va detto, infatti, che la facile contrapposizione tra svolta antropologica e svolta teologica, che facilmente si sente usare oggi, costituisce una ermeneutica molto pericolosa, che molto difficilmente è in grado di comprendere la verità della svolta antropologica. D'altra parte è vero che non ogni aspetto della svolta antropologica costituisce una reale possibilità e una vera apertura per la teologia del XX secolo. Di fatto non sarà difficile mostrare che alcuni aspetti della svolta antropologica (in particolare di quella che abbiamo già indicato come prima svolta antropologica) possono costituire, in taluni casi, addirittura un regresso rispetto alla stessa teologia classica. Mentre gli aspetti più rilevanti sono quelli che fanno più esplicitamente i conti con il «fenomeno umano» in tutta la sua ricchezza e articolazione, senza troppe stilizzazioni trascendentali o formali, come vedremo subito nel prossimo capitolo.

Capitolo secondo

La «visione antropologica» e la teologia della liturgia: le due svolte antropologiche a confronto

*«Il nostro problema consiste nel fare nel nostro tempo,
e attraverso la nostra esperienza, quello che i classici hanno
fatto nel loro»¹.*

In questo capitolo intendo parlare delle questioni che si nascondono sotto l'espressione «visione antropologica della liturgia» e vorrei farlo con l'aiuto di una sorta di «contaminazione» tra teologia sacramentaria, teologia liturgica, teologia fondamentale e filosofia. Desiderò però, anzitutto, partire dal fatto che ogni visione ha a che fare con una piccola o grande cecità, poiché noi vediamo solo se accettiamo di non vedere e invece diventiamo ciechi se pretendiamo di vedere sempre tutto. Anche per quanto riguarda la liturgia e i sacramenti, la visione antropologica e la luce teologica stanno in questo complesso rapporto di equilibrata tensione, e per questo cercherò di portare in superficie questa delicata relazione tra «visibilis forma» e «invisibilis gratia», cosa che risulta, appunto, anche una classica definizione del sacramento cristiano.

Tenterò questa operazione seguendo un percorso che va dal richiamo di alcune caratteristiche della «questione liturgica» (§ 1), alla comprensione di una nozione «plurale» di antropologia (§ 2) e di «svolta antropologica» (prima e seconda) (§ 3), fino a quello che vorrei chiamare «ressourcement antropologico» della liturgia, onde approdare – forse inaspettatamente – alla scoperta dei sacramenti «in genere ritus» (§ 4), per concludere poi con il richiamo ad una bella «parabola buddista», secondo tre diverse e sorprendenti esegezi (§ 5). Da essa impareremo molto e

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, 86.

riusciremo anche a proporre una piccola sintesi, se non plausibile, almeno passabile, per proseguire più adeguatamente nel nostro piccolo itinerario di ricerca.

1. La «questione liturgica» come nuovo rapporto tra teologia e antropologia: pertinenza metodica e fedeltà storica

Comincio con una semplice precisazione circa le caratteristiche della moderna «teologia liturgico-sacramentale», per come si sono evolute lungo il XIX e XX secolo. Durante questi due secoli, appena chiusi dietro le nostre spalle, si è infatti sviluppata – accanto alla teologia sacramentale classica – dapprima una disciplina antropologica e poi anche una disciplina liturgica. I secoli XIX e XX si sono infatti caratterizzati per l'affermarsi di una disciplina «a-teologica» come la «antropologia» (con le sue diverse articolazioni e metodiche) e parallelamente per il sorgere di una nuova disciplina «teologica» come la «scienza liturgica».

Questa appassionante e traumatica vicenda culturale deve essere considerata con estrema attenzione dal teologo, poiché contribuisce a chiarire il duplice imbarazzo della teologia dei sacramenti in questo periodo, dato che essa si è trovata d'un tratto provocata, interpellata, contestata nello stesso tempo dall'esterno e dall'interno, ossia da parte della «non-teologia» (o antropologia) e da parte di una «nuova teologia» (o scienza liturgica). Osserviamo per qualche istante questo duplice aspetto scoperto del sapere teologico sui sacramenti:

– da un lato, a partire dagli inizi del XIX secolo e poi, in modo sempre più forte, dai primi decenni del XX secolo, sono nate una serie di nuove competenze scientifiche – prima non solo ignote, ma impensate e impensabili – che portavano alla luce una serie di dimensioni nascoste dei sacramenti. Pensiamo al lavoro di scavo che l'antropologia, la psicologia, la sociologia, la etnologia, hanno saputo svolgere e inaugurare sui riti, sui miti, sulle preghiere, sui sacrifici, sulla gerarchia, sul dono, sulla comunità, sulle simboliche elementari: la teologia ha originariamente percepito queste nuove forme di sapere come una invasione di campo, come una indebita e arrogante usurpazione, ma spesso ha soltanto rimosso la questione che ne emergeva, ritagliando per se stessa un territorio esclusivo, quasi come una splendida isola teologica, rispetto a questo grande e in-

quietante arcipelago o continente antropologico. Tale scelta – che sulle prime poteva sembrare una scelta non solo obbligata, ma necessaria e persino opportuna – ha di fatto complicato grandemente la possibilità di venire a capo di una comprensione dei sacramenti che potesse risultare piena, adeguata ed efficace².

Di fatto, il sorgere della «antropologia» indica ancor oggi una nuova possibilità di comprensione dell'uomo, indipendentemente da ogni esplicita ipotesi trascendente o teologica. Ma proprio questa esclusione a priori di una trascendenza determinata può anche permettere – paradossalmente – la riscoperta di strutture determinate della immanenza sacramentale³.

Proprio così, attraverso questo passaggio doloroso – che senz'altro è risultato fonte di autentiche sofferenze teologiche ed ecclesiali – e grazie alle scienze umane (di cui fanno parte anche la storia, la filologia, la archeologia... non dimentichiamolo), il rito liturgico ha potuto essere reintegrato nel fondamento della rivelazione e della fede, e la scienza liturgica ha potuto integrare e correggere il sapere dogmatico.

– D'altro canto, con la consapevolezza della insostenibilità di questa opposizione, il bisogno di comprendere i sacramenti come intreccio originario di teologia e antropologia ha spinto gli studiosi ad inventare una nuova disciplina! La liturgia, in effetti, in quanto «scienza liturgica», nasce fin dall'origine da una domanda non soltanto «storica», o «filologi-

² In ambito sacramentario non è certo possibile ammettere con troppa tranquillità che una *nozione scientifica di rito* (maturata in ambito antropologico soltanto nell'ultimo secolo) possa imbrigliare il discorso teologico fin dal principio, costringendolo entro le proprie categorie. La teologia per essere davvero libera e critica, deve essere essenzialmente libera da presupposti. Ma nessuno può negare che questa istanza, per sé non solo giusta ma anche necessaria, affinché la teologia possa essere e restare se stessa, corra anche un grande rischio proprio nel fare della istanza teologica un che di immediato. *Perduta una mediazione storica, civile, culturale, essa teologia si costituisce immediatamente come un sostitutivo di quella mediazione perduta*. E questa è, in altro modo, una forma di rischiosa immanentizzazione del teologico.

³ Ciò è evidente quando si consideri a fondo il fatto che il *significare* del segno sacramentale (ossia dei simboli rituali e dei riti simbolici che lo costituiscono) non è riducibile al suo *significato*; il suo versante antropologico non è sostituibile con il suo significato teologico. Anzi è peculiare del sacramento di poter essere teologicamente rilevante solo come perfetta sintesi di antropologia e teologia. Per un approfondimento di questo tema cf G. BONACCORSO, *Introduzione allo studio della liturgia*, EMP-Abbazia S. Giustina, Padova 1990, 121ss. Molto utile è anche, dello stesso autore, la voce *Linguaggio*, in *Teologia*, edd. G. Barbaglio - G. Bof- S. Dianich, San Paolo, Cinisello B., 2002, 837-864.

ca», ma anche «pastorale», «spirituale» e «sistematica». Nei suoi più importanti rappresentanti di inizio XX secolo troviamo sorprendentemente un forte interesse per una sintesi teologica, integrata dalle scienze umane e derivata dalla liturgia: senza una tale sintesi, essi ritenevano inutile tutto il lavoro storico e filologico. Per questo, se oggi riconsideriamo con attenzione gli inizi di questa nuova forma di «teologia dei sacramenti», vediamo che essa è sorprendentemente caratterizzata da una grandissima apertura – presente in Festugière, in Casel, in Guardini, ma già anche in Guéranger – nei confronti delle «nuove scienze»⁴! E il motivo sta proprio nella esigenza culturale ed epocale di dover recuperare una nuova sintesi tra teologia e antropologia, ossia in una nuova coscienza del rapporto tra tradizione e novità, tra autorità e libertà. Tale sintesi comporta proprio il dover ripensare radicalmente che cosa significa «forma visibile della grazia invisibile». Ossia restaurare i diritti della visibilità, della materialità, della sensibilità del sacramento! E non è affatto un caso che tutti questi teologi della liturgia insistano proprio su questo versante «visibile» e «sensibile» del sacramento.

2. «Antropologia» si dice in molti modi

Vi è allora una sorta di ambiguità di fondo, con cui comprendiamo meglio il movimento liturgico come un tentativo di risposta alla «questione liturgica», che nasce proprio dall'intreccio di quattro livelli problematici della modernità. In certo modo, proprio questo «intreccio» ci consente di chiarire meglio le ambizioni e i limiti della «visione antropologica» di cui i sacramenti cristiani hanno bisogno nella tarda modernità (o post-modernità che dir si voglia). Proviamo ad analizzare tali accezioni di «antropologia» una per una, proprio per districare la matassa che le lega tra loro e che ci impedisce di comprenderle, facendoci correre il rischio di sfigurare irrimediabilmente le intenzioni originarie del movimento liturgico:

– vi è anzitutto il radicale progetto di rilettura immanente dell'umano, per la quale la «antropologia» rappresenta una nuova forma di sapere, che

⁴ Cf A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento liturgico e (post-)Modernità*, Cittadella, Assisi 2003, 47-72.

si separa da ogni ipotesi di riconduzione dell'uomo alla trascendenza, e pensa l'uomo in una radicale autonomia e il cui motto potrebbe essere «l'uomo si spiega (soltanto) da sé». Nella sua versione più antica (Feuerbach) o più moderna (i «maestri del sospetto»: Marx, Nietzsche, Freud), tale prospettiva risulta legata drammaticamente ad una tradizione teologica (protestante/liberale) e fonda teoricamente la stessa possibilità di una «antropologia culturale» radicale;

– vi è poi il tentativo di recuperare un senso teologico dell'antropologico, proprio contro l'immanentismo delle nuove scienze e filosofie che abbiamo visto al punto precedente. La «antropologia» è la rivendicazione metodica di una trascendenza immanente alla dimensione «umana», che determina un forte interessamento a tutto ciò che di umano riguarda la teologia; in questo caso «antropologia» indica che l'uomo supera infinitamente l'uomo (Pascal) e che, perciò, deve essere compreso nella profondità del suo essere;

– vi è inoltre la ricerca del senso antropologico del teologico, contro il razionalismo e l'intellettualismo della teologia manualistica, controversistica e neo-scolastica; in questo caso «antropologia» indica un ambito disatteso da una teologia chiusa su di sé e, perciò, contraddittoria. Antropologia – e persino «antropocentrismo» – cominciano ad indicare non più l'errore irrimediabile, ma la corretta lettura di una teologia cristiana. Lo stesso fatto che la voce «Anthropozentrich» del «Lexicon für Theologie und Kirche» sia passata dalle 11 righe del 1930 alle tre pagine del 1957 (sostantivata in «Anthropozentrik» da K. Rahner) indica qualcosa di veramente importante⁵;

– vi è, infine, la riabilitazione della genealogia liturgico-sacramentale della fede, contro ogni raffigurazione del rito o come «protestatio fidei» o come «sentimento vitalistico». In tal caso la «antropologia» è una forma di riconsiderazione della fonte rituale della rivelazione e della fede. In questa sua ultima accezione, la antropologia e le scienze umane sono l'organo mediante cui recuperare l'integralità di un «pensiero totale» (Casel) o l'atteggiamento giusto (e la «forma di vita») per accedere allo spirito della liturgia (Guardini).

⁵ Cf A. ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (Quaestiones Disputatae, 189), Herder, Freiburg - Basel - Wien 2001, 104.

Ora, se antropologia «si dice in molti modi» e significa ad un tempo queste quattro diverse referenze – ossia, un nuovo metodo delle scienze umane (a), una duplice lacuna del metodo teologico classico (b-c), e un elemento qualificante della esperienza celebrativa cristiana (d) – allora è chiaro che non è semplice recuperarne pienezza di senso ed equilibrato sviluppo nel quadro delle esigenze di sintesi che la teologia dei sacramenti deve fornire.

Vorrei però suggerire qui una serie di avvertimenti per il lavoro teologico di oggi, se esso vuole davvero recepire l'insegnamento più vitale ed efficace che il movimento liturgico e la svolta antropologica hanno saputo suggerire alla teologia conciliare e postconciliare.

La dimensione antropologica

Pur essendo dimensione originaria del sacramento celebrato, non è qualcosa che si aggiunga successivamente ad una considerazione «pura-mente teologica» del sacramento, ma ne è struttura fondamentale, che nel mondo tardo o post-moderno può essere recuperata soltanto attraverso una coscienza affinata dai metodi delle scienze umane. Qui, per una scienza liturgica, diviene evidente che non è possibile considerare le scienze antropologiche soltanto come «ausiliarie», poiché esse – a cominciare dal contesto tardo-moderno – partecipano necessariamente al chiarimento teologico del sacramento. È una cattiva teologia – e una pesima antropologia – quella che pretende di distinguere a priori tra teologico e antropologico. Se analizziamo uno dei tentativi più recenti di riprendere questa avvincente problematica⁶, osserviamo che proprio il rapporto tra teologia e antropologia viene impostato secondo una subordinazione quanto meno «sospetta». Infatti, una delle tesi centrali dell'articolo di Messner riconosce la necessità per la scienza liturgica di aprirsi al dialogo con le scienze umane, proprio per «dar conto» della dinamica simbolica che la struttura⁷. Così essa può avere ad oggetto non semplicemente il rito, ma la fede che si esprime e si sperimenta nel rito. Tuttavia in questo

⁶ Mi riferisco allo studio di R. MESSNER, *Was ist systematische Liturgiewissenschaft*, «Archiv für Liturgiewissenschaft», 40 (1998), 257-274.

⁷ La tesi n. 6 suona infatti: «Die systematische Liturgiewissenschaft als Erschliessung einer symbolische Handlung steht in Dialog mit anderen Weisen und Wissenschaften, Symbole su verstehen» (R. MESSNER, *Was ist systematische Liturgiewissenschaft?*, 270).

«dialogo» notiamo anche l'emergere di una certa insensibilità per il rapporto tra fenomeno e fondamento, che mi pare chiaramente attestata dalla collocazione strutturale del rapporto con le scienze umane «in un secondo passo», come se la questione liturgica non fosse sorta proprio perché c'era bisogno di un'altra «mens» per poter scorgere che l'azione simbolico-rituale era fenomenologicamente e fondamentalmente rilevante per la teologia «nel suo primo passo»⁸. La questione non è quella di sovrapporre una normatività antropologica, psicologica, sociologica a ciò che è l'esperienza teologica del simbolo rituale – questo sarebbe davvero un fatto grave e persino «irrimediabile» –, ma piuttosto si tratta di ricostruire la possibilità che il fenomeno della «azione liturgica» possa essere fondamentale per l'atto della fede. Per questa impresa una «secondarietà» delle scienze umane costituisce un modo di negare – nel fondo – la «questione liturgica» stessa e perciò di perdere il raccordo con l'interesse più autenticamente «teologico» del movimento liturgico.

Il riduzionismo antropologico

È la riduzione che del rito propongono le singole discipline antropologiche. Ognuna di esse costringe il suo «oggetto» all'interno del proprio metodo particolare. Di fatto, la questione del metodo rappresenta la sfida che la antropologia lancia alla teologia. E lo fa non soltanto contrapponendo un metodo della immanenza ai metodi della trascendenza – un metodo «sperimentale» ad un metodo «metafisico», un metodo degli «effetti» ad un metodo delle «cause» – ma soprattutto portando alla luce una immanenza nuova e sorprendente, di cui la teologia classica poteva non parlare, presupponendone ovviamente l'esistenza, ma di cui la teologia

⁸ È molto interessante notare come Messner adotti in fondo una visione di «reciproca esclusione» tra teologia e scienze umane. Non solo egli afferma che per una scienza sistematica della liturgia che voglia intendersi come *teologia* «haben die Humanwissenschaften... nicht konstitutiven oder gar normativen Charakter, sondern sind Hilfswissenschaften» (*Was ist systematische Liturgiewissenschaft*, 271), ma ritiene che debba valere un principio di reciproca esclusione: «Wie die Theologie nicht konstitutiv für die Religionswissenschaften ist, so auch umgekehrt die Religionswissenschaften (und das gilt für alle Human- und Kulturwissenschaften) nicht für die Theologie» (*Ibidem*, nota 49). È proprio questa reciproca esclusione del «fondamento» a costituire ciò che i padri del movimento liturgico hanno sollevato come *problema*. E mi pare che anche oggi sia utile lavorare soprattutto in questa loro stessa direzione.

tardo-moderna e contemporanea non può non tenere (e dare) conto. Un metodo sbagliato può sempre svelare un oggetto non considerato. Per la teologia, la critica del metodo (che giustamente deve rivolgere alle scienze umane) non implica la risoluzione definitiva della questione dell'oggetto⁹.

Vi è dunque, nella relazione tra «scienze umane» e «teologia», non soltanto una «questione del metodo», ma anche una «questione dell'oggetto». Mi pare che qui emerga molto bene il senso stesso della necessità di un ruolo insuperabile per la «visione antropologica»: essa affonda le sue radici nella inseparabilità tra metodo e oggetto. Nella azione liturgica, infatti, «il sapere è interno al suo oggetto, con la conseguenza che il modo della riflessione teologica viene elaborato, almeno in parte, all'interno, e quindi, secondo il modo della prassi liturgica: il metodo (teologico) è interno all'oggetto (liturgico)»¹⁰. Ogni forma di «riduzione» comporta la rottura di questo equilibrio tra metodo e oggetto: quando un approccio sistematico, storico o antropologico impone al proprio oggetto un metodo difforme da esso, allora si ha un pericoloso «riduzionismo»: né vale ad evitarlo una forte distinzione tra «scienza» e «teologia», poiché essa oppone diametralmente proprio quel binomio (ragione/fede) che la scienza liturgica ha il compito di riconoscere come riconciliato. Il correttivo necessario ad evitare questo pericolo è l'equilibrio tra «dato» e «interpretazione», tra «testo» e «contesto», nel quale la scienza liturgica si fa aiutare dal rigore del metodo fenomenologico¹¹ e dal prudente intreccio di «bricolage» e «pendolarismo»¹².

⁹ Per questo, accanto ad un *riduzionismo antropologico*, dobbiamo riconoscere l'esistenza di un *riduzionismo teologico*, che consiste proprio nel disattendere la «sporgenza» e la «ulteriorità» dell'oggetto, garantendosi soltanto una coerenza quanto al metodo. Così, potremmo dire, la antropologia cade in «riduzioni» anche quando è corretta e coerente, mentre in teologia la «riduzione» dipende quasi sempre dal prevaricare del metodo sull'oggetto. Di qui, anche, la curiosa conseguenza per cui le scienze antropologiche non possono mai dubitare della propria coerenza, mentre le scienze teologiche dubitano sempre della loro coerenza tra metodo e oggetto. Ma se l'antropologo o il sociologo può essere tranquillamente riduzionista, il teologo non può mai permetterselo. Una mezza verità per l'antropologo è sempre un piccolo successo, mentre per il teologo resta pur sempre una forma di grave scacco.

¹⁰ G. BONACCORSO, *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, in E. CARR (ed.), *Liturgia opus Trinitatis. Epistemologia liturgica* (= Studia Anselmiana 133, Anlecta liturgica, 24) Centro Studi S. Anselmo, Roma 2003, 95-121, 97.

¹¹ Cf BONACCORSO, *o. c.*, 118-119.

¹² Cf S. MAGGIANI, *Epistemologia liturgica. Come studiare l'azione rituale?*, in E. CARR, *Liturgia opus Trinitatis*, 153-186.

Interrogativi di fondo

Ci chiediamo, allora: Che cosa vuol dire «cominciare da Cristo», cominciare dalla «Chiesa», da «Dio», dalla teologia, piuttosto che dall'uomo, dalla società, dal simbolo o dalla antropologia? Si deve cominciare da una nozione scritturistica o da una parola? dalla dogmatica o da un «dato storico»? O non è piuttosto l'atto liturgico il principio di intreccio dal quale poter poi assumere prospettive antropologiche e/o teologiche? Non vi è, pur sempre, una differenza tra «principio» e «inizio»? Qui vedo profilarsi una duplice tendenza, che deve essere compresa bene per giustificare appieno il ruolo e la funzione di una visione antropologica dei sacramenti.

Le scienze umane, come abbiamo visto, possono aiutare la teologia a ricostruire la base simbolico-rituale del proprio «sapere della fede». Grazie ad esse, il rito del culto può tornare ad essere un «dato» originario, un principio elementare di relazione e di espressione, di manifestazione e di esperienza della vita cristiana e del Dio che si rivela¹³.

Ma le scienze umane (la filologia o la storia, la psicologia o la etnologia) non conoscono mai «puri dati», cioè non sono mai completamente a-teologiche, a-valutative, indifferenti. Così non vi sono metodi neutri che conducano alla conoscenza teologica, ma metodiche complesse che ricostruiscono sfere di esperienza, pratiche simboliche, azioni fondanti. Come non si può fare teologia senza utilizzare le scienze umane, così non si possono «conoscere le fonti» senza una prospettiva teologica, senza una precomprensione dell'oggetto come sensato, orientato, interpretato¹⁴.

¹³ Su questo punto segnalo il dibattito tra M. AUGÉ (*La ricerca del senso e del valore del rito. Una problematica attuale*, in «Lateranum», 66, 2000, 373-383) e chi scrive (A. GRILLO, *Il senso della ricerca liturgico-sacramentale sul valore del rito. In dialogo con Matias Augé intorno alla «Scuola Padovana di Liturgia»*, in «Ecclesia Orans», 19, 2002, 139-146).

¹⁴ Mi pare che alla luce di quanto abbiamo detto possa essere considerato obiettivamente quanto scrive E. Mazza a proposito dell'oggetto e del metodo della scienza liturgica: «La «liturgia» non studia il rito secondo le interpretazioni che provengono dalla teologia, diversamente lo studio sarebbe inutile, si tratterebbe di aggiungere qualche corollario a ciò che già è saputo. La scienza liturgica è autonoma e si occupa del rito concretamente esistente, non del rito già interpretato in modo teologico. Il rito della celebrazione cristiana, dunque, va considerato in sé e per sé, come dato: un dato che si impone, prima e al di là di ogni interpretazione» (E. MAZZA, *Liturgia e metodo storico. Un esempio significativo: il caso dell'epiclesi eucaristica*, in «Rivista Liturgica», 88, 2001, 419-438, qui 420). Qui è evidente che la benefica funzione del «dato presupposto» non può essere giocata

Dobbiamo però affrontare ora brevemente un ulteriore snodo della nostra questione, ossia il rapporto tra liturgia/sacramenti e diversi aspetti della «svolta antropologica».

3. Caratteristiche della «prima» e della «seconda» svolta antropologica

Pare che nella teologia del XX secolo sia stata indicata con il termine «svolta antropologica» una sorta di grande riconciliazione tra il sapere teologico e il sapere antropologico, tra Chiesa e modernità. Come ho detto prima, infatti, con il sorgere del sapere antropologico in tutta la sua autonomia, si era creata, a partire dal XIX secolo, una forte contrapposizione tra i due ambiti, tanto che, per salvaguardare le ragioni di una interpretazione teologica del reale, si era costretti ad escludere e a condannare le interpretazioni antropologiche concorrenti.

Con la svolta antropologica pareva che si fosse trovato un nuovo equilibrio, senza condanne preconcette tra i due ambiti. Attraverso di essa la riconciliazione tra fede e ragione avveniva riabilitando – in vari modi – il polo soggettivo, interiore, libero, trascendentale, individuale, esperienziale, simbolico, «anonimo» della tradizione. Tutti questi termini cominciavano a non suonare più come sinonimo di tradimento della fede, di declino della Chiesa, di errore nella ortodossia, di «modernismo», ma entravano vitalmente nella espressione migliore e più autentica della vita cristiana.

Dobbiamo dire, però, che la scienza liturgico-sacramentale ci riserva a questo proposito una interessante sorpresa. In essa, infatti, possiamo scoprire che – già dagli anni 10-20 del XX secolo – si denotava la presenza di una «seconda svolta antropologica». Questa svolta – affine alla «prima», ma diversa per fonti e priorità – recuperava anch’essa il significato antropologico della fede, ma lo faceva riscoprendo il ruolo della esteriorità, della comunità, della alterità, della autorità per la interiorità, per la individualità, per la identità e per la libertà. È anch’essa preoccupata di un raccordo tra «fede» e «ragione», ma inverte le priorità e cambia le fonti: procede dall’esteriore all’interiore, e si fonda su una tradizione non

contro, bensì a favore, di una interpretazione teologica. Altrimenti si ricadrebbe in una strana alleanza tra Illuminismo e Romanticismo (cf la lucida denuncia di G. BONACORSO, *o. c.*, 100, nota 8) con molte conseguenze paradossali.

metafisica, ma orientata dalle nuove scienze umane, religiose e fenomenologiche¹⁵.

In essa vediamo le premesse di un fenomeno che, a partire dagli anni 80, ha investito anche altri settori della teologia post-conciliare. Ossia il superamento dei residui intellettualistici che accomunano in modo ancora troppo accentuato la teologia classica e la teologia della prima svolta antropologica. Rispetto a questo intellettualismo fondamentale, la teologia liturgica ha rivendicato un interesse molto più forte per dinamiche «fenomenologiche», «totali», «primitive», che assumono l'uomo non anzitutto come intelletto e come volontà, ma come «ratio et manus», come «sensus et tactus», come «animale simbolico e rituale».

Scopriamo, così, che è stata proprio la ricerca sui sacramenti promossa dal versante liturgico, a portare alla luce gli stessi limiti di una «svolta antropologica» che aveva assunto un modello di uomo (credente e cristiano) ancora troppo dipendente da una stilizzazione intellettualistica della tradizione trascendentale e idealistica. La «seconda svolta antropologica», invece, assume seriamente la sfida della «svolta linguistica» e l'orientamento «verso le cose stesse» della fenomenologia, utilizzando queste ipotesi per «rileggere» l'esperienza di fede a partire dalla celebrazione liturgica.

4. La elaborazione di una lettura del sacramento «in genere ritus»

Un recentissimo articolo del noto liturgista G. Lukken, dell'Università di Lovanio, porta alla luce un ulteriore significato della «antropologia» per la scienza liturgico-sacramentale. Mi pare che considerare questa pro-

¹⁵ Per questo credo che alla contrapposizione tra «svolta antropologica» e «svolta teologica» (ad es. proposta da M. KUNZLER, *La liturgia all'inizio del terzo millennio*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, San Paolo, Roma 2000, 217-231) nello studio della liturgia – che rischia di disattendere questa intenzione originaria del movimento liturgico – sia bene sostituire la dialettica tra «prima» e «seconda» svolta antropologica. In questo caso, infatti, risulta più chiaro un duplice guadagno. È più facile riconoscere non soltanto che *entrambe le svolte sono teologiche*, ma che *entrambe fanno i conti radicalmente con la antropologia*. Nell'altra rappresentazione, invece, si tende a pensare che Rahner sia un «semplice» antropologo e che Casel, invece, sarebbe un «teologo». Ma questo, come è evidente, risulta non solo ingiusto verso i due teologi, ma anche incapace di cogliere la domanda antropologica con cui la teologia del XX secolo ha dovuto confrontarsi, in modo particolare nel movimento liturgico.

spettiva in conclusione ci aiuti a non perdere la originalità del punto di vista «cattolico» sulla questione.

Infatti la originalità di questa ricostruzione della nostra questione non ci nasconde il problema più importante e delicato, interrogandosi così:

«la question est de savoir si l'approche anthropologique du rituel ne se réalise pas ou dépend de l'identité chrétienne»¹⁶.

Egli riscontra allora due tendenze all'interno della teologia della liturgia e dei sacramenti:

– la prima tendenza rappresenta l'aspirazione a collocare l'esperienza sacramentale cristiana in una certa continuità con l'esperienza rituale umana. Essa, da questo punto di vista, riprende in modo originale la tendenza classica della teologia scolastica, ed è una sorta di «métamorphose de la pensée métaphysique traditionnelle» che ha giocato un ruolo così importante nella teologia sacramentale cattolica. Essa si concentra in tre indirizzi: quello antropologico-trascendentale, quello fenomenologico-simbolico e quello dei «Ritual Studies»;

– la seconda tendenza, invece, di origine essenzialmente protestante, ha bisogno di collocare la «rottura» con la storia «a monte» e quasi «a priori» rispetto all'evento liturgico. Per usare immagini oggi assai influenti, si tratta di opporre l'azione di Dio all'azione dell'uomo (l'unica azione della eucaristia sarebbe la «oratio»: Ratzinger), di assumere la «katabasi» prima che la «anabasi», per affermare una «svolta teologica» al posto di una «svolta antropologica» (Kunzler).

Per G. Lukken, insomma, la «seconda svolta antropologica» – termine che egli non utilizza – consiste nel divenire coscienti che non vi è un criterio previo rispetto all'azione liturgica, che è il luogo proprio in cui – mediante una esperienza rituale e un linguaggio simbolico – avviene quella rottura, quella inversione, quella interruzione che permette di scoprire al fondamento dell'azione dell'uomo l'azione di Dio, senza poter mai separare azione di Cristo e azione della Chiesa.

Valorizzando questa intuizione di G. Lukken, possiamo allora affer-

¹⁶ G. LUKKEN, *L'«autre coté» du rituel humain: reconsideration à partir de la phénoménologie et la sémiotique sur des couches anthropologiques et théologiques dans le rituel chrétien*, in «Questions Liturgiques», 83, 2002, 68-91, qui 68.

mare che il compito di una «visione antropologica dei sacramenti» rappresenta oggi una questione decisiva per poter ristabilire la continuità con la tradizione classica di teologia sacramentaria, ma valorizzando appieno le nuove scoperte del movimento liturgico, che ha precisamente riaperto i canali di accesso alla pienezza dell'evento sacramentale, uscendo dalle «secche» di un progressivo intellettualismo e razionalismo, che aveva perduto il «rito» come presupposto efficace di ogni esperienza della rivelazione e della fede, e quindi anche di ogni seria teologia del sacramento e della liturgia cristiana. In sintesi, ciò significa che:

- i sacramenti e la liturgia non sono il luogo conclusivo del sapere teologico, il punto di arrivo di un «sapere» pre o a-liturgico. Ciò è ormai acquisito anche dai settori in apparenza più impermeabili a tale logica: si ritiene anche nel pensiero non cattolico che la analogia della teologia sia originariamente legata alla dossologia (Pannenberg - Wainwright), che il culto rituale sia «cooriginario» al culto spirituale (Jüngel);
- i sacramenti e la liturgia non sono neppure il luogo di esercizio di competenze meramente storiche, filologiche e archeologiche (che pure restano anch'esse scienze umane e conoscenze necessarie), poiché tale interesse per il «contenuto» dei riti, rischia di dimenticare che il nuovo interesse tardo-moderno ha avuto la sua origine nella «crisi della esperienza rituale» del cristiano del XIX-XX secolo;
- i sacramenti e la liturgia hanno certamente bisogno di un ressourcement, che però va inteso non solo come «ritorno alle fonti», ma anche – e forse soprattutto – come «ritorno della liturgia al suo ruolo di fonte». Così, riscoprire la liturgia come «fons» – «*Motu proprio* Tra le sollecitudini», 1903; *Sacrosanctum Concilium*, n. 10, 1963, e oggi, nel 2003, ad un secolo da quell'inizio... – implica una grande operazione culturale, antropologica e teologica, che sappia mirare a riscoprire e a riproporre il presupposto rituale della fede, che riesca a guardare di nuovo al «mondo della vita» come presupposto ad un certo «sapere della vita». Il ressourcement liturgico è perciò anche sempre ed anzitutto ressourcement antropologico. Solo così la teologia del rito cristiano può tornare all'altezza del proprio compito.

5. Conclusione: la «triplice lettura» di una parola buddista: l'elefante e i ciechi, la verità e l'apparenza.

Alla fine del nostro percorso vorrei soltanto sollevare un'ultima questione, tornando così al problema iniziale: l'«antropologia» è una forma di «cecità» o è, invece, una sorta di «profezia», addirittura una modalità della «divinazione»? Con altre parole possiamo chiederci: la «visione antropologica» ci permette davvero di vedere qualcosa, oppure ci assicura soltanto una apparenza ingannevole e illusoria, magari comoda e immediata, ma anche profondamente distorta, unilaterale ed erronea?

Proprio qui sono tentato di concludere facendomi aiutare dalla triplice lettura di una stessa parola. Mi muoverò soltanto in terra di Francia; anzi, resterò sempre a Parigi, cominciando col rievocare una famosa conferenza tenuta pochi anni fa, nel 1999, alla Sorbonne, dal Card. Joseph Ratzinger¹⁷. Proprio all'inizio del testo egli dice così:

«L'uomo contemporaneo può riconoscersi molto bene nella parola buddhista dell'elefante e dei ciechi. Un giorno, un re nel nord dell'India riunì tutti i ciechi della città. Poi fece passare davanti ad essi un elefante. Lasciò che alcuni ne toccassero la testa, dicendo loro che si trattava di un elefante. Altri riuscirono a toccarne l'orecchio o la zanna, la proboscide, la zampa, il sedere, i peli della coda. E, a seconda della parte che essi avevano toccato, risposero: è come una cesta intrecciata... come un vaso... come un vomere... come un deposito... come un pilastro... come un mortaio... come una scopa. Poi si misero a discutere gridando: l'elefante è così, no così... si gettarono l'uno sull'altro e fecero a pugni, mentre il re si divertiva»¹⁸.

Per Ratzinger questa parola mostra bene la sua somiglianza con la disputa contemporanea sulle religioni. In questa disputa la reciproca esclusione tra verità e religione viene superata dal cristianesimo, che, come continua Ratzinger

«... ha avuto i suoi precursori nell'ambito della razionalità filosofica e non in quello delle religioni»¹⁹.

E poi conclude con queste affermazioni:

«La fede cristiana non si basa sulla poesia o sulla politica, le due grandi fonti della religione, ma sulla conoscenza. Essa venera quell'Essere che si

¹⁷ Si tratta di J. RATZINGER, *Verità del cristianesimo?*, in «Il Regno», 45, 2000, 190-195.

¹⁸ J. RATZINGER, *o. c.*, 190.

¹⁹ J. RATZINGER, *o. c.*, 192.

trova a fondamento di tutto ciò che esiste, il «vero Dio». Nel cristianesimo la razionalità divenne religione, e non più sua avversaria. Stando così le cose, il cristianesimo, comprendendo se stesso come vittoria della demitologizzazione, vittoria della conoscenza e con essa della verità, dovette necessariamente considerarsi come universale ed essere portato a tutti i popoli: non come una religione particolare che ne reprimeva delle altre, non come una sorta di imperialismo religioso, ma *piuttosto come la verità che rendeva superflua l'apparenza*²⁰.

L'apparenza è «dissolta» dalla verità. I ciechi restano ciechi e l'elefante viene visto solo dai vedenti.

Ma 50 anni prima, Paul Claudel, su una prima pagina del «Figaro littéraire» del 1948, ci presentava un'altra versione di questa «parabola». Ecco le sue parole di allora:

«Esiste una stampa giapponese che raffigura un elefante circondato da ciechi... Il primo abbracciando una gamba dice: «è un albero». «È vero», dice il secondo, che ha scoperto le orecchie, «queste sono le foglie». «Niente affatto», dice il terzo, facendo scorrere la mano sui fianchi, «è un muro!» «È una fune» grida il quarto afferrando la coda. «È un tubo» risponde il quinto che ha a che fare con la proboscide... Così è anche la nostra Madre, la Santa Chiesa cattolica, che dell'animale sacro possiede la stazza, l'andatura e il temperamento bonario, per non parlare della doppia difesa in puro avorio che gli esce dalla bocca. La posso vedere con i quattro piedi immersi nelle acque, provenienti direttamente dal paradiso, che con la proboscide spande copiosamente su di sé per battezzare il suo enorme corpo»²¹.

Com'è evidente, questa lettura della parabola è assai diversa dalla prima, poiché coglie l'*apparenza* non come altro dalla verità, ma come *apparire della verità*. Qui l'«antropologia» è la possibilità non di essere ciechi, e neppure di essere «vedenti» nel senso della scienza, bensì di cogliere ciò che «superà» la realtà, l'elefante come animale «sacro» e come immagine ricca e monumentale della stessa Chiesa.

E, tuttavia, questo non basta ancora: giungiamo alla terza «lettura», con la quale restiamo a Parigi, nello stesso anno 1948, ed ascoltiamo Maurice Merleau-Ponty commentare alla radio il testo di Claudel, pochi giorni dopo averlo letto sul giornale. In questione vi è la possibilità che la

²⁰ J. RATZINGER, *o. c.*, 192.

²¹ P. CLAUDEL, *Interroge les animaux*, in «Figaro littéraire», 129/3, 1948, 1.

«antropologia moderna» sappia rappresentare il *risveglio del mondo percepito*. Con essa, dice Merleau-Ponty,

«Impariamo a vedere nuovamente il mondo attorno a noi da cui ci eravamo distolti nella convinzione che i nostri sensi non potessero insegnarci nulla di valido e che solo un sapere rigorosamente oggettivo meritasse di esser preso in considerazione... In un mondo così trasformato non siamo soli, e non siamo soltanto tra uomini. Questo mondo si offre anche agli animali, ai bambini, ai primitivi, ai pazzi, che lo abitano a modo loro e che coesistono con esso»²².

È proprio la possibilità di valorizzare *animali, bambini, primitivi e pazzi* la via «fenomenologica» per fare un discorso fedele alla «res», per andare «verso le cose stesse», per incontrare davvero il mondo!

In conclusione possiamo chiederci: come mai Festugière, Casel, Guardini, si sono tanto interessati alla natura, al gioco, al pensiero primitivo, alla «diversa» e «trasgressiva» razionalità del mistero simbolico-rituale del culto, se non per recuperare proprio questa «forma di vita» che è presupposta dalla nostra teologia e che è quasi la «condizione di possibilità» del nostro vedere? Non è stata proprio, per loro, questa scoperta degli animali, dei bambini, dei primitivi e dei pazzi una sorprendente forma di «visione» e di «profezia»?

E allora non sarà forse che noi, credendo di vedere, in realtà siamo ciechi e che invece sapendo di essere ciechi possiamo sperare di vedere? Non sarà forse che solo ammettendo il valore originario della «visione antropologica» possiamo evitare una forma di «cecità teologica» particolarmente grave proprio nei sacramenti e nella liturgia? Non sarà forse che la «antropologia», intesa in questo senso, possa liberarci da quell'anthropocentrismo, che invece, proprio la teologia intellettualistica rischia continuamente non di smentire, ma di *confermare*, anche contro le sue migliori intenzioni e produzioni?

E non sarà proprio la ammissione delle molte cecità antropologiche che possa darci – a modo suo e nei suoi limiti – la via più sicura verso l'unica vera visione, che la rivelazione e la fede garantiscono, non contro, ma a favore della antropologia?

Credo che oggi noi non avvertiamo abbastanza l'imbarazzo di fronte a queste tre interpretazioni della stessa parola e in tal modo non sappiamo più come rispondere alla domanda fondamentale e fatale: *ma nella*

²² M. MERLEAU PONTY, *Conversazioni*, 43-44.

parabola buddista, noi chi siamo? siamo forse i ciechi? oppure siamo degli spettatori esterni alla parabola? o, forse, siamo addirittura l'elefante?

Di una cosa, però, sono sicuro: che non possiamo più contentarci soltanto della lineare serietà della prima spiegazione rigorosamente intellettuale, che non possiamo affatto ignorare la ironica e simbolica profondità della seconda delucidazione e, soprattutto, che non possiamo fare a meno della sorprendente ricchezza fenomenologica della terza esegeti.

Se «visione antropologica» vuol dire tre cose – corrispondenti a tre «dimensioni» e «stadi» dell'uomo – come:

- l'apparenza nemica della verità pensata come sostanza, (l'adulto)
- l'apparire sorprendente della verità rivelata (il bambino)
- la festa corporea e sensibile per la verità percepita (l'animale)

credo che una *explicatio sacramenti* oggi non possa fare a meno di nessuna di queste tre «visioni antropologiche», cioè *visioni di un uomo che, da adulto, sa ricordare di essere ancora bambino e animale, primitivo e pazzo*. E proprio questo dovrebbe garantire alla teologia di essere nella «verità» e all'apparenza di essere non una illusione, ma proprio un «apparire del vero», «una verità eterna che appare nella storia», un «sacramento», la Chiesa, Gesù Cristo: appunto una «forma visibile della grazia invisibile».

Tuttavia, per maturare una coscienza così articolata, la svolta antropologica deve uscire dalle proprie astrazioni, deve farsi più «fenomenologica» e attingere ad orizzonti più ampi di quelli del pensiero trascendentale o post-idealistico. Proprio all'approfondimento di questi orizzonti teoretici sarà dedicato il prossimo capitolo.

Capitolo terzo

Liturgia, filosofia e seconda svolta antropologica: un «ressourcement» fenomenologico

«On rencontre, sur la liturgie, des remarquables ouvrages d'érudition, anciens et modernes, des ouvrages de piété, quelques consciencieux manuels, des méticuleux commentaires de rubriques. Mais nous ne croyons pas que le sujet du culte divin ait jamais été traité dans son ensemble philosophiquement».

M. Festugière¹

Vorrei cominciare questo terzo capitolo sollevando anzitutto una piccola, ma importante domanda: è legittimo che per indagare sul rapporto tra «svolta antropologica» e «liturgia» si dedichi una attenzione specifica alla filosofia? Possiamo davvero considerare la filosofia semplicemente come una «scienza umana»? Una tale domanda, se considerata bene, può far emergere alcuni profili della questione di cui vorrei occuparmi in questa ricerca e che è bene considerare con grande attenzione.

Da un lato, infatti, una tale opzione è oggi cosa del tutto (e fin troppo) ovvia, in quanto la filosofia, non essendo «sacra doctrina», rientra per forza nell'ambito residuale delle «scienze umane»². Ma d'altra parte non

¹ *La Liturgie catholique. Esquisse d'une synthèse, suivie de quelques développements*, Maredsous, 1913, 28, nota 1 (il corsivo è mio). A distanza di 90 anni il giudizio di Festugière è ancora di una sorprendente e allarmante attualità. Segnalo che di recente è comparsa la prima traduzione italiana del «classico» di Festugière: *La liturgia cattolica*, (Caro salutis Cardo. Studi/Testi, 15) EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 2002.

² Spesso il teologo commette questo errore di valutazione (e di prospettiva) quando non accetta di *differenziare a dovere* il campo culturale dell'interlocutore «non teologico». In tal modo può perdere di vista le *differenze profonde* che contraddistinguono – in

dobbiamo dimenticare che il sorgere delle scienze umane è stato un trauma *non anzitutto per la teologia, bensì proprio per la filosofia*, che prima del loro avvento in qualche modo «sequestrava in sé» il ruolo di pressoché unica interlocutrice della teologia, in modo più o meno armonico o conflittuale all'interno del campo delle «scienze dello spirito». Quando alcuni «filosofi» si sono trasformati in «altro» (in sociologi, in antropologi, in psicologi, in etologi...) i giochi culturali sono radicalmente cambiati³. Proprio in questo contesto è nata anche la liturgia come disciplina autonoma, che in qualche modo porta scritto in sé questo duplice fronte di crisi: *della teologia e della filosofia* rispetto a nuove competenze che stavano nascendo sulla soglia epocale della fine dell'800 e degli inizi del '900.

Potremmo allora individuare quasi un parallelismo – forse inusitato, ma non impertinente – che merita di essere condotto alla luce e indagato con estrema attenzione: *come le scienze umane hanno posto in crisi l'autocoscienza filosofica del XIX e XX secolo, così la scienza liturgica (insieme con altre nuove discipline come la patrologia, la storia della Chiesa, l'esegesi biblica, l'ecumenismo, etc.) ha esercitato una funzione simile rispetto alla teologia classica*⁴. Con questa affermazione credo di aver meglio chiarito l'orizzonte problematico della riflessione cui mi accingo.

A questo proposito, in una recente osservazione proposta con acutezza da Giorgio Bonaccorso sul rapporto tra comunicazione e liturgia, questo autore ha proposto una interessante problematizzazione del rapporto stesso per chiarirne la portata: contro la facile tendenza a «dare per scontato» il rapporto e a muoversi al suo interno come se fosse ovvio il suo «*an*» e

quell'ambito – il filosofo e l'antropologo, lo psicologo e il sociologo, l'etnologo e l'etologo, ecc. Di qui deriva il concetto generale (ma davvero troppo generico) con cui egli designa come *antropologia* ogni disciplina che non sia teologica, quasi ragionando stabilmente *a contrario*.

³ Si trovano molte belle pagine – a carattere prevalentemente autobiografico, ma ricche di considerazioni molto istruttive – dedicate a questa «trasformazione» da E. Gilson, nel suo libro brillante e ironico *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1966.

⁴ Con il concetto di «teologia classica» intendo quel modello di pensiero teologico che può semplicemente *cominciare da Dio* il proprio discorso, mentre la «teologia moderna» è – come dice G. Ebeling – quella teologia che ha bisogno di *premesse e condizioni* prima di poter parlare di Dio (Cf G. EBELING, *Dogmatica della fede cristiana*, vol. I, Marietti, Genova 1990, 244 s., dedicate alla relazione tra «dottrina di Dio» e «dottrina della preghiera», tra «parlare *di* Dio» e «parlare *a* Dio»). Questa precisazione permette di comprendere meglio le potenzialità e i limiti della prospettiva «post-classica».

si dovesse discutere solo il suo «*quomodo*», Bonaccorso ci invita a scoprire una realtà estremamente complessa, ma per questo anche veramente significativa: «la relazione tra il rito e la comunicazione non è... scontata: ... vi sono diversi motivi di reciproca esclusione tra il rito e la comunicazione»⁵.

Ecco, in analogia rispetto a tale relazione problematica, dobbiamo interrogarci anzitutto sull'«*an*» del rapporto tra filosofia e liturgia, e solo successivamente potremmo diffonderci intorno al suo «*quomodo*». Anche in questo caso, dovremmo dire che il rapporto tra «ricerca filosofica» e «agire liturgico» non è per nulla scontato. Che un «sapere» come quello filosofico voglia avere per oggetto un tale agire rituale, e che l'agire rituale sopporti di essere «oggetto» di un sapere filosofico, questo è il primo e più grande problema della liturgia (e forse anche della filosofia) contemporanea⁶.

Anche in questo caso dobbiamo essere coscienti che – almeno mediamente – i due campi del sapere che consideriamo tendono ad escludersi: l'entrata nel sapere filosofico sembra da un lato coincidere con il tramontare di ogni «narrare mitico» e di ogni «agire rituale»; la filosofia come «superamento del culto» o come «culto in spirito e verità» (evidentemente qui male inteso) sembra mettere in atto più una sostituzione-eliminazione dell'agire liturgico che una sua comprensione⁷.

D'altra parte, è anche vero che l'agire liturgico – almeno negli ultimi decenni e certamente da non più di un secolo – si è riabilitato proprio mettendo in seria crisi la possibilità di un «sapere filosofico-metafisico e sistematico» che gli fosse «pre-ordinato», che lo volesse comprendere in anticipo. In un certo senso, l'agire rituale – per essere se stesso, a partire

⁵ G. BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, in «Rassegna di Teologia», 41, 2000, 485-515, qui 486. Uno sviluppo e un ampliamento di questa lettura si trova in G. BONACCORSO-A. GRILLO, *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e rito*, Cittadella, Assisi 2001.

⁶ Una istanza «liturgica» della filosofia contemporanea potrebbe essere colta nel suo desiderio di «risalire al tempio dove si svelano tutti i misteri», come sottolinea con insistenza G. CANTARANO, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998, 1. Per un'altra interessante ricostruzione della filosofia italiana recente, ancora più sensibile alla tematica teologica, cf A. MATTEO, *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2001.

⁷ Per la illustrazione dei limiti di una tale comprensione del compito filosofico mi pare sempre molto valida la prospettiva offerta sinteticamente da R. SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, Alber, München 1983, soprattutto alle pp. 13-48.

dalla tarda modernità – doveva scoprirsì come un «altro» modo di pensare, doveva farsi quasi una «filosofia alternativa», doveva in un certo senso arrivare a ripetere a se stesso la bella frase di K. Barth: «È evidente che la teologia [*scilicet* la liturgia] diventa interessante per la filosofia soltanto nel momento in cui rinuncia ad interessarla»⁸.

Ricostruire in modo più articolato la storia recente del rapporto tra filosofia e liturgia non significa semplicemente studiare i rapporti accademici tra due discipline, né trovare singolari coincidenze tra autori diversi, ma soprattutto rielaborare la coscienza della «questione liturgica», che per emergere all'inizio del XX secolo con tutta la sua urgenza ha dovuto prestare ascolto e rielaborare in proprio alcune delle più agguerrite correnti filosofiche contemporanee. In questo senso, dovremmo dire che la «questione liturgica» ha avuto bisogno di un rapporto forte, profondo e strutturale con la filosofia⁹.

Per questo cercheremo di chiarire tale dato importante con un percorso in 6 passi. Il primo passo si pone anzitutto il compito di riscoprire che la scienza liturgica non sarebbe nata senza un rapporto strutturale con la riflessione filosofica (§ 1); e che oggi, parallelamente, non può continuare senza rapporto con la coscienza filosofica contemporanea (che non è più quella degli anni 20-30 del XX secolo) (§ 2); per questo stileremo una sorta di «catalogo per autori e per soggetti» (§§ 3 e 4), onde orientare il liturgista contemporaneo, dopo di che, concludendo, finiremo con il gettare qualche sguardo sul rapporto filosofia-liturgia (§ 5) e sulle prospettive per il suo futuro (§ 6).

⁸ K. BARTH, *Rivelazione, Chiesa, Teologia*, in ID., *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, Claudiana, Torino 1986, 89-114, qui 107.

⁹ Non sarebbe sorta una questione liturgica, se alcuni monaci di fine XIX e inizio XX secolo non avessero tentato di *pensare culturalmente e filosoficamente il ruolo teologico del culto rituale cristiano*. In questo spazio esperienziale e culturale è sorto il movimento liturgico, come appare chiaramente da uno dei suoi precursori, ossia M. Festugière, sul quale mi limito a rinviare al mio studio A. GRILLO, «*La cause de la liturgie gagne chaque jour du terrain*». *Modernità, rinascita liturgica e fondamento della fede in Maurice Festugière*, in «Ecclesia Orans», 13, 1996, 229-251. Una ripresa più complessiva di questa tematica «moderna» del movimento liturgico ho proposto nel volume A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, già citato.

1. Un rapporto da riscoprire anche storicamente

Nel rapporto tra filosofia e liturgia non si tratta di trovare relazioni tra due fenomeni «essenzialmente diversi» (come potrebbe sembrare a prima vista), ma di riscoprire una correlazione originaria, un rapporto fontale che invece gli ultimi decenni si sono incaricati – e quasi hanno sentito il *dovere* – di smentire. Potremmo quasi dire che la discussione interna al movimento liturgico – ossia a quel fenomeno ecclesiale, teologico e culturale che ha modificato nella prima metà del XX secolo la comprensione del «dato liturgico» nel contesto del cristianesimo e del cattolicesimo europeo¹⁰ – ha oscillato tra due stili diversi, che tenevano però d'occhio – implicitamente o esplicitamente – la sua relazione con la filosofia moderna, non metafisica e non scolastica. Insomma, se da un lato il movimento liturgico, per difendersi dalle diverse accuse di «cripto-modernismo», ha tentato di negare il legame con la filosofia e si è voluto descrivere – con una operazione di abbondante cosmesi – come tendenza puramente teologica (storica, filologica, archeologica, restauratrice), d'altra parte le accuse più forti nei suoi confronti sono state proprio quelle di chi ha voluto ricondurne la ispirazione al soggettivismo e sentimentalismo romantico (H.U. Von Balthasar), o al sociologismo massificante (J. Maritain) o al razionalismo illuminista (W. Trapp)¹¹.

D'altra parte, non possiamo dimenticare che la stessa filosofia moder-

¹⁰ L'opera del movimento liturgico è entrata di recente nelle attenzioni della ricostruzione storiografica non soltanto da parte dei liturgisti, ma anche della storia laica ed ecclesiastica. Due ottimi esempi di volumi scritti sotto l'influsso di questo nuovo interesse sono quelli di M. PAJANO, *Liturgia e società nel novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione* (= Biblioteca di storia sociale, 28), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000, e di A. ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (= Quaestiones Disputatae, 189), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001.

¹¹ Un classico studio, che testimonia bene questa rilettura «in negativo» del movimento liturgico è quello di W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung, vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Pustet, Regensburg, 1940. Sulla scia di questa ricerca ormai datata possiamo porre, con le dovute sfumature, alcune posizioni di H.U. VON BALTHASAR (*Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1991, 46, nota 15), di J.L. MARION (cf soprattutto i due saggi «eucaristici» *Del sito eucaristico della teologia* e *Il presente e il dono*, in J.-L. MARION, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1984, rispettivamente 169-189 e 193-219) e da ultimo anche di J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello B., 2001. Per le ultime propaggini di questa «querelle» cf il resoconto di K. IRWIN, *Critiquing recent liturgical Critics*, in «Worship», 74, 2000, 2-19.

na, in qualche modo, ha avuto una non nascosta aspirazione liturgica: sia proponendosi come «vero culto», sia assumendo i toni religiosi e mistici del «pastore dell’essere» heideggeriano¹². Inoltre, da recenti lavori squisitamente teorici in campo filosofico¹³, emerge negli ultimi anni una grande attenzione da parte della filosofia nei confronti della liturgia: anzi, quasi ne risulta un desiderio di ridefinire la liturgia a partire dalla istanza veritativa della filosofia.

Alla luce di questi sviluppi, dovremmo allora chiederci: che cosa è successo? Si tratta effettivamente di una novità, oppure dobbiamo sentirsi dire – dai filosofi – qualcosa che noi liturgisti avremmo dovuto sapere da tempo e che forse oggi abbiamo quasi dimenticato?

2. Questione liturgica e questione filosofica contemporanea

Per rispondere alla nostra domanda, ci chiediamo se sia davvero pertinente e azzeccato il famoso giudizio espresso da C. Vagaggini nella sua «Prolusione» alla inaugurazione del PIL di S. Anselmo, quando si interrogava sulla nascita del movimento liturgico, chiedendosi:

«Da che cosa fu provocato? Dagli studi storici? Da quelli teologici, bibliici o patristici? Fu forse a crearlo l’ansia del confronto con la vita e il pensiero moderno, o l’influsso della corrente esistenziale in filosofia? No! Il primo impulso venne da un bisogno eminentemente spirituale e pastorale»¹⁴.

Questa tesi, che nel 1961 poteva e forse doveva essere affermata, oggi ha bisogno di qualche correzione: almeno nel senso per cui, per tutti i primi 50 anni del XX secolo – quegli anni che Vagaggini già allora, quando pronunciava queste parole, aveva ormai alle proprie spalle! – il

¹² Questo non significa che tali intuizioni heideggeriane, quando sappiano uscire dall’aura di una retorica vaga ed evanescente del «filosofese», non possano rappresentare uno stimolo positivo per l’approfondimento teologico del tema liturgico: cf ad es. il volume interessante di F. MANZI-G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell’essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi 2001.

¹³ Consideriamo soltanto alcuni lavori recenti come: J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l’humanité de l’homme*, PUF, Paris, 1994; S. ROUVILLOIS, *Corps et sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayard, Paris, 1995; C. PICKSTOCK, *After writing. On the liturgical consummation of philosophy*, Blackwell, Oxford, 1998, sui quali avremo modo di tornare tra breve.

¹⁴ C. VAGAGGINI, *Liturgia e pensiero teologico recente*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1961, 25.

rapporto tra aspirazione liturgica e riflessione filosofica fu strutturale e continuo, vitale e irrinunciabile. Potremmo dire che tale rapporto si sviluppò in Festugière, in Guardini, in Casel, ma già prima in Guéranger, con un'attenzione per la liturgia come «presupposto隐含的 implicito della conoscenza teologica» che modificò profondamente la collocazione della liturgia nel quadro del sapere e della esperienza cristiana del tempo.

Ma tale sviluppo fu possibile per un impegno teorico di primo livello da parte di quei «padri» del movimento liturgico, che si confrontavano con il migliore pensiero del loro tempo e che per questo potevano assumere pastoralmente e spiritualmente il compito di riscoprire la liturgia. L'espressione di Festugière che ho citato all'inizio di questo capitolo dice già in sintesi tutta la radicalità teorica di tale pensiero originario del movimento liturgico.

È poi sufficiente considerare il ruolo che in Casel e in Guardini ha giocato il confronto con il pensiero moderno e tardo moderno, per accorgersi che almeno fino agli anni '40 vi è stato un forte rapporto tra filosofia, scienze umane e liturgia: ciò ha promosso radicalmente tutta la *prima fase* del movimento liturgico, cresciuta proprio grazie alla strutturale relazione da esso intrecciata con la filosofia. Poi, a partire dagli anni cinquanta – da quella che potremmo chiamare la *seconda fase* orientata più alla riforma del rito che alla ricomprensione radicale di esso – questo ambito di interesse è rapidamente venuto meno, per lasciar spazio ad una grande e necessaria ricerca storica, testuale, filologica e teologica.

A lungo andare, tuttavia, il venir meno di una adeguata riflessione filosofica ha cominciato a pesare: questa carenza, a partire dagli anni '80 del XX secolo, ha cominciato a farsi sentire e sono nate nuove spinte al confronto con la filosofia: pensiamo al lavoro che si è fatto in Francia (con Chauvet, Hameline e Lafont), in Italia (soprattutto a Padova, ma anche con tracce evidenti a Torino, a Milano e a Roma) e negli USA (molto meno in Germania, in Inghilterra e in Spagna) per recuperare la forza di quegli inizi.

L'esito di questa nuova domanda è un principio di *terza fase* del movimento liturgico, nel quale il rapporto con la filosofia torna (o, può tornare) ad essere di grande rilievo: per i liturgisti oggi è importante scoprire l'interesse che la riflessione liturgica riserva al culto rituale, per poter capire meglio con quali categorie comprendere e spiegare il culto cristiano all'uomo e alla donna del terzo millennio. Noi cercheremo di svolgere

tale compito in una forma abbastanza classica, cioè quasi scorrendo *due diversi cataloghi*: uno per autori/scuole e uno per soggetti/temi.

3. Le correnti fondamentali: (quasi un catalogo per autori/scuole)

Nella nostra breve rassegna non parleremo soltanto di scuole filosofiche che si occupano – implicitamente o esplicitamente – della liturgia, ma anche della loro più o meno evidente recezione da parte dei liturgisti. In qualche modo dovremo sempre tener conto del fatto che il sorgere stesso del «sapere liturgico» è nato da un incontro-scontro con il sapere filosofico-sistematico. La liturgia è nata come «storia» contro la «sistematica», ma presto ha sentito il bisogno di darsi essa stessa un certo «sistema» e di distinguere una scienza liturgica sistematica da una scienza liturgica storica¹⁵.

D'altra parte vedremo che alcuni autori inevitabilmente debbono essere inseriti in diverse scuole, poiché di fatto fanno parte di complesse interazioni ideali e accademiche, che contribuiscono a frastagliare ulteriormente il panorama, ma anche a renderlo di ancor maggiore interesse. Il criterio con cui prenderemo in considerazione i singoli ambiti della riflessione sarà costituito dal «pensiero e dalla pratica del dono», che gli autori esaminati rendono ancora possibile, proprio mediante la peculiarità della loro indagine.

La scuola fenomenologica

Rievocando di recente le vicende della scienza liturgica dopo la fine degli anni '60, un noto liturgista italiano presentava la questione in questi termini:

«Si perfezionava un metodo: non solo teologia, non solo storia, ma attenzione anche alle cosiddette scienze umane per approfondire l'agire rituale in tutta la sua dinamica processuale, simbolica, comunicazionale. Potrei annotare che chi restava inizialmente all'orizzonte era la ricerca filosofica, anche

¹⁵ Per questa distinzione, è ormai del tutto classico il riferimento a R. GUARDINI, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, in «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», 1, 1921, 97-108, mentre una significativa ripresa di questa esigenza si trova in R. MESSNER, *Was ist systematische Liturgiewissenschaft*, in «Archiv für Liturgiewissenschaft», 40, 1998, 257-274: non a caso tra i due studi intercorrono quasi 80 anni!

se – con e oltre la linguistica, con e oltre lo strutturalismo – il confronto si profilava secondo con molteplici dati della fenomenologia francese»¹⁶.

Ma che cosa è la fenomenologia francese e, più in generale, che cosa indica questo termine generale di «fenomenologia», così fortunato in liturgia?

Mi pare che la funzione essenziale esercitata dalla «fenomenologia», per liberare lo spazio nel quale ha preso figura la «liturgia» come disciplina, sia stata quella di «disinserire» il primato della rappresentazione dalle categorie abituali della teologia. Lo ha detto bene Lévinas presentando il pensiero di Husserl:

«Mostrando che la coscienza e l'essere rappresentato emergono da un contesto non rappresentativo, Husserl non accetta che il luogo della Verità sia la Rappresentazione»¹⁷.

Questa mi pare la grande emergenza che la fenomenologia ha messo in luce e dischiuso ad una indagine più generale. È però vero che lo sviluppo del percorso fenomenologico è estremamente vario e complesso, prende subito figure «regionali» o «generali», e con ciò tende ad un sapere teoretico oppure molto vicino alla esperienza.

Consideriamo due esempi: Lévinas valorizza la differenza come nessun altro, ma lo fa a nome di una ideologia rigorosamente antiliturgica e – forse – anche antireligiosa. In nome dell'etica riscopre la verità della religione in certo senso contro la religione.

Ma ancora più interessante è il caso di J-L. Marion. Soprattutto nell'ultimo lavoro¹⁸ il suo tentativo di tradurre *Gegebenheit* con «donazione» e di scoprire così che il «dato» è il «dono», approda ad una teoria del «fenomeno saturo» in cui essenzialmente non si parla d'altro che di liturgia. Ma quando lo stesso autore applica la propria teoria alla concretezza liturgica – non alla teoria cristiana del culto, ma alla prassi cultuale cristiana – scrive alcune pagine sull'adorazione eucaristica che non possono non lasciarci un poco perplessi.

¹⁶ S. MAGGIANI, *Presentazione* a G. SOVERNIGO, *Rito e persona. Simbolismo e celebrazione liturgica: aspetti psicologici* (= Caro Salutis Cardo. Sussidi, 2), EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1998, 13-22, qui 14.

¹⁷ E. LÉVINAS, *Signature*, in ID., *Difficile libertà*, La Scuola, Brescia 1986, 41-49, qui 43. Torneremo tra breve su questa importante affermazione.

¹⁸ Cf J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

Insomma, la fenomenologia non è al riparo dal «superare il fenomeno» e dall'entrare in contraddizione con se stessa. La «ragione liturgica» – che è nata da un salutare gesto di un nuovo e per certi versi inaudito rispetto fenomenologico del dato rituale – non può ignorare oggi questa sua anima, senza cadere però nella tentazione di una nuova sistemazione che la dispensi dal celebrare. Se la filosofia si fa «culto», lo fa in origine per interpretare fino in fondo tutta l'aspirazione cristiana. Ma proprio in questo culmine mette a rischio l'essenziale, può perdere la «differenza» e cadere in una vuota identità.

C'è infine una segreta analogia tra azione liturgica e impresa fenomenologica: non solo un utilizzo possibile della fenomenologia da parte della liturgia, ma quasi il riconoscimento di una «logica comune» ad entrambe. Lo ha bene espresso Marion quando ha affermato che «il paradosso iniziale e finale della fenomenologia consiste precisamente in questo suo *prendere l'iniziativa di perdere l'iniziativa*»¹⁹.

Anche J.-Y. Lacoste utilizza il termine e i fenomeni «liturgici» per parlare della «religione», ma sceglie questa parola come tentativo di superare una «sentimentalizzazione» della esperienza religiosa, e per riportare la discussione sui limiti della «ragione morale» e della «ragione politica» in un alveo più plausibile²⁰. Questa è la grande opportunità, ma anche il grande rischio del suo discorso.

Ecco allora apparire – proprio a questo punto – l'*attenzione alla differenza e all'altro* nella forma del «simbolo», della «cultura» e del «dialogo», cui ci dedichiamo nei prossimi tre brevi passaggi.

Il pensiero simbolico

La riflessione sul concetto di «simbolo» appare centrale alla maturazione di una più attenta coscienza liturgica. Basterebbe osservare quanto le espressioni più rilevanti su questo piano siano debitrici di importanti filoni filosofici contemporanei: da un lato la vocazione metafisico-trascendentale di K. Rahner²¹, dall'altro la tendenza postmetafisica e lingui-

¹⁹ J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, 5.

²⁰ Cf J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris 1994.

²¹ Cf K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in ID., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 51-107.

stica di L.-M. Chauvet²² attestano istruttivamente la potenza della mediazione filosofica per l'accesso ad una convincente teoria del simbolo in ambito liturgico-sacramentale. Su questo piano la filosofia, da parte sua, ha sviluppato negli ultimi decenni sia una rilettura complessiva della dinamica simbolica in relazione all'analogia dinamica concettuale (con Ricoeur), sia un approfondimento della relazione delicata tra simbolo e libertà (Pareyson)²³. Tale riflessione si è poi intrecciata sia con percorsi della semiotica sia con classici della ricerca religionistica²⁴. Il guadagno di tale tendenza della riflessione contemporanea mi pare estremamente prezioso per il progresso di una teologia liturgica davvero capace di riflettere sulla «esperienza simbolico-rituale» di cui la liturgia vive e che la teologia in generale presuppone nel proprio rapporto con la rivelazione e con la fede.

Il pensiero antropologico-culturale

Basta far riferimento al pensiero del «secondo Wittgenstein» per evocare una galassia di produzione filosofica (da Winch a Giddens, da Austin a Apel) che sostanzia un orizzonte ultimamente significativo (ad esempio in Apel) per la riflessione che la sacramentaria tedesca ha voluto compiere (con Ganockzy e Hünermann). Accanto a questo filone più esplicitamente filosofico, bisogna però collocare la riflessione strettamente antropologica, che, pur avendo una sua filosofia²⁵, introduce proprio nella riflessione culturale un elemento nuovo, propriamente fenome-

²² L.-M. CHAUDET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Leumann (Torino) 1990.

²³ Cf gli ormai classici studi di P. RICOEUR, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica*, in ID., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, 303-330; ID., *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970. Per una ripresa recente, cf soprattutto ID., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, in cui emerge bene la dialettica tra apologia e destituzione del *Cogito* al centro della esperienza simbolica. Per Pareyson, valga il riferimento complessivo a L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

²⁴ Un bell'esempio di sintesi di questa sensibilità filosofica recepita a livello liturgico è il volume di G. BONACCORSO, *Il rito e l'Altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 13), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

²⁵ Cf S. BORUTTI, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

nologico e culturale, aprendo così uno spazio significativo per la considerazione della specificità dei comportamenti rituali. Il ruolo che la antropologia ha svolto e svolge per il ripensamento dell’azione liturgica è più grande di quanto la filosofia «tout court» – con tutto il suo inevitabile *philosophical pride* – sia disposta a pensare²⁶. Essa comporta un sostanziale *déplacement* dell’intellettualismo e una riscoperta del valore originario dell’azione. Senza il contributo dell’antropologia culturale, una riscoperta della liturgia affidata soltanto alla teologia o alla filosofia rischia continuamente di smentire se stessa, cioè di farsi «teologia senza presupposti» e perciò, in un certo senso, anche «teologia astratta».

Il pensiero dialogico neo-ebraico

Si è già fatto notare in qualche occasione²⁷ che per la tradizione del pensiero ebraico il riferimento all’alterità assume originariamente una *evidenza quasi liturgica*. La linea che così procede da F. Rosenzweig a M. Buber fino a E. Lévinas in certo senso assume la funzione di accendere una spia di grande rilievo per il liturgista che si trova stretto nelle maglie non soltanto della onto-teologia, ma di ogni primato della rappresentazione sulla relazione. L’originaria componente «pratica» della sapienza ebraica trova oggi il modo di acquisire un nuovo interesse proprio per un adeguato ripensamento dell’azione cultuale cristiana, nel suo valore fondante e originario non solo per la *protestatio fidei*, per il costituirsi stesso dell’*actus fidei*.

Tuttavia, l’attenzione per la *differenza* – così viva in questo filone della riflessione – può esasperarsi fino ad una impossibile identità: di questo atteggiamento offre testimonianza il decostruttivismo, la teoria politica e anche l’ermeneutica contemporanea e persino la nostalgia per il medioevo, che ci accingiamo ora ad esaminare come ultime «schede» di questo nostro catalogo per autori/scuole.

²⁶ Una bella sintesi del contributo antropologico al pensiero teologico si trova in G. BOF (ed.), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, (= Pubblicazioni dell’Istituto di Scienze Religiose in Trento, 19), EDB, Bologna 1994.

²⁷ Cf E. SALMANN, *Andacht. Philosophen vor dem Phänomen der Liturgie*, in «Ecclesia Orans», 7, 1990, 309-333.

Il decostruttivismo

La «disperazione» circa il dono è il tratto che contraddistingue questa tendenza della riflessione, in apparenza assolutamente lontana da qualsiasi *mens theologica*, ma molto interessante da studiare per il liturgista che voglia scoprire l'autocritica di un pensiero autosufficiente, ed anche la «riscoperta della libertà come esperienza» e l'apologia del «sentire» come chiave di accesso alla verità del cattolicesimo. Smontando gli *apriori* di una larga parte del pensiero novecentesco, questa tendenza filosofica contemporanea – al di là di alcune sue possibili derive obiettivamente nichilistiche – riporta al centro dell'attenzione tematiche preziosissime per la *ratio liturgica*: si pensi al tema della «scrittura», del «dono», del «segreto», dell'«amicizia», della «libertà» o del «sentire rituale» che questi autori, più o meno efficacemente hanno potuto portare recentemente alla attenzione²⁸. Non troveremo mai in essi – come invece accade per i fenomenologi – un esplicito interesse liturgico-religioso. Ma questo non sempre è indizio di scarso interesse, come, viceversa, la presenza di tale interesse non rende necessariamente interessante per il liturgista un libro o una argomentazione.

La teoria politica

La riduzione del dono a diritto è il problema politico della modernità. Di questo problema i primi liturgisti erano fin troppo coscienti. Oggi se ne è quasi persa la consapevolezza e non si dedica a questo ambito della riflessione che qualche ovvia considerazione di senso comune. Potremmo unificare queste linee di pensiero sotto il tema di «interrogazioni sulla soggettività/libertà politica»²⁹. Parallelamente, il discorso teologico mira a

²⁸ Cf le ricerche di autori come Derrida, Nancy, Perniola, che, seppure in ambiti diversi, hanno sviluppato interessanti forme di «pensiero della differenza». Per le citazioni rimandiamo a quanto già indicato o a quanto apparirà nelle note successive.

²⁹ Gli autori più interessanti in questo ambito sono C. Schmidt, H. Arendt, I. Berlin, Ch. Taylor, R. Esposito. Si considerino, ad esempio, le interessanti riflessioni che R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, (= Einaudi contemporanea, 58), Einaudi, Torino, 1998), conduce intorno alla categoria di «comunità», smontando alcuni dei pregiudizi che obiettivamente ostacolano una riflessione radicale sull'originalità dell'azione liturgica cristiana. In altri termini, le ragioni di un pensiero «impolitico» sono importanti per il pensiero liturgico contemporaneo.

riscoprire che la relazione tra grazia e libertà è l'atto costitutivo dell'una come dell'altra³⁰.

La traduzione filosofica è allora: nessuna libertà senza autorità, ossia senza un'altra libertà, la quale sia appunto libera non «da» qualcosa, ma «per» l'amore. L'amore è l'origine indefinibile, ma credibile, visibile solo nella fede, nell'affidamento, che dà origine al «fenomeno» libertà, alla esperienza della libertà (dell'uomo come *zòon lògon échon*).

Un certo disagio che avvertiamo sulla pagina di Esposito e di Nancy è che, modernamente, non riescono ad uscire – almeno a mio avviso – dalla pretesa di risolvere il problema della esperienza della libertà (e della *communitas originaria*) fuori dalla evidenza del quadro «politico» della questione. Ossia, pur uscendo dal paradigma soggettivo e rompendo in direzione del «corpo» e della «*communitas*», non hanno però il coraggio o la lucidità – se mi è permesso di esprimermi così – di uscire davvero dalla stilizzazione politica della libertà. Non fuoriescono da una *filosofia negativa della relazione-comunione*, proprio perché una filosofia positiva della comunione deve rompere con l'evidenza (solo politica) dell'alternativa tra ragione e fede.

Solo la considerazione seria di ciò che è *esperienza etica ed esperienza religiosa della libertà* può fare entrare in campo – non solo negativamente, ma positivamente – due ulteriori dimensioni di articolazione della questione libertà:

- a) non solo la libertà come «fatto»
- b) ma anche la libertà come «compito» (obbligo, ubbidienza, *auctoritas*)
- c) ed anche la libertà come «dono» (sacrificio, fare la volontà del Padre, amore).

Ciò che «a priori» è escluso (ossia *che l'auctoritas c'entri con la libertà*) diventa il centro della considerazione, non per scalzare il valore «originario» dell'autonomia della libertà, ma per ricomprenderla come «astrazione» necessaria (politicamente necessaria) di un «concretum» ben

³⁰ Potrebbe essere utile riferirsi alle *Tesi di teologia trinitaria* di K. Hemmerle, toccando anche il concetto di «filosofia prima» per come appare in Pröpper e Verwejen: su questo plesso di questioni rinvio al mio saggio: A. GRILLO, *Per una genealogia della libertà. Il mistico nel secondo Wittgenstein e il ruolo della teologia in una filosofia della mistica*, in A. MOLINARO-E. SALMANN (edd.), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca* (= *Studia Anselmiana* 125, *Philosophica* 2), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1997, 89-127.

più ampio e complesso, che merita di essere «pensato» e non di essere affidato ad un semplice ambito privato-individuale-arbitrario-sentimentale. Di questo i liturgisti oggi dovrebbero non solo interessarsi, ma quasi appassionarsi, data la natura più che privata – e meno che pubblica – del fenomeno che studiano e del quale rendono conto come presupposto essenziale all’atto di fede cristiano.

L’ermeneutica e il pensiero trascendentale

L’ambito del pensiero ermeneutico (Heidegger, Gadamer, Welte, Schaeffler) mantiene una sua grande pertinenza per il lavoro della riflessione liturgica. In particolare, il classico ambito di una «filosofia della religione» ha trovato in R. Schaeffler un interprete di grande acume e finezza³¹.

Secondo questo autore, un approccio corretto al culto – ossia una domanda radicale sulla sua legittimità in una *säkularisierte Welt* – deve chiedersi anzitutto quale sia la sua funzione e la sua razionalità. Sebbene possa apparire davvero sorprendente per una mentalità fin troppo abituata ad un’accezione univoca di razionalità, esiste una ratio del culto, che non solo rende possibile una interpretazione del mondo e della vita umana, ma che all’interno di questa può sviluppare le prove della propria verificazione e i criteri della propria legittimità. Questo orizzonte di comprensione antropologica, assunto entro la teologia fondamentale come ermeneutica antropologica (e non come «riduzione» del teologico all’antropologico) riferisce il culto ad una dimensione umana, individuale e sociale: «L’aspirazione degli individui e delle società a fondare la continuità della loro vita e a trovare così la loro identità manifesta l’importanza del culto nella vita dell’uomo e della società»³²: il culto si chiari-

³¹ Accanto alla produzione più specificamente filosofica, questo autore ha sviluppato una interessante riflessione di carattere teologico-liturgico, i cui titoli più importanti sono R. SCHAEFFLER, *Der Kultus als Weltauslegung*, in *Kult in der säkularisierten Welt*, Pustet, Regensburg, 1974, 9-62; ID., *Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation*, in HÜNERMANN-SCHAEFFLER, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Herder, Freiburg, 1977, 9-50; ID., *Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und Gesellschaft. Eine anthropologische Grundlegung*, in *Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen*, Pustet, Regensburg 1991, 9-34; ID., *Kultur und Kult*, in «*Liturgisches Jahrbuch*», 41/2, 1991, 73-87.

³² SCHAEFFLER, *Die Stellung*, 17.

sce dunque solo quando è compreso ed interpretato come condizione per il (e funzione del) sorgere di una correlazione tra identità e continuità nella vita dell'uomo³³. Il compito del culto è proprio quello di creare questa rinnovante e rinnovata presenza delle origini, di accogliere il rinnovamento della vita personale e di parteciparlo al mondo ambiente: «Die zentrale Kategorie kultischer Wesensdeutung [...] ist nicht der Begriff des Seins, sondern der des Handelns»³⁴.

La riflessione sull'*agire cultuale* che Schaeffler ha prodotto – legata a filo doppio alla sua grande riflessione sulla «esperienza» – è oggi di estrema importanza: una sua recezione anche in Italia credo sia oggi di una certa urgenza – essendo l'unico autore tra quelli citati ad essere stato recepito solo molto marginalmente.

Una rilettura radicale del pensiero medioevale

L'idea che si debba superare il pensiero moderno non nella direzione del nichilismo, ma in quello della dossologia è una idea che oggi torna a circolare in ambito anche filosofico³⁵.

L'idea di «restaurare» la semplice nobiltà del rito eucaristico dei primi secoli appare a suo avviso debole, poiché dimentica la vera natura della celebrazione medioevale. Qui la riflessione dell'autrice riprende il contributo di A. Nichols, il quale si appoggia alle classiche tesi di W. Trapp³⁶. In sostanza, il volume costituisce un interessante intreccio di riscoperta della modalità tipicamente medievale per non evitare il rapporto con il

³³ Osserverei a questo proposito come questo intento di Schaeffler sia sostenuto da una doppia intenzione: quella di legittimare il culto attraverso la sua funzione irriducibile ad altro; e quella di non isolarlo, ma connetterlo con il resto della *Weltlauf*, in una dialettica tra «visioni del mondo» della filosofia, della scienza e, appunto, del culto.

³⁴ R. SCHAEFFLER, *Der Kultus als Weltauslegung*, 27: «La categoria centrale della interpretazione cultuale del mondo non è il concetto di *essere*, ma quello di *azione*».

³⁵ Mi riferisco ad una recente opera fortunata: Catherine PICKSTOCK, *After writing. On the liturgical consummation of philosophy*, Blackwell, Oxford, 1998. Dice l'autrice nel suo saggio: «This essay completes and surpasses philosophy in the direction, not of nihilism, but of doxology» (XII) e legge il postmoderno come estrema conseguenza del razionalismo moderno. Essa riscopre alcuni temi del premoderno non come «errori» di una metafisica dogmatica, tentando di mostrare come il linguaggio abbia la sua verità nella «dossologia». «I suggest that liturgical language is the only language that really makes sense» (XV).

³⁶ Cf C. PICKSTOCK, o. c., 175.

reale. Il segno, per il medioevale, non è fuga dalla positività. È invece la tendenza «necrofilica» della modernità e postmodernità ad essere messa in questione, e con essa anche la visione troppo semplificata che Jungmann e Bouyer hanno avuto della liturgia. Un «pensiero liturgico» è l'unica alternativa al sofisticato, moderno e postmoderno rifiuto della vita liturgica. Ma l'inizio della corruzione comincia già con Duns Scoto, che ci rende incapaci di capire Platone: con lui comincia la «destruction of the liturgical city»³⁷.

La celebrazione medioevale è immersa in una cultura di carattere rituale: rispetto ad essa appare singolare, ma non impertinente, l'idea di criticare «come conservatrice» l'idea della riforma liturgica. Una lettura troppo «testuale» impedisce infatti di cogliere adeguatamente il senso della liturgia medioevale, poiché essa, in quanto vera liturgia, prescinde da quella divisione tra vita e liturgia che oggi è il vero problema troppo semplicemente presupposto anche dal teologo. Il concetto di «vita quotidiana» era nel medioevo una categoria «*liturgica*»³⁸.

4. Le questioni centrali: (quasi un catalogo per soggetti/temi)

Intreccio filosofico-liturgico sui temi presi in considerazione

Come si è visto, il tema unificante della nostra lettura è stato in qualche modo il «dono», la «tradizione del dono di grazia», in quanto mediata dall'«azione» del «rito» liturgico. Quando il liturgista pronuncia una di queste parole non può dimenticare la problematicità e la articolazione culturale che esse oggi manifestano: anzi, proprio per garantire la specificità del suo approccio di liturgista, dovrà prendersi cura addirittura di stimolare un interesse culturale e teologico per questi livelli, ordinariamente trascurati dal grande dibattito culturale, ivi compreso anche quello della cosiddetta «prima» svolta antropologica. Consideriamo brevemente le principali «voci» di questo catalogo tematico:

1. *L'azione*, come ci ricorda M. Blondel, non compariva affatto nei dizionari filosofici di inizio XX secolo: anche grazie ai liturgisti – e sicu-

³⁷ C. PICKSTOCK, *o. c.*, 121. Il tono accentuatamente negativo nella valutazione della modernità appare quasi una condizione necessaria per saper rileggere la verità della esperienza medioevale.

³⁸ Cf PICKSTOCK, *o. c.*, 171.

ramente grazie all'azione liturgica – è tornata in auge e può dire molto per una comprensione adeguata della rivelazione e della fede. Mostrando un rapporto con la realtà non come rappresentazione-contemplazione, ma come relazione-potere, l'azione costituisce una modalità originaria di impatto con il reale e può aspirare addirittura al rango di un certo primato (da cui il motto goethiano: «in principio era l'azione»).

2. Circa la *partecipazione*, come liturgisti moderni, sappiamo bene quanto è importante una «*participatio actuosa*»: in tale espressione s'intrecciano il concetto di *actio* e il concetto di *participatio*. È in gioco, nello stesso tempo, una comunità umana e una comunione divina. Noi siamo – intellettualmente – ancora poco disposti a lasciarci veramente distarre dalla ovvia con cui partecipazione e azione vengono «pregiudicate» dallo stesso pensiero che le pensa e così ridotte ad evidenze intellettualiistiche, privandole di tutto il loro valore originario e letteralmente «dirompente». Riscattare il concetto liturgico di partecipazione da una accezione semplicemente giuridico-politica di esso è uno dei compiti più difficili dell'attuale riflessione liturgica.

3. Quella di *rito* è una categoria delicata del sapere teologico-liturgico, sulla quale occorre una specifica riflessione filosofico-antropologica, proprio per colmare il divario tra l'accezione antica di rito (legata alla sua autoevidenza tradizionale e autorevole) e la sua inevidenza moderna, quando la esperienza di una liturgia che si realizza essenzialmente «per ritus et preces» necessita di essere riscoperta mediante una categoria di «rito» elaborata dalla riflessione antropologica e mediante la quale si rende di nuovo pensabile la *traditio*, la *auctoritas* e la *communitas*.

4. Il *simbolo* non può essere più ingenuamente collocato dal liturgista in una continuità ambigua con il classico concetto di «segno»: tale nozione indica da parte del liturgista contemporaneo la complessa riscoperta di ciò che sta «al di qua» della coscienza, e non semplicemente al di là di essa. In quale senso un'autorità-tradizione (o, meglio, una prassi autorevole-tradizionale) sia garanzia e non solo minaccia di libertà e di novità, può dircelo solo la riscoperta della dinamica simbolica, come struttura originaria della identità cristiana e della relazione con Cristo e con la Chiesa.

5. Nella *esperienza del mistero* è in gioco la mediazione della esperienza umana e il suo rapporto con la immediatezza di grazia: il mistero

stesso è qui in gioco, nell'essere e nel non-essere una «mia esperienza». Una riformulazione del concetto di esperienza (del fenomeno, della libertà, della vita) mi pare l'ultimo livello sul quale la liturgia possa essere promossa dalla filosofia e possa promuovere alla filosofia. Gli inizi stessi del movimento liturgico attestano, attraverso le grandi figure di R. Guardini e di O. Casel, la forza che il pensiero ha per la liturgia e che la liturgia ha per il pensiero. Rispettivamente, il concetto di «culto» e di «mistero» rappresentano bene queste potenzialità forse ancora inespresse dalla riflessione teorica sulla liturgia e, soprattutto, da una teologia che voglia essere elaborata davvero *a partire* dalla liturgia.

5. La relazione complessa tra filosofia e liturgia

Da questo ricco «elenco» di autori/scuole e di soggetti/temi, derivano una serie di correlazioni assai interessanti per la ricomprensione di uno spessore teorico del movimento liturgico che ancor oggi è all'opera nella Chiesa:

Ad extra: problematizzazione delle categorie «politiche»

Se la differenza assoluta tra filosofia e liturgia viene compresa – a partire dalla fenomenologia – come una differenza essenzialmente *politica*³⁹, ne deriva il compito nuovo e antico di riprendere il lavoro teorico sui concetti di *libertà*, *tradizione* e *autorità*. È proprio la emergenza del dono e della donazione a pretendere questa pista di ricerca. La «evidenza politica» di una separazione senza contatto non può impedire oggi tanto una fenomenologia del credere quanto una mistica/liturgia del pensare. Anche se la tendenza della riflessione spesso tende a ribadire teoricamente la opposizione inconciliabile tra «puro dono» e «scambio», tanto il «fenomeno del dono», quanto la esperienza teologica della fede riaprono lo

³⁹ Utile è qui il riferimento al grande lavoro che in questi anni è stato compiuto da P. Sequeri proprio nel mettere in luce il «presupposto politico» della distinzione netta tra ragione e fede, tra filosofia e mistica, tra verità e senso; rinvio su tutto ciò al grande lavoro di sintesi di teologia fondamentale (*Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996) e ad un piccolo ma prezioso saggio di spiritualità (*Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001).

spazio della conciliabilità degli opposti, della mediazione degli imme-diabili⁴⁰. Per usare le parole di Agostino: «*Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior*»⁴¹: la priorità della *ratio* sul piano della «cosa», ma la priorità della *auctoritas* sul piano del «tempo» costituiscono per la «ragione» che «comprende» e che «impara» un campo di indagine estremamente urgente⁴².

Ad intra: riscoperta di una logica sacramentale della fede

Parallelamente e conseguentemente rispetto ad una liturgia del pensare, si può sviluppare una «fenomenologia del credere» che eviti un uso solo trascendentale della fenomenologia. La logica per cui la donazione originaria del dato è il luogo in cui può apparire il «dono» deve potersi capovolgere nella esperienza del dono come principio «autorevole» di una *ratio* che è «amore». La categorialità temporalmente e spazialmente determinata di singoli «atti liturgici» – la preghiera, il sacrificio, la lode, l’iniziazione – sa porre in essere – positivamente e non positivisticamente, in modo autorevole e non autoritario – lo spazio e il tempo di una donazione ovunque e sempre. In questo caso, proprio per ragioni fenomenologiche, per il giusto ossequio alle «cose stesse», è il dono (*proprio questo dono, hic et nunc e hodie*) ad essere condizione della donazione, e non viceversa. Questa evidenza sacramentale della fede costituisce una grande sfida alla comprensione delle relazioni tra liturgia e filosofia⁴³.

⁴⁰ Molto buona è la riflessione condotta da P. Sequeri nel suo saggio *L'appello della donazione* (in ID., *Sensibili allo Spirito*, 79-121) dove invita a superare la opposizione di principio tra gratuità e valore.

⁴¹ AURELII AUGUSTINI, *De ordine* II, 26.

⁴² Cf J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000; R. ESPOSITO, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998. Utile il contributo di F. CONIGLIARO, *La libertà. Estasi e tormento*, Giappichelli, Torino 2001.

⁴³ Il ruolo di questa «mediazione» anche per la mistica classica appare molto limpidamente dalla ricerca condotta su Gregorio di Nissa da M. Zupi: cf M. ZUPI (ed.), *Gregorio di Nissa. Le belle ascese. Antologia del «Contro Eunomio»*, EMP, Padova 2001; ID., *L'ascesa all'uno in Plotino, Eunomio e Gregorio di Nissa: l'esito mistico delle «Enneadi» e del «Contro Eunomio»*, in G. BONACCORSO (ed.), *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1999, 191-234.

L'azione e il pensiero: fino al capovolgimento del rapporto?

Infine, questa possibilità del rapporto tra «dono» e «donazione», tra «dato» e «dono» capovolto fa eco ad una famosa affermazione di M. Blondel, a proposito della relazione tra pensiero e azione in ambito religioso e mistico. Egli dice infatti:

«nella pratica religiosa è necessario che i rapporti ordinari tra il pensiero e l'azione siano al tempo stesso conservati, completati e rovesciati»⁴⁴.

Questa «rivoluzione» del rapporto tra *agere* e *cogitare* costituisce una sorta di via necessaria alla retta comprensione del rapporto tra *agere* ed *esse*. Potremmo dire che la mediazione della «pratica religiosa», del rapporto all'altro come atto di culto sacramentale, si attua in questa pluralità di modi e di forme della relazione, e in essa si presenta la possibilità di questa «infinità senza totalità» che permette (e non impedisce) una relazione al «tutto che appare».

Il rapporto tra pensiero e azione – che la politica conserva, che l'etica completa e che la religione rovescia – costituisce il cuore di una «visione mistica» che è sempre necessariamente correlata all'azione e *in primis* all'azione liturgica. Forse il contributo che la fenomenologia ha potuto e ancora può dare al chiarimento della relazione tra filosofia e mistica, tra dato e dono, sta proprio in questo strategico de-centramento del soggetto, che, come dice Marion, «si riceve dal fenomeno»: «Giungere a fare eccezione al principio “Io non devo niente a nessuno”» significa «rinunciare all'eguaglianza di sé a sé, dunque al modello della soggettività e anche, allo stesso tempo, a sospendere il principio di identità che metafisicamente la sostiene»⁴⁵.

Vorrei anche suggerire che questo «capovolgimento», questa «svolta», questa «rivoluzione» nei rapporti tra pensiero e azione si configura anche in modo interessante sui tre piani che abbiamo individuato. Da un lato, infatti, la politica è il livello più evidentemente coinvolto dalla svolta, quello in cui la «prassi» arriva addirittura a trainare e trascinare il pensiero, mentre l'etica è solo il completamento pratico del pensare, mentre la religione assume la funzione di «preservare» e di «conservare» il primato del pensiero sull'azione.

⁴⁴ M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Ed. Paoline, Cinisello B., 1993, 526.

⁴⁵ MARION, *Dato che*, 123.

Ma, proprio il dono e la donazione ci suggeriscono un'altra prospettiva: in questa diversa visione la considerazione politica è la più conservatrice e la più prudente, quella etica assume solo complementi dall'azione, mentre quella religiosa e mistica è capace davvero di «partire dal fenomeno», di lasciare il primato all'azione, di capovolgere l'ordine «politicamente» corretto delle priorità.

La mistica in questa prospettiva non è semplicemente «riscoperta della immediatezza»⁴⁶, ma piuttosto apertura sulla dialettica – in qualche modo sempre «immediata» – del rapporto tra mediazione e immediatezza: è esperienza con l'esperienza, sentire di sentire, riconoscersi riconosciuti⁴⁷. Il dono e il dato sono «già sempre» identici, ma ancora sempre «differenti»: solo in questa dialettica la storia, la contingenza del tempo non è accidentale, ma luogo significativo della immediata identificabilità di dato e dono, in un «qui ed ora» ancora da identificare, che non è – almeno umanamente – già deciso.

Solo così, a patto di questa complessità – non solo fenomenologica, ma diremmo fenomenica – possiamo riscoprire, come diceva Heidegger, «l'amore, come *motivo* di fondo della comprensione fenomenologica»⁴⁸. Tuttavia dovremmo anche ricordare che già per Tommaso la verità del dono stesso – la sua gratuità – ha una *ratio* che può dirsi soltanto in termini di amore:

«*Donum proprie est datio irredibilis*, [...] idest quod non datur intentio ne retributionis: et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratui tae donationis est amor»⁴⁹.

⁴⁶ A proposito di questa radicale identificazione tra «mistica» e «immediato» cf di recente A. N. TERRIN, *Mistiche del post-moderno: tra il rifugio nel sé e la riscoperta dell'«olon»*, in G. BONACCORSO (ed.), *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1999, 84-142. Nel suo «*j'accuse*» Terrin prende di mira esplicitamente le prospettive del volume anselmiano *Filosofia e mistica* (cf soprattutto le pp. 84-99), rifiutando recisamente ogni possibile mediazione teologica dell'immediato mistico. La *Trennung* tra fede e ragione non potrebbe essere più netta: ma questa frattura, in verità, mi sembra più affine al reciso progetto moderno che alla sfumata sensibilità postmoderna.

⁴⁷ Cf la recente riproposizione di questa prospettiva «mistica» da parte di E. Salmann, *La rivelazione dell'ineffabile. Evento simbolico e voce contestata*, in G. MAZZILLO (ed.), *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, Cinisello Balsamo, Milano 2002, 95-130, dove apofatismo e simbolicità cercano una faticosa, contestata, sofferta ma insuperabile mediazione.

⁴⁸ Cf J-L. MARION, *Dato che*, 395.

⁴⁹ S. TOMMASO, *S.Th.* I, q. 38, a2, c., i corsivi sono miei.

Questa tuttavia, per Tommaso, non è tanto un'«antica definizione del dono»⁵⁰, quanto «solamente» e «semplicemente» una piccola *fenomenologia dello Spirito Santo*.

6. Prospettive sul futuro

Dopo aver percorso questo lungo itinerario di confronto a stretto contatto con alcuni dei filoni più rilevanti del pensiero fenomenologico recente, dobbiamo poter trarre alcune linee complessive di interpretazione e di prospettiva. Possiamo farlo almeno in tre diverse direzioni:

La riassunzione del tema filosofico per la ricerca liturgica: la differenza tra intelletto e intellettualismo

La vena «antiintellettualistica» del liturgista è ben lungi dall'essersi spenta. È questa – dobbiamo sempre ammetterlo – anche una risorsa formidabile per mantenere una distanza critica rispetto all'ordinaria distrazione – tipicamente intellettualistica – con cui la teologia «tralascia» il proprio presupposto rituale. Ma proprio per non cadere in una opposta forma di ingenuità, il liturgista deve riconsiderare oggi quale «ratio» sovrintende alla propria disciplina, e per farlo deve appunto non vergognarsi di «filosofare». In tal modo è capace di risvegliare, in tutto l'ambito teologico, una più decisa sensibilità per le diverse accezioni di ragione e per il ruolo che la sensibilità esercita nella relazione umana con Dio. Il liturgista, proprio in quanto si apra alla filosofia, apre la filosofia (e la teologia fondamentale) alle proprie ragioni!

La provocazione al chiarimento del rapporto tra teologia e antropologia

La distinzione tra teologia e antropologia – da intendersi come non-confusione nonché come non-separazione – è ancor oggi molto problematica. Ma il confronto con il pensiero fenomenologico, ermeneutico,

⁵⁰ Come dice MARION, *Dato che*, 102.

decostruttivista e impolitico può portare davvero il liturgista ad accorgersi che dopo una «prima svolta antropologica» se ne dischiude una «seconda» in cui è proprio il protagonismo, la centralità, la «maggiore età» dell’umano a dover essere ripensata.

Come per la fenomenologia, anche in liturgia occorre davvero un pensiero che sappia «prendere l’iniziativa di perdere l’iniziativa» (Marion), con tutto ciò che questo significa sul piano teoretico e con tutte le conseguenze che può trarre per l’«azione liturgica».

La fedeltà agli inizi e il nuovo compito di una «terza fase» del movimento liturgico

Non è semplice essere fedeli agli inizi della teologia liturgica. Per tale fedeltà occorre oggi la riscoperta della iniziazione «dopo» e «insieme» alla riforma; della «fonte» di nuovo anche come «fondamento»; della libertà di nuovo anche come «auctoritas»; della novità di nuovo anche come «traditio».

Ognuno di questi temi – per essere riscoperto nelle «fonti» e per essere riattivato nella prassi – ha bisogno di essere pensato con tutta la radicalità che solo un pensiero anche filosofico può consentire. Questa è stata la «nuova evidenza» che ha messo in moto i grandi iniziatori del movimento liturgico: né Guéranger, né Festugière, né Casel né Guardini possono essere davvero compresi senza questo versante filosofico della loro opera.

Se non accetteremo questa «complicatezza» e questa «articolazione», che coinvolge e convoca tutte le migliori competenze liturgiche e filosofiche, se resteremo vittime di quella degenerazione (piccola ma efficacissima) con cui la «seconda fase» del movimento liturgico ha necessariamente emarginato la filosofia dalle proprie preoccupazioni, non saremo pronti per quella «terza fase», che oggi costituisce uno dei presupposti perché la «riforma liturgica» non cada irrimediabilmente in una sempre più grave *deriva retorica*. Solo a queste condizioni la liturgia sarà ancora se stessa, potrà dar ragione della propria dignità e inserirsi a tutti gli effetti nel novero delle scienze teologiche, proprio con questo suo peculiare rapporto con le scienze umane. Ma appunto, per restare teologia deve avere un rapporto strutturale con la filosofia. Se rinuncia a questo perde facilmente anche la prima caratteristica.

Se questa evidenza non è più tanto evidente, se si pensa che le ragioni della teologia – o magari di una pastorale ridotta a piccola routine quotidiana e senza respiro – possano imporre una presa di distanza dalla riflessione filosofica o una sorta di autosufficienza teologico-liturgica rispetto ad essa, dovremmo ricordarci della bella espressione di C. Péguy, quando delineava ironicamente la delicatezza del rapporto – sia pure ancillare – tra teologia e filosofia e diceva:

«La filosofia è l'ancella della teologia, lo sappiamo. (Maria è appunto l'ancella del Signore). Ma che l'ancella non strapazzi la padrona e la padrona non riprenda aspramente l'ancella. Verrebbe un estraneo che le metterebbe rapidamente d'accordo»⁵¹.

E l'estraneo, qui, non è necessariamente esterno alla Chiesa, e forse neppure esterno agli stessi liturgisti che si affacciano sul terzo millennio. Da questa estraneità – che pure abbiamo in qualche modo dovuto tollerare in questi ultimi 50 anni – credo che dobbiamo oggi guardarci con tutta la circospezione possibile. Ne va non solo della credibilità dei liturgisti nell'arengo teologico – e ciò, in fondo, sarebbe il meno – ma finanche della possibilità di dar voce effettiva alla «cosa stessa» che sta loro tanto a cuore: l'azione liturgica cristiana, su cui essi devono sempre «offrire chiarimenti» e che tuttavia devono sempre saper «salvare come fenomeno»⁵². Per queste due imprese – entrambe veramente importanti per la fede e per la Chiesa di domani – occorre ammettere che ancor oggi – e forse soprattutto oggi – «*oportet philosophari in liturgia*», sia per apprezzare la vera portata del movimento liturgico – che non ha perso la sua carica profetica – sia per cogliere appieno il senso e la rilevanza della svolta antropologica per il sapere teologico moderno e post-moderno.

⁵¹ Ch. PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes*, citato in E. GILSON, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1966, 7.

⁵² «La teologia deve offrire chiarimenti... La teologia deve *sozein ta phainomena*»: le due affermazioni compaiono nella relazione senza titolo di E. Jüngel in J. MOLTMANN (ed.), *Biografia e teologia. Itinerari di teologi*, (gdt, 258), Queriniana, Brescia 1998, 9-19, qui 17-18.

Capitolo quarto

Il rinnovamento liturgico tra riforma dei riti e iniziazione mediante i riti

«La sfigurazione della ragione consiste nella sua esiziale divaricazione dal “simbolico”, ovvero dall’originaria dimensione antropologica in cui accade l’attesa necessaria del possibile compimento».

M. Antonelli¹

In questo capitolo vorrei procedere ad un approfondimento più radicale della domanda che reggeva le pagine precedenti, riprendendo alcune tesi già abbozzate, riformulandole e accompagnandole con una serie di ulteriori riflessioni. In particolare vorrei fare emergere come la relazione complessa tra movimento liturgico e svolta antropologica metta a nudo, nella maniera più esplicita, il difficile equilibrio tra logica della riforma liturgica e logica della iniziazione liturgica, come risposte entrambe necessarie per risolvere la questione liturgica emersa nella coscienza ecclesiastica a partire dal XIX secolo.

Procedo nel modo seguente: anzitutto pongo qualche piccola premessa, poi faccio seguire una serie di quattro tesi (§§ 1-4), da cui trarrò determinate conseguenze (§ 5), cui seguiranno alcune conclusioni (§ 6).

Premesse sul «vissuto liturgico» e sulla «questione liturgica»

Il fatto che ci interroghiamo a fondo sul «rinnovamento liturgico oggi» non è per nulla scontato. Anzi, se è vero che una competenza liturgico-celebrativa è stata un patrimonio della Chiesa fin dai suoi esordi,

¹ M. ANTONELLI, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, in «La Scuola Cattolica», 126, 1998, 3-32, qui 23.

interrogarsi radicalmente su tale competenza e far emergere la «questione liturgica» come questione decisiva per la fede nel mondo postmoderno è invece una preoccupazione tipica soltanto delle ultimissime generazioni cristiane.

Se potessi ardire di fare un ammonimento a tutti coloro che si occupano di liturgia – direttori di uffici o ceremonieri, pastori o professori, studenti o responsabili della pastorale liturgica delle singole diocesi e parrocchie, fino ai semplici battezzati cristiani – desidererei farlo così: non abbiate timore di far valere la tipicità del celebrare tra le azioni cristiane, ma evitate di restare vittime degli stereotipi in cui gli altri chiudono – e, a volte, persino voi stessi chiudete – tale agire celebrativo. Voi non siete semplicemente gli «esecutori» di ciò che altri pensano, o i soggetti che si preoccupano della esteriorità o della semplice apparenza esterna, ma siete il punto di riferimento e di orientamento di un’attività della Chiesa – la liturgia, appunto – che oggi ha bisogno di essere curata, rimotivata, protetta, resa viva e riscoperta nel suo valore di *fons* della vita cristiana.

Per onorare appieno il compito che ho appena indicato, vorrei prendermi a cuore essenzialmente due obiettivi, per comunicarne la urgenza indifferibile nel contesto culturale di oggi, e dai quali dipende a mio parere il «mestiere-ministero» cristiano.

Si tratta allora di:

- favorire una cultura (in parte tradizionale, in parte del tutto nuova), che sappia riscoprire questa forza e questa bellezza del celebrare rituale, mettendola in correlazione con l’autocomprendere dell’uomo di oggi: questo è ciò che alla fine comprenderemo come il compito tipico della seconda svolta antropologica;

- percorrere strade liturgiche adeguate, coscienti non soltanto del come e del che cosa celebrare, ma anche del perché si celebra: proprio con il riscoprire la dimensione della «iniziazione», facendola interagire con quella di «riforma», noi potremo essere tra i primi ad essere coscienti (in modo riflesso, cioè in modo non ingenuo) dei complessi meccanismi con cui la liturgia può essere veramente promossa.

Verso questi due obiettivi vorrei avviarmi attraversando quattro tesi: esse contribuiranno a strutturare meglio il ragionamento, e spero anche a dargli forza e plausibilità.

1. Prima tesi: Il legame tra liturgia e cultura è intrinseco e reciproco: questo fatto impedisce di pensare univocamente tale rapporto. Garantire e riscoprire una «liturgia per l'uomo» e promuovere un «uomo per la liturgia».

Il rapporto tra liturgia e cultura

È facile consentire sul fatto che la individuazione di un «ambito disciplinare» come la liturgia – nel vasto campo delle materie teologiche elaborato dalla tradizione cristiana – non è scaturita come un fatto naturale e scontato, ma è piuttosto emersa come il frutto di una complessa mediazione culturale, come sintesi di una complicata relazione tra elementi immediati e mediati della vita cristiana.

Bisogna ricordare infatti che la «liturgia» – intesa come «scienza liturgica», come competenza teorica e teologica che tematizza il culto cristiano «in quanto azione rituale» – sorge come reazione-risposta alla cultura moderna e si sviluppa parallelamente ai primi passi del movimento biblico, patristico, ecumenico. Affrontare la «questione liturgica» inaugurata dal XIX secolo è il compito più proprio della nuova disciplina. Questo rilevamento ci aiuta a ritenere impossibile il considerare la liturgia come un ente «in sé», che solo in un secondo momento avrebbe il compito di vedersela con la cultura, come con qualcosa di esterno ed estraneo a sé. Vi è piuttosto una comunanza di origine e di destino che assimila, fin dal principio, tre momenti che solitamente consideriamo in un sol colpo: l'atto cultuale del cristiano, la sua cultura di uomo e la coscienza riflessa che dell'atto cultuale la fede e la teologia elaborano.

Si riesce così ad individuare una serie di tre elementi, che costituiscono e danno forma al rapporto che ci interessa. Ognuno di essi rappresenta un momento essenziale per la comprensione del ruolo che la cultura gioca per la liturgia e che reciprocamente la liturgia rappresenta per la cultura:

a) l'agire cultuale e celebrativo, liturgico e rituale, caratterizza la tradizione cristiana in modo sostanzialmente univoco fino agli ultimi secoli. Questo «dato» ha segnato la identità cristiana fin dall'inizio, ma è stato tematizzato dalla teologia – come liturgia – quasi soltanto nell'ultimo secolo. Si può dire che ciò che intendiamo con liturgia è una prassi millenaria della Chiesa di Cristo, che la teologia ha presupposto per molti secoli e che solo di recente, sulla spinta di numerose esigenze culturali, ha as-

sunto il profilo di disciplina peculiare e il nome specifico di liturgia. Con il termine *rito* potrei sintetizzare questo primo punto, che designa precisamente la liturgia come «*ergon*», come azione;

b) il secondo termine della nostra relazione è la cultura dell'uomo. Con essa non si intende qui la «competenza dotta», o la «raffinatezza concettuale» del soggetto umano, quanto il contesto di riferimenti e relazioni, di parole, concetti, valori, ideologie e orizzonti che identificano il profilo antropologico in una certa epoca. Questo secondo elemento risponde all'immediatezza della collocazione antropologica dell'uomo nel contesto sociale e civile. Con il termine *libertà* vorrei puntuallizzare in modo sintetico questo complesso di riferimenti che fanno di un certo animale un uomo. L'uomo è uomo in quanto ha una cultura e, grazie ad essa, può essere libero;

c) la coscienza teologica dell'atto cultuale è il terzo elemento da considerare, per tentare di impostare rigorosamente il rapporto tra liturgia e cultura. La prassi cultuale viene così posta in una relazione con la esperienza culturale dell'uomo e con la coscienza teologica riflessa. Questa tematizzazione riflessa del culto è il momento propriamente culturale inteso in senso stretto, ossia la elaborazione concettuale raffinata ed esplicita della relazione tra atto rituale di culto e identità antropologica dell'uomo. Il terzo termine può essere perciò indicato dalla parola *teologia* e rappresenta ciò che dovrebbe assumere in pieno la sintesi tra rito e libertà. Non di rado si usa il termine «liturgia» per indicare una tale attività di riflessione teologica sul rito, con il senso di liturgia come «*logos*» anziché come «*ergon*», come pensiero piuttosto che come azione.

Quando si parla del rapporto tra liturgia e cultura occorre ricordare queste distinzioni, per non cadere nell'errore di pensare che liturgia significhi – direttamente – sia l'azione che la riflessione sull'azione: entrambe sono manifestazioni della «cultura» dell'uomo, ma a livelli diversi e con esigenze assai differenti.

Conseguenze per la interpretazione attuale

La liturgia, come disciplina teologica particolare, è sorta quando il rapporto tra il rito e la libertà ha perso la sua immediatezza sociale e cul-

turale e quando perciò la teologia ha dovuto cominciare a mediare per mettere in comunicazione il rito della religione con la libertà dell'uomo. Mentre prima la teologia poteva presupporre questa comunicazione tra rito e cultura antropologica, poi nel mondo moderno ha dovuto fare i conti con la presa di distanza della cultura (come libertà) dal rito (come tradizione). Ad una immagine scontata dell'uomo come «autonomia», l'imbarazzante eredità rituale appariva come annuncio e sostegno di una pura eteronomia. La teologia assumeva allora il compito di mediare tra questi opposti.

Gli esordi di questo ripensamento risultarono più ricchi degli esiti: infatti, mentre all'inizio il movimento liturgico sperimentò una molteplicità di strade, con il tempo venne privilegiata una sorta di strada maestra, che funzionava (e in larga parte tuttora funziona) così: la teologia si preoccupava di cogliere il proprio legame con la cultura (libertà) per poi far semplicemente esprimere al rito questa riconciliazione. L'idea di riforma dei riti – come soluzione di tutti gli imbarazzi del rito nel mondo moderno – nasce proprio da una sorta di *assolutizzazione unilaterale di questa soluzione*.

Essa tuttavia, per quanto corretta, rischiava e rischia tuttora di cadere in un grave fraintendimento, se comprende se stessa come autosufficiente. La riforma dei riti, infatti, mette a nudo effettivamente il divario che si è creato tra cultura antropologica e rito religioso cristiano, ma non affronta la questione dell'apporto che il rito religioso può (e deve) dare alla cultura stessa. Adequa i riti alla cultura, ma non riflette sul ruolo che il rito esercita nei confronti della cultura. Se il rito è compreso ancora come «segno», come rappresentazione, risulta puramente espressivo di una esperienza maturata altrove. Che la liturgia non possa essere solo «segno», ma che proprio come «rito» svolga un compito essenziale di iniziazione culturale – in quanto modalità non superabile e necessaria per dischiudere originariamente interi paesaggi di credenza e di fede – questo è il problema che oggi la relazione tra liturgia e cultura deve farsi carico di studiare².

La liturgia come semplice «segno» ha bisogno di una sorta di immo-

² In questa direzione profondamente innovatrice si muovono con successo le pagine di G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, EMP, Padova 1996. Il ripensamento che in esse viene sistematicamente promosso deriva appunto da questa nuova consapevolezza, che è anche profonda fedeltà alle intenzioni originarie del movimento liturgico, così evidenti in Festugière o in Casel.

bilità della teologia, per poter «esprimere» quei contenuti che la teologia è in grado di fornirle. In questo modo, tuttavia, la liturgia è colta in modo unilaterale e profondamente riduttivo. La liturgia non è solo *culmen*, ma è anche *fons*, non è solo «segno», ma anche «rito», non è solo «espressione», ma anche «esperienza». L'idea di «adattamento dei riti» tende a rispondere soltanto al primo aspetto della questione che abbiamo delineato, ma rischia di risultare strutturalmente incapace di incidere sul secondo.

2. Seconda tesi: *La «riforma dei riti» e la «iniziazione ai riti» sono due concetti che devono essere pensati oggi in modo molto più stringente. Una cultura (anche cristiana) che può ritenere di riformulare «liberamente» i propri riti, dimentica che essa deve anche una parte fondamentale della propria identità proprio a quei riti. Per i riti il fatto di essere stati «ereditati» non è solo un accidente, ma è questione di essenza.*

Il rapporto ambivalente tra modernità e liturgia

La coscienza riflessa della teologia, esaminando oggi la relazione tra rito religioso cristiano e cultura antropologica dell'uomo, rileva la presenza di singolari paradossi, sui quali è bene soffermarsi un poco. Il mondo dei riti religiosi appare da un lato come la traccia persistente di una impostazione socio-culturale del tutto tradizionale, a cui risponde invece uno stile moderno, nel quale il riferimento al rito-tradizione sembra essere del tutto superato. La liturgia resta pur sempre il riferimento rituale al fondamento, che gioca più sull'oggettivismo che sul soggettivismo, più sulla eteronomia che sull'autonomia.

Ma insieme a queste caratteristiche, che costituiscono veramente una difficoltà per la comunicabilità del rito religioso cristiano e per la sua recezione nel contesto mondano-ecclesiale moderno, il rito religioso preserva in modo efficace anche aspetti che sembrano sorprendentemente affini alle preoccupazioni contemporanee. La liturgia cristiana, grazie alla riscoperta culminata con la *Sacrosanctum Concilium*, contribuisce in modo assolutamente originale al superamento dell'individualismo religioso, strutturando comunitariamente il soggetto della celebrazione, e in secondo luogo valorizza essenzialmente il livello della prassi-azione piuttosto che quello della teoria-contemplazione.

Questo duplice apporto della liturgia alla cultura contemporanea, alle possibilità di vita cristiana e mondana dell'uomo, indica un secondo livello del problema già illustrato. La riforma dei riti presume inevitabilmente come già risolto il problema della rilevanza dei riti. Detto in altri termini, il valore comunitario e pragmatico della liturgia non risulta assicurato prima di tutto da quello che nella liturgia si dice o si fa, ossia dai testi o dalle rubriche, ma dal valore culturale (antropologico e strutturale) che quei giochi linguistici hanno sulla forma di vita del cristiano. Il rito religioso cristiano propone il suo discorso sulla oggettività, sulla eteronomia, sulla comunitarietà e sulla pragmaticità della fede cristiana prima di tutto col semplice fatto di essere quello che è (cioè un rito) e di essere così com'è. Ogni riforma dei riti può ritenere che il rito sia semplicemente rispecchiamento di un ordine concettuale e non invece che possa strutturare formalmente lo spazio «culturale» per il discorso della fede. Il recupero di questa dimensione della «formalità liturgica» è ciò che oggi chiamiamo dimensione della «iniziazione rituale».

La «tradizionalità» del riformare e la «novità» dell'iniziare

Sotto questo profilo, allora, il giudizio sul rito religioso della liturgia può essere un discorso critico (in termini di valutazione, riscrittura e riforma) soltanto se rimane capace di riconoscere la funzione strutturante della liturgia non solo per la cultura antropologica, ma per la stessa possibilità di una autentica tematizzazione teologica.

È allora inevitabile che la prima tappa sia quella di riformare i riti: essa è tuttavia, nonostante le apparenze, la forma di approccio più tradizionale; la seconda, ben più radicale, sarà invece quella di iniziare ai riti. La prima fase, nella sua essenziale ingenuità, deve ritenere che il problema che il rito propone al mondo moderno sia semplicemente quello di una mancanza di rispecchiamento e di rappresentazione del teologico rispetto alla cultura, alla società, alla teologia mutata. La seconda fase avverte invece che la difficoltà è ben più profonda e attiene al senso stesso del rito in quanto tale per l'uomo e per il cristiano contemporaneo. Una riforma dei riti può essere completata soltanto con la accresciuta coscienza del bisogno di una iniziazione ai riti, ossia del riconoscimento al linguaggio rituale di una certa autonomia rispetto alle teorie razionali e alle prassi funzionali, capace di strutturare originariamente il soggetto cristiano.

Le due fasi, qui astrattamente suddivise (ossia «riforma» e «iniziazione»), corrispondono bene a due diverse sensibilità culturali che possono essere definite come prima e seconda svolta antropologica in teologia.

3. Terza tesi: *La riforma liturgica del Vaticano II non è stata la prima, ma è stata la più complessa. Essa si è posta, come tutte le altre, la domanda su come e che cosa celebrare. Ma è stata anche la prima chiamata a rispondere a due domande inedite, sul «perché» e sul «se» celebrare. Inculcare la liturgia – secondo un gergo inelegante oggi largamente diffuso – significa tornare a comprendere la funzione essenziale che il momento rituale svolge per l'autocoscienza e prima ancora per la consistenza di una relazione con Dio: perché l'autocoscienza possa riconoscersi – anche e fondamentalmente – come eteroscoscienza.*

Prima e seconda svolta antropologica come contesti diversi di una evoluzione nella recezione della riforma liturgica

Se nel nostro secolo – come abbiamo già visto – è avvenuta una svolta antropologica della teologia, che ha significato per la teologia cattolica una ripresa potente di significatività e di attenzione all'uomo, questo grande esito del lavoro di alcune generazioni di teologi è stato segnato dalla esigenza di risignificare il patrimonio tradizionale teologico, avendo come interlocutore l'uomo nella sua dimensione antropologico-culturale moderna. Tuttavia, l'interlocutore di questa teologia è stato più la filosofia che non l'uomo come tale, e comunque più la filosofia dei secoli XVIII e XIX che non quella del XX, unita ad un'autocomprendizione antropologica più vicina alla sensibilità patristica che all'autocomprendizione contemporanea. La sua apertura è stata possibile sulla base di un approfondimento dei primi secoli della Chiesa o del medioevo, pur avendo come esigenza la interpretazione (e finalmente non la condanna) dell'uomo contemporaneo.

Ma tale svolta antropologica è stata soltanto la prima: essa è stata una benedizione che oggi tuttavia appare largamente insufficiente, perché ha spesso soltanto capovolto il problema, senza risolverlo. Ha opposto ad una «via tradizionale» una «via nuova», ma ha lasciato fuori dalla sua ottica il presupposto dell'una come dell'altra.

Ciò appare del tutto evidente per la vicenda della riforma liturgica, dove lo stile tradizionale presupponeva il momento rituale come sfondo del suo discorso, mentre la via nuova tende a rimuovere tale presupposto per poter seriamente prendere in considerazione l'uomo moderno come interlocutore.

Lo spazio per una reintegrazione del presupposto (dopo l'età della presupposizione e dopo l'età della rimozione) può essere costituito ora da una seconda svolta antropologica che ricostituisca per così dire l'orizzonte generale in cui può infine apparire riequilibrata la scissione tra primato antropologico e primato teologico. Tale seconda svolta costituisce anche il riconoscimento sereno della rilevanza, per il costituirsi stesso del lavoro teologico e per il suo fondamento, dell'oggetto e del metodo delle cosiddette «scienze umane», che oggi – paradossalmente – contribuiscono non tanto ad avvalorare, quanto a «smontare» e a destruire l'immagine moderna di uomo su cui la prima svolta antropologica aveva prosperato.

In questa nuova struttura esplicativa, la teologia assume l'antropologia (quella culturale e non prima di tutto quella filosofica o teologica) per riconoscere il luogo della impostazione del proprio ascoltare e del proprio parlare. Nella prospettiva della liturgia ciò significa che affermare il suo collocarsi prima di tutto nel genere del rito indica che in questo luogo si istituisce una relazione significativa (anche se non esclusiva) tra Dio e uomo, senza che l'orizzonte così identificato possa alterare in senso antropocentrico la impostazione, ma anzi perché possa garantire un supremo equilibrio rispetto alla teologia.

Liturgia e cultura nella «seconda svolta antropologica»

La seconda svolta antropologica è così la prospettiva di superamento delle opposizioni tra una teologia senza presupposti e una teologia con presupposti, poiché costituisce soltanto una sorta di topologia del teologico, uno strategico *réplacement* del teologico (dopo il suo *déplacement* moderno), una ricollocazione del discorso e del lavoro teologico nella sua tipicità di religione e di esperienza del sacro che non può essere ridotta né a momento «puramente» antropologico, né a momento «puramente» teologico. Questa svolta insomma non è una scelta tra due alternative (antropologia o teologia) ma mira a rendere finalmente impossibile l'alternativa

tra teocentrismo e antropocentrismo e addita lo sfondo che – solo quando è stato dimenticato – ha potuto determinare il sorgere stesso della querelle moderna tra quei due punti di vista che si presumevano antitetici, ma che erano invece correlati nell’orizzonte della «esperienza religiosa e rituale».

Sulla base di queste considerazioni, appare utile sintetizzare il rapporto tra liturgia e cultura secondo alcune affermazioni antitetiche, ma utili a sgrossare ulteriormente il campo:

- la liturgia è cultura, nel senso che presuppone un livello di immediatezza culturale, sociale, interumana, al cui interno lascia apparire il riferimento a Dio, senza la possibilità che questo possa essere autonomo dall’ambito culturale;
- la liturgia non è cultura, se per cultura si intende un livello riflesso e predominante del rapporto con il reale, rispetto al quale ogni prassi risulta a priori scalzata da una teoria che ne determina diritti e limiti;
- la liturgia è cultura, se con ciò si indica il necessario coinvolgimento dell’umanità nel rapporto con Dio. Il rito cristiano è sempre anche – sebbene non sia soltanto – autoespressione ed autoesperienza dell’uomo;
- la liturgia non è cultura, se si presume di ridurre ad elemento «progettabile» il rapporto che l’uomo ha con la propria tradizione e con il proprio futuro. In questo senso, veramente e propriamente, è la liturgia a permettere la cultura, e non la cultura la liturgia.

La consapevolezza di questa complessità del rapporto tra liturgia e cultura appare oggi come il terreno più proficuo di lavoro di quella seconda svolta antropologica che permette di comprendere il progetto e la difficile recezione della «riforma liturgica». Agli occhi di questa seconda svolta l’idea di riforma dei riti appare paradossalmente come una soluzione troppo tradizionale, poiché assume una evidenza del rito (su cui lavora solo circa i contenuti) che invece costituisce la principale inevidenza di cui occorre occuparsi. Il passaggio della liturgia e dei sacramenti dallo statuto di segni a quello di riti significa prima di tutto che essi vengono derubricati dal rango di «rappresentazioni» per essere compresi come «azioni simboliche», che non vengono più pensate prima di tutto nell’ordine del *logos*, ma in quello dell’*ergon*³.

³ Cf L.-M. CHAUDET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell’esistenza cristiana*, LDC, Leumann [Torino] 1990.

4. Quarta tesi: *Dopo la presupposizione del rito al fondamento, e la sua moderna rimozione dal fondamento, per la teologia occorre reintegrare il rito liturgico nel fondamento della fede cristiana. A questo compito deve lavorare sia la teologia della «seconda svolta antropologica», sia la coscienza culturale e pastorale attraverso cui lentamente matura l'esigenza di una nuova «iniziazione al rito», intesa come «iniziazione da parte del rito», con la riconsiderazione della centralità del corpo.*

Una nuova visione della liturgia

Da circa 30 anni viviamo una liturgia «riformata». E riformata significa ricondotta al suo centro, alle sue intenzioni, alla sua autenticità, alla sua possibile comprensione e assunzione da parte di tutti. Da dove è partita l'esigenza di riformare i riti? Nella sua radice più profonda, essa sorge dalla crescente difficoltà che il cristianesimo ha incontrato, progressivamente nel XIX e nel XX secolo, di fronte al mondo moderno. Ciò che prima il movimento liturgico e poi la riforma liturgica hanno avanzato è in fondo anzitutto una risposta ad una crisi di senso. Ridare senso al cristianesimo significava, per questa tendenza della riflessione cristiana, ridare profondità di significato teologico ai suoi riti. Il riferimento alla teologia patristica e alle prassi culturali della Chiesa dei primi secoli sorresse il grande sforzo teorico e pratico che è culminato nella costituzione *Sacrosanctum Concilium* e nella sua traduzione in una concreta riforma della liturgia. Ma tale riforma ha riguardato anzitutto le lingue, la teologia e la struttura dei riti cristiani.

Questo è certamente molto, ma non è e non può essere tutto! Ciò che è mancato allora, inevitabilmente, a questo progetto di riforma, consiste in una riflessione complessiva sul rapporto tra la liturgia e la teologia. Tale relazione, infatti, riguarda essenzialmente il corpo, la fisicità, la materialità dell'uomo, nella sua decisiva capacità di essere luogo inaggirabile e necessario di relazione a Dio e al prossimo.

Così il passaggio dalla idea di «riforma» alla idea di «iniziazione» si verifica oggi sotto la pressione della nuova evidenza di una incapacità più radicale dell'uomo moderno: ossia quella di assumere le «liturgie riformate» nella loro piena natura di riti da celebrare. Per questa nuova forma di interesse verso la liturgia, essa è piuttosto un fenomeno che riguarda l'esperienza religiosa, il linguaggio simbolico e l'agire rituale, al cui in-

terno il mistero pasquale incontra – spiritualmente perché corporalmente – ogni cristiano e ogni comunità.

Il corpo non è qui più essenzialmente il tema di un contenuto del messaggio cristiano o della visione concettuale del sacramento, ma piuttosto la forma con cui entriamo nella liturgia. Ciò significa, in sostanza, che o entriamo nella liturgia anche con il corpo, oppure ne restiamo irrimediabilmente fuori. Vuol dire diventare sempre più coscienti che nella liturgia si tratta prima di una *urgià* (di un'azione rituale) che di una *logia* (di un discorso su...).

Un nuovo concetto di libertà

Se passiamo dal concetto di riforma al concetto di iniziazione è perché dobbiamo anche porre la questione se non abbiano qualche ragione i molti tentativi di restaurazione che sono serpeggiati nel corpo ecclesiale, fin dall'indomani della riforma. Una controprova di ciò troviamo anche nelle frequenti reazioni, più o meno esplicite, che manifestano un certo disagio di fronte al tema liturgico. Che il riferimento fondante alla eucaristia sia necessariamente il segno di una Chiesa intransigente e reazionaria di fronte al moderno (come oggi si può ascoltare anche dalla voce di storici di prima grandezza) parla soprattutto a conferma della incomprensione di ciò che nel culto e nella liturgia si realizza.

Certo, nessuno può negare la valenza anche «politica» della liturgia. Ma siamo davvero all'altezza della liturgia e dei sacramenti cristiani quando li guardiamo semplicemente come la traccia di un mondo preconciliare, come se il Concilio avesse superato la ritualità dell'uomo? Come se la fede cristiana potesse essere nettamente divisa in ciò che è progressivo e ciò che è regressivo? Come se noi potessimo essere cristiani in modo pieno collocandoci al di sopra e al di là della realtà – inevitabilmente corporea e sensibile – della celebrazione liturgica? Il rischio è che, assumendo una sorta di superiorità disinvolta nei confronti del celebrare liturgico e sacramentale, i cristiani oggi possano cadere nella trappola di semplificare in modo eccessivo il proprio rapporto con se stessi e con gli altri, stilizzandolo secondo modelli individualistici, intellettualistici e funzionalistici, che alla lunga renderebbero un pessimo servizio a quelle evidenze (umanitarie, dialogiche e progressive) che pure si vorrebbero veder tutelate.

Che la liturgia abbia bisogno di essere «assunta dai corpi» oltre che dalle menti (e questo è il senso vero di «iniziazione» rispetto a quello di «riforma») mi pare sia la migliore garanzia contro ogni caduta ideologica del cristianesimo, e non la minaccia di una sua presunta purezza spirituale. Poiché spirituale, per il cristianesimo, non significa semplicemente «mentale», «intellettuale», «teorico», «astratto», «moralistico», ma significa anzitutto relazione, anche necessariamente corporea, con lo Spirito.

Scopriamo così che l'ultima radice della «questione liturgica» – come avevano già capito, a loro modo, i padri fondatori dell'attuale rinascita liturgica (Guéranger, Festugière, Beauduin, Guardini, Casel)⁴ – è rappresentata da una visione complessa del rapporto tra libertà e autorità. In sostanza, riabilitando il ruolo del corpo, e quindi della esteriorità, della oggettività e della comunitarietà, la liturgia cristiana pone irrimediabilmente in crisi le strutture interpretative del mondo che la cultura contemporanea sembra avvalorare in modo assoluto. La immediatezza della libertà, la irrilevanza dell'autorità per la libertà, come capisaldi del pensiero politico-morale di oggi, scoprono qui una difficoltà e una mancanza.

La liturgia ha a che fare necessariamente con il corpo perché la libertà è una peculiarità dell'uomo strutturalmente legata al corpo, o meglio all'incontrarsi di «libertà incorporate». Siamo liberi, in effetti, solo a partire da una relazione tra interiore ed esteriore sia in noi, sia fuori di noi. Ed è questo il primo punto davvero qualificante: noi apprendiamo la possibilità della fede e della speranza cristiana in una duplice relazione in noi e fuori di noi: tra corpo e spirito in noi e tra questa nostra relazione «interna» e l'esteriorità di un'autorevolezza d'amore. In noi può esservi libertà d'amare solo se fuori di noi un amore che libera ci ha dato il gusto della libertà.

Con l'ammissione che l'uomo non è libero di per sé, ma solo nell'incontro con un'autorità dell'amore, cioè con una libertà che lo libera, viene già assunto l'orizzonte corretto entro cui valutare il recupero del tema del «corpo» nella riflessione teologica sulla liturgia. Il corpo non è più solo la zavorra contro la nostra libertà spirituale, non più solo strumento di espressione di evidenze elaborate altrove, ma diviene luogo costitutivo della relazione d'amore che ci fonda.

Se ammetto e constato che «io non sono il mio inizio», debbo allora

⁴ Per un riferimento a questi autori rimando al già citato A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*.

desumere che nel mio «corpo vissuto» passa qualcosa di molto più originario e fondamentale per la mia stessa spiritualità. Scopro così che ciò che di più alto e di più decisivo il cristiano possa farsi dire e poi annunciare è proprio questo radicale connubio di carne e spirito, che nello Spirito di Gesù risorto ci è comunicato in modo definitivo.

Tale prospettiva modifica allora sostanzialmente la considerazione e l'attenzione con cui investiamo noi stessi – corporalmente – nella celebrazione sacramentale. Essere «corpo vissuto»⁵ diviene così una condizione essenziale per poter avere una relazione con il corpo di Cristo ed essere tale relazione in quanto Corpo di Cristo: con le note parole eucaristiche di Agostino, per poter «ricevere quel che si è» (*accipite quod estis!*)!

Una «seconda svolta antropologica» a partire dalla liturgia?

Dovremmo allora escludere una conseguenza: che questa nuova sensibilità – così attenta a riformulare il discorso teologico nel rispetto della sua necessaria dimensione corporea – possa costituire una negazione della svolta antropologica che ha segnato progressivamente la teologia degli ultimi 50 anni. Essa non nega, ma neppure rinuncia a modificare profondamente tale tendenza.

Tra l'estrinsecismo della tradizione e l'intrinsicismo della prima svolta antropologica, la «seconda svolta antropologica» inserisce una nuova percezione delle cose. Se, come ha ricordato in un bel libro E. Benvenuto⁶, sono piccole sfumature a decidere di grandi teorie, qui si nasconde la possibilità di una comprensione più adeguata del ruolo che il corpo svolge nella struttura stessa della identità cristiana.

In effetti, superare l'estrinsecismo ha rappresentato per la teologia dell'ultimo secolo (ma già del secolo XIX) un impegno decisivo: solo svolgendo questo compito essa poteva rimanere all'altezza dei tempi, cioè poteva impedire di cadere in una forma di riduzione concettualistica della rivelazione e intellettualistica della fede. Si noti bene: questa opzione estrinsecistica aveva avuto a sua volta delle buone ragioni. Essa voleva

⁵ Sul concetto di «corpo vissuto» cf le belle pagine di G. MAZZOCCHI, *Il corpo e la liturgia*, in A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione*, EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1997, 287-315.

⁶ E. BENVENUTO, *Il lieto annunzio ai poveri*, EDB, Bologna 1997, 203 ss.

mantenere il primato di Dio sull'uomo e sulla natura, ma persegua questo obiettivo in una radicale scissione tra azione di Dio e azione dell'uomo. Finiva cioè con l'affermare che l'agire di Dio include l'agire dell'uomo, finiva cioè per risultare incompatibile con (e incomprensibile per) la mentalità moderna.

La «svolta antropologica» ha invece seguito una strada opposta: ha sfidato l'antropologia sul suo stesso terreno, tentando di mostrare come nell'agire dell'uomo, nella sua coscienza e nel suo pensiero, Dio si mostrasse in modo non antitetico. Nell'agire dell'uomo si manifesta l'agire di Dio. In questa dimensione allora una nuova fiduciosa attenzione veniva rivolta ad ogni dettaglio della coscienza umana, nel quale può trapelare la luce della compagnia misericordiosa di Dio.

Eppure, questi due itinerari della teologia degli ultimi due secoli, hanno avuto bisogno di giungere ad una ulteriore mediazione, ad una sintesi ulteriore. In essi – curiosamente – la riflessione sul corpo restava appunto o emarginata o enfatizzata, ma sempre collocata a livello teorico. Nessuno dei due indirizzi accettava realmente che qualcosa di decisivo avvenisse sul piano corporeo, materiale, sensibile.

La seconda svolta antropologica – questa tendenza che è appena iniziata – recupera il valore dell'estrinseco (meglio, dell'esteriorità) all'interno di un percorso intrinseco (interiore, esperienziale). Sa che la differenza teologica non è semplicemente recuperabile sul livello della identità trascendentale. Per questa tendenza non si può partire né assolutamente dall'agire di Dio (che è sempre un'astrazione) né assolutamente dall'agire dell'uomo (che è altrettanto astratta). Rispetto al primato della grazia sulla libertà, o della libertà sulla grazia, la seconda svolta antropologica afferma che una attenzione al ruolo del corpo nella vita dell'uomo e nella sua esistenza cristiana pone in crisi un concetto assoluto sia di libertà che di grazia. Nell'incontro e nel rapporto tra diverse libertà – nella relazione tra esteriorità e alterità mediata corporalmente – può sorgere una libertà riconoscente verso la grazia dell'amore e un amore grazioso che libera alla libertà.

Così appare, alla fine, che il riferimento al corpo rappresenta un indubbio punto di avanzamento non semplicemente per piccoli dettagli della teologia attuale, ma per il senso stesso del pensare e dell'agire cristiano nella cultura contemporanea. Affermare la corporeità della fede significa suggerire la prospettiva per la quale la comprensione della relazione tra grazia e libertà non può non riguardare prima di tutto come

l'uomo agisce e come comprende il proprio agire. Nell'agire rituale si manifesta l'originarietà del rapporto che costituisce l'uomo come uomo, mantenendolo in quella irriducibilità a se stesso che il corpo è capace di affermare in modo così radicale e solenne.

Prospettive attuali

«Nessuno può conoscere se stesso, se non è tentato» (Agostino). Solo nella prova, solo nella esperienza vissuta l'uomo può credere, cioè può conoscere se stesso. Che il credere possa equivalere al conoscere se stesso è una grande sfida, sia per chi tendenzialmente vorrebbe rifiutare la identificabilità dei due piani (come ogni teologia della pura rivelazione), sia per chi vorrebbe sovrapporli immediatamente (come ogni teologia della prima svolta antropologica).

Ma conoscere se stesso significa conoscere più che se stesso, sperimentare la irriducibilità di sé a se stesso, disvelare davanti a sé la dimensione dell'affidamento ad altri che costituisce il nucleo più originario della identità.

Ma questo può essere semplicemente detto? O può essere semplicemente «pensato»? Per essere esperito ha bisogno di una espressione più complessa. Tale espressione è originariamente custodita in azioni rituali, che dicono proprio questa irriducibilità di sé a se stesso, e la dicono lavando il corpo con l'acqua, ungendolo con l'olio, sostentandolo con pane e con vino, imponendo le mani, congiungendo le destre. I segni esplicativi dei sacramenti sono sempre segni espressivi: ossia nel dire una esperienza anche la costituiscono nella sua possibilità. Ed è il corpo, da questo punto di vista, il principale attore della liturgia. Il corpo tentato – cioè esposto ad una promuovente o minacciante esteriorità – è il luogo cristiano del culto e della santificazione. Ed è luogo non anticipabile, non sostituibile con una presunta esperienza previa (trascendentale o mistica), che sarebbe solo il debole surrogato di una vera esperienza⁷, nella quale si verifica sempre di nuovo il principio *expertus potest credere* (può credere solo chi è stato messo alla prova).

⁷ Cf le intense pagine che sul tema ha scritto S. UBBIALI, *Il simbolo rituale e il pensiero critico*, in A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione*, EMP-Abbazia S. Giustina, Padova 1997, 251-284, soprattutto 275-278.

5. Per una «riforma» consapevole di una inaggirabile «iniziazione»

La continua ripetizione della iniziazione cristiana (come perdono del peccato e nuova offerta della grazia, come riapprendimento della logica battesimal nella eucaristia, come «preparazione» al matrimonio) si sposa oggi con (e risponde a) la mancanza di una iniziazione strutturale: come si è scritto con grande lucidità, fotografando con una sola pennellata l’intera questione attuale, oggi «o l’iniziazione è marginale, nel senso che non si fa l’iniziazione, oppure diviene permanente e quindi rende marginali»⁸.

Il mondo moderno, in effetti, non conosce più – almeno teoricamente – l’importanza di un’adeguata «iniziazione» per essere se stessi in modo strutturato⁹. Se è giusto affermare che «una delle caratteristiche del mondo moderno è la scomparsa dell’iniziazione»¹⁰, è altrettanto giusto ricordare che è la iniziazione in senso strettamente religioso che viene meno, mentre sopravvivono molte forme – implicite – di iniziazione alla vita (come la scuola, la pubblicità ecc.). In altri termini, la modernità inaugura «un nuovo modello di iniziazione di tipo scolare, dell’ordine del sapere-eseguire e non del fare esperienza»¹¹, confinando in regioni marginali la iniziazione in senso proprio. La riconquista della prospettiva corretta nel pensare il concetto di iniziazione come «forma e formazione della esperienza» risulta pertanto un passo del tutto prioritario.

Una consapevole iniziazione

Alla vita siamo iniziati. Ad una vita propriamente umana non abbiamo affatto diritto prima di incontrare qualcuno che con la sua libertà di amare divenga la nostra *auctoritas*. Sapere della propria vita, essere coscienti di vivere, è già ammettere un incontro originario, un essere in relazione che la vita stessa tende a nascondere, ma senza il quale non si dà vita umana, vita ad immagine e somiglianza di Dio.

⁸ G. BUSANI, *La rilettura del «Rito di iniziazione cristiana degli adulti» a confronto con il postmoderno*, in AA.Vv., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, C.L.V. Ed. Liturgiche, Roma 1998, 213-235, qui 216.

⁹ Cf S. MAGGIANI, *La nozione di iniziazione*, in AA.Vv., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, C.L.V. – Ed. Liturgiche, Roma 1998, 11-45.

¹⁰ M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli dell'iniziazione*, Morcelliana, Brescia 1980, 9.

¹¹ G. BUSANI, *o. c.*, 217.

Che la vita umana non sia un dato spontaneo e naturale, un bagaglio con cui nasciamo, ma sia piuttosto una complessa e delicata acquisizione, un itinerario avventuroso e affaticante, un percorso misterioso e tremendo, questo è il fatto originario che mette al centro la pertinenza – già sempre dimenticata – del riferimento alla iniziazione. Strana parola, in verità: troppo tecnica per essere usata con disinvoltura, ma troppo preziosa per essere semplicemente sostituita.

L'uomo vive, in quanto uomo, di una relazione fondante. Per questo ogni incontro può produrre su di lui un doppio movimento: aprirlo ad un'alterità del prossimo e di Dio grazie alla quale soltanto egli può sussistere, oppure rinchiuderlo in una presuntuosa autosufficienza, che fugge ogni incontro come decadenza, corruzione, incrinatura del puro essere presso di sé.

Solo così possiamo capire i diritti della concretezza sacramentale, come anche il limite di ricostruzioni teologiche che affidano al sacramento primordiale (o fondamentale) una funzione troppo generale-generica e troppo universale-astratta. Anche per la liturgia e per la sacramentaria, infatti, *periculum latet in generalibus*: Schillebeeckx, Rahner, Chauvet, Bonaccorso, Sequeri, Antonelli, ci hanno permesso oggi un interessante percorso di approfondimento: attraverso di esso abbiamo potuto lentamente scoprire che la tendenza della sacramentaria e della liturgia contemporanea ha scoperto prima l'idea di «riforma», poi quella di «iniziazione».

Il pericolo da evitare

La rilettura dell'esperienza recente non deve indurre in un facile errore di prospettiva. La riflessione critica che ritorna sul concetto di riforma e che parallelamente sviluppa il concetto di iniziazione rischia di essere intesa come se desiderasse far valere le ragioni «contro» il senso stesso del riformare liturgico, così affiancandosi alle diverse forme di «resistenza ad oltranza» che hanno attraversato e ancora attraversano il corpo ecclesiale.

In verità tale posizione può essere intesa rettamente soltanto come un proseguimento dell'idea stessa di riforma, un approfondimento del suo lato non-pensato e del suo lato rimasto in ombra. Per «riformare» davvero il rito – cioè per tornare all'altezza di esso – occorre, oggi più di ieri, una nuova coscienza del suo lato «iniziatico».

È perciò assai importante considerare la sequenza che ha di fatto sovrinteso alla recezione della riforma liturgica, scandita sul susseguirsi di capire-partecipare-celebrare:

a) il primo impegno è stato quello di permettere al popolo di «capire» la liturgia, affermando così una sorta di primato «razionale»;

b) si sarebbe passati poi – quasi naturalmente – da questo «capire» al partecipare attivamente, affermando così un primato «pratico»;

c) la parziale frustrazione di questi due primi obiettivi ha infine condotto ad una messa a fuoco più attenta e vigile della modalità rituale di questa partecipazione, che si dice appunto celebrare, dove il «capire» è necessario, ma avviene per la mediazione di un peculiare modo di «fare» e di «essere», definito appunto dal rito.

Sebbene implicitamente, dunque, la riforma conciliare ha saputo suscitare gradualmente alla consapevolezza della inaggirabilità di una riflessione strutturale sul rito che fondi una sua adeguata recezione: «la peculiarità dell’agire liturgico (*actio liturgica, actio sacra...*) è quella di essere un agire simbolico-rituale: pertanto il nodo del rito non può essere eluso, va affrontato come fondamentale»¹².

Proprio questo tipo di analisi ci mette al riparo da incomprensioni che potremmo direttamente o indirettamente subire o innescare. La nuova evidenza del lato riferito alla iniziazione rituale rivela un lato della «questione liturgica» che non si oppone al tema della riforma, ma che lo integra originariamente, completandone la significatività rispetto alla cultura contemporanea.

6. Conclusioni in forma di «ouverture»

Se proviamo a tirare le fila del discorso che abbiamo condotto, scopriamo una serie di temi e di prospettive che possono riqualificare oggi l’impulso alla teoria e alla prassi liturgica, mostrando appieno la correlazione tra *aggiornamento liturgico* e *approfondimento teologico garantito dalla (prima e seconda) svolta antropologica*. Possiamo perciò condensare le prospettive più importanti in 4 punti:

¹² A. CATELLA, *Dalla Costituzione Conciliare SC*, 18. Sul tema cf anche le riflessioni contenute in A. CATELLA-R. TAGLIAFERRI, *Le domande e le intenzionalità cui risponde l’impianto di «Sacrosanctum Concilium»*, in «Rivista Liturgica», 77, 1990, 129-143; R. TAGLIAFERRI, *Quale modello di pastorale liturgica emerge dal Concilio? Riflessione di ermeneutica conciliare*, in «Rivista Liturgica», 79, 1992, 25-38.

– la assolutizzazione dell’idea di «riforma» è un modo della ingenuità in cui il cattolicesimo è caduto nell’ultimo secolo, quasi una indebita ipersemplificazione della «questione liturgica». La «questione liturgica» non è solo questione testuale o questione di comprensione, ma essenzialmente questione di partecipazione e di celebrazione. Non sono di per sé i *ritus* e le *preces*, ma è il *per ritus et preces* che crea il problema, che costituisce ancor oggi la «questione liturgica». L’idea di «riforma» risolve i problemi legati a riti e preghiere non adatte, ma non affronta adeguatamente la questione di quel *per*, che resta essenzialmente legata alla prospettiva della «iniziazione», ad un tempo come iniziazione alla liturgia e come iniziazione mediante la liturgia;

– perciò non meno semplificatrice sarebbe un’assunzione del concetto di «iniziazione» come sinonimo di «educazione» o di «preparazione» al rito. La «questione liturgica» si può oggi affrontare con piena efficacia solo nella consapevolezza della funzione non solo «espressiva», ma anche «esperienziale» che deve essere riconosciuta al rito. Si è iniziati non semplicemente «al rito», ma soprattutto «dal rito»: ed è proprio questo lato della questione liturgica ad apparire oggi meno evidente e percepito con troppa distrazione dalla riflessione tematica della comunità cristiana;

– la pienezza della esperienza cristiana si gioca anche nella esperienza rituale della liturgia. Di fronte all’«atto di culto» – per citare una famosa espressione di Guardini – dobbiamo essere «educati nell’esercizio». Questa esigenza modifica la percezione del rapporto tra esperienza di fede ed espressione liturgica, che non può più essere ridotta al concetto (per noi semplicistico e fuorviante) di *protestatio fidei*;

– questa consapevolezza modifica la comprensione dell’uomo. Non si può riscoprire il valore determinante della iniziazione che il rito determina se non si accetta di correggere l’idea di libertà su cui è stata costruita la prima svolta antropologica. L’autocomprensione dell’uomo è messa in gioco radicalmente da una seria risposta alla «questione liturgica». Per questo la teologia liturgica di oggi – quando accetti di far proprio il concetto di «iniziazione» insieme a quello di «riforma» – costituisce un luogo di riflessione e di elaborazione fondamentale della fede cristiana del futuro, ponendo in luce una *seconda svolta antropologica* quasi come condizione di possibilità per ricollocare il rito nel fondamento della fede.

Capitolo quinto

Il contributo delle scienze umane al rinnovamento liturgico

«Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza, di cui la conoscenza parla sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, segnativa e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio, in cui originariamente abbiamo imparato che cos'è una foresta, un prato o un fiume».

M. Merleau-Ponty¹

Per comprendere le vere radici della «questione liturgica» e per predisporre le risposte più adeguate al problema del rito cristiano nel mondo post-tradizionale, il movimento liturgico ha fatto uso, fin dalle sue origini, di un nuovo metodo teologico, basato su un rapporto più audace e spregiudicato con quelle scienze umane che erano ritenute – agli inizi del XX secolo – una spina nel fianco della teologia cattolica anti-modernista. Noi abbiamo introdotto il concetto di «seconda svolta antropologica» per mostrare come il movimento liturgico abbia assunto un rapporto con la antropologia che si differenziava significativamente da quell’altro importante stile teologico che va ordinariamente sotto il nome di (prima) «svolta antropologica».

Il percorso fin qui attraversato ci conferma questa importante acquisizione, poiché ha messo in luce alcune prospettive nuove con cui considerare – nello stesso tempo – tutta la ricchezza del movimento liturgico in relazione ad una più ampia articolazione della svolta antropologica in teologia. Proviamo a riepilogarne brevemente le svolte più significative.

Si è visto, anzitutto, che incrociando i dati del movimento liturgico e della teologia della svolta antropologica, si desumevano alcuni risultati

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, (ed. orig. 1945), 17.

sorprendenti, capaci di modificare la comprensione di entrambi i «fronti» della questione. In particolare, gli esiti della ricerca sembrano impedire la facile – ma errata – contrapposizione tra «svolta antropologica» e «svolta teologica», che finisce per collocare il movimento liturgico nel secondo ambito, sfigurandone però le intenzioni e il metodo. Di qui derivano anche una serie di incomprensioni circa lo statuto della «teologia liturgica», che finisce vittima di alcune «scienze umane» (come la filologia o la storia, l'archeologia o la diplomatica), senza mantenere quel legame con l'antropologia culturale, la scienza delle religioni o la sociologia della religione, la fenomenologia e la filosofia, che aveva contraddistinto gli eroici inizi di Guéranger, di Festugière e di Casel.

Ciò richiede oggi un grande impegno nell'articolare adeguatamente il senso del concetto stesso di «antropologia» da riferire ai sacramenti e alla liturgia (come abbiamo cercato di fare nel § 2) e di proseguire l'indagine sul rapporto tra liturgia e filosofia (cf § 3), che appare spesso risolto con troppa disinvolta, anche qui contrariamente agli inizi del sapere liturgico.

L'esito di questa riconsiderazione dei rapporti tra movimento liturgico e svolta antropologica ha mostrato il suo grande influsso non soltanto sulla ricerca accademica intorno al rito cristiano, ma anche sulle categorie di fondo con cui consideriamo sul piano pastorale il ruolo del celebrare cristiano. Qui abbiamo visto apparire una coppia di concetti (riforma e iniziazione, cf § 4) che rappresentano anche l'esito del ragionamento teorico che abbiamo proposto. Potremmo dire che il movimento liturgico, riletto soltanto in rapporto alla prima svolta antropologica non può rappresentare altro che una preparazione della riforma. Invece, quando il movimento liturgico viene collocato nell'orizzonte della seconda svolta antropologica, appare evidente come la riforma sia soltanto una fase di passaggio per conseguire il vero obiettivo, ossia una nuova iniziazione al linguaggio e all'esperienza rituale per la Chiesa della fine del secondo millennio e degli inizi del terzo.

In questo nostro capitolo conclusivo dovremo approfondire proprio questo aspetto della questione, scoprendo come la seconda svolta antropologica, valorizzando l'esperienza corporea e simbolica dell'uomo, e uscendo così da ogni intellettualismo e positivismo, contribuisca alla riscoperta della delicatezza del rito nel fondamento stesso dell'atto di rivelazione e di fede. Ma per questa sua funzione la teologia liturgica ha bisogno di essere – ad un tempo – meno tradizionale e più tradizionale della

teologia classica: per essa vale il principio per cui talvolta possiamo restare fedeli alle grandi tradizioni solo a patto di rinunciarvi. Nel far ciò, la teologia del rito cristiano deve lasciarsi provocare dalle scienze umane, quali discipline capaci di farla riaccedere al presupposto rimosso del proprio senso.

Approdare così alla integralità del fenomeno della rivelazione e della fede significa comprendere il positivo contributo che l'antropologia può riservare alla teologia: e se questa scoperta, per la prima svolta antropologica, ha significato passare «dal rosso al nero» (dalla rubrica al significato delle parole), per la seconda svolta antropologica significa riscoprire accanto al nero non solo il rosso, ma tutti i colori del contesto, come anche tutti i profumi, tutti i gesti e i contatti, tutti gli spazi e i tempi. In altri termini, riscoprire tutta la irriducibilità alla «pura ragione» della esuberanza di codici e di messaggi di cui la liturgia ordinaria è così straordinariamente ricca.

In questo senso la riscoperta della iniziazione accanto alla riforma significa anche un ridimensionamento delle pretese della stessa teologia liturgica, che, essendo soltanto una scienza, necessariamente costruita con concetti, astrazioni e stilizzazioni rappresentative, è soltanto uno strumento per riconciliare l'uomo con l'esperienza viva del celebrare. Poiché la più bella cosa per l'uomo, anche per l'uomo credente, è il poter arrivare alla astrazione; ma la cosa più brutta per ogni uomo, e soprattutto per il credente, è il volersi fermare alle astrazioni e il perdere con ciò il rapporto con la realtà concreta: anzi, il non saper più distinguere tra astratto e concreto e il vivere l'astratto come concreto: questo è il problema.

La nuova sensibilità «iniziatica» ridimensiona, ma anche rilancia i compiti della riforma

Il ruolo che le scienze umane esercitano strutturalmente, e non solo accessoriamente o accidentalmente, nel metodo teologico della scienza liturgica è quello che potremmo definire una funzione di «recupero del presupposto» dell'atto di fede e dello stesso evento della rivelazione.

È vero, infatti, che sul piano sistematico l'assenza di presupposti è proprio una delle caratteristiche della rivelazione di Dio. Ma altrettanto vero è che le condizioni antropologico-culturali della rivelazione e della fede contengono al loro interno, in modo deciso, la possibilità del culto

rituale come modalità originaria della rivelazione e della fede. In questo senso non bisogna considerare le scienze umane – non solo la storia o la filologia, ma anche l'antropologia culturale o la sociologia – come correnti con la teologia, bensì come collaboratrici alla ricostruzione del contesto in cui il rivelarsi di Dio e la risposta dell'uomo a tale rivelazione si danno unitariamente e indissolubilmente, in cui grazia e libertà, di fatto, possono identificarsi².

Così l'esperienza celebrativa della fede costituisce un ambito della vita cristiana che supera in origine quelle contrapposizioni tra antropologia e teologia, che sembrano spesso dirimenti, e sono invece causate da un'autentica perdita di esperienza rituale della rivelazione. Così, per ri-strutturare tale esperienza, occorre considerare che la teologia non può permettersi nessun purismo, nessun riduzionismo, cosa che invece è consentita all'antropologia. In altri termini – come abbiamo più volte messo in luce nel corso della nostra ricerca – se l'antropologo può limitarsi a giocare l'uomo contro Dio, il teologo non può – con una risposta che rimane catturata dalla logica perversa cui tenta di resistere – giocare Dio contro l'uomo, senza venir meno al suo compito teologico più proprio. E proprio questa è stata la grande intuizione che ha collocato, fin dall'inizio, il movimento liturgico in un contesto di riscoperta teologica del culto cristiano mediante strumenti spregiudicati, facilmente attribuibili alla «deriva antropocentrica» della teologia del '900. In realtà si trattava dell'apparire di una «seconda svolta antropologica», che si riprometteva di recuperare l'integralità della esperienza di fede, reintegrando il rito nel fondamento della fede.

In effetti, il compito profetico del movimento liturgico – il suo essere passaggio dello Spirito – è stato quello di (ri-)portare alla luce la «integralità» del fenomeno della fede, ossia il presupposto rituale dell'atto di fede. Tale presupposto, che la teologia classica poteva lasciare nella ovietà di un «dato presupposto», con la modernità ha conosciuto una grave crisi; tale crisi ha comportato, nello stesso tempo, una rimozione e una

² È la *identificazione* di grazia e libertà lo spazio «escatologico» e «protologico» in cui opera l'azione liturgica: la rigida opposizione (che il diritto pretende) e la faticosa composizione (che l'etica propone) sono diverse articolazioni del rapporto tra grazia e libertà. Forse la *questione liturgica* è nata quando le esperienze etico-giuridiche hanno sequestrato l'intero orizzonte di ciò che è umanamente significativo. Il contesto postmoderno è favorevole al superamento di questo «imperialismo etico-giuridico» di cui la fede cristiana (e anzitutto la sua celebrazione) è ancora largamente vittima.

sovradeterminazione: la teologia ha largamente rimosso la questione del rito, concentrandosi soltanto sul «significato teologico», mentre le nuove scienze assumevano la preghiera, il sacrificio, il rito e il simbolo come ambiti peculiari della propria ricerca. Questa scissione tra teologia e antropologia, che si è verificata nella modernità, è la risposta ad una crisi di evidenza dei riti tradizionali, non solo della Chiesa, ma della stessa cultura civile. Ma l'alternativa tra rimozione e sovradeterminazione è un'alternativa letale.

Questa è stata la lucida intuizione con cui Guéranger, Festugière, Casel, Guardini, Vagaggini, si sono battuti con strumenti teorici di grande livello. Così oggi, la teologia della reintegrazione, inaugurata da questi grandi anticipatori, ha il compito di non cadere nei vecchi come nei nuovi luoghi comuni. E come prima non era affatto vero che il culto fosse anzitutto «compito» e «dovere» dell'uomo, così oggi al problema del culto non si può rispondere esclusivamente mediante la «riforma di testi e di gesti». La scoperta della questione della iniziazione mediante i riti è la grande questione, quasi il grande tema che corre lungo tutto il movimento liturgico, e di cui il problema della riforma è solo una variazione. Con ciò, tuttavia, non si vuol dire nulla contro la riforma, e tanto meno s'intende auspicare il manifestarsi di quello «spettro» che è la «riforma della riforma»: si tratta invece di comprendere che la riforma è solo un momento di un movimento liturgico che certamente la precede, ma che rimane anche dopo di essa, con il compito di «formare» e di «iniziare» al rito come momento fondamentale della vita cristiana.

Per maturare questa coscienza, come abbiamo ampiamente mostrato, occorre prendere sul serio la «questione antropologica» che è sottesa al compito teologico di riaccreditare il rito come *culmen et fons* di tutta l'azione della Chiesa. Una piccola sintesi sulle tendenze attuali circa la «questione antropologica» potrà condurci alle conclusioni del nostro lavoro.

I molteplici volti della «svolta antropologica»

Se, come abbiamo fatto lungo tutto questo nostro itinerario, è molto utile distinguere accuratamente tra «due» svolte antropologiche, non dobbiamo però nasconderci che si tratta comunque di una distinzione per molti versi troppo semplice e che molto più numerose sono state e sono

tuttora le modalità con cui viene considerata la svolta antropologica nella vicenda teologica dell'ultimo secolo. Una piccola rassegna finale ci aiuterà a cogliere al meglio le potenzialità che questa rilettura riserva al maturare di una più accorta coscienza liturgica.

Capita di sentire ripetere un luogo comune largamente infondato, ma perciò tanto più efficacemente insidioso: la svolta antropologica in campo cattolico sarebbe una specie di protestantizzazione del cattolicesimo. In realtà è facile mostrare che non soltanto la svolta antropologica non si identifica affatto con il protestantesimo, ma che piuttosto di tale svolta il protestantesimo è stato anche un fiero e impenitente avversario. Una bella sintesi offerta da W. Pannenberg, che intitola alla svolta antropologica il penultimo capitolo del suo libro sul rapporto tra teologia e filosofia³, mostra la grande derivazione hegeliana e schleiermacheriana di una lunga e intensa stagione teologica protestante, che ha proprio in lui uno degli epigoni più rilevanti. Ma ciò non esclude che proprio tale tendenza sia stata avversata da una teologia che potremmo definire «antiantropologica» e che ha il suo più grande esponente in K. Barth.

D'altra parte, se soltanto queste brevi considerazioni valgono a distinguere una certa tendenza teologica dal cadere ancora in un luogo comune gravido di pesanti errori, è anche vero che all'interno dello stesso fronte cattolico non è affatto chiaro che cosa si debba intendere per «svolta antropologica», e ciò con grave pregiudizio per un'adeguata valutazione del senso e della portata del movimento liturgico, come anche della riforma che da esso è scaturita.

Ampie tracce del fraintendimento che abbiamo sottolineato lungo tutto il corso della nostra ricerca sussistono ancor oggi, forti e chiare. Non vi è dubbio che la figura chiave di questo dibattito è ancora il pensiero di K. Rahner, sul quale sono state avanzate ampie riserve proprio come rappresentante di una svolta antropologica che metteva in questione il principio del discorso teologico⁴. Non vi è dubbio che, pur cogliendo alcuni

³ Cf W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Queriniana, Brescia 1999, 261-317.

⁴ Mi limito a segnalare alcune critiche ormai «classiche» alla impostazione rahneriana: in Germania cf H.U. VON BALTHASAR, *Cordula, ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968; B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Rombach, Freiburg 1967 e R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur trascendentale Hermeneutik des Sprechens von Gott* (Quaestiones disputatae, 94), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1982. Per l'Italia cf C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974; per un quadro della critica più re-

limiti obiettivi del progetto rahneriano, tali critiche non coglievano il buon diritto della operazione culturale che Rahner tentò – con vasto successo – soprattutto tra gli anni '50 e gli anni '70. Ciò che invece oggi ha bisogno di essere compreso è il rapporto paradossale tra la teologia rahneriana e l'antropologia. Se oggi una critica deve essere mossa non è tanto quella che contesta teologicamente l'antropologia rahneriana, quanto piuttosto quella che contesta la sua antropologia astratta e ancora sostanzialmente «intellettualistica»⁵: in questo senso K. Rahner era ancora «troppo classico» per intercettare davvero la sfida che il movimento liturgico aveva tentato di raccogliere già prima di lui.

Nè si può negare che tuttora il ruolo della svolta antropologica e del rapporto che ne deriva per la liturgia con le scienze umane sia divenuto effettivamente chiaro alla coscienza degli studiosi e dei pastori. Una recente sintesi a questo proposito⁶ ha mostrato assai bene il grande compito di riflessione e di approfondimento che spetta alla Chiesa intorno a questo tema. E la recensione del dibattito più recente ha messo bene in luce l'esigenza di superare il luogo comune della opposizione tra teologia e antropologia come ambito specifico degli studi liturgici⁷. Ciò che appare comunque assai curioso è proprio il fatto che queste acquisizioni – ancor oggi capaci di suscitare imbarazzo e difficoltà nel campo teologico – erano già apparse necessarie agli inizi del secolo scorso, come una breve ri-visitazione del pensiero di O. Casel sarà in grado di confermare nel prossimo paragrafo.

cente cf A. DAL MASO, *L'efficacia dei sacramenti e «performance» rituale. Ripensare l'«ex opere operato» a partire dall'antropologia culturale*, (Caro salutis cardo. Studi, 12), EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1999, soprattutto 15-41.

⁵ Nel valutare il contributo rahneriano al sorgere di una «antropologia teologica», giustamente afferma F.G. Brambilla che «la proposta di Rahner è potuta apparire anche un ostacolo all'elaborazione di una antropologia teologica «regionale», perché affermava paradossalmente che non ci può essere una trattazione antropologica specifica, in quanto l'antropologia è una dimensione generale e non un oggetto particolare della teologia» (*Antropologia teologica*, in *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. II, Città Nuova, Roma 2003, 175-286, qui 195).

⁶ Cf AA.Vv., *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 2002.

⁷ Cf L. GIRARDI, *Liturgia e scienze umane: riflessioni introduttive a partire da «Sacrosanctum Concilium»*, in AA.Vv. *Liturgia e scienze umane*, 9-56.

Excursus: Casel e il Modernismo

In questo breve *excursus* vorrei mostrare come le ambiguità di collocazione della svolta antropologica assomigliano molto agli equivoci che possono sorgere nell'interpretare adeguatamente il pensiero di un grande «classico» del movimento liturgico, ossia di O. Casel, in relazione al modernismo e al suo «irrazionalismo».

Si è soliti far risalire l'inizio «ufficiale» del movimento liturgico all'anno 1909, durante il quale vi fu uno storico congresso a Malines, in Belgio. Due anni prima, nel 1907, era stata pubblicata la famosa enciclica *Pascendi* contro il Modernismo. Vorrei tentare di comprendere l'originalità del pensiero di O. Casel partendo proprio da queste due date. In effetti noi non riusciamo più a capire il movimento liturgico se non teniamo conto del fatto che il fenomeno del Modernismo (e del corrispettivo anti-Modernismo) ha avuto come due punti chiave della sua argomentazione alcuni assunti di carattere filosofico e teologico circa il simbolo, circa il fenomeno, circa l'esperienza religiosa, che il movimento liturgico ha utilizzato in modo molto libero e creativo, uscendo dalle contrapposizioni rigide tra pensiero teologico e pensiero antropologico, come anche tra immanenza e trascendenza.

Il movimento liturgico nasce dunque due anni dopo l'enciclica *Pascendi* e il grande manifesto del movimento liturgico *La Liturgie Catholique* di M. Festugière è del 1913, a pochi anni di distanza. Il movimento liturgico reintroduce nel discorso ecclesiale, nei primi decenni del '900, con molta fatica, le tematiche dell'esperienza religiosa, del simbolo, della religione come forma di vita. Queste sue tematiche «antropologiche» risultano assolutamente qualificanti il suo impegno squisitamente teologico.

Ora, se proviamo a cercare nel testo fondamentale dell'anti-Modernismo, scopriamo che proprio queste dimensioni, così tipiche del movimento liturgico, vengono colpite con una durezza terribile. Consideriamo due affermazioni molto significative: nell'enciclica *Pascendi* ad un certo punto si dice così: (identificando nel simbolismo una delle più gravi malattie del pensiero moderno)

«Iterum: philosopho certum est, repræsentationes obiecti fidei esse tantum symbolicas; credenti pariter certum est, fidei obiectum esse Deum in se; theologus igitur colligit: repræsentationes divinæ realitatis esse symbolicas. Hinc symbolismus theologicus» (DS 3487).

Ossia, in traduzione:

«Per il filosofo modernista è cosa certa che le rappresentazioni dell'oggetto di fede sono soltanto simboliche (qui simboliche vuol dire non reali, l'uso del termine simbolico significa negazione della realtà), per il credente d'altra parte è certo che l'oggetto di fede è Dio in sé (e non quindi un simbolo). (Sulla base di queste premesse) Il teologo (modernista) dice: le rappresentazioni della realtà divina sono simboliche, di qui deriva il simbolismo teologico».

Ho voluto citare questo passo per sottolineare che nel 1907 in modo autorevole, mediante il Magistero papale, il concetto di simbolo e di simbolismo subisce questo tipo di lettura fortemente antitetica rispetto all'ortodossia: per essa, sconfinare nel simbolo significa mettere i piedi nell'incerto, nell'erroneo, in una parola significa diventare immanentisti. Ma c'è un altro aspetto che ci permette di entrare nel pensiero di Odo Casel con una coscienza più ricca e articolata. Sempre nel medesimo documento si dice che una caratteristica del pensiero moderno – in qualche modo di derivazione kantiana – è quella di pensare che la ragione dell'uomo sia chiusa nei fenomeni, sia limitata dai fenomeni; è la famosa visione kantiana del fenomeno, come confine invalicabile di ogni futura metafisica.

Secondo il testo dell'Enciclica questo assunto ha due conseguenze per la teologia: una negativa e una positiva. Affermare che la ragione è limitata ai fenomeni ha come conseguenza negativa un certo agnosticismo, cioè una non conoscibilità della realtà, che secondo l'anti-modernismo è il preludio dell'ateismo. Dicendo che la ragione è limitata ai fenomeni, si asserisce che essa non ha fiducia di arrivare alla realtà, quindi è agnoscibile e atea. Questa è la conseguenza negativa.

Ma vi è anche una conseguenza positiva molto interessante. Sul piano positivo si cerca il fondamento della religione nella «immanenza vitale»: il fondamento non è in Dio, perché Dio non è conoscibile, invece il fondamento lo si cerca nell'immanenza vitale, in una sorta di vitalismo, di auto-esperienza dell'uomo e se ne deduce una conseguenza. Desidero citare proprio l'espressione letterale che l'enciclica *Pascendi* pone sotto condanna (DS 2074):

«Quoniam religio vitæ qædam est forma, in vita omnino hominis reperienda est».

Ossia in traduzione:

«Poiché la religione è una certa forma di vita, deve essere cercata esclusivamente nella vita dell'uomo».

Questa è la posizione attribuita ai Modernisti e rispetto a cui l'enciclica di Pio X prende netta posizione contraria. In un certo senso il principio dell'immanenza religiosa è un principio che chiude la religione su di sé, rinchiude la religione nell'orbita della piccola, modesta esperienza dell'uomo. Ciò che risulta curioso ed interessante è che la riscoperta da parte del movimento liturgico del valore originario della liturgia in qualche modo rilegge sia il simbolo, sia la religione come forma di vita in modo positivo, non cadendo nell'errore modernista.

Il movimento liturgico è cosciente di questo rischio – cioè del rischio che parlando di simbolo e di esperienza religiosa, non si esca dall'uomo, ma si resti chiusi nell'antropologia – e tuttavia non rinuncia ad usare in modo forte, come ad es. in Casel, sia il concetto di simbolo, sia il concetto di forma di vita religiosa. In un certo modo esso tende ad affermare: *noi non rinunciamo ad andare oltre i fenomeni, ma per andare oltre i fenomeni bisogna passare attraverso i fenomeni*. In altri termini, la forma di vita dell'uomo, secondo il movimento liturgico, non è «esclusiva» della relazione con Dio e della vita divina, ma ne è piuttosto il presupposto che non può più essere rimosso o scavalcato.

Questa è l'apparente ovviaità e banalità della più grande scoperta del movimento liturgico, secondo la quale non ci si può fermare ai fenomeni, ma, per arrivare alla realtà, a Dio, alla Chiesa, a Cristo, alla verità dogmatica, il fenomeno celebrativo, in quanto densamente simbolico ed esperienziale, è forma di vita originaria, che non solo non può essere scavalcata, ma che deve rimanere sempre salda come mediazione essenziale di quella realtà e di quella verità.

Solo comprendendo il contesto dentro cui si muove il movimento liturgico, possiamo capire perché esso impiega decenni a farsi apprezzare, e almeno per i primi 20 anni è guardato con sospetto, è in fondo sospettato di Modernismo. Tutte le idee che hanno trasformato la teologia liturgica, la teologia sacramentaria nel secolo XX, non entrano in conflitto, ma mostrano un modo diverso di usare le parole che l'anti-modernismo definiva come errori irrimediabili. Casel usa sia il concetto di simbolo, sia il concetto di forma di vita applicata alla religione e alla esperienza rituale della religione, ma non per essere modernista, o per cadere in una forma di «riduzionismo antropologico», bensì *per ritrovare il principio di una esperienza cristologica e pneumatologica nel-*

*l'ambito più squisitamente teologico*⁸. E non è affatto un caso che Casel segua proprio questa strada, rinunciando alla più consolante e più rassicurante via scolastica e neo-scolastica, che egli riconosceva ormai incapace di «mediare» quella esperienza e quella simbolicità proprio perché sembrava opporsi in radice alla riconciliazione tra teologico e antropologico, da cui pure scaturiva come forma di sapere medioevale.

Vi sono almeno due livelli sui quali abbiamo considerato il rapporto tra l'Antimodernismo e il pensiero di O. Casel:

- Il *simbolismo teologico* viene identificato con l'agnosticismo e persino l'ateismo.
- C'è poi l'altro versante che è quello della parte positiva: il simbolismo tende a fondare la religione sulla «*immanenza vitale*».

Da un lato il simbolo è il luogo del soggettivismo, dall'altro l'esperienza religiosa, la religione come forma di vita mette al principio la irrazionalità. Si tratta di una lettura profondamente polemica che contesta in radice due idee del pensiero liberale moderno: l'idea di simbolo e l'idea di esperienza religiosa.

Indirettamente l'enciclica ritiene che questi due concetti siano nozioni non solo protestanti, ma decisamente atee. Questa lettura dell'antimodernismo, del Magistero rispetto al Modernismo, ha un parallelo nel mondo protestante. Anche i protestanti hanno avuto un loro anti-modernismo che si chiama anti-liberalismo. Ed il rappresentante più famoso è Karl Barth. Poco dopo quest'epoca (siamo nel 1907), K. Barth, subito dopo la prima guerra mondiale, dal '19 al '21, scrive la famosa *Epistola ai Romani*, il commento alla Lettera ai Romani che è considerato il manifesto anti-liberale del protestantesimo del '900, in cui dice che «un modo di fare teologia che comincia dall'esperienza religiosa è in realtà una forma di ateismo». Anche per Barth spiegare la fede cominciando dall'esperienza religiosa è il grande errore.

⁸ Bisogna segnalare che di recente, dopo lunghi periodi di parziale o totale fraintendimento, il pensiero di O. Casel è entrato più pienamente all'interno della cultura teologica italiana. Segnalo soltanto due elementi di questa nuova recezione: anzitutto la bella monografia di A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, (Monumento Studia Instrumenta Liturgica, 30), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, poi la traduzione dell'ultima opera del teologo tedesco: O. CASEL, *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, (Caro Salutis Cardo. Studi/Testi, 14), Padova EMP-Abbazia di S. Giustina, 2001, di cui ho curato la introduzione *Odo Casel e il «cuore» della questione liturgica: teologia, filologia e scienze umane nel saggio «Fede, gnosi e mistero»*, XI-XXXVI.

O. Casel invece, qualche anno dopo – egli infatti incomincia la sua produzione negli anni '20 – crede che il recupero del senso teologico debba avvenire considerando centrale il simbolo e l'esperienza religiosa come forma di vita. Qui Casel si colloca in una posizione non lontana da alcune idee del Modernismo, utilizzando con coraggio i concetti di «forma di vita», di «pensiero totale», di «simbolo» e di «mistero». Solo così capiamo il disagio diffuso allora e tuttora circa il pensiero di Casel, che è stato un autore sospettato di nutrire idee vicine al pensiero moderno, al Liberalismo, al Modernismo. E dobbiamo dire che, sotto sotto, tutto il pensiero liturgico del '900 è stato sospettato di Modernismo, almeno fino agli anni '40 e comunque fino alla enciclica *Mediator Dei*.

Alla luce di quanto considerato fin qui, si vede bene che la reazione caseliana al «razionalismo moderno» non passa per una risposta intellettuale o positivistica, ma tende a recuperare un terreno originario (una forma di vita, un pensiero totale, come quello che si esprime nel «mistero del culto») nel quale è possibile che la cristologia e la pneumatologia si diano solo come «esperienze» e che l'esperienza sia reale solo in quanto teologicamente, cristologicamente e sacramentalmente fondata. Troviamo qui – nell'esempio di Casel, cui potrebbero essere avvicinati anche Festugière o Guardini o addirittura Guéranger – la radice di quella che abbiamo chiamato *seconda svolta antropologica*, ossia un riferimento all'antropologia come possibilità di sfondamento dell'intellettualismo e del positivismo che accomunavano la teologia classica e la teologia della prima svolta antropologica.

Epilogo:

il nuovo compito della iniziazione liturgica. Dalla riforma ecclesiale della liturgia alla riforma liturgica della Chiesa

Siamo così giunti al termine del nostro percorso. Possiamo tentare in conclusione di trasporre tutto il discorso teorico che abbiamo proposto in un'immagine, semplice ma suggestiva. Potremmo dire che le due dimensioni della svolta antropologica considerate corrispondono a due fasi ben determinate della riscoperta liturgica dell'ultimo secolo, riassumibili in *due passaggi* di grande importanza.

Il movimento liturgico è stato, anzitutto, la scoperta che *la liturgia*

non è solo rubrica. Potremmo dire che è stato passaggio *dal rosso al nero*. Ma poi si è visto che tale passaggio, quando giungeva ad opporre il nero al rosso, finiva con il perdere il proprio oggetto: si è così imposta una seconda fase. Si è passati, allora, *dal nero al rosso*. Ma questa volta il rosso non è rappresentato solo dalla rubrica, ma dall'intero contesto spazio-temporale e relazionale della celebrazione.

Si potrebbe aggiungere che il passaggio dal rosso al nero è stato la identificazione del Rinnovamento liturgico con la parola, con la intelligenza, con la chiarezza, con il primato del «verbale». Mentre la seconda fase, non è smentita della prima, ma arricchimento del verbale con il non-verbale. È l'affermarsi della coscienza che il «primato del Verbo» non si identifica con il primato del verbale. Così il rinnovamento liturgico si articola strutturalmente di due movimenti: il primo è quello della riforma, che mira appunto alla «verbalità» liturgica; il secondo è quello della iniziazione, che punta piuttosto sulla «non-verbalità». L'utilità di una riflessione ampia sulla svolta antropologica è evidente quando si considerino queste due diverse dimensioni dell'aggiornamento liturgico, che normalmente vengono ridotte all'unico stile della riforma.

Così appare evidente che l'arricchimento del significato storico della svolta antropologica – con tutta l'articolazione che abbiamo potuto constatare – ci consente di considerare il movimento liturgico non solo come storicamente molto più ricco, ma anche come pastoralmente molto più dinamico e profetico – ancora oggi – rispetto a quanto si è soliti ritenere. Fino a considerare la stessa riforma come l'esito di una seconda fase del movimento liturgico, rispetto a cui una prima fase si colloca prima e una terza fase si colloca dopo.

Queste considerazioni, da ultimo, dovrebbero essere in grado di mutare l'atteggiamento medio – a dire il vero spesso alquanto superficiale – con cui si pensa alla «riforma liturgica», dando per scontato che si tratti anzitutto di un *compito che la Chiesa è chiamata ad espletare*. E ciò, sia chiaro, resta una parte importante della verità. Ma, forse, non è neppure la parte più decisiva. Poiché riforma liturgica significa anche – e forse soprattutto – il *mutamento che la liturgia è in grado di apportare alla Chiesa*. In questo senso il termine «riforma liturgica» potrà finalmente passare dal significare soltanto la *riforma ecclesiale della liturgia* a significare anche e anzitutto la *riforma liturgica della Chiesa*. Ma, per raggiungere questo scopo, occorre ancora approfondire – con tutta la serenità necessaria nonché *sine ira ac studio* – la storia del movimento liturgico, il suo

rapporto con la teologia della (prima e seconda) svolta antropologica e la dialettica tra riforma e iniziazione.

Mostrare queste emergenze e indicare qualche via plausibile per affrontarle è stato l'intento fondamentale delle pagine che qui trovano fine, non senza aver prima formulato l'auspicio che, una volta lette, sappiano suscitare almeno qualche duraturo interesse e magari – chissà? – possano anche promuovere ulteriori appassionate ricerche.

Bibliografia

- AA.Vv., *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 2002.
- A. ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (Quaestiones Disputatae, 189), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001.
- M. ANTONELLI, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, in «La Scuola Cattolica», 126, 1998, 3-32.
- L. ARTUSO, *Liturgia e spiritualità. Profilo storico* (Caro Salutis Cardo. Sussidi, 4), EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 2002.
- M. AUGÉ, *La ricerca del senso e del valore del rito. Una problematica attuale*, in «Lateranum», 66, 2000, 373-383.
- H.U. VON BALTHASAR, *Cordula, ovvero sia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968.
- ID., *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1991.
- K. BARTH, *Unterricht in der christlichen Religion*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1985.
- K. BARTH, *Rivelazione, Chiesa, Teologia*, in Id., *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, Claudiana, Torino 1986, 89-114.
- E. BENVENUTO, *Il lieto annuncio ai poveri*, EDB, Bologna 1997.
- M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Ed. Paoline, Cinisello B., 1993.
- G. BOF (ed.), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, (= Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, 19), EDB, Bologna 1994.
- G. BONACCORSO, *Introduzione allo studio della liturgia*, EMP-Abbazia S. Giustina, Padova 1990.
- ID., *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Messaggero, Padova 1996.
- ID., *La dimensione comunicativa della liturgia*, in «Rassegna di Teologia», 41, 2000, 485-515.
- ID., *Il rito e l'Altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 13), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.
- ID., *Linguaggio*, in *Teologia*, edd. G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich, San Paolo, Cinisello B. 2002, 837-864.

- ID., *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, in E. Carr (ed.), *Liturgia opus Trinitatis. Epistemologia liturgica* (= Studia Anselmiana 133, Analecta liturgica, 24) Centro Studi S. Anselmo, Roma 2003, 95-121.
- G. BONACCORSO - A. GRILLO, *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e rito*, Cittadella, Assisi 2001.
- S. BORUTTI, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Bruno Mondadori, Milano 1999.
- A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 30), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.
- F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, in *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. II, Città Nuova, Roma 2003, 175-286.
- F. BROVELLI (ed.), *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, C.L.V.- Ed. Liturgiche, Roma 1990.
- G. BUSANI, *La rilettura del «Rito di iniziazione cristiana degli adulti» a confronto con il postmoderno*, in AA.Vv., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, C.L.V. Ed. Liturgiche, Roma 1998, 213-235.
- G. CANTARANO, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- E. CARR (ed.), *Liturgia opus Trinitatis. Epistemologia liturgica* (= Studia Anselmiana 133, Analecta liturgica, 24) Centro Studi S. Anselmo, Roma 2003.
- O. CASEL, *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, (Caro Salutis Cardo. Studi/Testi, 14), EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 2001.
- A. CATELLA - R. TAGLIAFERRI, *Le domande e le intenzionalità cui risponde l'impianto di «Sacrosanctum Concilium»*, in «Rivista Liturgica», 77, 1990, 129-143.
- A. CATELLA, *Dalla Costituzione conciliare «Sacrosanctum Concilium» all'encyclica «Mediator Dei»*, in AA.Vv., *La Mediator Dei e il Centro di Azione Liturgica: 50 anni alla luce del movimento liturgico*, (= Biblioteca «Ephemerides liturgicae». Sectio pastoralis, 18), C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1998, 11-43.
- ID., *Dal che cosa e perché al come si celebra*, in AA.Vv., *L'arte del celebrare*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma, 1999, 9-20.
- L.-M. CHAUDET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Leumann (Torino), 1990.
- P. CLAUDEL, *Interroge les animaux*, in «Figaro littéraire», 129/3, 1948, 1.
- F. CONIGLIARO, *La libertà. Estasi e tormento*, Giappichelli, Torino 2001.
- A. DAL MASO, *L'efficacia dei sacramenti e «performance» rituale. Ripensare l'«ex opere operato» a partire dall'antropologia culturale*, (Caro salutis cardo. Studi, 12), EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1999.
- M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.
- G. EBELING, *Dogmatica della fede cristiana*, vol. I, Marietti, Genova, 1990.
- M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli dell'iniziazione*, Morcelliana, Brescia 1980.
- R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, (= Einaudi contemporanea, 58), Einaudi, Torino 1998.
- C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.

- M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, (Caro salutis Cardo. Studi/Testi, 15) EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 2002.
- E. GILSON, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia, 1966.
- L. GIRARDI, *Liturgia e scienze umane: riflessioni introduttive a partire da «Sacrosanctum Concilium»*, in AA.VV., *Liturgia e scienze umane*, 9-56.
- A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, (Caro Salutis Cardo. Studi, 10), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1995.
- ID., «*La cause de la liturgie gagne chaque jour du terrain*. Modernità, rinascita liturgica e fondamento della fede in Maurice Festugière, in «Ecclesia Orans», 13, 1996, 229-251.
- ID., «*Sacramenta propter angelos?*» Karl Rahner e un «principio» della sacramentaria di S. Tommaso, in «Ecclesia Orans», 14, 1997, 391-412.
- ID., *Per una genealogia della libertà. Il mistico nel secondo Wittgenstein e il ruolo della teologia in una filosofia della mistica*, in A. MOLINARO - E. SALMANN (edd.), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca* (= Studia Anselmiana 125, Philosophica 2), Centro Studi S. Anselmo, Roma, 1997, 89-127.
- ID., *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, (Caro Salutis Cardo. Sussidi, 3), EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1999.
- ID., *Karl Rahner versus Karl Rahner? La «prima» e la «seconda» svolta antropologica*, in J. DRISCOLL (ed.), «*Imaginer la théologie catholique*», permanence et transformations de la foi en attendant Jésus-Christ. Mélanges offerts à Ghislain Lafont, (Studia Anselmiana, 129), Centro Studi S. Anselmo, Roma 2000, 101-122.
- ID., *Il senso della ricerca liturgico-sacramentale sul valore del rito. In dialogo con Matias Augé intorno alla «Scuola Padovana di Liturgia»*, in «Ecclesia Orans», 19, 2002, 139-146.
- ID., *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-)Modernità*, Cittadella, Assisi 2003.
- R. GUARDINI, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, in «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», 1, 1921, 97-108.
- ID., *Formazione liturgica. Saggi*, Edizioni O.R., Milano 1988.
- K. IRWIN, *Critiquing recent liturgical Critics*, in «Worship», 74, 2000, 2-19.
- E. JÜNGEL, *Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Wirken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen*, in ID., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologischen Erörterungen III*, Kaiser, München 1990, 194-213.
- M. KUNZLER, *La liturgia all'inizio del terzo millennio*, in R. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, San Paolo, Roma 2000, 217-231.
- J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris 1994.

- B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthroponozentrik*, Rombach, Freiburg 1967.
- E. LÉVINAS, *Difficile libertà*, La Scuola, Brescia 1986.
- G. LUKKEN, *L'«autre coté» du rituel humain: reconsideration à partir de la phénoménologie et la sémiotique sur des couches anthropologiques et théologiques dans le rituel chrétien*, in «Questions Liturgiques», 83, 2002, 68-91.
- S. MAGGIANI, *La nozione di iniziazione*, in AA.VV., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1998, 11-45.
- ID., *Epistemologia liturgica. Come studiare l'azione rituale?*, in E. Carr (ed.), *Liturgia opus Trinitatis*, 153-186.
- F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi 2001.
- J.-L. MARION, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1984.
- Id., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.
- A. MATTEO, *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità post-moderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001.
- E. MAZZA, *Liturgia e metodo storico. Un esempio significativo: il caso dell'epiclesi eucaristica*, in «Rivista Liturgica», 88, 2001, 419-438.
- G. MAZZOCCHI, *Il corpo e la liturgia*, in A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione*, EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova, 1997, 287-315.
- M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, 86.
- Id., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, (ed. orig. 1945).
- R. MESSNER, *Was ist systematische Liturgiewissenschaft*, «Archiv für Liturgiewissenschaft», 40 (1998), 257-274.
- J. MOLTMANN (ed.), *Biografia e teologia. Itinerari di teologi*, (gdt, 258), Queriniana, Brescia 1998.
- J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
- M. PAJANO, *Liturgia e società nel Novecento. percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione* (= Biblioteca di storia sociale, 28), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000.
- W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Queriniana, Brescia 1999.
- L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.
- G. PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea* (Nuovi Saggi Teologici, 29), edd. M.C. Bartolomei - A. Gallas, EDB, Bologna 1990.
- C. PICKSTOCK, *After writing. On the liturgical consummation of philosophy*, Blackwell, Oxford 1998.
- K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in ID., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 51-107.
- J. RATZINGER, *Verità del cristianesimo?*, in «Il Regno», 45, 2000, 190-195.
- J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello B. 2001.
- P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

- ID., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.
- ID., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- S. ROUVILLOIS, *Corps et sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayard, Paris 1995.
- E. SALMANN, *Andacht. Philosophen vor dem Phänomen der Liturgie*, in «Ecclesia Orans», 7, 1990, 309-333.
- ID., *La rivelazione dell'ineffabile. Evento simbolico e voce contestata*, in G. MAZZILLO (ed.), *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, Cini-sello Balsamo, Milano 2002, 95-130.
- R. SCHAEFFLER, *Der Kultus als Weltauslegung*, in *Kult in der säkularisierten Welt*, Pustet, Regensburg 1974, 9-62.
- ID., *Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation*, in HÜNERMANN-SCHAEFFLER, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Herder, Freiburg 1977, 9-50.
- ID., *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur trascendentale Hermeneutik des Sprechens von Gott* (Quaestiones disputatae, 94), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1982.
- ID., *Religionsphilosophie*, Alber, München 1983.
- ID., *Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und Gesellschaft. Eine anthropologische Grundlegung*, in *Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen*, Pustet, Regensburg, 1991, 9-34.
- ID., *Kultur und Kult*, in «Liturgisches Jahrbuch», 41, 1991, 2, 73-87.
- P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.
- ID., *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001.
- G. SOVERNIGO, *Rito e persona. Simbolismo e celebrazione liturgica: aspetti psicologici* (= Caro Salutis Cardo. Sussidi, 2), EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1998.
- R. TAGLIAFERRI, *Quale modello di pastorale liturgica emerge dal Concilio? Riflessione di ermeneutica conciliare*, in «Rivista Liturgica», 79, 1992, 25-38.
- A. N. TERRIN, *Mistiche del post-moderno: tra il rifugio nel sé e la riscoperta dell'«olon»*, in G. BONACCORSO (ed.), *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1999, 84-142.
- W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung, vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Pustet, Regensburg, 1940.
- S. UBBIALI, *Il simbolo rituale e il pensiero critico*, in A.N.TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione*, 251-284.
- C. VAGAGGINI, *Liturgia e pensiero teologico recente*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1961.
- M. ZUPI, *L'ascesa all'uno in Plotino, Eunomio e Gregorio di Nissa: l'esito mistico delle «Enneadi» e del «Contro Eunomio»*, in G. BONACCORSO (ed.), *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova 1999, 191-234.
- ID. (ed.), *Gregorio di Nissa. Le belle ascese. Antologia del 'Contro Eunomio'*, EMP, Padova 2001.

Indice generale

<i>Presentazione</i>	5
<i>Prefazione</i>	9
<i>Introduzione</i>	13
CAPITOLO PRIMO	
Questione liturgica e svolta antropologica: per uno <i>status quaestionis</i>	17
1. La «questione liturgica» sul celebrare rituale:	
il problema della risposta e l'imbarazzo della domanda	17
<i>Perché e da quando ci poniamo la domanda sul «perché celebrare»?</i>	18
<i>Che cosa risponde la Bibbia al nostro perché?</i>	20
<i>Che cosa risponde la Tradizione?</i>	21
<i>Come risponde l'atto di fede?</i>	23
<i>Il salto di qualità e la riscoperta della forma</i>	25
2. La teologia contemporanea e il tramonto della antitesi moderna tra cristianesimo e religione	26
<i>La differenza tra fede e religione</i>	26
<i>La riscoperta del «fondo» religioso della fede</i>	28
<i>Considerazioni in prospettiva</i>	31
3. La prima e la seconda svolta antropologica: una tesi e alcune differenze fondamentali	32
<i>Prima svolta antropologica</i>	34
<i>Seconda svolta antropologica</i>	35
<i>Grandezza e limiti della svolta antropologica</i>	37
CAPITOLO SECONDO	
La «visione antropologica» e la teologia della liturgia: le due svolte antropologiche a confronto	39
1. La «questione liturgica» come nuovo rapporto tra teologia e antropologia: pertinenza metodica e fedeltà storica	40

2. «Antropologia» si dice in molti modi	42
<i>La dimensione antropologica</i>	44
<i>Il riduzionismo antropologico</i>	45
<i>Interrogativi di fondo</i>	47
3. Caratteristiche della «prima» e della «seconda» svolta antropologica	48
4. La elaborazione di una lettura del sacramento «in genere ritus»	49
5. Conclusione: la «triplice lettura» di una parabola buddista: l'elefante e i ciechi, la verità e l'apparenza	52

CAPITOLO TERZO

Liturgia, filosofia e seconda svolta antropologica: un «ressourcement» fenomenologico

1. Un rapporto da riscoprire anche storicamente	61
2. Questione liturgica e questione filosofica contemporanea	62
3. Le correnti fondamentali: (quasi un catalogo per autori/scuole)	64
<i>La scuola fenomenologica</i>	64
<i>Il pensiero simbolico</i>	66
<i>Il pensiero antropologico-culturale</i>	67
<i>Il pensiero dialogico neo-ebraico</i>	68
<i>Il decostruttivismo</i>	69
<i>La teoria politica</i>	69
<i>L'ermeneutica e il pensiero trascendentale</i>	71
<i>Una rilettura radicale del pensiero medioevale</i>	72
4. Le questioni centrali: (quasi un catalogo per soggetti/temi)	73
Intreccio filosofico-liturgico sui temi presi in considerazione	73
5. La relazione complessa tra filosofia e liturgia	75
<i>Ad extra: problematizzazione delle categorie «politiche»</i>	75
<i>Ad intra: riscoperta di una logica sacramentale della fede</i>	76
<i>L'azione e il pensiero: fino al capovolgimento del rapporto?</i>	77
6. Prospettive sul futuro	79
<i>La riassunzione del tema filosofico per la ricerca liturgica:</i>	
<i>la differenza tra intelletto e intellettualismo</i>	79
<i>La provocazione al chiarimento del rapporto tra teologia e antropologia</i>	79
<i>La fedeltà agli inizi e il nuovo compito di una «terza fase»</i>	
<i>del movimento liturgico</i>	80

CAPITOLO QUARTO

Il rinnovamento liturgico tra riforma dei riti e iniziazione mediante i riti 83

Premesse sul «vissuto liturgico» e sulla «questione liturgica»	83
1. Prima tesi	85
<i>Il rapporto tra liturgia e cultura</i>	85
<i>Conseguenze per la interpretazione attuale</i>	86
2. Seconda tesi	88
<i>Il rapporto ambivalente tra modernità e liturgia</i>	88
<i>La «tradizionalità» del riformare e la «novità» dell'iniziare</i>	89
3. Terza tesi	90
<i>Prima e seconda svolta antropologica come contesti diversi di una evoluzione nella recezione della riforma liturgica</i>	90
<i>Liturgia e cultura nella «seconda svolta antropologica»</i>	91
4. Quarta tesi	93
<i>Una nuova visione della liturgia</i>	93
<i>Un nuovo concetto di libertà</i>	94
<i>Una «seconda svolta antropologica» a partire dalla liturgia?</i>	96
<i>Prospettive attuali</i>	98
5. Per una «riforma» consapevole di una inaggirabile «iniziazione»	99
<i>Una consapevole iniziazione</i>	99
<i>Il pericolo da evitare</i>	100
6. Conclusioni in forma di «ouverture»	101

CAPITOLO QUINTO

Il contributo delle scienze umane al rinnovamento liturgico 103

La nuova sensibilità «iniziatica» ridimensiona, ma anche rilancia i compiti della riforma	105
I molteplici volti della «svolta antropologica»	107
Excursus: Casel e il Modernismo	110
Epilogo: il nuovo compito della iniziazione liturgica. Dalla riforma ecclesiale della liturgia alla riforma liturgica della Chiesa	114
Bibliografia	117
Indice generale	123

QUADERNI DELLA RIVISTA DI SCIENZE RELIGIOSE

La collana ha lo scopo di promuovere la ricerca nel campo delle discipline filosofiche e teologiche e delle altre scienze con queste connesse, contribuendo in tal modo al progresso e alla diffusione del sapere cristiano, in dialogo interdisciplinare con la cultura contemporanea. La collana pubblica gli scritti scientifici dei docenti dell'Istituto e contributi scientifici di altri studiosi.

Comitato scientifico:

Salvatore Palese, *direttore*

Giovanni Ancona, Rocco D'Ambrosio, Giacomo Lorusso, Mauro Pater-
noster, Giovanni Ricchiuti, Pio Zuppa.

1. Dire Dio al femminile. Antropologia e Teologia,

a cura di Angelo Sabatelli, pp. 60, € 3,50

2. Andrea Grillo, Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica, pp. 125, € 8,00

In preparazione

Vittorio Fusco, Euanghelion. Discussioni neotestamentarie,

a cura di Giovanni Ancona

Apocalittica ed escatologia – Gesù e la tradizione evangelica – Protocattolico – Esegesi storia ed ermeneutica teologica.

Angelo Panzetta, La famiglia umana icona del mistero di Dio

La coppia e la famiglia nella Bibbia – La loro dimensione iconica nella storia della teologia – Nella visione aperta dal concilio Vaticano II – Iconocità “sacramentale” ed ecclesiale.

In programma

La Chiesa particolare nel Codice del post Concilio,

a cura di Baldassarre Chiarelli

Il cristianesimo popolare, oggi: persistenza o novità, rischio o chance?

a cura di Angelo Sabatelli e Pio Zuppa

Homo moralis. Aspetti psicologici e processi formativi,

a cura di Giacomo Martielli

Edizioni VIVERE IN – Roma – Tel. e Fax 065943323

Finito di stampare: marzo 2004

Stab.to: Monopoli (Bari) – Tel. 0806907030 – Fax 0806907026

E-mail: edizioniviverein@tin.it

Andrea Grillo

(Savona, 1961) insegna teologia sacramentaria e filosofia presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma, teologia liturgica e spiritualità liturgica presso l'Istituto di Liturgia Pastorale di Padova. È Coordinatore della Specializzazione Dogmatico-Sacramentaria della Facoltà Teologica di S. Anselmo e Vicepresidente dell'APL (Associazione Professori di Liturgia). Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Teologia fondamentale e liturgia* (Padova 1995), *Guida laica per tornare a messa* (Cinisello B. 1997), *Introduzione alla teologia liturgica* (Padova 1999), *Tempo e preghiera. Dialoghi e monologhi sul “segreto” della Liturgia delle Ore* (Bologna 2000), *La fede e il telecomando* (Assisi 2001, con G. Bonaccorso), *La nascita della liturgia nel XX secolo* (Assisi 2003). Ha inoltre curato insieme con M. Perroni e P.-R. Tragan, il *Corso di teologia sacramentaria* in 2 voll. (Brescia 2000).