

Rivelazione, tradizioni e liturgia

*Fr. Aidan Nichols, O.P.*¹

Lo scopo del mio articolo è quello di fornire una panoramica dell'interrelazione tra i tre temi *dell'Apocalisse, della Tradizione e della Liturgia*.²

1. Il concetto di rivelazione

In una società prevalentemente secolare, l'idea stessa di pensare e agire *in funzione della rivelazione* diventa facilmente inaccessibile. Nella Chiesa contemporanea dei paesi della civiltà nordatlantica, patria storica del secolarismo, il concetto di rivelazione sfugge spesso alla comprensione dei cristiani stessi, a meno che non si compia un serio sforzo dottrinale per affermarlo ed esplorarlo.³

La rivelazione ha due presupposti fondamentali.⁴

In primo luogo, il mondo che ci circonda è dotato della capacità di essere «iconico»: di riflettere o riecheggiare il suo Creatore divino. Questa capacità dell'ordine creato – sia nel suo insieme, sia sotto alcuni aspetti o in alcuni casi particolari – di indicare la sua fonte divina è alla base della «rivelazione naturale», la manifestazione di Dio negli esseri creati che sta alla base delle religioni del mondo in modi diversi, così come nei miti e nella letteratura, nei motivi onirici e nell'arte. Oltre a ciò, spetta al Creatore essere in grado di valorizzare il potenziale iconico delle cose in modo tale da servire un disegno salvifico per la riparazione e il compimento della creazione – agire come veicoli per il «secondo dono» della salvezza che è quello di riparare e *più che riparare, di portare oltre se stesso* il «primo dono» dell'essere creato del mondo.

Ma poi, *in secondo luogo*, l'uomo – l'animale umano – deve essere in grado di interpretare correttamente la forza rivelatrice delle cose (nessuna "rivelazione" può avere successo finché non trova il suo destinatario). Nel caso dell'umanità dopo la Caduta, con il nostro intelletto oscurato e incline all'errore (anche se ancora orientato alla verità) e la nostra volontà distorta e debole (anche

¹ Conferenza tenuta al settimo colloquio CIEL, 8-10 novembre 2001, a Versailles.

² Una versione precedente delle sezioni dogmatiche iniziali di questo articolo è apparsa in A. Nichols, O. P., *Come to the Father. An Invitation to Share the Catholic Faith* (Londra 2000), pp. 21-35.

³ Cfr. A. Nichols, O. P., «Reviving Doctrinal Consciousness», in idem, *Christendom Awake. On Re-energising the Church in Culture* (Edimburgo 1999), pp. 41-52.

⁴ Per una trattazione più completa della rivelazione e dei suoi presupposti, cfr. (sui presupposti) A. Nichols, O. P., *The Shape of Catholic Theology. An Introduction to its Sources, Principles, and History* (Edimburgo 1991), pp. 74-78, e (sulla natura della rivelazione stessa), idem, *Epiphany. A Theological Introduction to Catholicism* (Collegetown, Minn., 1996), pp. 30-33.

se ancora alla ricerca del bene), questo lavoro interpretativo ha bisogno dell'aiuto della grazia divina anche per quanto riguarda la rivelazione naturale. Ma con la rivelazione soprannaturale, dalla natura stessa del caso – dal tipo di attività divina coinvolta – ne consegue che la persona umana non potrebbe scansionare correttamente le sue epifanie nell'esperienza dei profeti e degli apostoli, né cogliere correttamente le lezioni che tali epifanie contengono, a meno che le nostre facoltà umane naturali di conoscere e volere, pensare e amare, fossero soprannaturalmente energizzati, elevati a un nuovo ordine di attività che corrisponde allo scopo di Dio nella sua rivelazione salvifica.

Cosa rende possibile la rivelazione da parte di Dio? Anche in questo caso ci sono due presupposti principali che dobbiamo menzionare. *In primo luogo*, come ci insegna la filosofia della religione – almeno quando è provvidenzialmente stabile nel suo sguardo intellettuale e quindi affinata nella sua argomentazione – deve esserci in Dio una libertà comunicativa analoga, sebbene infinitamente superiore, a quella capacità di rivelare i nostri scopi e quindi la direzione delle nostre personalità che caratterizza gli esseri spirituali (microscopici) che noi stessi siamo. In quanto Archetipo creativo di quei doni, Dio deve godere di una libertà di auto-comunicazione di cui la nostra esperienza, come creature che vivono di linguaggio e amicizia, è solo il più debole riflesso.

Ma *in secondo* luogo – e qui solo la proclamazione biblica, come si trova nella regola di fede apostolica della Chiesa, può servirci – la rivelazione da parte di Dio è possibile solo se Dio *desidera* davvero noi come suoi interlocutori, desidera, anzi, condividere la sua vita con noi. È fede della Chiesa che Dio, che da sempre è un atto vivente di auto-comunicazione (dal Padre al Figlio nello Spirito Santo), abbia scelto di condividere con gli esseri umani la conoscenza e l'amore che ha di sé nella sua vita trinitaria, non solo per guarire la nostra corruzione, ma anche per condurci alla Gloria.

La rivelazione è quindi una meravigliosa congiura tra il potenziale creato e la volontà divina. Con la luce, disse il saggio ebreo Filone di Alessandria, l'⁵, e la rivelazione di colui che è «Luce dalla Luce» come Gesù Cristo intensifica tale illuminazione. La luce della rivelazione è, possiamo dire, non solo una luce «taborica», che risplende sui nostri sensi attraverso epifanie nell'ordine incarnato (il paradigma qui è lo splendore del volto e delle vesti di Cristo mentre era trasfigurato su una montagna – «Tabor» – alla vista dei suoi discepoli). È anche una luce intellettuale che risplende

⁵ E. R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven 1935).

dall'interno (il nostro Creatore è più intimamente presente a noi di quanto noi lo siamo a noi stessi), illuminando la nostra comprensione, infiammando la nostra volontà.⁶

La nostra attuale difficoltà nel comprendere cosa possa essere la "rivelazione" deriva dall'orgoglio intellettuale istituzionalizzato della tradizione culturale occidentale post-rinascimentale. Gran parte della leadership intellettuale e culturale dell'Europa moderna e contemporanea si è prefissata di chiudere le menti di coloro che influenzava alla penetrazione della luce della rivelazione, una luce la cui trascendenza richiede, scomodamente, la sottomissione dell'intelletto. Quel peccato di orgoglio intellettuale – preso con grande serietà dai maestri spirituali (è una spiegazione plausibile della caduta degli angeli) – si è incarnato nelle istituzioni educative e civili e, infine, si è diffuso nell'aria mentale che respiriamo. Nel XX secolo, una parte importante della vocazione dei poeti cristiani è stata quella di disciplinare il nostro senso per lo splendore della creazione – la luce minore – affinché il nostro occhio intellettuale potesse essere risensibilizzato alle epifanie della rivelazione soprannaturale – la "Luce Maggiore", come la chiama il coro in *The Rock* di T. S. Eliot.

O Luce invisibile, ti lodiamo!

Troppo luminosa per la vista mortale.

O Luce Maggiore, ti lodiamo per la minore;

La luce orientale che al mattino tocca le nostre guglie;

La luce che si inclina sulle nostre porte occidentali alla sera,

Il crepuscolo sulle pozze stagnanti al volo dei pipistrelli,

La luce della luna e delle stelle, la luce dei gufi e delle falene,

La luce delle lucciole su un filo d'erba

O Luce invisibile, ti adoriamo!⁷

2. La realizzazione della Rivelazione nel suo punto centrale, Gesù Cristo

La serie di esempi di Eliot sulla luce minore della creazione ci ricorda che, per quanto indefinitamente "aperte" possano essere le facoltà della nostra anima, siamo comunque *esseri terrestri*, per i quali la luce del giorno e il suo spegnersi alla notte sono fondamentali per il nostro bioritmo, che hanno bisogno del tetto, delle pareti e della domesticità delle case e condividono

⁶ Che la rivelazione sia entrambe le cose allo stesso tempo, ma prima di tutto luce che irrompe dalle forme rivelatrici stesse, è la tesi principale del primo volume dell'estetica teologica di H. U. von Balthasar: cfr. idem, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I. *Schau der Gestalt* (Einsiedeln 1961), e in particolare pp. 123-210.

⁷ T. S. Eliot, «Choruses from "The Rock", X», in *Collected Poems, 1909-1962*, di T. S. Eliot (Londra: Faber and Faber, 1963; 1974), pp. 183-184.

l'ambiente con altre specie. Era quindi del tutto appropriato che la suprema epifania che fungeva da veicolo della rivelazione assumesse la forma *dell'incarnazione del Verbo*, quando colui che è - come proclama il Grande Credo (il Credo di Nicea-Costantinopoli, redatto nel 325-381) - "Luce da Luce" fu visto come un bambino al seno della sua madre umana.

L'Incarnazione, celebrata liturgicamente nella Chiesa di rito bizantino con il titolo estremamente appropriato di *Teofania* – l'epifania di Dio nella sua stessa persona⁸ – dispiega il suo scopo negli eventi successivi dell'infanzia di Gesù, nel Battesimo, nel ministero pubblico e, soprattutto, nella sua sofferenza, morte e Resurrezione e nelle loro conseguenze, nella venuta del suo Spirito Pentecostale, lo Spirito della pienezza divina-umana.⁹ È qui infatti che vediamo la portata della rivelazione nella sua piena misura. Qui, nel Cristo della Natività e nelle scene successive della vita incarnata fino alla Croce, nella risurrezione dalla Tomba e in quel mistero di presenza nell'assenza che è la Pentecoste, vediamo sia l'ampiezza della rivelazione sia il suo obiettivo.

Come rivelazione definitiva sia del divino che dell'umano, e quindi della loro interrelazione, e nella nuova luce che egli getta con le sue parole e le sue azioni sulla storia precedente della rivelazione nell'«Antica Alleanza» con Israele e sull'ordine creato stesso, il Verbo incarnato rende accessibile al mondo la più grande verità che il mondo abbia mai conosciuto o possa conoscere. Questa è la verità «più grande» perché possiede implicazioni più profonde di qualsiasi altra e perché è più meravigliosa, più inesauribile di qualsiasi altra, oggetto appropriato di quell'ammirazione o meraviglia che Aristotele identificava come il vero punto di partenza della filosofia. Qui si rivela ciò che San Tommaso d'Aquino chiamava così semplicemente *iter ad Deum*: «la via verso Dio». «¹⁰ : "Ti darò come luce delle nazioni, perché la mia salvezza giunga fino all'estremità della terra"» (Isaia 49, 6).

3. Dalla rivelazione alla Tradizione

Il passo dalla rivelazione alla Tradizione non è grande, poiché la Tradizione nel senso teologico elevato del termine, dignificato dalla maiuscola iniziale, è la rivelazione così come è stata

⁸ Per l'interrelazione tra i temi della teofania e della «nascita di Dio secondo la carne», cfr. C. Andronikoff, *Le sens des fêtes*, I. (Parigi 1970), pp. 93-224.

⁹ Da qui l'immensa importanza per una teologia della rivelazione dei misteri della vita di Cristo. È uno dei segni della grandezza di San Tommaso che, nonostante la sua preoccupazione per le strutture universali dell'essere nel rapporto Dio-mondo, egli renda pienamente giustizia a questa dimensione. Cfr. J.-P. Torrell, O. P., *Le Christ en ses mystères. La vita e l'opera di Gesù secondo san Tommaso d'Aquino* (Parigi 1999).

¹⁰ Le affermazioni programmatiche di Tommaso su Cristo come, nella sua umanità, nostra via verso Dio, compaiono nella *Summa theologiae*, Ia., q. 2, prologo, e IIIa., q.1, prologo.

registrata dalla mente collettiva della Chiesa apostolica.¹¹ La rivelazione in Cristo, che è anche la rivelazione di Dio *come* Cristo, non sarebbe stata una rivelazione suprema e riuscita della via e della volontà del Dio trino nella sua opera di salvezza verso di noi se non fosse stata adeguatamente accolta nelle menti dei suoi primi e più importanti destinatari, i fondatori apostolici della Chiesa. La questione se i mezzi di trasmissione della rivelazione debbano essere considerati solo scritti (posizione dei riformatori protestanti del XVI secolo) o sia orali che scritti (come sostengono il cattolicesimo e l'ortodossia) è del tutto secondaria rispetto alla questione primaria della Tradizione come eredità originaria della rivelazione nella coscienza collettiva dei testimoni apostolici. Ecco perché la migliore teologia cattolica moderna tratta la Sacra Scrittura come un monumento della Tradizione – il monumento primario della grande Paradosis – e non come un'alternativa alla Tradizione. Dire che qualcosa appartiene alla Tradizione in senso teologico elevato – alla Santa Tradizione – non significa ancora esprimere alcun giudizio sulla sua forma scritta o non scritta.

È perché la Santa Tradizione è insita nella mente «profonda» della Chiesa – cioè non sempre esplicitamente consapevole – come essa stessa Chiesa apostolica, la Chiesa costruita su Pietro e gli Undici, che le virtù primarie che deve praticare al riguardo sono la fedeltà e la buona amministrazione, non la creatività teologica e l'ingegnosità pastorale (che vengono dopo).

Il dono della rivelazione alla Chiesa costituisce la Tradizione. Quella parola («tradizione») a cui la corrente di coscienza moderna attribuisce spontaneamente epiteti come «ristretta» e «rigida» denota piuttosto la generosità illimitata del Dio vero e vivente. Questo è il Dio *vivente*, il Dio che è Vita, perché la salvezza che è il contenuto della rivelazione non è solo ciò che Dio ha fatto e fa per lei, ma anche ciò che è stato e è per lei. Il dono rivelatorio include il suo Donatore: il Signore trino in Gesù Cristo. Ecco perché la Chiesa ha sempre posseduto la pienezza della Tradizione. Ma il Dio «vivente» qui è anche il *vero* Dio, il Dio che è Verità – la «Prima Verità», *Prima Veritas*, direbbe San Tommaso – perché la vita della Chiesa, che scaturisce dalla rivelazione divina, sebbene sia una vita nascosta e misteriosa, non è per questo «illogica» o «non dogmatica». Tutt'altro! La Chiesa ha sicuramente un *logos*: un messaggio da comunicare, una dottrina da insegnare. Il Figlio di Dio non è venuto nella Chiesa come Verbo senza avere verità da trasmettere, né lo Spirito di verità è venuto a lei come Paraclito, per completare la missione del Verbo, senza portare alla mente apostolica tutto ciò che Gesù aveva insegnato ai Dodici e guidandoli in «tutta la verità» (Gv 16, 13). Grazie alla duplice economia della Parola divina, il cui potere tagliente è più affilato di una spada a doppio

¹¹ Sono in debito con gli studi classici di Père Congar: *La Tradition et les traditions* I. *Essai historique*; II. *Essai théologique* (Parigi 1960; 1963), e la loro sintesi in *La Tradition et la vie de l'Église* (Parigi 1963;^{2a}edizione 1984). Per una panoramica sistematica, cfr. J. Bunnenberg, *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars* (Magonza 1989).

taglio (Ebrei 4, 12), e dello Spirito divino, sottile nella sua saggezza (Sapienza 7, 22), la Tradizione, pur essendo la visione globale che riempie la mente della Chiesa, è anche sostanza dottrinale. La fede non è una vaga «visione», forte nell'elevazione ma debole nelle affermazioni di verità. Essa comporta atti di comprensione, concezione, riconoscimento, mentre acconsentiamo responsabilmente alla verità che è insita nella rivelazione di Dio all'umanità. Nella fede collettiva della comunità apostolica, la Tradizione è trasmessa ai cuori *comprendivi*.¹²

Ora, tra le verità di cui la Tradizione è ricca, quelle riguardanti il Dio-uomo saranno cruciali. Proprio come il punto centrale della rivelazione è Gesù Cristo, negli atti che hanno incarnato in una serie di meravigliose "epifanie" il suo essere e la sua coscienza unici come Dio-uomo, così il centro della Tradizione è la testimonianza apostolica del significato della sua opera di espiazione e del suo insegnamento salvifico.

4. La Messa come ambiente della Tradizione

La Chiesa custodisce la Tradizione che le è stata tramandata nell'ambito della Messa. È lì che, *per eccellenza*, la Chiesa legge l'Antico e il Nuovo Testamento nell'unità del Canone delle Scritture (tutti i sessantasei libri!) come Parola biblica rivolta innanzitutto a se stessa, Sposa di Cristo, nel qui e ora dell'assemblea dei suoi fedeli. Come indicano le omelie del periodo patristico, l'epoca dei Padri, e le loro continuazioni in epoche successive, essa trova in quelle Scritture la narrazione dell'auto-rivelazione del Dio trino, con il suo culmine in Cristo Capo e le sue conseguenze nella vita del suo corpo, la Chiesa.

Qui la chiave è la lettura «tipologica» della Bibbia, in cui gli eventi di un lontano passato gettano luce sul punto centrale della salvezza in Cristo, e quell'evento centrale di tutta la storia getta a sua volta luce sul tempo della Chiesa in cui noi stessi viviamo, per illuminare il nostro sforzo spirituale e il nostro obiettivo finale.¹³ Questo tipo di interpretazione della Bibbia è già suggerito dalla sua struttura interna ed è positivamente richiesto dalle antiche liturgie sia della Chiesa cristiana orientale che di quella occidentale.

¹² È merito del teologo neo-patristico presbiteriano scozzese Thomas Torrance aver sottolineato questo duro centro epistemico dell'atto di fede contro il liberalismo teologico sfocato: cfr. T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (Edimburgo 1988), pp. 13-46.

¹³ H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition* (Parigi 1967) riprende tutto ciò che è teologicamente essenziale in *Histoire et Esprit* dello stesso autore. *L'intelligence de l'Écriture chez Origène* (Parigi 1950) e i quattro volumi di *Exégèse médiévale* (Parigi 1959-1964). De Lubac ha recuperato una sorta di esegesi spirituale che abbraccia l'aspetto tipologico – il modo proprio della Liturgia di leggere la Scrittura – come strumento per scoprire le profonde connessioni che rendono la storia della salvezza un insieme coerente: cfr. H. U. von Balthasar, *Le Cardinal de Lubac: l'homme et son oeuvre* (Parigi 1983), p. 100.

Ma non è solo nella Pre-Messa, nella Messa dei Catecumeni, nella Liturgia della Parola, che è l'ambiente della Tradizione, il contesto in cui la registrazione apostolica della rivelazione è più palpabile. Nell'oblazione eucaristica stessa, la Chiesa, con la potenza dello Spirito, attualizza nuovamente il mistero dell'opera salvifica del Signore sulla Croce, nella Sepoltura e nel sepolcro pasquale. Nella Preghiera Eucaristica – il «Canone» non questa volta della Scrittura ma della *Messa* – la Chiesa non separa – non può separare – il ricordo del suo Salvatore, della sua identità e della sua opera, dalla riscoperta quotidiana di chi essa stessa è come Sposa resa immacolata sulla Croce e quindi mediatrice del suo Sacrificio. (La sezione della liturgia della Messa chiamata *anamnesi*, il "Ricordo", lo rende chiaro).

Quindi tutta la comprensione dottrinale nella Chiesa è legata alla "riattualizzazione" liturgica della Scrittura e alla celebrazione dei misteri della vita di Cristo che sono anche – per dono del Signore – suoi.¹⁴

5. La Scrittura come monumento primario della Tradizione

I cattolici non sono «bibliolatre», eppure la loro Chiesa nutre una venerazione e un amore infiniti per le Scritture: l'espressione più significativa della Tradizione. Naturalmente il Vangelo era «tradito» prima che qualsiasi apostolo, amanuense o seguace di un apostolo mettesse mai la penna sulla pergamena. La Rivelazione – e quindi la Tradizione – è più grande di qualsiasi sua espressione, anche di una così ampia come la Scrittura. Eppure, quando riflettiamo su come nel periodo moderno, con l'ascesa di quel soggettivismo tipico del XIX e XX secolo, l'idea di *verità* religiosa si evapori facilmente per essere sostituita dal caldo vapore della *psicologia* religiosa, diventa chiaro quanto fosse necessario che la rivelazione entrasse attraverso la forma oggettiva della Tradizione – il tipo di oggetto semplice e inequivocabile che un libro può essere senza alcuno sforzo. I contorni rigidi di questo libro – la Bibbia – salvaguardano quella soggettività ecclesiale che è davvero autentica, autorevole, perché è stata ricevuta apostolicamente. Dare impulso alla Scrittura non significa, come sembrano pensare alcuni protestanti, sminuire l'importanza della Chiesa. Al contrario. È per proteggere il senso di fede della Chiesa dall'essere espropriato da gruppi o individui con i loro programmi autoimposti che il cattolicesimo guarda alla Scrittura, gioendo della sua netta e chiara differenza da ogni proiezione umana.

Così la Tradizione – rivelazione nella trasmissione – diventa testo come Sacra Scrittura. Grazie al carisma – il dono – *dell'ispirazione* ricevuta dagli agiografi – gli autori sacri – e alla

¹⁴ In questo senso, posso accettare il punto di vista del mio omonimo benedettino, padre Aidan Kavanagh, secondo cui la liturgia costituisce la «prima theologia»: cfr. A. Kavanagh, O. S. B., *On Liturgical Theology* (New York 1984).

conseguenza di tale carisma, che è *l'inerranza* in tutto ciò che riguarda (anche fattualmente, in materia di storia o scienze naturali, ove pertinente) la verità salvifica, e grazie anche, quando viene costruito il Canone della Scrittura, alla individuazione dei limiti della letteratura che porta questi tratti distintivi (ispirazione, inerranza), la Chiesa può indicare questo corpus di testi in tutta la sua gloriosa oggettività. E così fa, sia negativamente, ammonendo quei cristiani che preferiscono fare di testa propria, anziché seguire la volontà di Dio, sia positivamente, aiutando le persone a comprendere ciò che lei ha in mente, per rivelazione. La Chiesa si guarda allo specchio delle Scritture e vi vede non tanto il proprio volto quanto *la propria fede* come Sposa del Verbo divino.

6. Gli altri mezzi di espressione della Tradizione

Tuttavia, come il vescovado cattolico, riunito sotto il cielo cupo della rivolta protestante, era dolorosamente consapevole al Concilio di Trento, la Scrittura da sola non può bastare a rendere il pieno Vangelo proclamato dalla predicazione della Chiesa, celebrato nei suoi sacramenti, vissuto nel suo ethos. O perché non tutta la Tradizione articolabile è passata nel testo biblico, o perché il pieno significato di quel testo non è recuperabile solo esaminandone il contenuto, la Chiesa non può basarsi solo sulla Bibbia. Se il contenuto della Tradizione non doveva subire una diminuzione che troncasse il Vangelo, ragionarono i padri tridentini, quella Tradizione doveva essere riconosciuta come godente di una duplice forma. Non ci sono solo le Sacre Scritture. Ci sono anche le tradizioni orali di origine divina necessarie per completare o chiarire il pieno significato della Bibbia.

La crisi sulle fonti della rivelazione fu risolta dall'insistenza del Concilio sulla parità di stima, con la Scrittura, per le tradizioni sulla fede e la morale continuamente mantenute nella Chiesa perché provenienti «dalla bocca di Cristo» o comunque «ispirate dallo Spirito Santo».¹⁵

Ma dove si trovano queste tradizioni orali di origine divina? In una serie di altri monumenti a cui i cattolici guardano per trovare la rivelazione di Dio in Gesù Cristo, sua Parola personale. Questi possono essere verbali, come i Credo battesimali, che sono ampliamenti di quei riassunti della predicazione apostolica che troviamo nel Libro degli Atti degli Apostoli. Verbali sono anche i testi dei Padri della Chiesa, che svolgono un ruolo nella trasmissione della Tradizione secondo solo agli apostoli stessi. Nel modo in cui i Padri hanno registrato la Tradizione che aveva trovato il suo mezzo oggettivo nella Scrittura – nel modo in cui hanno ricevuto la rivelazione biblica – hanno agito, sotto Dio, come creatori della religione cristiana nella sua forma definitiva, riassumendo e

¹⁵ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann (Friburgo 1991, 37a edizione), n. 1501.

chiarendo la regola della fede, stabilendo le grandi linee delle liturgie storiche e, non da ultimo, determinando quel Canone cruciale della Scrittura.¹⁶

La «partitura» delle liturgie della Chiesa è naturalmente anche in parte verbale, composta dal linguaggio, ma con la Liturgia – considerata non più come l'ambiente della Tradizione al singolare (con la maiuscola), ma come un monumento delle tradizioni al plurale (con la minuscola) – affrontiamo anche il mezzo *visivo*, poiché la Liturgia si realizza nei gesti e soprattutto nei segni sacramentali. Visibile è anche la testimonianza della Tradizione nell'arte della Chiesa, dove, nella loro ambizione più evangelica, gli iconografi tentano di rendere l'intero Vangelo in forma visiva, una controparte artistica dei Vangeli scritti e, in effetti, del messaggio della Bibbia nel suo insieme, che culmina nella proclamazione del Nuovo Testamento. Secondo la concezione del cristianesimo cattolico, la rivelazione divina non è solo uditiva ma anche visiva, non solo verbale ma anche oculare: ecco perché l'iconografia è una testimonianza così eccezionale della Tradizione, della pienezza della verità rivelata proposta nella Scrittura. Il carattere inseparabile di questi mezzi di comunicazione – le parole predicati del Verbo e i segni sensibili delle sue azioni – è attestato anche nella vita dei santi, formati com'erano dalla predicazione apostolica per essere, nel modello delle loro vite, la sua espressione visiva, i sigilli viventi della rivelazione.

Nella Chiesa esistono anche tradizioni non scritte – in particolare in materia di culto e disciplina – *che hanno origine dagli stessi apostoli*, uomini dotati di un'autorità unica nel determinare ciò che la rivelazione divina aveva lasciato aperto nella vita della Chiesa come popolo credente, adorante, attivo e orante. Si pensi, ad esempio, all'istituzione degli ordini di vescovo, presbitero (sacerdote) e diacono come "applicazioni" locali dell'ufficio apostolico, e al modo in cui, nel concilio di Gerusalemme, gli apostoli hanno messo da parte la necessità della circoncisione e del resto del rituale della Torah (la Legge ebraica) come condizioni per l'ingresso dei gentili nella vita dell'alleanza della Chiesa. Si potrebbe aggiungere: l'istituzione delle principali ore di preghiera cristiana (che in seguito diventeranno l'Ufficio divino), gesti liturgici come il segno della croce e, senza dubbio, gran parte della forma concreta dei sacramenti, nonché la continenza o l'astinenza dai rapporti coniugali dei vescovi, se non dei sacerdoti.¹⁷ Ciò che accomuna i contenuti di tale elenco è

¹⁶ Cfr. J. Ratzinger, «Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens», in idem, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentatheologie* (Monaco di Baviera 1982), pp. 139-158.

¹⁷ Chi scrive è incline a pensare che gran parte della disciplina della Chiesa sub-apostolica si basi sulla pratica apostolica piuttosto che sulla creatività ecclesiale. L'ipotesi degli studiosi moderni di sapere più di questi argomenti rispetto ai primi scrittori patristici deve essere messa in discussione: un modo per farlo è chiedersi se, *in un contesto ecclesiale*, le fonti cristiane primitive debbano essere affrontate con un'ermeneutica del sospetto (presupponendo che uno sviluppo successivo sia probabilmente una falsificazione) o con un'ermeneutica del *riconoscimento* (presupponendo il contrario). Per quest'ultimo concetto, cfr. A. Nichols, O. P., *Holy Order: The Apostolic Ministry from the New Testament to the Second Vatican Council* (Dublino 1990) p. 4.

il fatto di essere *stati tramandati apostolicamente*, ma questo, evidentemente, non è la stessa cosa della tradizione orale *di origine divina* che è stata piuttosto *ricevuta apostolicamente*. La «tradizione apostolica», quindi, consiste nella Tradizione più le tradizioni lasciate dagli apostoli. La natura complessa di questo argomento ci avverte utilmente del fatto che la ricchezza (e qui si tratta di enormi ricchezze religiose) implica sempre complessità. Questo vale tanto per l'eredità della Chiesa quanto per la proprietà personale.

7. La necessità di un *magistero*

Si potrebbe pensare che la fortuna dei cattolici di poter contestualizzare la Scrittura in un giardino così rigoglioso di delizie teologiche – da Caravaggio alla liturgia armena – renderebbe facile interpretare la Scrittura, correlato oggettivo della Tradizione. Ma attenzione! Innanzitutto, la ricchezza va benissimo, ma esiste anche *l'imbarazzo della scelta*. I cristiani che non simpatizzano con il biblicismo perché lo considerano eccessivamente ristretto e con il liberalismo teologico perché lo trovano scoraggiante e superficiale sono spesso attratti, come gli anglicani di alto rango, dal tipo di ritratto "multimediale" della Tradizione che ho dipinto. Ma se allo stesso tempo, come nel caso di tali anglicani, sono ostili o privi dell'esperienza di un sacro ufficio di insegnamento, si rendono presto conto che, di fronte alla sconcertante varietà dei monumenti della Tradizione provenienti da numerosi punti nello spazio e nel tempo, sono lanciati in un mare di giudizi privati come qualsiasi luterano primitivo o, per quel che conta, sofisticato latitudinario.

Nei concili ecumenici della Chiesa e nei giudizi *ex cathedra* dei suoi papi, i Credo sono ampliati con riferimento ad ulteriori aspetti o implicazioni di se stessi, proprio come gli stessi Credo sono nati come espansioni dei brevi nuclei dogmatici presenti nel Nuovo Testamento stesso (come l'affermazione «Gesù è il Signore», I Corinzi 12:3). L'episcopato e il papato – assistiti, evidentemente, da teologi che sono (o dovrebbero essere) esperti nella tradizione multiforme della Tradizione – interpretano questi monumenti molteplici in virtù del «carisma della verità» che il ministero apostolico esercita in adempimento della promessa del suo Signore.

In questo modo prendiamo coscienza di dottrine «nuove» – per noi –: nuove articolazioni del contenuto tacito del «dato» della Tradizione, il prezioso «deposito» della fede. Per la maggior parte, tali dogmi sono esempi drammatici di dottrina conquistata a fatica, affinata nella lotta intellettuale. Ma ogni giorno, nella predicazione ordinaria dei pastori della Chiesa (il Papa per la Chiesa universale, il vescovo per la Chiesa locale), lo stesso processo continua, in modo più delicato e quindi meno evidente, a meno che ciò che viene insegnato non entri in forte collisione con lo *Zeitgeist*, cosa che vediamo accadere quando si tratta dell'insegnamento cattolico sulla

sessualità (sempre all'interno del matrimonio, sempre al tempo stesso unificante e procreativo nel suo significato).

Si noti inoltre come l'utilità del magistero per la «fede nella verità» non consista solo nell'aiutarci ad ascoltare *ciò che* la Tradizione ha da dire (il contenuto della dottrina), ma anche *il modo in cui* la Tradizione lo dice (la forma o le proporzioni complessive della dottrina). Qualcuno può essere consapevole di tutte le verità cristiane in modo discreto, in modo tale da considerarle in modo atomistico o da farlo attraverso una falsa maggiorizzazione di una o dell'altra dottrina, distorcendo così il volto della rivelazione nel suo insieme. Perché quando si tratta dei volti, cambiare una caratteristica significa cambiare tutto. Dal XVI secolo in poi, il magistero ha accettato il compito di supervisionare la presentazione della verità cristiana attraverso la commissione, la promulgazione o almeno l'autorizzazione e la conferma *dei catechismi*. E questo compito è fondamentale. Abbiamo bisogno di vedere la forma della nostra fede nella sua interezza, altrimenti non vedremo il quadro generale. Quindi vedere non significa risolvere un enigma intellettuale, ma andare avanti in quel viaggio di trasfigurazione della mente, del cuore e di tutte le nostre facoltà che chiamiamo crescita nella santità. Non possiamo trarre profitto dai doni di Dio se non ci viene insegnato quali sono, come sono collegati tra loro e come ottenerli. Dobbiamo essere preparati per il viaggio verso la Gloria.¹⁸

8. Una vita liturgica che riflette la Rivelazione nella Tradizione

Il nostro bisogno, quindi, come cristiani che rendono culto, è quello di una vita liturgica che rifletta la Rivelazione così come è stata data nella Tradizione, secondo le linee che ho esposto sopra. Permettetemi di esporre i criteri per un culto autentico che derivano dalla teologia della Rivelazione nella Tradizione che ho offerto.

1. Come la Rivelazione soprannaturale stessa, la Liturgia deve riprendere e sviluppare i materiali della rivelazione naturale: gli elementi cosmici e la capacità naturale dell'uomo di essere un essere religioso, la sua capacità di plasmare un "vocabolario" sacro sia di parole che di gesti. Questo criterio esclude immediatamente *alcune* nozioni di Liturgia. L'idea di una «liturgia antropomorfa» in sintonia con la presunta «svolta antropocentrica» della cultura occidentale e di conseguenza di carattere «acosmico» – incurante dei regni non umani, da quello angelico a quello della natura materiale – è incompatibile con la dottrina teologica che abbiamo stabilito. Lo stesso vale per l'idea

¹⁸ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, promulgato da Papa Giovanni Paolo II, ne è ovviamente un eccellente esempio. Cerco di mostrarne l'olismo in A. Nichols, O. P., *The Splendour of Doctrine. The 'Catechism of the Catholic Church' on Christian Believing* (Edimburgo 1995), e il volume complementare *The Service of Glory. The 'Catechism of the Catholic Church' on Worship, Ethics, Spirituality* (Edimburgo 1997).

di una "liturgia secolare" che rifiuta il linguaggio poetico e l'attività rituale tipici della modalità sacrale dell'espressione umana. A giudicare dal nostro primo criterio, anche questo concetto è una contraddizione in termini.¹⁹ In linea con tale criterio, al contrario, è la celebrazione "classica", in un rito caratterizzato da elementi quali: la stranezza o il carattere non quotidiano del linguaggio impiegato; la sottomissione degli attori liturgici a un ordine di culto svolto rivolto verso l'Aldilà piuttosto che verso i partecipanti immediati; l'uso di gesti che sono chiaramente intesi come una coreografia di riverenza, per quanto imperfettamente eseguiti; e la collocazione dell'intera rappresentazione in uno spazio simbolicamente ricco piuttosto che semplicemente funzionale o utilitaristico. Qui troviamo, a livello puramente naturale dove opera la rivelazione naturale, un potere di incanto che trasmette anche la serietà e *la differenza* di ciò che viene messo in atto.

2. Ma, come la rivelazione naturale, la Liturgia deve sottomettersi al servizio della rivelazione più che naturale di Dio, che ha il suo punto centrale nei misteri dell'Incarnazione, dell'Espiazione e della Glorificazione di Cristo – fino alla sua Seduta e all'Invio dello Spirito Pentecostale, il tutto nel contesto della rivelazione biblica nel suo insieme. La Liturgia deve presentarci i misteri della vita, della morte e della Resurrezione di Cristo, secondo la tipologia biblica – in altre parole, sia come adempimento della promessa dell'Antica Alleanza, sia come apertura all'uomo di una vita infinita di amicizia con Dio attraverso la Nuova ed Eterna Alleanza nell'Età a Venire. In questo modo, la Liturgia riflette lo scopo stesso della rivelazione divina consumata, che è quello di farci acquisire la salvezza definitiva attraverso Gesù Cristo. Il ciclo liturgico rappresenta il percorso che il Figlio di Dio ha seguito come Figlio dell'Uomo, concedendo l'accesso alle benedizioni della salvezza perché la sua grazia è ancora operante al suo interno, mentre continua a rendere disponibili le stesse opere salvifiche con cui ha guarito ed elevato la natura umana per condividere la vita del Padre. La nostra vita liturgica deve essere il correlato oggettivo nell'adorazione dell'azione redentrice divina che la Rivelazione mostra.²⁰ Ciò esclude qualsiasi concezione soggettivistica o naturalistica della Liturgia, che tratterebbe l'adorazione come un mezzo per esprimere le nostre impressioni sull'esistenza, siano esse concepite in modo antropomorfo o cosmico (perché ciò è ancora *naturale*).²¹

¹⁹ Questi corollari dell'antropologia teologica sono ben espressi in L. Bouyer, *Le Rite et l'Homme. Sacralité naturelle et Liturgie* (Parigi 1962).

²⁰ Il maestro in questo campo è sicuramente il beato Columba Marmion: si veda in particolare la sua opera *Le Christ dans ses mystères* (Tamines 1919).

²¹ Per l'interrelazione tra i due, oggi particolarmente importante grazie al crescente interesse per una teologia delle relazioni della Chiesa con le altre religioni, si veda l'ammirevole e chiaro studio di F. Clark, *Godfaring. On Reason, Faith, and Sacred Being* (Washington e Londra 2000).

3. Inoltre, la Liturgia, in quanto monumento della Sacra Tradizione, deve essere sempre in armonia con il pensiero dottrinale della Chiesa espresso negli altri monumenti della Tradizione: la Scrittura innanzitutto, ma anche gli altri monumenti – i Credo, gli scritti dei Padri, l'iconografia cristiana e le vite dei santi – in cui trovano espressione le tradizioni orali di origine divina. Questo terzo criterio comporta una serie di implicazioni. Significa che le preghiere della Liturgia devono dare una chiara testimonianza, anche se in modo «doxologico», della verità dottrinale, piuttosto che adattarla a ciò che «l'uomo moderno», creatura dall'esistenza transitoria, vuole sentire. Ciò giustificherà il tentativo di dare più spazio alle ricchezze della Bibbia nella Liturgia della Parola. Questo criterio richiede anche la presenza nei testi della Liturgia delle intuizioni dei Padri sulla rivelazione biblica; la celebrazione della Liturgia in un ambiente spaziale definito dall'iconografia cristiana e la presentazione dei mezzi della grazia, soprattutto nella Santa Eucaristia, in modo tale da suscitare quell'impegno devozionale che allinea le menti, i cuori e le emozioni dei credenti al Salvatore – l'Agnello che è stato immolato – e li ispira a vivere in modo sacrificale secondo il suo modello, secondo lo stile che in tutte le generazioni ha reso i santi della Chiesa ciò che sono.

4. Il criterio finale suggerito per un'autentica vita liturgica dalla mia panoramica sulla teologia dell'Apocalisse è che, quando il culto è fiorente come dovrebbe, il magistero della Chiesa – il Papa e i vescovi – godrà di un duplice ruolo al riguardo. In primo luogo, nella misura in cui la Liturgia è un monumento della Tradizione, essi saranno i custodi del patrimonio liturgico, difendendolo da deviazioni e troncamenti. In secondo luogo, in quanto hanno il dovere di presentare ai fedeli i contorni generali della Rivelazione nella sua vera forma e nelle sue proporzioni, il Papa e i vescovi hanno il mandato di adeguare con delicatezza i mezzi di espressione della Liturgia affinché essa possa svolgere con maggiore efficacia il suo compito di riflettere quella Rivelazione e di formare i credenti secondo il modello dell'azione salvifica che essa dispiega.

Una conclusione pratica

Giungo infine a una conclusione pratica. Come esseri adoranti chiamati alla Gloria attraverso la rivelazione divina, viviamo in tempi e luoghi particolari. Nell'Occidente contemporaneo, noi cristiani latini non possiamo evitare la questione dei nostri attuali conflitti e delle nostre perplessità liturgiche, tali che, anche al di fuori dei circoli tradizionalisti, il termine «crisi» non è affatto fuori luogo.

I criteri che ho proposto per una liturgia cosmica e sacrale, correlato oggettivo della redenzione cristiana, ricca di dottrina, che attinga ampiamente dalla Scrittura e dai Padri, contestualizzata dall'iconografia e capace di suscitare quel tipo di devozione che genera santità,

suggeriscono alla mia mente una riformulazione del rito romano. Con questa riforma, dovremmo introdurre nella liturgia romana classica – recuperata come punto di riferimento del rito occidentale – tutto ciò che c'è di meglio nella riforma paolina: in particolare, per riprendere alcuni punti sollevati nella mia presentazione, il suo Lezionario più completo (forse troppo completo!) e le ricche sintesi patristiche che si trovano nelle sue meravigliose Prefazioni.²² La diffusione di un tale rito, sia in latino che in una lingua volgare «alta» in grado di esercitare le funzioni di una lingua sacrale, non sarebbe solo un servizio alla Rivelazione divina. Aiuterebbe anche la vita cristiana dei fedeli. Da quanto ho detto dovrebbe comunque risultare evidente che questi due obiettivi sono la stessa cosa.

²² Cfr. A. Nichols, O. P., *Looking at the Liturgy. A Critical View of its Contemporary Form* (San Francisco 1996), pp. 115-123.