

La liturgia, segno e mistero di fede. Verso una metafisica della liturgia

Abbé Bruno Le Pivai n.¹

«Era commovente, è vero, quel vespro celebrato nella immensa tranquillità della domenica di campagna, in quella improvvisa quiete dei campi! Le voci di quegli esseri si univano al crepitio degli spazi solari, diventavano, nella ripetizione delle note e degli accenti, una forma espressa di quella gratitudine inespressa che si sprigiona dalla terra, dalla terra colma, verso il firmamento, verso l'insondabile cielo. Quel martellare delle strofe latine sembra, come la vibrazione del suolo, salire verso le altezze, che esse scrutano alla ricerca del Dio disteso nell'infinito. « »²

Chi, meglio di La Varende, poteva descrivere la sorprendente alchimia di questa liturgia degli umili, questo trionfo della fede? Occorreva avere il senso dell'Incarnazione, del suo peso di mistero nella sua dimensione cosmica, dove la creazione – terra, sole e firmamento – partecipa essa stessa alla lode, alla Redenzione, dove il più sublime rivaleggia con il più intimo, a meno che non si mescolino fino a fondersi – *Verbo fatto carne* – nella stessa Verità. Occorreva il senso della profondità e dei limiti del linguaggio, che egli maneggia come un orafo, per cogliere così, in quella verve gioiosa che è pura azione di grazie, il genio proprio della liturgia, la «gioia di Dio», secondo le parole di Alcuino ³, ma gioia diffusa e comunicata dalla sua Chiesa agli uomini di buona volontà, che palpita nel suo stesso cuore.

Per mezzo della fede, la liturgia diventa realmente segno, linguaggio delle cose divine fino a renderle presenti. Sì, come ricorda il cardinale Ratzinger ⁴ in questo libro in cui auspica un nuovo movimento liturgico ⁵, occorre un luogo sacro, un tempo sacro, segni mediatori per «vedere i cieli socchiusi e riconoscere il mistero di Dio, nel cuore aperto del Crocifisso», poiché è proprio «attraverso i segni terreni che il Redentore ci ha donato» che «prendiamo parte alla liturgia celeste».

¹ Conferenza tenuta in occasione del settimo convegno del CIEL, dall'8 al 10 novembre 2001, a Versailles.

² Jean de La VARENDE, *Après vêpres*, in *Seigneur, tu m'as vaincu*, pp. 164-165.

³ Citato in **La sainte liturgie**, di un monaco benedettino, Ed. Sainte-Madeleine

⁴ *Lo spirito della liturgia*, Ad solem 2001, p.

⁵ «Se questo libro potesse dare origine a un nuovo movimento liturgico, o contribuire a ritrovare un modo dignitoso di celebrare la liturgia, sia nella sua forma esteriore che nelle disposizioni interiori che essa suscita, l'intenzione che ha ispirato quest'opera sarebbe pienamente realizzata.»

Intelligibilità e sacralità

L'intelligibilità del linguaggio liturgico, se esiste, rimane tuttavia di natura particolare: da un lato, richiede una conoscenza di fede, l'unica adatta a penetrare nel mistero, al di là della ragione discorsiva; d'altra parte, si esprime per mezzo di segni che devono avere un significato accessibile, in un modo o nell'altro, all'uomo, il quale è «un'anima che si esprime in un corpo e un corpo animato da uno spirito immortale»⁶. Nel descrivere quella che definiva la reazione protestante contro una religione che, nella sua espressione, scivolava nella superstizione, e rischiando al contempo che «ogni cattolico moderno possa essere considerato, sotto questo aspetto, come un protestante inconsapevole»⁷, padre Bouyer deplorava nel 1962: «In definitiva, si attribuirà alla verità [della religione] la sua intelligibilità, un'intelligibilità che si concepisce sotto forma di trasparenza, di facile evidenza.»⁸

La domanda preliminare è quindi: quale rapporto di intelligibilità le forme liturgiche intrattengono, o devono intrattenere, con il sacro? Prendiamo qui in esame quattro proposizioni.

Prima proposizione: l'inintelligibile costituisce il sacro, tesse il legame religioso. Obiezione: il barrito di un elefante è difficilmente comprensibile all'uomo nella sua essenza, ma non è sacro, se non forse in alcune tribù primitive. Senza dubbio, tuttavia, nella misura in cui annunciano e rendono presenti le *magnalia Dei*, mettendo l'uomo in contatto con l'invisibile, i segni liturgici superano per loro stessa essenza la sfera della comprensione logica.

Seconda proposizione, che ribalta la prima: l'incomprensibile è necessario al sacro, alla religione. Se si prende qui il caso delle orazioni del messale latino, esse sono state visibilmente scritte per essere comprese e applicate, al punto che l'insieme costituisce senza dubbio una vera e propria somma della dottrina cattolica, una meravigliosa guida per la vita e la preghiera cristiane. Si conosce anche l'importanza di traduzioni corrette. Tuttavia, la riduzione dell'atto liturgico a un insegnamento dottrinale o a un'esortazione morale prelude inevitabilmente all'orizzontalità e al narcisismo del raduno conviviale, e manca l'essenza stessa della liturgia, che è innanzitutto *Opus Dei*, «opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo che

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, nota 91.

⁷ Louis BOUYER, *Le rite et l'homme*, Cerf, Parigi 1962, p. 86.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

è la Chiesa, e l'azione sacra per eccellenza »⁹, anche se la dottrina, la morale, o addirittura la convivialità, o comunque la buona intesa, non sono da escludere dal recinto sacro.

Terza proposizione: l'intelligibile costituisce la religione, che deve, per sua essenza, essere resa comprensibile al punto che il culto liturgico diventi innanzitutto una questione di comunicazione. Riprendiamo la terribile frase di Gustave Thibon: «L'uomo decreta che Dio lo abbia creato a sua immagine – il che gli permette di creare Dio a sua immagine – e che immagine! Tutte le sue passioni, le sue miserie, le sue ignoranze attribuite a Dio. Poi riflette – la filosofia è una riflessione sulla religione, ha detto Hegel – e si distacca poco a poco dall'antropocentrismo. Il che, del resto, lo conduce spesso all'ateismo. Infine riflette ancora più profondamente e ritrova Dio in quella parte divina di sé che giudica e respinge i falsi dei. Passa così dall'idea antropomorfa di Dio all'idea teomorfa dell'uomo. Ed è qui che si trova il confluente tra ateismo e fede. « »¹⁰ Tuttavia, come non sottolineare i frutti dell'immenso sforzo esplicativo intrapreso da un Dom Guéranger o da un Beato Dom Schuster per far comprendere ai fedeli il significato dell'anno liturgico o delle cerimonie liturgiche? Come sottolineava Pio XII, riprendendo la Prefazione della Natività, «la Divina Provvidenza ha voluto che, attraverso la conoscenza delle realtà visibili, fossimo attratti all'amore delle realtà invisibili»¹¹, «Ut dum visibiliter Deum cognoscimus per hunc in invisibilium». ¹¹

Quarta proposizione: l'intelligibile è necessario alla religione. Si dovrebbe quindi concludere che il bambino che impara sulle ginocchia della madre i primi gesti della preghiera si smarrisca in vani gesti, e ancor più che il piccolo battezzato, richiamato subito a Dio, non possa entrare nella gioia della visione beatifica. Tuttavia, san Tommaso osserva che «è nella natura dell'uomo giungere alla conoscenza delle cose intelligibili per mezzo delle cose sensibili. E il segno è il mezzo per giungere alla conoscenza di qualcos'altro. Pertanto, poiché le cose sacre che i sacramenti devono significare sono beni spirituali e intelligibili mediante i quali l'uomo si santifica, è per mezzo di cose sensibili che il significato sacramentale sarà pienamente realizzato. »¹³ Più avanti, l'Aquinate precisa con

⁹ VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium* n. 7.

¹⁰ G. THIBON, *L'ignorance étoilée*, Fayard, Parigi 1984, p.

¹¹ PIO XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947.

¹² LITURGIA, *Prefazione di Natale*.

¹³ San TOMMASO D'AQUINO, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 60, a. 4, corp.

Sant'Agostino afferma che, tra i segni, «le parole occupano il primo posto»¹⁴, e ciò nell'ambito della dottrina dell'ilemorfismo sacramentale, in cui esse determinano il significato delle cose sensibili impiegate. *Ipsa facto*, va già sottolineato, la parola non è quindi l'unico segno, tutt'altro, e inoltre non è sufficiente a se stessa, salvo quando è divina: *Dixit et facta sunt*.

L'esame rapido di queste quattro ipotesi, sebbene consenta di tracciare alcuni punti di riferimento, non risolve quindi nulla, poiché nessuna proposizione è interamente vera o interamente falsa. Vi si trovano opposti, non contraddizioni. Risulta quindi che la questione fosse stata posta in modo errato o troppo sommario, o almeno che non coprisse tutta la realtà che pretendeva di cogliere, e che occorra cercare altrove la natura del legame religioso, il rapporto tra il segno visibile e il mistero. Da un lato, il fatto stesso dell'intelligibilità o dell'inintelligibilità umana del linguaggio liturgico tocca solo la superficie della realtà liturgica. D'altra parte, esso costituisce tuttavia, in quanto tale, un elemento proprio, come spiegava il beato Dom Schuster nel 1925 nel suo **Liber sacramentorum** per illustrare la comparsa dei messali nell'Alto Medioevo: «Gli antichi volevano che *l'actio* fosse veramente sociale, collettiva, eminentemente drammatica, tanto che non solo il vescovo, ma anche i sacerdoti, i diaconi, i chierici, i cantori e il popolo avessero ciascuno un proprio e distinto ruolo da svolgere. »¹⁵ Comunque sia, stranamente, è spesso proprio questo aspetto dell'intelligibilità o dell'inintelligibilità della liturgia che è stato messo in primo piano nel corso del secolo scorso per giustificare o rifiutare questa o quella forma rituale.

L'antropocentrismo in teologia

Questa deriva non era estranea all'evoluzione di gran parte del pensiero teologico che, nel suo confronto con i grandi sistemi filosofici della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo, sia per collusione, sia per un rispetto fin troppo umano, sia ancora per incapacità dovuta alla mancanza degli strumenti adeguati, preferì abbandonare il Magistero e la luce della Chiesa e della Scrittura per quella delle ideologie, da allora soppiantata da quella dell'opinione pubblica. Con il sacro che scompariva sotto i colpi delle nuove filosofie, è «quella parte divina» che l'uomo trova in se stesso a diventare il cuore del pensiero. Come osservava,

¹⁴ San TOMAS D'AQUINO, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 60, a. 6, corp.

¹⁵ Beato I. SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, T. I, Ed. Vromant, Bruxelles 1925, p. 14.

Per quanto riguarda l'ambito liturgico, Dom Casel nel 1945: «Questa mentalità moderna è riuscita persino a insinuarsi nel recinto sacro della teologia difesa dal dogma. Qui si è verificato un indebolimento, un adulteramento dei grandi pensieri della teologia antica. Dio, il Cristo, la Chiesa e i sacramenti sono considerati da un punto di vista più conforme all'uomo, alla sua ragione e alla sua vanità intellettuale.»¹⁶

Qui emerge una duplice constatazione particolarmente rivelatrice, soprattutto in considerazione dell'autorità del suo autore nell'evoluzione del movimento liturgico. Dopo aver ammesso una certa persistenza del razionalismo negli strati inferiori della società, Don Casel afferma innanzitutto: «Nel mondo colto, tuttavia, si profila davvero la luce di una nuova era, una luce che si affranca da ogni razionalismo e da ogni materialismo per orientarsi sempre più verso nuovi orizzonti, verso una comprensione del simbolo, in una parola, verso una mistica.»¹⁷ Ma è per formulare, meno di trenta pagine più avanti (quindi nel 1945), questo monito: «È davvero inquietante vedere che la potente corrente mistica che succede ai venti e alle maree del razionalismo si diffonde nel mondo contemporaneo senza riuscire a radicarsi nel cristianesimo, senza cercare né la sua espressione né il suo fine nella Chiesa cristiana. Si perde quasi interamente e inutilmente in acque stagnanti che la soffocano.»¹⁸ E il monaco di Maria-Laach analizza questa deriva: «Se si vuole ricercare la ragione profonda per cui questa mistica del culto è stata messa da parte e misconosciuta, la si trova senza difficoltà nell'abbandono, da parte dello spirito moderno, della forma oggettivamente data da Dio, di quella forma che dominava e caratterizzava l'antichità e tutto l'alto Medioevo. Attraverso l'umile accettazione della natura delle cose, attraverso il riconoscimento dell'intenzione creatrice di Dio, l'antichità testimoniava realmente, sebbene in modo confuso, una mentalità teocentrica. [...] Ora, questo stato d'animo umile e sottomesso, e per questo stesso motivo sublime, è stato accantonato e sostituito dall'emancipazione dell'io individuale, frutto dell'epoca gotica e del Rinascimento. Fu come una seconda decadenza dell'umanità.»¹⁹ Si concorderà nel riconoscere che la diagnosi è tanto pertinente quanto severa.

Si può tuttavia avanzare un suggerimento? Dom Casel sarebbe senza dubbio oggi ancora più caustico di fronte alla diffusione anarchica di uno spiritualismo da quattro soldi, dell'esoterismo o delle religioni orientali presentate come valori di rifugio. Il loro elemento

¹⁶ O. CASEL o.s.b., *Il mistero del culto nel cristianesimo*, Cerf, Parigi 1946, p. 73.

¹⁷ *Ibid.*, p. 75.

¹⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 103-104.

comune è l'assenza di una metafisica precisa. Dom Casel la attribuisce all'antropocentrismo prevalente. Va bene, ma questa tendenza dello spirito, che risale al peccato originale e che è rafforzata dalle deviazioni filosofiche appena menzionate, si nutre soprattutto dell'oblio delle nozioni elementari messe in luce da una sana metafisica, l'unica in grado, soddisfacendo le esigenze dello spirito umano, di fargli intravedere l'armonia e l'ordine della gerarchia degli esseri. Nel campo liturgico, ad esempio, il ruolo del segno liturgico, l'oggetto stesso della fede e, di conseguenza, la sua vita, la natura del mistero non sono più accessibili se non in una vasta nebulosa che lascia spazio a ogni sorta di illusioni. Riguardo al mistero, Thibon diceva giustamente che «è importante non farne una gabbia per il pensiero. Il mistero non è un muro contro cui l'intelligenza si infrange, è un oceano in cui l'intelligenza si perde. »²⁰

Il rifiuto della metafisica

Più precisamente, si potrà sostenere che una delle carenze più gravi del primo movimento liturgico, così come talvolta della sua critica, sia stata, insieme all'indebolimento del senso della Chiesa e della sua Tradizione, una mancanza di metafisica, spesso a vantaggio dello storicismo. Le diverse forme di antropocentrismo di cui esso ha potuto essere gravato, e che si traducono concretamente in forme o atteggiamenti liturgici, derivano in gran parte da un'assenza quasi generalizzata di metafisica, la quale impedisce l'accesso al senso del sacro. La stessa constatazione potrebbe essere fatta per la spiritualità, la morale e molti altri ambiti del pensiero. Il rifiuto della metafisica, sul piano naturale, è l'esatto parallelo dell'appiattimento dello sguardo di fede sul piano soprannaturale. L'oblio di *ciò* che è – la via metafisica – prepara all'oblio di *Colui* che è e che fa essere – la via teologale. Il pensiero individuale sostituisce allora ciò che è, o Colui che è. «Penso, quindi sono»: l'essere è ridotto alla sola individualità fisica, chiuso alla dimensione simbolica, cosmica o semplicemente religiosa, e destinato all'idolatria, che è un'altra religione. Per il

padre Cottier, «l'idolatria si svilupperà nella misura in cui il senso della verità finirà per declinare. Che il mondo contemporaneo, che ha visto nascere le grandi correnti atee, sia anch'esso idolatra non deve stupirci: ci si allontana dal vero Dio sia negandolo, sia sostituendogli falsi dei. Accade che i due approcci si combinino. Ma, concludeva, la conoscenza che l'uomo può avere di Dio si fonda sulla conoscenza

²⁰ G. THIBON, *Destin de l'homme*, DDB, Parigi 1941, p. 13.

metafisica della creatura. Ecco perché san Tommaso osserva ²¹ che un errore riguardo alla natura delle creature può precludere ogni accesso a Dio ed essere rovinoso per la fede soprannaturale stessa.» ²²

Possiamo innanzitutto mettere in evidenza questa constatazione? Questa carenza della metafisica è stata denunciata da menti molto diverse, di cui citeremo alcune, poiché, secondo l'evidenza molto rassicurante ricordata dall'Aquinate: «Ogni verità detta da chiunque provenga dallo Spirito Santo».

Maritain: «Ciò che costituisce il dramma della cultura occidentale è il fatto che il suo fondamento metafisico comune sia ridotto a un minimo assolutamente insufficiente, tanto che essa si regge ormai solo sulla materia, la quale non è in grado di sostenere nulla. »²³

Blondel: «La fede personale di un Cartesio non ha impedito al cartesianesimo di preparare lo scisma moderno tra la speculazione metafisica e la meditazione religiosa. »²⁴ Il cardinale

Daniélou: «La crisi dell'intelligenza moderna è stata e rimane in gran parte una crisi della metafisica. »²⁵

Padre Cottier, citato sopra: «Il razionalismo moderno è cresciuto sulle rovine della metafisica.» ²⁶

Infine, Jean Madiran, in tono più ottimista, sebbene incisivo, rende omaggio a Gilson per aver «contribuito a riaprire le vie del pensiero cattolico restituendoci la comprensione di due nozioni. In primo luogo quella del *realismo* intellettuale, che «eminentissimi tomisti» avevano snaturato, se non addirittura cancellato del tutto, sotto l'influenza della criteriologia cartesiana o della problematica kantiana. In secondo luogo, il concetto *di essere* o, se si preferisce, quello di *filosofia cristiana*, poiché si tratta in realtà dello stesso problema: il concetto di essere, san Tommaso lo ha ricevuto non (solo) da Aristotele, ma (soprattutto) dalla Rivelazione. Dire questo significa esprimere l'intimo legame tra le due questioni: quella dell'uso cristiano della ragione naturale e quella del primo principio della metafisica. « »²⁷

²¹ Cfr. *Contra Gentes*, II, 3.

²² G. M.-M. COTTIER, *Horizons de l'athéisme*, Cerf, Cogitatio fidei n. 40, Parigi 1969, p. 161.

²³ J. MARITAIN, *Le Docteur Angélique*, Atlantica Editora, Rio de Janeiro 1945, p. 72.

²⁴ M. BLONDEL, *L'essere e gli esseri*, P.U.F., Parigi 1963, p. 522.

²⁵ J. DANIELOU, *Scandaleuse vérité*, Fayard, Parigi 1961, p. 10.

²⁶ G. M.-M. COTTIER, *op. cit.*, p. 142.

²⁷ J. MADIRAN, *Gilson*, Ed. Difralivre, Parigi 1992, p. 105.

Più recentemente, dopo molti altri, padre Tomas Tyn ha analizzato questa situazione in poche parole che riportiamo qui, più per la chiarezza della sua diagnosi che per il noto richiamo storico: «Un passo decisivo sulla via della dissoluzione della metafisica è stato compiuto da Guglielmo di Ockham, attraverso il nominalismo che nega l'analogia, il quale illustra in modo significativo il legame tra la filosofia dell'essere e la dottrina sulla sua partecipazione. In questo pensatore, la negazione della realtà dell'universale coincide con una tale esaltazione dell'esistenza individuale a scapito dell'essenza, che ci si trova di fronte a un vero e proprio crollo del reale, frantumato in rapporti isolati, separato dai concetti mentali. Non è un caso che un mondo sottratto alla realtà comune delle essenze si emancipino dalla sottomissione a Dio, il che conduce inevitabilmente non tanto alla negazione del divino quanto alla sua concezione fideista secolarizzata. « »²⁸

Questa enumerazione diventa ripetizione, d'accordo. Potrebbe essere generosamente completata senza colmare la profondità del sinistro. Ma torniamo ai principi.

Nell'enciclica *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II scriveva: «Una teologia priva di prospettiva metafisica non potrebbe andare oltre l'analisi dell'esperienza religiosa, e non consentirebbe *all'intellectus fidei* di esprimere in modo coerente il valore universale e trascendente della verità rivelata. Se insisto tanto sulla componente metafisica, è perché sono convinto che questa sia la via necessaria per superare la situazione di crisi che si sta attualmente diffondendo in ampi settori della filosofia e per correggere così alcuni comportamenti devianti diffusi nella nostra società». ²⁹

Mistero, fede e segno liturgico; essere, pensiero e parola; i tre livelli della verità

E che dire dell'argomento che ci occupa? Si tratta del segno liturgico, della fede e del mistero. Il segno, in quanto tale, è di per sé un linguaggio, o, secondo la definizione classica di sant'Agostino, utilizzata da san Tomm ³⁰, «una cosa che, oltre all'immagine che imprime sui nostri sensi, ci porta per questo stesso fatto alla conoscenza di un'altra cosa. »³¹; la fede è una virtù teologale che comporta l'adesione dello spirito alla Verità prima, la Verità increata, per mediazione della Chiesa Madre e Maestra; il mistero, secondo

²⁸ T. TYN o.p., *Metafisica della sostanza; partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 243

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 83.

³⁰ Cfr. san TOMMASO D'AQUINO, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 60, a. 4.

³¹ Sant'AGOSTINO, *De doctrina christiana*, l. II, c. 1; P.L. 34, col. 35.

L'insegnamento del primo Concilio Vaticano afferma che la fede è una verità, una realtà soprannaturale nascosta in Dio, la cui conoscenza può giungerci solo per via della rivelazione e che, anche così, può essere colta solo in modo oscuro, «come in uno specchio» (1 Cor 13, 12), come diceva l'Apostolo. Questo, almeno, è ciò che sembra a prima vista. Da questo primo punto di vista, non è vietato fare l'analogia trasponendola all'ordine naturale, dove si ritrovano le tre grandi categorie attorno alle quali si articola il sapere metafisico: il linguaggio, il pensiero e l'essere. In una terza fase, ci si potrà chiedere se sia possibile, senza forzare il concetto, stabilire un nesso con i tre momenti della verità così come li distingue san Tommaso nella prima questione del *De Veritat*^{e 32}: la verità manifestata, o fenomenale; la verità logica, o formale; e la verità ontologica, o trascendentale. Un breve percorso attraverso queste apparenti aporie consentirà forse di individuare un'unità. Iniziamo quindi con l'elenco di questi nove concetti, raggruppati in tre categorie, nella misura in cui ci interessano in questa sede.

Mistero, fede e segno

Il segno

Il concetto generale di segno definito da sant'Agostino è applicabile a tre tipi principali^{ux33}: il segno naturale, il cui significato deriva dalla natura delle cose, come il fumo per il fuoco; il segno convenzionale o arbitrario, stabilito da una convenzione umana, come le bandiere o la segnaletica stradale; e il segno simbolico o misto, in cui la convenzione si fonda sulla natura delle cose, come ad esempio il colore dei paramenti liturgici. Per quanto riguarda il segno liturgico, in particolare i sacramenti, sant'Agostino osserva che esso combina il *signum datum*, il segno dato, quindi convenzionale, e il *signum naturalium*, il segno naturale, con quella distinzione essenziale per il sacramento secondo cui tale segno è dato dall'istituzione divina di Cristo. «La volontà divina, che ha stabilito definitivamente il rapporto tra segno e cosa significata, ha trovato, nel modo di essere o di agire del segno, un fondamento alla propria scelta. »³⁴ Allo stesso modo, san Tommaso riassume affermando che «le cose sensibili hanno una certa attitudine a significare effetti spirituali in virtù della loro natura propria; ma tale attitudine è determinata a un significato speculativo in virtù di una

³² San TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

³³ Cfr. Dizionario di Teologia Cattolica, Vacant, Mangenot e Amman, Letouzey, Parigi 1941, vol. XIV², col. 2054.

³⁴ Sant'AGOSTINO, *De Doctrina christiana*, II, 3.

istituzione divina». ³⁵ Si vede qui come, nel caso del sacramento, la causalità divina si aggiunge, assumendolo ed elevandolo, al segno sensibile, per renderlo un segno efficace, e come tutta l'autorità di questo segno gli derivi dalla sua origine divina. Quanto agli aspetti non più sostanziali, ma secondari delle forme che questi segni devono assumere, la loro autorità deriva dalla Chiesa, di cui la liturgia è il culto pubblico. Come insegnava Pio XII nella *Mediator Dei*: «Poiché la sacra liturgia è celebrata in primo luogo dai sacerdoti in nome della Chiesa, la sua organizzazione, la sua regolamentazione e la sua forma non possono che dipendere dall'autorità della Chiesa». Per questo, continua Pio XII, «da sempre la gerarchia ecclesiastica [...] non ha esitato – pur salvaguardando l'integrità sostanziale del sacrificio eucaristico e dei sacramenti – a modificare ciò che riteneva non perfettamente conveniente, ad aggiungere ciò che le sembrava più idoneo ad accrescere l'onore reso a Gesù Cristo e all'augusta Trinità, e a istruire e stimolare il popolo cristiano in modo più benefico. » ³⁶ Questa autorità è essa stessa al servizio del deposito tramandato e si sviluppa nella sua linea; il Concilio Vaticano II, riprendendo l'insegnamento di Pio XII, ricordava così che «si introdurranno innovazioni solo se l'utilità della Chiesa le esige veramente e certamente, e dopo essersi ben assicurati che le nuove forme derivino da quelle già esistenti attraverso uno sviluppo in qualche modo organico. » ³⁷ Forte dell'esperienza recente, il cardinale Ratzinger osserva in «Lo spirito della liturgia» che dopo il Concilio Vaticano II, «l'idea della liturgia come dato di fatto, come realtà non manipolabile, scomparve progressivamente dalla coscienza pubblica in Occidente. Al contrario, il Concilio Vaticano I aveva definito il papa non come un monarca assoluto, ma come garante dell'obbedienza alla parola rivelata, i cui pieni poteri sono legati alla trasmissione della fede. »³⁸

Signum datum, certamente, quindi trasmesso, che trae la sua profonda ricchezza dal legame intimo tra simbolismo cosmologico e simbolismo teologico, dove il segno visibile «non fa altro che esplicitare una realtà spirituale già implicita nell'oggetto, nel cuore dell'oggetto dove essa giace in quanto essenza intima di quest'ultimo. È il caso dell'acqua del battesimo o del pane eucaristico. « »³⁹ Qui, un passaggio di un articolo della *Maison-Dieu* del 1964 sembra

³⁵ San TOMAS D'AQUINO, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 64, a. 2. Si troverà un'esposizione approfondita di questi concetti nell'opera di Jean BORELLA, da cui sono tratte queste citazioni, *Le mystère du signe*, Ed. Maisonneuve & Larose, Parigi 1989, su questo punto nel capitolo VI.

³⁶ PIO XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947.

³⁷ CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 23.

³⁸ J. RATZINGER, **L'esprit de la liturgie**, Ad solem, Ginevra 2001, p.

³⁹ J. HANI, *Il simbolismo del tempio cristiano*, La Colombe, Parigi 1962, p. 17.

particolarmente illuminante sull'evoluzione degli ultimi anni e sull'influenza di un certo positivismo, o di uno storicismo gravato dall'antropocentrismo, quindi da un'assenza di metafisica, nei progetti intrapresi. Si prega di scusare questa citazione un po' lunga ma, a quanto pare, profondamente rivelatrice: «L'uomo moderno», constata l'autore, «ha perso il senso della dimensione simbolica delle realtà cosmiche e naturali. L'acqua e il fuoco, il pane e il vino, l'olio e il sale avevano per l'uomo un significato sacro. Lo hanno perso per l'uomo moderno. Il mondo è per lui desacralizzato. Non mi pongo qui la questione se si tratti di una malattia temporanea o di un cambiamento irreversibile. Constato semplicemente il fatto. Ma proprio la simbologia della celebrazione liturgica non si fonda su analogie prese in prestito dal cosmo. Non si tratta della simbologia naturale dell'acqua o del vino, dell'olio o del sale. O almeno tale simbologia è secondaria. Si tratta innanzitutto dell'analogia tra situazioni storiche, cioè essenzialmente tra realtà umane. E proprio l'uomo di oggi è particolarmente sensibile alle realtà umane. [...] Qui tocchiamo il nocciolo della questione. Poiché le realtà dei sacramenti si riferiscono a situazioni umane, i loro segni si riferiscono a situazioni umane e non a una simbologia cosmica. Questo è fondamentale. Infatti, una delle grandi difficoltà della nostra epoca è che il cosmo non è più portatore di mistero, nella misura in cui è stato esplorato dall'uomo. » E, più avanti: «L'uomo di oggi sta riscoprendo il sacro a

livello delle situazioni umane. »⁴⁰ Ciò che rimane misterioso, e indipendentemente da ogni giudizio sulla sua persona, è che l'autore di queste righe, in alcune parole già citate, abbia affermato che «La crisi dell'intelligenza moderna è stata e rimane in gran parte una crisi della metafisica. »⁴¹ Come egli stesso ammette, tuttavia, rimane una difficoltà, ovvero il passaggio dai segni alle realtà, e «questa è la difficoltà stessa della fede».

La fede

⁴⁰ J. DANIELOU s.j., *Il mistero liturgico, intervento attuale di Dio nella Storia*, in «La Maison-Dieu» 79, 1964 III, pp. 36-37.

⁴¹ J. DANIELOU, *Scandaleuse vérité*, Fayard, Parigi 1961, p. 10.

Per definire l'atto di fede, san Tommaso riprende la formula agostiniana: «Credere est cum assensione cogitare».⁴² riflettere dando il proprio assenso. La fede ricevuta gratuitamente è una conoscenza cordiale, una sottomissione attiva all'insegnamento divino, «luce intellettuale piena d'amore», diceva Dante. È la fede che fa discernere nel segno visibile la realtà invisibile di cui essa è la corteccia. L'Aquinate distingue qui l'oggetto, la realtà a cui essa si riferisce, cioè Dio stesso, Verità prima, e il modo in cui la conosciamo^{re43}, proporzionato alla nostra natura, che ci rivela questa realtà solo «sotto l'aspetto degli oggetti inizialmente colti dai concetti e dai nomi che sono il nostro mezzo naturale di conoscere, e di cui Dio si serve, per mezzo della sua Chiesa, per raccontarsi in linguaggio umano.»⁴⁴ È chiaro che l'oggetto della fede trascende assolutamente le forme liturgiche attraverso le quali sarà conosciuto e amato, adorato e servito, ma anche consegnato e offerto, come dimostra la diversità dei riti nel mondo, involucri vari di un unico mistero. Come sottolineava il cardinale Journet, «dal punto di vista della fede e della contemplazione, il mistero della redenzione che si rinnova in ogni Messa è uno, perfetto, immutabile, infinitamente semplice, che abbraccia nel suo orizzonte l'universalità del tempo e dello spazio, assolutamente trascendente rispetto alle sue forme liturgiche, che non possono avere che un valore secondario. Ma il buon ordine e la vita della comunità ecclesiale hanno bisogno proprio di queste forme liturgiche; esse sono oggetto del potere pastorale, che deve avere a cuore le mutevoli preoccupazioni dei fedeli, e la cui legge è quella di avanzare nel tempo e nello spazio come si cammina, ponendo l'accento di volta in volta su uno o sull'altro aspetto del mistero.»⁴⁵

Il mistero

Mysterium fidei, è il cuore dell'azione liturgica. Qui, i Padri apostolici distinguevano due livelli di realtà: i misteri così come vengono celebrati ritualmente, mediante le parole, i gesti, gli oggetti utilizzati dagli officianti e dalla comunità in nome

⁴² Sant'AGOSTINO, *De Praedest. Sanct.*, c. 2, n. 5, P.L. 44, 963. In san TOMMASO D'AQUINO, *III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, 1m; *De Veritate*, q. 14, a. 1; *Sum. Theol.*, IIaIIae, q. 2, a. 1. Si troverà un'esposizione completa nel libro del R.P. B. DUROUX o.p., *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Tournai 1963, in particolare per queste citazioni nel cap. 1 della seconda parte.

⁴³ Cfr. san TOMAS D'AQUINO, *Sum. Theol.*, IIaIIae, q. 1, a. 2, corp e 2m.

⁴⁴ J. MARITAIN, *I gradi del sapere*, DDB, Parigi 1963, p. 645.

⁴⁵ Ch. JOURNET, *La Messa*, Friburgo 1957, p. 317.

della Chiesa, e il mistero di Dio che allora si compie realmente, ma in modo nascosto, velato.

La liturgia è stata spesso paragonata, in epoca recente, al teatro. Senza dubbio il paragone non è privo di fondamento: i misteri medievali, che attingevano dall'uno e dall'altro, lo dimostrano abbastanza chiaramente. D'altra parte, si conosce l'origine della parola «personaggio» ripresa nell'espressione *in persona Christi*, ormai entrata nel dominio sacramentale. Tuttavia, mentre nel teatro i gesti e le parole costruiscono la trama dell'azione, nella liturgia la realtà del mistero precede la sua espressione, la quale, per di più, non è solo descrizione, ma ingresso vitale – perché sacramentale – nella realtà stessa, mentre nel dramma teatrale non può che essere morale. È solo nella conoscenza della fede che i segni liturgici assumono un senso, quello della loro istituzione, divina o ecclesiale. A teatro, è l'espressione che supera la realtà – e sta proprio nel genio letterario saperne trarre vantaggio –, mentre nella liturgia è la realtà del mistero che può essere espressa solo parzialmente. Nel primo caso, è l'immaginazione a rispondere al linguaggio; nel secondo, è la conoscenza della fede che fa entrare nel mistero preesistente attraverso il simbolo.

Qui, l'intera liturgia, in quanto linguaggio della fede, insegnamento di tale fede e via di accesso, attraverso il culto, al mistero stesso della fede, l'Essere divino, è quindi essenzialmente opera del Verbo Incarnato che ricapitola tutto in sé, e che noi possiamo contemplare solo in modo parziale e frammentario. È giusto constatare, con padre Bourgeois, che, a differenza di un'opera musicale o estetica, «la liturgia non è un insieme strutturato di segni che costituirebbe una sorta di realtà intermedia tra l'uomo e Dio, ma proprio quel punto d'incontro che è, per così dire, già fuori da questo mondo, anticipazione del suo compimento, punto d'incontro in cui Dio e l'uomo si donano l'uno all'altro, il primo con un'iniziativa puramente gratuita, il secondo nella dinamica stessa di quella grazia che ha ricevuto. »⁴⁶ La vita mistica, del resto, non consiste in altro che nell'immergere i credenti in questo mistero, e trova il suo culmine nella liturgia della Chiesa, dove tale mistero è reso realmente presente, con la sua virtù attiva che unisce Dio e l'uomo in Cristo. Questa tripartizione si ritrova nell'ordine naturale, tra l'essere, il pensiero e il linguaggio, o il «dire» per gli antichi.

⁴⁶ D. BOURGEOIS, «La liturgia: opera o azione?», in «Communio» 1993, n. 108, p. 37.

Essere, pensare e dire

L'essere precede ontologicamente il pensiero. Più precisamente, le cose sono perché Dio le pensa, ma l'uomo può pensare le cose perché esse sono. L'uomo può quindi pensare qualcosa di ciò che è, pur sapendo che quel «qualcosa» non è tutto ciò che è; l'Aquinate parlava qui con benevolenza della «debolezza dello spirito umano». ⁴⁷ Allo stesso modo, il linguaggio è solo una parte dell'espressione del pensiero, o può addirittura travisarlo, mentre il pensiero stesso può smarrirsi nella conoscenza dell'essere. Thibon lo diceva perfettamente: «La lingua dell'uomo è più breve del suo pensiero, e il suo pensiero più breve del pensiero *stesso*. E anche al semplice livello umano, si è identificato troppo in fretta il verbo con la parola, il pensiero con la sua espressione» ⁴⁸ Parmenide, per primo, aveva tentato di articolare le tre istanze per giungere, di fronte alla difficoltà di districare la stretta unità che le legava e l'evidente disparità che le distingueva, a questa affermazione radicale secondo cui «essere, pensare e dire sono una sola e stessa cosa». Mettendo in luce la necessità dell'essere, ma non potendone rendere conto della molteplicità, era giunto alla conclusione del primato dell'Uno, in quanto onnicomprensivo di essere, pensare e dire.

Più tardi, Platone, con la partecipazione, e Aristotele, con l'analogia, sapranno trovare le vie per rendere conto dell'unità e della diversità dell'essere. Con l'Aquinate, la filosofia dell'essere troverà l'equilibrio che le conosciamo. La rottura epistemologica sancita da Cartesio sposterà gradualmente, fino al XX secolo, il centro di interesse dall'essere verso il linguaggio. Il pensiero umano prende se stesso come oggetto e rifluisce per gradi dal suo focolare di conoscenza primordiale, l'essere, verso la sua espressione, il linguaggio. L'essenza della ricerca si colloca allora nel segno: si discute del discorso, e le filosofie del linguaggio sono le metafisiche degli ultimi cinquant'anni.

A titolo di contrappunto, riportiamo questa discussione tenutasi nel corso di un convegno di liturgia nel 1967 con alcuni validi specialisti, incentrato sul tema «Liturgia e scienze umane». A proposito della comunicazione nell'assemblea liturgica, un relatore rileva la frammentazione culturale dei partecipanti alle assemblee liturgiche, mentre un secondo sottolinea la «varietà dei livelli di fede». Un terzo risponde allora: «Non è forse questo che ha costretto la liturgia a creare le proprie condizioni di percezione, a insegnare la decodifica mentre impartisce il suo

⁴⁷ San TOMAS D'AQUINO, *Sum. Theol.*, Ia, q. 1, a. 5, ^{1m}.

⁴⁸ G. THIBON, *Destin de l'homme*, p. 58

codice, a moltiplicare la glossa, cioè il linguaggio sul linguaggio? Il linguaggio non è percepito immediatamente, il che porta a molteplici spiegazioni dei riti e dei segni, provocando un enorme ingombro della liturgia e facendo sì che essa non sia più qualcosa di immediato, ma davvero un linguaggio sul linguaggio». ⁴⁹

Si tratta infatti di una descrizione accurata dell'evoluzione, che mostra quanto essa dipenda da un atteggiamento intellettuale, e quindi filosofico, molto presente nell'epoca in cui questo movimento raggiunse la liturgia. Questa questione dell'articolazione tra l'essere, il pensiero e il dire ne solleva un'altra, correlata, che riguarda i tre livelli della verità.

I tre livelli della verità

In san Tommaso, in modo diverso, la questione della natura della verità dà luogo anch'essa a una tripartizione. Nel *De Veritat* ^{e 50}, egli distingue infatti la verità come manifestazione, o gloria, quindi linguaggio dell'essere, con san Ilario; la verità logica, adeguatezza tra la cosa e l'idea concepita nella mente umana; e la verità ontologica, o trascendentale, che è l'essere stesso della cosa, in quanto intelligibile. Anche qui la profonda unità e l'irriducibile distinzione appaiono chiaramente, solo che questa volta sono ordinate e realmente distinte per essere infine unite in modo ordinato.

L'estensione del mare che si offre allo sguardo viene dapprima resa presente alla mente in quanto manifestata dalle sue qualità; poi la sua esistenza viene constatata da un giudizio logico, che può essere comunicato a parole; infine, questa proprietà che la cosa conosciuta ha di essere colta dall'intelligenza indica semplicemente che, indipendentemente dalla conoscenza che se ne può avere, «quanto più una cosa ha di essere, tanto più è intelligibile». ⁵¹ Anche qui incontriamo una profonda unità, insieme a una reale distinzione.

«La Via, la Verità, la Vita»

La fede, attraverso il segno, fa entrare nel mistero.

Il pensiero, attraverso il linguaggio, fa entrare nella realtà dell'essere.

⁴⁹ *Liturgia e scienze umane*, in «La Maison-Dieu» 93, 1968, I, pp. 128-129.

⁵⁰ San TOMAS D'AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁵¹ San TOMAS D'AQUINO, *Sum. Theol.*, Ia, q. 16, a. 3, corp.; *Contra Gentes*, I, 1.

Il giudizio logico, astraendo dalle forme esteriori, coglie qualcosa della verità dell'essere.

Tutto ciò è vero, ma, come vediamo, non è sufficiente. Né la fede esaurisce il mistero, né il pensiero sottomette l'essere, né il giudizio logico racchiude le creature.

Nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele, il Dottore Comune sostiene che la poesia, attraverso lo sguardo metafisico, quello della saggezza naturale, dia accesso a qualcosa che il giudizio logico non può raggiungere: «Ciò che permette di dire che l'ammirazione è all'origine della ricerca filosofica è che, in un certo senso, il filosofo ama i miti; è, in un certo senso, un appassionato di favole. Ciò è proprio dei poeti. Da qui deriva il fatto che i primi pensatori che hanno trattato i principi delle cose sotto forma di racconto favoloso siano chiamati poeti-teologi, come lo furono Perseo e alcuni altri che formano il gruppo dei sette saggi. Il motivo per cui si paragona il filosofo al poeta è che entrambi sono interessati al meraviglioso e allo sorprendente. Infatti, le favole che i poeti costruiscono sono costituite da elementi meravigliosi. Gli stessi filosofi sono stati spinti a dedicarsi alla filosofia proprio dall'ammirazione.»⁵²

Infine, non è un'idea, ma una Persona che realizza pienamente e perfettamente quell'unità totale che Parmenide cercava: «Io sono la Via, la Verità, la Vita » (Gv 14, 6): la Via, quindi il segno visibile, il dire; la Verità, quindi il Pensiero, il Verbo, il Logos; e la Vita, quindi l'Essere stesso, che è il nome di Dio. L'ultima parola della conoscenza è l'unione a questa Persona, quindi la fede viva, la carità, che permette la conoscenza per connaturalità.

Tre frasi consentono di giungere, attraverso la via metafisica, alla verità teologale per una vera vita liturgica.

La prima esprime il mistero, l'Essere, la Verità prima: «Io sono Colui che sono» (Es 3, 14). La seconda esprime la fede, il pensiero e la Verità conosciuta per rivelazione: «Il Verbo si è fatto carne». » La terza esprime il segno liturgico per eccellenza, il linguaggio nella sua pienezza e l'irruzione della Verità nel mondo: «Questo è il mio Corpo».

Solo Cristo ricapitola in sé non solo tutti gli uomini, ma anche ogni realtà, ogni livello di realtà. Non è del resto un caso che, come sottolinea il cardinale Ratzinger, «sia attraverso la parola "logos" che la filosofia della parola elaborata dal pensiero greco penetrò in questa nuova visione del culto, elevandola infine al livello

⁵² San Tommaso d'Aquino, *Commento alla Metafisica*, III, 55.

di un'unione mistica con il Logos, con Colui che crea e dà senso a tutte le cose. »⁵³ Non è certo un caso nemmeno questa triplice suddivisione, poiché è il mistero della Santissima Trinità, fonte, fine e vita di ogni altro mistero, a cominciare da quello della Chiesa, che dà forma a ogni essere e a ogni grado della gerarchia degli esseri.

Il linguaggio liturgico non può creare il mistero, il «senso del sacro». Il mistero non si crea, si accoglie, vi si entra. È vita, è la vita nella sua radice. È il mistero stesso della Chiesa che agisce attraverso il linguaggio, ed è la causalità dell'Atto divino che conferisce tutto il suo valore al segno liturgico.

Del silenzio liturgico

Ecco perché il silenzio è esso stesso linguaggio liturgico al massimo grado. La parola ha essere solo per quanto le concede il silenzio; nasce nel silenzio e in esso si conclude. Louis Lavelle riassume giustamente: «Il silenzio è talvolta così carico di significato da annullare la parola, non solo perché la rende superflua, ma anche perché la parola disperderebbe, dividendola e diffondendola all'esterno, quell'essenza troppo sottile che il silenzio porta in sé senza permetterci, per così dire, di toccarla. Il silenzio è un omaggio che la parola rende allo spirito. Inoltre, la Parola di Dio, alla quale nulla manca e che è una rivelazione totale, non si distingue forse dal silenzio perfetto? Tutte le parole sono avvolte in questa atmosfera di silenzio che occorre creare piuttosto che rompere e in cui si ascolta il segreto dell'anima senza bisogno dell'intermediazione delle parole. »⁵⁴

Le parole stesse, nella loro ripetizione, nella loro familiarità – ad esempio «quel martellare delle strofe latine» descritto da La Varende – si avvicinano poco a poco al silenzio: «Le parole che per secoli sono passate di bocca in bocca si sono, si dice, consumate come una moneta», continua Louis Lavelle. Ma l'uso non le ha solo consumate, le ha caricate di significato; ha dato loro densità e pienezza, una molteplicità di accezioni e di risonanze associate e intrecciate tra loro che ci è impossibile ritrovare o esaurire. Il linguaggio contiene in forma latente tutte le potenze che l'esperienza dei secoli ha accumulato in esso, tutte le idee, tutti i

⁵³ J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, Ad solem 2001, p.

⁵⁴ L. LAVELLE, *La parola e la scrittura*, «L'artigiano del libro», Parigi 1959, pp. 129-130.

sentimenti, tutte le speranze che hanno attraversato la coscienza umana. »⁵⁵ Sembrerebbe di vedere descritta la virtù dell'Ufficio divino, pur sapendo che questa ne è ancora solo la scorza, poiché Dio pronuncia una sola Parola, che è il Verbo, eternamente, il quale è egli stesso la voce dell'Ufficio divino, diffusa e comunicata tra le comunità e le persone umane. Esiste un silenzio del rito, in cui Cristo stesso parla attraverso la foresta di simboli eretti nel corso dei secoli dalla saggezza e dalla preghiera della Chiesa. Non esiste una metafisica della liturgia senza una metafisica dell'Incarnazione, la quale ha inizio con uno stupore, cantato dal canto di Natale: «Nel tuo silenzio ha parlato la Saggezza».

Il silenzio non è quindi innanzitutto assenza di linguaggio, così come l'eternità non è innanzitutto assenza di tempo, ma è la pienezza e la quintessenza di ogni linguaggio, il possesso pieno e perfetto, simultaneo, di ogni linguaggio, così come l'eternità è il possesso perfetto e simultaneo di ogni istante del tempo, così come il colore bianco è l'incontro simultaneo e l'unione di tutti i colori dell'arcobaleno. Ciò richiede un principio, quindi un ordine: il silenzio è la trama dell'ordine delle cose e delle persone che partecipano *all'Opus Dei*. La melodia gregoriana o il tintinnio dell'incensiere lo sottolineano e lo mettono in risalto, più che interromperlo.

Verso una metafisica della liturgia

È evidente, tuttavia, che questo silenzio è accessibile nella sua pienezza solo attraverso il prisma della fede, della fede viva, *del sensus fidei* e *del sensus Ecclesiae*. È quindi importante restituire alla teologia il posto che le spetta nella liturgia, o più esattamente restituire alla liturgia il posto che le spetta nella teologia. Ma è altrettanto opportuno riabilitare il ruolo essenziale della metafisica nella teologia, compresa la liturgia, poiché sarebbe pericoloso, come già osservava padre Nichols, «lasciare la questione ai soli liturgisti».⁵⁶

Tre ragioni principali militano in questo senso, che semplicemente coincidono con il ruolo della metafisica.

Essa permette di definire meglio i termini, concentrandosi su ciò che è, e di collocarli nella loro reale profondità.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 28

⁵⁶ A. NICHOLS, o.p., *Regard sur la liturgie et la modernité*, Ad solem, Ginevra 1998, p. 17.

La sua funzione è quella di strutturare il contributo delle altre scienze, che sono tutte subordinate alla metafisica, di ordinarle ed eventualmente di qualificarle. *Sapientis est ordinare*: in quanto saggezza naturale, essa svolge un ruolo architettonico che evita la dispersione o l'errore di prospettiva.

Essa purifica lo sguardo consentendogli di accedere all'essere delle cose e mantenendolo nell'obbedienza all'essere, allontanandolo dalle pretese sistematiche. Liberandolo in tal modo dalla modalità passionale, lo predispone alla visione di fede, a un orientamento più contemplativo.

Riprendiamo ciascuna di queste tre ragioni.

Definire i termini; il *movimento* liturgico

Essa aiuta a definire i termini, attraverso la costante educazione alla sottomissione dello spirito alla realtà, alle cause ultime del reale, senza un imperativo immediato di utilità o di efficacia. Secondo il

P. Elders, «il valore supremo della metafisica risiede proprio nel fatto che ci fornisce la verità ultima e più profonda riguardo al reale. Ci offre il nutrimento di cui abbiamo maggiormente bisogno. Può, infatti, avvicinarci il più possibile alla nostra “dimora reale” e prepararci a una conoscenza nuova e superiore dell'Essere primo». ⁵⁷

Si prenda ad esempio l'espressione «movimento liturgico». Le opinioni divergono sulla sua origine esatta, sui suoi obiettivi, sulla sua influenza. Se l'espressione stessa ha dato adito a numerose spiegazioni, il termine «movimento», in quanto tale, non è stato invece quasi per nulla analizzato in questo contesto, cosa che tuttavia non sarebbe stata superflua per evitare certi malintesi. Si distingue infatti il movimento sostanziale, che può essere generazione o corruzione, e il movimento accidentale, che può verificarsi sia in termini di qualità, per alterazione, sia in termini di quantità, per aumento o diminuzione, sia in termini di luogo o di tempo, «andando verso» o «partendo da». Ognuno, senza dubbio, avrà definito ciò che intendeva per «movimento liturgico», ma non tutti avevano la stessa idea di movimento. Un movimento liturgico sostanziale non è un movimento liturgico accidentale. Un movimento qualitativo non è un movimento inteso come spostamento, in cui l'imperativo sarebbe il progresso, dal *latino pro-gressus*, un passo in avanti che sostituisce quello precedente.

⁵⁷ L. J. ELDERS, *La metafisica di san Tommaso d'Aquino*, Vrin, Parigi 1994, pp. 43-44.

In occasione dell'incontro dei Movimenti ecclesiali tenutosi dal 27 al 30 maggio 1998 a Roma, il cardinale Ratzinger propose questa riflessione, che costituisce senza dubbio un'indicazione importante sulla natura e la funzione di tali movimenti: «Per poter dare risposte adeguate, occorrerebbe, in via preliminare, precisare ancora un po' più esattamente il concetto di "movimento" e forse cercare finalmente di proporre una tipologia dei movimenti. Ma, naturalmente, ciò è impossibile in questa sede. Bisognerebbe anche guardarsi dal proporre una definizione troppo rigorosa, poiché lo Spirito Santo ci riserva sorprese in ogni momento, e possiamo solo a posteriori riconoscere, attraverso grandi diversità, un'essenza comune. » Tuttavia, per avviare un chiarimento concettuale, vorrei delineare brevemente tre diversi tipi di movimenti che, nella storia recente, si possono comunque distinguere. Li indicherò con le seguenti denominazioni: movimento, corrente, azione. Il movimento liturgico della prima metà del nostro secolo, così come il movimento mariano, diventato sempre più vigoroso nella Chiesa nel corso del XIX secolo, li definirei non come movimenti, ma, al contrario, come correnti, che in seguito hanno potuto concretizzarsi in movimenti, come le congregazioni mariane o i gruppi della gioventù cattolica, senza che il loro entusiasmo si esaurisse.»

Un principio architettonico

Essa fornisce un principio architettonico, permette di ordinare le altre scienze e i loro risultati, consentendo al contempo l'accesso a tutti gli elementi della realtà. Per san Tommaso, di cui sappiamo quanto tenesse in grande considerazione ogni forma di sapere, non solo «tutte le altre scienze sono ordinate ad essa come a un fine »⁵⁸, ma inoltre, quel poco che l'uomo possiede grazie ad essa «è già preferibile a tutto ciò che conosce attraverso le altre scienze »⁵⁹, affermazione che non mancherà di stupire... ma lo stupore è proprio la fonte principale della metafisica.

Indubbiamente, soprattutto tra gli anglosassoni, negli ultimi tempi sta fiorendo una riflessione ricca e costruttiva per alimentare la vera comprensione della liturgia, attingendo tanto dagli storici o dagli artisti quanto dai filosofi, dai sociologi o dagli antropologi. Il lavoro è notevole, come ha in particolare rilevato

⁵⁸ San TOMAS D'AQUINO, *In I Metaph*, l. 3, n. 59.

⁵⁹ San TOMAS D'AQUINO, *In I Metaph*, l. 3, n. 60.

l'opera di P. Nichol , s.⁶⁰, che analizza anch'essa questi studi, i cui risultati sono tanto più evidenti in quanto si basano su un realismo facilmente verificabile attraverso l'esperienza.

Tuttavia, come sottolineava Mons. Léonard, «la via metafisica e teologale permette di evitare, sia in filosofia che in teologia, ogni forma di riduzione cosmologica o antropologica. »⁶¹ Consentendo allo spirito umano di collocare con precisione ciascuno dei campi della conoscenza, ordinandoli verso l'unità e attribuendo loro il giusto peso, essa permette di organizzare in verità le altre scienze, senza ostacolarle né sminuirle. Più precisamente, già secondo Maritain, «la metafisica tomista potrebbe assimilare a un vero ordine intellettuale l'immenso corpus delle scienze particolari, attualmente in preda al caos, e i cui ammirevoli progressi rischiano di essere strumentalizzati da filosofie aberranti »⁶² E nessuno può affermare che il pericolo non esista più oggi, proprio ora che è stato individuato. In termini più positivi, e altrettanto efficaci, «l'ordine tomista ben compreso dissiperebbe innumerevoli malintesi e consentirebbe incontri inaspettati. »⁶³

«Se il tuo occhio è semplice»

Essa purifica lo spirito predisponendolo a uno sguardo di fede. È in definitiva questo il ruolo ultimo della metafisica: preparare *quell'oculus simplex*, quel senso di meraviglia e quella azione di grazie che costituiscono il fondamento dell'atteggiamento liturgico. Al centro della metafisica risplende la meraviglia, lo stupore. Al centro della liturgia, l'azione di grazie, l'Eucaristia.

«Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere». Semper: proprio sempre. Ubique, ovunque. I motivi possono moltiplicarsi tanto quanto i *mirabilia Dei* cantati dal corso dell'anno liturgico in altrettante prefazioni che annunciano la bontà, la grandezza, l'onnipotenza di Dio attraverso la varietà delle sue opere. E se non c'è più nient'altro da dire se non tornare all'essenziale, rimane l'azione di grazie perpetua, la prefazione della Santissima Trinità. È proprio scendendo da questa montagna che il metafisico può rivolgere al mondo e alle cose uno sguardo sereno, abituato da questa inclinazione contemplativa a vedere «tutto in Dio e Dio in tutto», secondo la formula di san

⁶⁰ A. NICHOLS o.p., *Sguardo sulla liturgia e la modernità*, Ad solem, Ginevra 1998.

⁶¹ A. LEONARD, *Fede e filosofie*, Cultura e verità, Namur 1991, p. 296.

⁶² J. MARITAIN, *La dottoressa Angelica*, p. 74.

⁶³ *Ibid.*, p. 75.

Domenico, e quindi di poter al tempo stesso integrare ogni verità grazie a un'autentica ampiezza di vedute – che è più obbedienza e sottomissione dell'intelligenza che ingenuo irenismo – e di conservare la rettitudine del pensiero nella comprensione delle cose, per la stessa e unica ragione. Esiste certamente un pericolo in questa assolutizzazione della via metafisica e teologale a scapito delle altre scienze, che sarebbe del resto una mancanza di realismo e di vera metafisica, ma si è compreso che il bambino, il metafisico e il credente vanno d'accordo. Questa stessa metafisica deve essere sostenuta, guidata e rafforzata da un atteggiamento spirituale essenziale: Colui che è l'oggetto più alto dello studio metafisico è innanzitutto «Colui nel quale abbiamo la vita, il movimento e l'essere» (At 17, 28).

Una duplice esigenza di verità

La metafisica non è certo il tutto della teologia, poiché questa trae la sua saggezza dalla Rivelazione stessa, da Colui che è la Saggezza incarnata. Del resto, la secolarizzazione della teologia può derivare tanto da una carenza di metafisica, e sfocia nella sociologia, nell'antropologia o nello storicismo – fino al dogmatismo marxista del senso della storia, antimetafisico per eccellenza –, quanto da un eccesso o da un uso improprio degli strumenti della metafisica, e sfocia nel ragionamento logico, nel discorso in generale e nella ragione ragionante.

Tuttavia, a determinate condizioni nel suo utilizzo, la metafisica rimane comunque indispensabile al ragionamento teologico, per le tre ragioni principali sopra menzionate. Di conseguenza, e secondo la giusta articolazione tra teologia e liturgia, la metafisica è altrettanto indispensabile nella nascita e nel proseguimento del movimento liturgico.

A condizione, essenzialmente, di evitare di trasformarla in un gioco concettuale in cui si avventurano solo gli spadaccini dalla mente sufficientemente acuta e con una formazione comprovata nelle scuole giuste – pericolo, a dire il vero, oggi ben limitato, data la mancanza di combattenti –, essa garantisce la vera umiltà dello spirito di fronte alla realtà, permette di disporre ogni cosa con «forza e dolcezza»⁶⁴, e predispone poi alla contemplazione e all'adorazione di questa Saggezza sovraessenziale, nel suo essere o nelle sue opere, specialmente *nell'Opus Dei*.

⁶⁴ LITURGIA, *Antifona O Sapientia*, del 17 dicembre.

Un movimento liturgico non è un movimento metafisico. Ma un movimento liturgico senza metafisica sarebbe un movimento a-teologico, e quindi un movimento a-liturgico.