

LA VERIDICITÀ COME CRITERIO DEL RINNOVAMENTO LITURGICO

MICHAEL KUNZLER

SOMMARIO: I. *Criteri del rinnovamento liturgico sino ai giorni nostri.* II. *Il criterio della veridicità.* III. *La nuova Messa secondo il criterio della veridicità:* 1. La veridicità rispetto alla forma fondamentale della Messa. 2. La veridicità del servizio liturgico. 3. Veridicità nel rinnovato *ordo Missae*. IV. *Riforma della riforma?*: 1. *La participatio actuosa* – opportunità e pericoli della novità. 2. La tentazione religioso-pedagogica e il culto come strumento. 3. Approfondimento del “nuovo” tramite il suo collegamento con una continuità persa: un compito per il futuro. V. *Conclusioni.*

«È MUTEVOLE ciò che dal suo stato passa ad un altro. Qualunque cosa creata è mutevole a seguito della finitezza del proprio essere. Dio è assolutamente immutabile. *De fide*». ¹ Quest'affermazione si trova spesso, anche come eredità del pensiero greco, nelle affermazioni dottrinali della Chiesa. ² Da questa mutevolezza è caratterizzata anche la liturgia dei cristiani sin dai primordi della Chiesa: le forme liturgiche si sono sempre modificate e hanno reagito alle necessità dei nuovi tempi. Quali erano, tuttavia, i criteri secondo i quali le forme della liturgia venivano rinnovate?

I. CRITERI DEL RINNOVAMENTO LITURGICO SINO AI GIORNI NOSTRI

Secondo Häußling il Concilio Vaticano II ha elevato a massima, per il rinnovamento della liturgia in contrapposizione alle altre riforme liturgiche, non la restaurazione (*re-formatio*) della liturgia «*secundum normam sanctorum patrum*», ma la completa e fruttuosa partecipazione di tutti, cioè di ogni uomo che vive in un ambiente di fatto ateo. In questo la riforma liturgica deve essere differenziata da tutte le altre mutazioni precedenti della liturgia tanto da avere effetto sulla

¹ L. OTT, *Grundriss der kath. Dogmatik*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1981¹⁰, 41.

² Per le corrispondenti pronunce del Magistero si veda DH 197, 285, 294, 297, 358, 416, 501, 569, 683, 800, 1330, 2901, 3001. D'altra parte si può mostrare facilmente l'immagine errata di un Dio che riposa in sé stesso ed al di sopra di ogni mutamento, il quale aleggia sopra i destini degli uomini, in modo da non ascoltare le loro preoccupazioni e invocazioni. Che non sia necessariamente così, lo ha mostrato Wilhelm Maas: «l'immutabilità di Dio si riferisce alla Sua fedeltà all'alleanza immutabile», W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborner Theologische Studien 1), Schönigh, Paderborn 1974, 29: «Come elargitore di ogni bene, così Dio è l'immutabile! La sua immutabilità non si capisce come fissa, rigida autoidentità (come nella filosofia greca e spesso anche nell'esegesi di questo brano nella patristica), ma come l'immutabilità della sua bontà».

scienza liturgica completa: in cambio di una «dimensione numinosa cosmica su di una realtà sociale secolarizzata» l'ultima riforma liturgica deve intraprendere un profondo «cambio di paradigma della modernità» e assolvere questo compito. Il criterio della *actuosa participatio* condurrà ad una riforma liturgica permanente e «modificherà la liturgia della Chiesa in modi che non si possono ancora prevedere». ¹ La direzione verso ciò viene indicata come «riduzione», come «concentrazione sulle originarie disposizioni religiose e liturgiche, sui gesti originari, sulle formule originarie, sulle parole e le strutture fondamentali». ² Anche H. Rennings riferisce il principio della «*Ecclesia semper reformanda*» alla liturgia della Chiesa: la riforma del Concilio non voleva porre rimedio alla rigidità dell'«antica» liturgia tramite una nuova liturgia stabilita per molti anni/secoli; avrebbe voluto, invece «ricorrere ad una liturgia fundamentalmente aperta (il che non significa arbitraria!)» e così «la ricerca di un auto-compimento ottimale della Chiesa, nel suo agire nel servizio divino, resta un compito permanente della scienza liturgica». Rennings sottolinea, con una citazione di Rahner, che sono necessarie ricerche comprensive non solo in tutti gli ambiti della teologia, ma anche delle scienze umane: «solo sapendo come vivono i cristiani come uomini d'oggi si può rispondere alla domanda: come deve essere la liturgia della Chiesa oggi». ³

In questa visione d'insieme, il concetto di «riforma» si presenta in maniera problematica poiché nella storia della liturgia e delle sue riforme incontriamo due filosofie o teologie distinte riguardo al tempo e alla storia. Queste determinano in maniera pregnante i modi in cui si può trattare la riforma del servizio divino della Chiesa.

Un primo modo di considerare la storia è che tutto si è manifestato (*in nuce*) con la venuta di Cristo sulla terra, ma viene dispiegato attraverso i secoli con l'aiuto dello Spirito Santo. Così, per esempio, Vincenzo di Lérins (+ prima del 450): egli differenzia in tal modo i progressi dalle alterazioni; «progresso» significa passo in avanti, cioè che una cosa «cresce in sé stessa»; «alterazione», invece, significa che da una cosa se ne origina un'altra. Serve da esempio il corpo dell'uomo: questo si sviluppa con gli anni, ma rimane lo stesso. Anche le parti del corpo che si formano successivamente sono da sempre presenti nella disposizione del corpo, hanno solo bisogno del loro tempo. ⁴

Molto più impressionante e determinante sarà l'immagine del tempo e della

¹ A.A. HÄUSSLING, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 31 (1989) 1-32, 28-32.

² IDEM, *Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns*, «Liturgisches Jahrbuch» 38 (1988) 94-108, 104.

³ H. RENNINGS, *Über Ziele und Aufgaben der Liturgik*, «Concilium» 5 (1969) 128-135, 132; K. RAHNER, *Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*, in *Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, Kösel, München 1968, 63. Si veda anche F. KOHLSCHIEIN, *Liturgiewissenschaft im Wandel? Fragmentarische Überlegungen zur Situation und Zukunft einer theologischen Disziplin*, «Liturgisches Jahrbuch» 34 (1984) 32-49.

⁴ Cfr. VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium primum*, 23 PL 50, 667.

storia dominante in Occidente dall'epoca dell'Umanesimo e della Riforma protestante che ha reso per la prima volta possibile il discorso sulla "riforma liturgica". Quest'immagine della storia è orientata al passato e trova espressione nelle "Metamorfosi" di Ovidio: esisterebbe una serie di quattro epoche del mondo che si susseguono in un processo di degenerazione.

Erasmus da Rotterdam ha fatto propria quest'immagine della storia e vi ha impresso il peso della sua personalità e delle sue opere durante il periodo della Riforma. La metafora è quella del fiume: il fiume della storia viene inquinato sempre di più da rifiuti e da relitti: partendo da un'epoca d'oro, attraverso una d'argento e una di bronzo, fino ad un'epoca di ferro, cosicché, chi desidera bere l'acqua chiara della sorgente, è costretto a tornare indietro sino alla pura origine. "Rinnovamento" è quindi, come "Riforma", la volontà costante di ritornare al modello dello stato ideale originario.

Già tramite il prefisso "Ri-" quest'immagine della storia si mostra come volta radicalmente indietro, attraverso la riproposizione dell'età dell'oro, tramite l'eliminazione di tutte le degenerazioni che nel corso del tempo vi si sono sovrapposte: riforma è la riproposizione dell'antico (*Reformatio*). Rivoluzione esprime lo stesso concetto ma con un aspetto violento: *Revolvère*, rimozione violenta di tutto ciò che si è sovrapposto all'oro originario. Radicalmente opposto alla "riforma" e alla "rivoluzione" è l'inserimento di innovazioni che non sono in alcun modo ancorate nella tradizione e in tal modo contribuiscono alla restaurazione dell'*aurea aetas*. Il modo di dire "*res novas agere*" pertanto non significa solo introdurre novità, ma anche compiere una rivoluzione.

In tal maniera, idealizzando e quindi anche falsificando lo stato originario, nel Cristianesimo l'argomento dell'antichità mantiene una legittimità fondamentale, che è ancora molto resistente.

Erasmus da Rotterdam impiega lo schema di Ovidio delle quattro età nella maniera seguente: nella sua *Filosofia della Storia*, interpreta la storia, intendendola come storia sacra.¹

Senza dubbio egli parte dall'assunzione di uno stato primordiale paradisiaco e dalla bontà indiscussa della creazione – di un'età dell'oro primordiale – che tuttavia è venuta meno con il peccato primordiale del popolo di Dio, ed è caduto in un'età del ferro.

Così Erasmo costruisce in totale cinque periodi di tempo; la prima età di ferro è caratterizzata dal completo allontanamento dell'uomo da Dio, che è avvenuto in maniera così radicale, che non è concepibile né una conoscenza di Dio stesso, né della sua sacra Volontà. Tuttavia, siccome la storia è storia sacra, vi è un'iniziativa redentrice di Dio nell'elezione del popolo d'Israele, nella proclamazione della sacra volontà divina nel Decalogo e nei Profeti, ma anche nell'introduzione dell'uomo a un Dio perfetto e amante tramite i Profeti dei gentili, i grandi

¹ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Werke*, ed. W. WELZIG, Bd. III: *Ratio verae theologiae*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, 187, 193.

filosofi. Quest'epoca era il periodo della grande preparazione a Cristo – e perciò denominata *l'aura aetas* cristiana – e il breve periodo della vita terrena di Colui che si è fatto uomo e del primissimo inizio della Chiesa, l'età apostolica, in cui ebbe luogo una rivelazione normativa. Quest'epoca negli scritti dei teologi della Riforma si ritrova ancora sotto la denominazione di "*Matrix ecclesia*", Chiesa matrice, alla quale tutte devono conformarsi. I secoli successivi presentano di nuovo un processo di degenerazione: l'età dei Padri della Chiesa è paragonabile ad un passaggio dall'età d'argento a quella del bronzo – in cui la bontà dei Padri della Chiesa, oltre ai "padri meno istruiti" (*patres minus edocti*), si basa sulla loro vicinanza all'antica filosofia (neo)platonica, per la quale una transizione a posizioni cristiane poteva avere luogo in modo più semplice.¹ Il presente è l'età attuale del ferro; per Erasmo il secolo della Riforma è il secolo della separazione della fede su cui egli giudica che l'amore originario si sia raffreddato.² Ancora nella sua bolla, per la promulgazione del messale del 1570, Pio V descrive il compito della riforma tridentina della Messa in questa maniera: il nuovo messale deve ritrovare la forma pura del *Missale* e con questa le norme e i riti dei Padri.³

La tragedia era prossima: tutti volevano una riforma, tutti volevano superare le degenerazioni del presente nel ritorno alle origini pure. Ciò che ne derivò fu, tuttavia, una divisione. La preoccupazione di tutti era superarle per tornare alla pace. Tutti erano determinati da quest'ideale volto all'indietro, proprio di Erasmo e della sua immagine di storia.⁴ Lo strappo nella Chiesa e nella società, come risultato della riforma, rivela una verità importante, troppo spesso dimenticata nell'ombra: per quanto possa essere normativa l'origine, la sua collocazione nel presente intesa come riforma non potrebbe mai essere realizzata senza l'influsso del medesimo presente. La riforma ha sempre il suo punto di partenza in un oggi, e tanto differente è questo "oggi" con le sue diverse esperienze di degenerazioni e questioni, altrettanto diversi sono anche i modi di guardare all'età dell'oro e la supposta pura sostituzione di ciò che è stato, ma che è stato perduto nel presente. Perciò la pura applicazione di un bene originale è un qualcosa che appare sempre utopistico e finisce per esser solo una presentificazione museale di un tempo passato, che può essere esternamente interessante, da un punto di vista di storia della cultura, ma che – tuttavia – non ha più nulla a che fare con la vita degli uomini e quindi sarà destinata a rimane-

¹ Cfr. *ibidem*, 164: «*Augustinus sibi gratulatur, quod cum variis erroribus adhuc circumferetur, in Platonem potissimum incidisset, quod huius dogmata proprius accedant ad Christi doctrinam; et a finitimis cognatisque proclivior est transitus*».

² *Ibidem*, 192: «*Iam quantum tempus facere licebit ecclesiae prolabentis ac degenerantis a pristino vigore Christiani spiritus*».

³ «*ad pristinam Missale ipsam sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt*». M. KLÖCKENER, *Die Bulle „Quo primum“ Papst Pius' V. vom 14. Juli 1570 zur Promulgation des nachtridentinischen Missale Romanum*, «*Archiv für Liturgiewissenschaft*» 48 (2006) 41-51, 44.

⁴ Cfr. P. RASSOW, *Die politische Welt Karls V.*, Kösel, München 1946, 63; P. FRAENKEL, *Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit. Zwei Wege, zwei Motive*, (Institut für Europäische Geschichte, Vorträge 41), Steiner, Wiesbaden 1965, 24, 28.

re senza frutti. Tutte le riforme museali sono fallite: dai “vecchi credenti” dello scisma russo ai tempi del patriarca Nikon, attraverso il movimento anabattista fino alle sette e ai gruppetti orientati escatologicamente che pretendono di essere una rinascita della Chiesa originaria, fino anche ai tradizionalisti cattolici che vogliono legare la salvezza della Chiesa al messale di san Pio V e spingono per una restaurazione di una cosiddetta “Messa di sempre” in un modo che non è mai esistito,¹ che banalizzano l’intera presentazione genetica dello sviluppo storico della celebrazione eucaristica.²

Nell’uso attuale del termine “riforma”, quest’ideale non ha più un significato retrospettivo. Il concetto di “riforma” esprime solo l’abolizione di qualcosa di antico male ordinato, non meno che di un nuovo meglio organizzato, come viene espresso dal francese colloquiale “la réforme”, come nell’aggettivo “réformé”. *L’église réformée*, come Chiesa abolita, e allo stesso modo una liturgia “réformé” come una liturgia abolita! Se, tuttavia, la direzione della “riforma” volta all’indietro verso una “età dell’oro” è andata persa, può essere solo uno spirito del tempo molto differente a determinare nel contenuto il processo della abolizione e del nuovo indirizzo. Con ciò il concetto di “riforma” sarebbe uguale nel significato all’adeguamento ad una nuova situazione, o meglio, all’adeguamento della liturgia alle esigenze dell’“uomo nordatlantico” che, dice Häußling, lo porterebbe ad essere di fatto ateo e incapace di liturgia.

II. IL CRITERIO DELLA VERIDICITÀ

Un’osservazione delle diverse riforme liturgiche nella storia deve necessariamente ricercare un criterio di veridicità, allegando esempi di come ogni volta che in passato si sono realizzate delle riforme liturgiche, vi sono state anche delle alterazioni. Le ragioni di questo processo condurranno al criterio della veridicità.

Già all’epoca del Nuovo Testamento vi fu una riforma dal significato considerevole. La celebrazione eucaristica protocristiana, secondo l’ipotetica ricostruzione di Jungmann, consisterebbe in una cena comunitaria il cui carattere religioso era un’eredità dell’antica alleanza. Secondo Jungmann la consacrazione del Calice che prima avveniva alla conclusione della riunione fu riunita alla consacrazione del pane, ed entrambe le parole fondative di Gesù si coniugarono in un’unica consacrazione.³

Così i provvedimenti presi contro le malefatte a Corinto, ma anche la crescita della comunità, avrebbero ristrutturato la celebrazione così profondamente da modificare il carattere della principale liturgia cristiana che da convivio domestico sarebbe diventata propriamente una liturgia.

¹ Cfr. B. TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre. Eine Biographie*, Sarto - Verlag, Stuttgart 2009², 489-496.

² Specialmente J.A. JUNGMAN, *Missarum Sollemnia*, 2 voll., Herder, Freiburg - Basel - Wien 1962⁵.

³ *Ibidem*, I, 20.

Dietro tutto questo bisogna anche considerare il fatto che la connessione tra la cena del Signore e una cena fatta per cibarsi, e quindi l'esigenza che l'atmosfera religiosa non subisse un "ribaltamento" e scadesse in una circostanza banale, era percepibile per i giudeocristiani (poiché originatasi dal rituale della cena pasquale) ma non per i pagani convertiti al cristianesimo.

La riforma corinzia della liturgia, comunque fosse nei dettagli che ci sfuggono, servì alla verità della fede nell'Eucaristia che doveva essere differenziata da ogni altro pane.

Da qui in poi sarebbe stato necessario, secondo Heribert Mühlen, la "sacrale" differenziazione tra il pane comune e il pane eucaristico. Questa differenza significa «che se qualcuno nella cena eucaristica solo mangia e beve e così, non distingue il corpo [...] chi tuttavia fa questo, beve e mangia la propria condanna! (1Cor 11,29). Questa differenza [...] è per i cristiani assolutamente insuperabile, quindi ne va della vita o della morte! Per rendere presente la peculiarità di questo pane i cristiani hanno riservato uno spazio e un tempo determinato, hanno circondato la cena con riti e con cerimonie, che mostrassero in pieno la straordinarietà di esso».¹

Come esempio ulteriore si può menzionare il divieto degli inni e la fine delle preghiere liturgiche spontanee pronunciate dal sacerdote o dal vescovo. Il divieto degli inni deriva dalla preoccupazione che le preghiere non fossero corrette, in quanto la preghiera deve corrispondere al contenuto della fede.

Tra la liturgia della Chiesa e la sua dottrina si ha una corrispondenza che si può esprimere secondo la nota formula di Prospero d'Aquitana: *Legem credendi lex statuat supplicandi*».

Per un verso i testi liturgici influenzano la formulazione degli enunciati teologici, per l'altro le espressioni liturgiche sono anche le concretizzazioni degli sviluppi teologici.²

Gli inni caddero in discredito perché furono impiegati dai circoli eretici per diffondere le loro dottrine erranee. Per via della vicinanza con il salterio, gli inni furono denominati *Psalmi idiotici*. La composizione d'inni di questo tipo ebbe particolare diffusione presso gli gnostici. Così giudicava Tertulliano³ i salmi di Valentino, dei quali si è conservato un frammento nei *Philosophoumena* d'Ippolito⁴. Bardaissan, un siriano defunto nel 222 fu redattore di salmi eretici, egli guardava a Davide per guadagnarsi la lode imitandolo. Anche lui compose 150 salmi, ma deviò dalla verità di Davide e ne imitò solo il numero. La conseguenza di ciò fu la sostituzione degli inni sospetti di eresia con i salmi biblici nel corso del non precisamente databile Concilio di Laodicea (seconda metà del quarto secolo),

¹ H. MÜHLEN, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Schönningh, Paderborn 1970², 19, e ancora più dettagliato pp. 463-467.

² DH 246; cfr. C. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, Benziger, Einsiedeln - Zürich - Köln 1959, 308 e G. WAINWRIGHT, *Der Gottesdienst als „Locus Theologicus“ oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie*, «Kerygma u. Dogma, Göttingen» 28 (1982) 248-258, ivi 253-255.

³ *De Carne Christi* 20.

⁴ VIII, 37.

che nel canone xv promulgò tale norma; solo pochi inni della chiesa antica sono sopravvissuti a questa sostituzione a causa della loro grande popolarità, come il “*Gloria in excelsis Deo*”, la cui composizione arianizzante¹ ha dovuto essere corretta per essere resa ortodossa.²

La tutela del principio *lex orandi lex credendi* rende così necessaria una limitazione della spontaneità liturgica tramite il diritto, se la liturgia deve essere quella della Chiesa intera e non del solo celebrante o di un gruppo.³ Gerhards ricorda la libertà eucologica presente nell’ordinamento liturgico descritto nella “*Traditio Apostolica*” attribuita a Ippolito Romano, «che può essere limitata solo da esigenze di correttezza della dottrina»⁴. Con questo è – tuttavia – stabilito un confine stabile che porta con sé la delimitazione di un ordine più solido, affinché la liturgia non sia un agire autonomo della Chiesa, ma un atto fondato da Cristo e tramandato alla Chiesa che «continua nella sua struttura fondamentale al di là di ogni usurpazione arbitraria». Questo riguarda in primo luogo la retta fede di cui deve essere espressione una retta liturgia. In tal maniera la libertà e la spontaneità nella liturgia e l’osservanza di un ordine dato, costituiscono i due poli in tensione. Così era già nella chiesa antica: secondo il principio *lex credendi lex orandi* potevano essere utilizzati solo quei testi, di cui la Chiesa aveva approvato l’ortodossia; così il sinodo di Ippona nell’anno 393 nel canone xxiii afferma che le preghiere da utilizzarsi nella liturgia devono essere verificate da persone esperte in teologia.⁵

Facciamo adesso un salto di molti secoli: dalla chiesa antica fino al Concilio di Trento.

La vita liturgica al tempo della Riforma si presentava così desolata che il Concilio di Trento (1545-1563) aveva da realizzare un ritorno alla fede e all’identità della fede cattolica come risposta all’attacco riformatore, così che la nuova liturgia mostrasse la centralità del papa e dell’autorità romana. Il tempo dell’autonomia liturgica dei vescovi, che risaliva alla chiesa primitiva, venne abbandonato e iniziò un’epoca di «ferrea liturgia dell’unità e delle rubriche» che durò fino al Concilio Vaticano II.⁶ Molte proposte di riforma, anche buone, suggerite

¹ Constit. apost. vii, 47, 1 - «Sources Chrétiennes» 336, 112.

² JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 449: *Codex Alexandrinus* secondo l’Antifonario di Bangor.

³ G. M. OURY, *Les limites nécessaires de la créativité en liturgie*, «Notitiae» 13 (1977) 341-353, specialmente pp. 347-350. Sulla spontaneità nella Liturgia si veda anche K. RICHTER, *Spontaneität, Kreativität und liturgische Ordnung nach dem neuen Missale*, «Bibel und Liturgie» 43 (1970) 7-14. B. NEUNHEUSER, *Lebendige Liturgiefeyer und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen*, «Ephemerides Liturgicae» 89 (1975) 40-53. ⁴ A. GERHARDS, *Liturgie und Recht*, «Liturgisches Jahrbuch» 33 (1983) 1-4, 3.

⁵ MANSI III, 884: «*Quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructo-ribus fratribus contulerit*». Cfr. M. KLÖCKENER, *Liturgiereform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts*, in M. KLÖCKENER, B. KRANEMANN (a cura di), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes* (LQF88), Aschendorff, Münster 2002, 121-168.

⁶ TH. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Hanstein, Bonn 1965, 117. Cfr. anche la valutazione di B. NEUNHEUSER, *Lebendige Liturgiefeyer und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen*, «Ephemerides Liturgicae» 89 (1975) 40-53, 49.

dagli umanisti cattolici (come l'uso del volgare, il calice anche ai laici, una maggiore partecipazione della comunità) vennero archiviate.¹

Iniziò così la storia del «*Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Pii V Pont. Max. iussu editum*» del 1570, storia che durerà quattrocento anni. Dopo la bolla d'introduzione *Quo primum* del 14 luglio 1570, il Messale fu introdotto nell'intera chiesa d'occidente ove non vi fosse una tradizione che potesse vantare più di 200 anni.² Riguardo a questo Messale fu deciso che «mai qualcosa vi potesse essere aggiunto, sottratto o modificato».³ Entrambi i principi di unità e immutabilità nel mondo cattolico dovevano essere salvaguardati come presidio dell'identità sopra tutte le differenze culturali, e la Congregazione dei riti, fondata nel 1588, doveva sorvegliare e tutelare questa unità.⁴ Dopo la riforma del Vaticano II è chiaro come vi fosse al riguardo qualcosa di problematico, che si può oggi considerare come uno sviluppo sbagliato, un qualcosa di necessario in tempi difficili ma forse non adatto allo *status quo* (Messa privata, Messa senza comunione dei fedeli).⁵ A tal proposito così si esprime Jungmann: «rimane immutato e anche non provato cosa nel periodo franco-tedesco poteva sembrare una sovrapposizione fatta senza arte sulle forme ereditate dell'antica Messa romana, o cosa vi si è inserita nel periodo gotico».⁶

Malgrado la rimozione degli errori più evidenti, rimane ancora, dopo Trento, il radicamento nel passato; per questo vengono recepiti e mantenuti nella liturgia tutte le debolezze e gli sviluppi erronei che si erano sviluppati sin dall'età carolingia, dall'ingresso del cristianesimo nella cultura germanico-celtica.

Le commissioni per l'applicazione delle decisioni conciliari del 1563, stabilite dai papi Pio IV e Pio V, pubblicarono già nel 1568 il Breviario Romano, a cui fece seguito nel 1570 il *Missale Romanum*. Tutti i libri liturgici – eccezion fatta solo per il Rituale, che fungeva da modello – dovevano passare la verifica dell'uso regionale, e furono introdotti come obbligatori ma con l'indicazione che le tradizioni esistenti che esistessero da più di duecento anni, potevano continuare a essere utilizzate. Ogni aggiunta o modifica nella liturgia doveva essere materia di competenza della santa Sede. Questa rivendicazione trovò espressione nella istituzione della congregazione dei riti sotto papa Sisto V nel 1588. Sotto quest'autori-

¹ A. FRANZEN, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert* (KLK 13), Aschendorff, Münster 1955. W. KLEIBER, *Katholische Kontroverstheologen und Reformen des 16. Jahrhunderts* (RST116), Aschendorff, Münster, 1978. M. KUNZLER, *Die Eucharistietheologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorch. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Mess- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts* (RST119), Aschendorff, Münster 1981.

² KLÖCKENER, *Die Bulle „Quo primum“*, 46 e 48. Questo si riferiva oltre che alle poche tradizioni particolari delle chiese locali antiche anche agli Ordini, cfr. F. SPESCHA, *Die Messfeier im Ritus der Dominikaner*, «Liturgie und Mönchtum/Laacher Hefte» 26 (1960) 79-88.

³ KLÖCKENER, *Die Bulle „Quo primum“*, 47.

⁴ W. HAUNERLAND, *Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie*, in KLÖCKENER, KRANEMANN, *Liturgiereformen*, 436-465.

⁵ H.B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Mit einem Beitrag von I. PAHL, *Gottesdienst der Kirche IV*, Pustet, Regensburg 1989, 258.

⁶ JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 181.

tà iniziò l'età della rubricistica, che durò fino al Vaticano II, e l'esperto richiesto era il rubricista, conoscitore delle regole e delle norme liturgiche. Questa centralizzazione e determinazione dei riti fin nei minimi dettagli può essere analizzata in chiave molto critica, ma si mostrava come una necessità a seguito della frattura nella fede europea. Secondo il principio *lex orandi lex credendi* c'era un pericolo troppo grande, che nell'ambito di una maggiore libertà si insinuasse lentamente la visione protestante della fede, cosa che stava accadendo in quei territori nei quali già prima del Concilio di Trento c'era stato un rinnovamento della Chiesa e del culto secondo gli ideali di umanisti cattolici.

La storia della Chiesa in questi territori, in cui gli umanisti cattolici già prima del tridentino volevano introdurre una riforma di propria iniziativa, mostra come – quasi sempre – una liturgia rinnovata condusse al protestantesimo¹. Nella bolla di promulgazione del Messale del 1570 afferma il papa Pio V: «dopo che con l'assenso di Dio si è dato alle stampe il Catechismo e il Breviario della lode dovuta a Dio, ci corre l'obbligo grave di provvedere a pubblicare il Messale [...] ne diamo incarico a uomini dotti e scelti. Questi hanno fatto ricorso ai manoscritti senza errori custoditi con tutti gli altri manoscritti nella nostra biblioteca Vaticana, e hanno fatto riferimento a molti altri autori antichi e riconosciuti, che ci hanno lasciato indicazioni sulla struttura del rituale»². Il papa nomina anche un argomento scientifico per il rinnovamento della liturgia: la verità dei riti antichi deve ritornare ad apparire dopo il suo oblio. Ne deve seguire non solo un ritorno alla santa norma dei Padri, ma alla retta liturgia quale era prima delle sue manifeste degenerazioni.

Facciamo ancora un salto attraverso i secoli fino al Vaticano II. La costituzione sulla liturgia nomina i principi secondo i quali deve darsi una riforma della liturgia.

Perché il popolo cristiano ottenga più sicuramente le grazie abbondanti che la sacra liturgia racchiude, la Santa Madre Chiesa desidera fare un'accurata riforma generale della liturgia. Questa, infatti, consta di una parte immutabile, perché d'istituzione divina, e di parti suscettibili di cambiamento, che nel corso dei tempi possono o addirittura devono variare, qualora si siano introdotti in esse elementi meno rispondenti all'intima natura della liturgia stessa, oppure queste parti siano diventate non più idonee. In tale riforma l'ordinamento dei testi e dei riti deve essere condotto in modo che le sante realtà che essi significano, siano espresse più chiaramente e il popolo cristiano possa capirne più facilmente il senso e possa parteciparvi con una celebrazione piena, attiva e comunitaria.³

Allo stesso modo:

Per conservare la sana tradizione e aprire nondimeno la via ad un legittimo progresso, la revisione delle singole parti della liturgia deve essere sempre preceduta da un'accura-

¹ A. FRANZEN, *Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein*, «Historisches Jahrbuch» 83 (1963) 84-112. L. PRALLE, *Die volksliturgischen Bestrebungen des Georg Witzel*, «Jahrbuch für das Bistum Mainz» 3 (1948) 224-242.

² KLÖCKENER, *Die Bulle „Quo primum“*, 44.

³ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Sacrosantum Concilium* (SC), 21.

ta investigazione teologica, storica e pastorale. Inoltre devono essere prese in considerazione sia le leggi generali della struttura e dello spirito della liturgia, sia l'esperienza derivante dalle più recenti riforme liturgiche e dagli indulti qua e là concessi. Infine non s'introducano innovazioni se non quando lo richieda una vera e accertata utilità della Chiesa, e con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano organicamente, in qualche maniera, da quelle già esistenti.¹

È chiaro che da ciò deriva che anche la liturgia della Chiesa è sottoposta ad un processo storico, il che può significare anche decadenza e degenerazione. Anche qui non si dà un mero ritorno acritico alla norma dei santi Padri, ma si cerca di trovare e di riproporre nelle riforme liturgiche la migliore espressione possibile dell'immutabile mistero divino.

L'Ordinamento Generale del Messale Romano (OGMR)² include anche questo e riprende l'argomentazione scientifica di Pio V e la prosegue: «è facile rilevare come i due Messali romani, benché separati da quattro secoli, conservino una medesima e identica tradizione. Se poi si tengono presenti gli elementi profondi di tale tradizione, non è difficile rendersi conto come il secondo Messale completi egregiamente il primo»³.

Questa non è l'unica ragione, perché quattrocento anni dopo il Messale di Pio V la conoscenza storica, le fonti della storia della liturgia come anche le testimonianze liturgiche e teologiche dei Padri della Chiesa sono disponibili in una qualità superiore e incomparabile rispetto al XVI secolo.⁴

Una riforma che s'indirizza alla tradizione «secondo la norma dei Padri», tende anche a includere e ad approfondire tutte le epoche passate della Chiesa e le forme in cui la Chiesa ha espresso l'unica fede in culture e realtà umane così differenti quali il mondo semitico, quelli greco e latino. Quest'orizzonte più ampio ci consente di riconoscere come lo Spirito Santo infonda nel popolo di Dio una fiducia miracolosa nella prova delle immutabili verità di fede, anche se la differenza delle preghiere e dei riti è spesso assai grande.⁵ Accanto alla continuità in ciò che essenziale, vi è stato anche uno sviluppo storico delle forme liturgiche, anche molto movimentato. Il Messale "tridentino" del 1570 si colloca nel flusso di questo sviluppo come il Messale del 1970 derivato dal rinnovamento liturgico del Concilio Vaticano II.

Quali sono le convinzioni da trarre adesso per giungere ad una convincente ermeneutica che possa essere il fondamento di una riforma liturgica nella Chiesa? Inizialmente ha ragione Häußling quando, a proposito della riforma liturgica dopo il Concilio di Trento afferma:

un ritorno alla sola "norma dei santi Padri" non si può dare, poiché il principio della "norma dei santi Padri" nel XVI secolo deve essere necessariamente una finzione ideologica, dato che le manca il correttivo del giudizio sull'oggetto. [...] Si preferisce la società chiusa di ciò che è usuale, piuttosto che pensare in maniera storica, in un modo

¹ SC, 23.

² *Institutio Generalis Missalis Romani (IGMR): Missale Romanum. Editio typica tertia 2002.*

³ IGMR, n. 6.

⁴ Cfr. IGMR, n. 8.

⁵ Cfr. IGMR, n. 9.

consono ad una chiesa mondiale. La riforma della liturgia che è stata portata a termine sulla base di questi presupposti era lontana dalla realtà sin dall'inizio. Ha conservato il passato, laddove era necessario fare un passo in avanti. Ha prolungato il medioevo in una modernità completamente diversa.¹

E, tuttavia, non solo per Trento ma anche per il Vaticano II il richiamo alla «norma dei santi Padri» ha avuto un significato profondo; soprattutto, la stessa Costituzione sulla liturgia a proposito del rinnovamento della Messa dice anch'essa che deve «essere ricostituita secondo la venerabile norma dei Padri», che era andata persa a causa dell'inesorabilità del tempo.²

Dal punto di vista dei fondamenti si pensa a Trento come al Concilio Vaticano II in maniera storica: c'è il fatto della degenerazione dei riti cultuali. *Confrontarvisi* significa riavvicinarsi alla norma dei Padri per conseguire il valore sovratemporale della fede cristiana e della sua espressione liturgica, cioè allontanarsi dalla degenerazione delle epoche seguenti. Quindi nessun ritorno ad un ideale volto all'indietro, nessun progresso come stadio normativo, la cui contingenza sarebbe ulteriormente rivelata da una ricerca più accurata, ma la ricerca della migliore espressione liturgica della realtà della fede, in armonia con una continuità elevata al di sopra delle vicissitudini della storia della liturgia: «tradizione» significa ciò che è vivente, ove può esservi terreno di coltura per il rinnovamento³. Con ciò si giunge alla veridicità come fondamento ermeneutico della riforma liturgica. Pertanto, come un'affermazione teologica può essere collocata in un certo tempo a seconda dello stadio della conoscenza della Chiesa e della sua funzione dottrinale, così la sua forma liturgica deve essere veridica e adeguata. Questo significa da una parte non avere più un passato museale che non riguarda in alcun modo la realtà concreta di un'epoca diversa; ma dall'altra anche non affidarsi ad effimeri «mutamenti di paradigma» da cui far derivare i principi del rinnovamento liturgico.

III. LA NUOVA MESSA SECONDO IL CRITERIO DELLA VERIDICITÀ

L'ordinamento rituale della Messa sia riveduto in modo che appaia più chiaramente la natura specifica delle singole parti e la loro mutua connessione, e sia resa più facile la partecipazione pia e attiva dei fedeli. Per questo i riti, conservata fedelmente la loro sostanza, siano semplificati; si sopprimano quegli elementi che, col passare dei secoli, furono duplicati o aggiunti senza grande utilità; alcuni elementi invece, che col tempo andarono perduti, siano ristabiliti, secondo la tradizione dei Padri, nella misura che sembrerà opportuna o necessaria.⁴

Questo programma, espresso dal Vaticano II, costituisce il fondamento del rinnovamento dell'Eucaristia. Vediamo come la nuova Messa corrisponde al criterio della veridicità.

¹ HÄUSSLING, *Liturgiereform*, 10. Cfr. anche M. SCHNEIDER, *Zur Erneuerung der Liturgie nach dem II. Vatikanum*, in R. VORDERHOLZER (a cura di), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien Bd. 1), Pustet, Regensburg 2009, 139-170, ivi 168.

² SC, 50.

³ Cfr. SCHNEIDER, *Zur Erneuerung der Liturgie*, 166.

⁴ SC, 50.

1. La veridicità rispetto alla forma fondamentale della Messa

Anche se i teologi tradizionalisti non ascoltano volentieri il riferimento a qualcosa che contraddice direttamente la descrizione del “pontificale lievitato” nell’*Ordo servandus* del messale del 1570, la forma fondamentale della Messa prima del rinnovamento del Vaticano II era la Messa “privata” con due “protagonisti”, il sacerdote e il ministrante che gli rispondeva. La comunità non viene mai considerata, e ciò è così evidente successivamente che anche la distribuzione della santa Comunione non è inclusa nell’ordinario della Messa! Dopo che il sacerdote ha assunto il vino consacrato, si passa direttamente alla purificazione del calice! Anche sulla base della divisione linguistica tra la lingua liturgica e la lingua del popolo, la gran parte dei concelebranti erano esclusi dall’azione liturgica stessa. La maggior parte dei partecipanti erano trattati – come nota appropriatamente Jungmann – come «presenti assenti».¹

Molte cose furono comprese non secondo il loro sviluppo e la loro essenza, ma i nuovi contenuti vennero interpretati in maniera “post-simbolica”, non raramente questi nuovi significati avevano un carattere arbitrario.²

L’aumentare delle messe private ebbe influenza anche sulle “Messe pubbliche”, tanto da diventarne la forma primaria: «la Messa privata è divenuta la Messa ordinaria».³ Ciò è testimoniato anche dalla storia dello sviluppo del “Messale” (libro fino a quell’epoca sconosciuto) che, inteso come Messale completo, include tutti i testi necessari per la celebrazione della Messa privata.⁴

Fino ad allora i libri liturgici erano testi utilizzati per i ruoli propri dei diversi servizi liturgici. La collazione di tutti i testi e le rubriche da diversi testi in un messale “completo”, mostra la rottura della comunità liturgica, la scomparsa del servizio liturgico e la concentrazione sul solo sacerdote celebrante. Questo sviluppo è caratteristico dell’Occidente e poco comprensibile senza la tipica Messa privata occidentale, cioè la Messa del solo sacerdote senza la partecipazione della comunità.

La storia della Messa privata non è priva di problemi, se la si considera anche insieme al punto di vista sempre più problematico sul valore del sa-

¹ JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 193.

² Così per esempio le interpretazioni dei 29 segni della croce compiuti durante la Messa secondo san Tommaso d’Aquino, con le quali si scende totalmente ad un livello allegorico molto arbitrario, cfr. STh III, 83, 5 ad 3.

³ JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* I, 300. Cfr. anche H.B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Mit einem Beitrag von I. PAHL, *Gottesdienst der Kirche IV*, Pustet, Regensburg 1989, 214; E.J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Messreform von Pius X. bis zu Paul VI. Werdegang-Leitmotive-Echo. Kommentar zum Vorwort und zur Allgemeinen Einführung in das neue Missale Romanum* (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Regensburg, Münster 1970, 16.

⁴ Sotto Onorio III (1216-1227) la Curia papale ha creato un messale adatto alle sue necessità, il *Missale secundum usum Romanae curiae*, che anche l’ordine dei francescani appena fondato ha utilizzato. Oltre allo sviluppo seguente della liturgia della Messa, questo messale mantiene la sua rilevanza anche nella struttura del messale in sé.

crifizio della Messa¹ come un atto prossimo al sacrificio della Croce e ripetibile.²

I contributi di Nußbaums³ e di Häußling⁴ si incentrano sulla causa dello sviluppo della Messa privata, perchè essa era frutto della paura del numinoso caratteristica dell'uomo medievale; molte Messe di molti preti "producevano" anche molte grazie. Gli uomini cercano di trovare attraverso molte Messe «la pacificazione e liberazione da un mondo demonizzato». ⁵ Nel messale completo la Messa non cantata è la forma fondamentale della celebrazione. ⁶ A partire dal XIII secolo il sacerdote pregava silenziosamente anche il testo cantato dal coro (come il Gloria e il Credo) per assolvere validamente l'obbligo liturgico. Ai fini della validità della Messa qualsiasi altra cosa venisse detta o cantata era diventata irrilevante: solo il sacerdote celebrava secondo il rito e validamente ("rite et valide"). Così anche Eisenhofer, il cui manuale, negli anni in cui fu pubblicato, si levava già contro ogni "modernismo" liturgico. ⁷ Ad esempio: anche nell'ufficio solenne il sacerdote deve leggere l'epistola e il Vangelo a bassa voce mentre il diacono e il suddiacono (che sarebbero anche membri dell'ordine con un altro ruolo!) li leggono a voce alta. ⁸ Eisenhofer considera giustamente che l'enorme influsso della Messa privata ha toccato il rito della Messa festiva, cosicché il sacerdote deve pregare tutti i testi, anche quelli che prima dovevano essere del coro, della comunità o d'altri ministri della liturgia. Così era affermato anche dal messale fino alla pubblicazione del nuovo messale del 1970. Tutto e solo quello che il celebrante dice e fa all'altare vale come retta e valida liturgia. Tutto

¹ Cfr. E. ISERLOH, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck* (RST 73/74), Aschendorff, Münster 1950; E. ISERLOH, P. MEINHOLD, *Abendmahl und Opfer*, Schwabenverlag, Stuttgart 1960; E. ISERLOH, *Das Tridentinische Messopferdekret in seinen Beziehungen zur Kontroverstheologie der Zeit, in Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Trento 2-6 Settembre 1963*, Roma 1965, 401-439; B. NEUNHEUSER (a cura di), *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, Patos, Düsseldorf 1960; IDEM, *Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Messopfer*, in IDEM (a cura di), *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1960, 139-151; B. NEUNHEUSER, Art. „Messopfertheorien“, in *LThK*² 7, 1961, 1166-1176; F. PRATZNER, *Messe und Kreuzesopfer* (Wiener Beiträge zur Theologie 29), Wien 1970; R. PROKSCHI, *Zum Eucharistieverständnis in orthodoxer Tradition*, «Heiliger Dienst» 61 (2007) 156-165.

² Cfr. E. ISERLOH, *Der Wert der Messe in den Diskussionen der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 83 (1961) 44-79; ristampato e citato da E. ISERLOH, *Kirche - Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge* (RSTSuppl. 3), 2 voll., Aschendorff, Münster 1985, I, 374-413.

³ Cfr. O. NUSSBAUM, *Kloster, Priester und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, Hanstein - Verlag, Bonn 1961.

⁴ Cfr. A.A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit* (LQF 58), Aschendorff, Münster 1973.

⁵ Così A.A. HÄUSSLING nel suo contributo *Motive für die Häufigkeit der Eucharistiefeier*, «Concilium» 18 (1982) 96-99, 97.

⁶ Cfr. MEYER, *Eucharistie*, 213-215.

⁷ Cfr. L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Herder, Freiburg i.Br. 1933, II, 64.

⁸ Cfr. J. NETH, *Handbüchlein des Ritus der bei der heiligen Messe und anderen kirchlichen Funktionen*, Regensburg, Pustet 1896³, 88; anche J.B. MÜLLER, *Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums*, 19, rielaborato da J.B. UMBERG, Herder, Freiburg im Breisgau 1941, 115.

il resto, pur essendo teologicamente e artisticamente assai significativo, è, nella migliore delle ipotesi, meramente decorativo.

L'ecclesiologia del Vaticano II è essenzialmente determinata dal mistero eucaristico. Nella celebrazione si realizza l'unità dei credenti nella Chiesa come corpo mistico di Cristo.¹ «Spezzando il pane prendiamo parte realmente al Corpo del Signore e entriamo in comunione con lui e tra di noi».²

Da questo e da altre testimonianze segue che l'ecclesiologia del Vaticano II è una «ecclesiologia eucaristica aperta ad ulteriori sviluppi».³ La riforma dell'intera liturgia, in particolare quella eucaristica, non solo doveva correggere le deviazioni dalla "norma dei Padri", ma operare nel senso di una maggiore comprensibilità dell'Eucarestia nella Chiesa. La forma fondamentale della Messa di conseguenza, non è quella della Messa privata, ma la celebrazione della comunità sotto la presidenza del sacerdote, con anche la partecipazione ai vari servizi liturgici, secondo i diversi carismi dei partecipanti. La Messa di una comunità sotto la presidenza del sacerdote che agisce in *persona Christi*, con la collaborazione di un diacono e d'altri ministri non è, quindi, solo la una nuova forma fondamentale, che sostituisce l'antica forma fondamentale della Messa privata, ma è, secondo la scienza teologica, la corretta forma della celebrazione corrispondente alla verità della Chiesa. Così il Concilio ha fondato anche la partecipazione attiva dei fedeli «secondo la forma stessa della liturgia», che a partire dalla sua essenza ha fondamento comunitario.⁴ Questa culmina nella celebrazione comunitaria della chiesa locale riunita sotto il proprio vescovo che celebra l'Eucarestia con i sacerdoti, i diaconi e gli altri ministri.⁵

2. La veridicità del servizio liturgico

La più alta forma liturgica dell'Eucarestia dopo il pontificale nel rito antico (l'attuale forma "straordinaria") è la "Messa alta levitica". Si sviluppa secondo Eisenhofer nel IX-X secolo a partire dalla Messa episcopale.⁶ Dopo che il diaconato e il suddiaconato sono divenuti semplici gradi di passaggio verso l'ordinazione sacerdotale, alcuni sacerdoti rivestono il ruolo levitico dei suddetti diacono e suddiacono in tale "Messa alta levitica". Questo accade anche oggi nella forma straordinaria.

Ciò che era usuale nella "Messa alta levitica" nelle feste principali, prima della riforma liturgica, viene proibito nel rito ordinario con l'abolizione del suddiaconato. Il *Motu proprio* di Paolo VI *Ministeria quaedam*, che ha abrogato anche gli altri ordini minori del lettorato e dell'accollato a favore del servizio liturgico dei laici, ha abolito anche il suddiaconato che poteva contare su una venerabile

¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. dog. *Lumen Gentium* (LG), 3.

² LG, 7.

³ H. RIEDLINGER, *Die Eucharistie in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in E.C. SUTTNER (a cura di), *Eucharistie. Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium*, Pustet, Regensburg 1970, 75-85, 81.

⁴ M. STUFLESSER, *Actuosa Participatio. Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, «Liturgisches Jahrbuch» 59 (2009) 147-186, 158.

⁵ Cfr. SC, 41.

⁶ Cfr. EISENHOFER, II, 9.

tradizione nella storia della chiesa e della liturgia, e che ancora oggi è in uso nelle chiese orientali: «*Proinde in Ecclesia Latina ordo maior Subdiaconatus non amplius habetur*». ¹ Anche se ha lasciato alle Conferenze episcopali la possibilità di denominare gli accoliti “suddiaconi”, di ciò non viene fatto alcun uso, cosicché nella Chiesa occidentale tale ruolo è di fatto sparito. Con l’abrogazione del suddiaconato si apre una novità nei regolamenti liturgici: tramite la Congregazione romana dei riti del 23 Dicembre 1972 viene deciso che il servizio del suddiacono da quel momento viene assunto dall’accolito e dal lettore, anche se non sono stati ordinati dal vescovo. ²

Viene anche stabilito che il sacerdote, in quanto tale, e il diacono, devono cooperare nella celebrazione. Un sacerdote non deve assumere le funzioni di un diacono e fungere da diacono. ³ Si fa riferimento alla *Introduzione generale al Messale*, n. 91:

La celebrazione eucaristica è azione di Cristo e della Chiesa, cioè del popolo santo riunito e ordinato sotto la guida del Vescovo. Perciò essa appartiene all’intero Corpo della Chiesa, lo manifesta e lo implica; i suoi singoli membri poi vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, dei compiti dell’attiva partecipazione. In questo modo il popolo cristiano, “stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato”, manifesta il proprio coerente e gerarchico ordine. Tutti perciò, sia ministri ordinati sia fedeli laici, esercitando il loro ministero o ufficio, compiano solo e tutto ciò che è di loro competenza.

Anche la formulazione dell’ultima frase ricorda la Costituzione Conciliare sulla liturgia del Vaticano II, art. 28: «Nelle celebrazioni liturgiche ciascuno, ministro o semplice fedele (*sive minister sive fidelis*), svolgendo il proprio ufficio si limiti a compiere tutto e soltanto ciò che, secondo la natura del rito e le norme liturgiche, è di sua competenza». È sempre in vigore il principio della *veritas ordinum*, della verità dei diversi gradi di ordinazione e di servizio nella celebrazione: ci sono solo “veri” vescovi, sacerdoti e diaconi, non vi è più alcun falso diacono e suddiacono, ancor meno “veri” suddiaconi da quando tale ordine è stato abolito nel 1972.

Ci sono, tuttavia, di nuovo dei “veri” lettori e accoliti, per lo più candidati al presbiterato o al diaconato, accanto ai quali si trovano “impropri” lettori e accoliti a tempo determinato (come ministri della comunione), poiché per loro, contro di ogni logica teologica, il conferimento di un incarico “pro tempore” rimane riservato al vescovo. Il rinnovamento del 1972 dice al riguardo che i servizi liturgici del suddiacono devono essere assunti da lettori e accoliti, sia da quelli ordinati, sia da quelli incaricati *pro tempore* dal vescovo (benché il periodo fino all’ordinazione del candidato sia sovente molto breve), ma anche da lettori

¹ R. KACZYNSKI, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* (EDIL), vol. I: 1963-1973, n.1-3216, Torino 1976; vol. II: 1973-1983, n. 3217-4785 *cum supplemento*, Roma 1988; vol. III: 1983-1993, n. 4786-6882 *cum supplemento*, Roma 1997, ivi n. 2884.

² *Ibidem*, n. 1376: «*subdiaconatus ordo in Ecclesia Latina amplius non habebitur. Officia subdiaconi a lectore vel acolytho, etsi non rite institutis, peragentur*».

³ *Ibidem*, n. 1376: «*Minime vero decet presbyterum officio diaconi fugi, vestibus huius ordinis indutum*».

e accolti “impropri”, «*etsi non rite institutis*». Il suddiaconato che una volta era annoverato tra gli ordini maggiori (!), con l’obbligo di celibato e della preghiera del breviario, ora non solo viene bandito, ma le sue mansioni liturgiche passano a lettori e accolti, anche a quelli che non ricevono il proprio incarico a tempo dal vescovo, anche a lettori e ministri della comunione, uomini e donne!

Tuttavia vi sono dei veri e propri servizi liturgici dei laici non intesi come sostituti virtuali dei chierici: i servizi ordinari di lettore, cantore e ministrante e il servizio straordinario del ministro dell’Eucaristia. Anche se prima della riforma – e pure nell’attuale *usus* straordinario della Messa – i fanciulli fungono da ministranti, non si tratta di veri laici, ma della finzione di un chierico operante che viene rappresentato dal fanciullo che quantomeno in ragione del suo sesso potrebbe “virtualmente” essere un chierico.

Il servizio del ministrante si sviluppa con la Messa privata e la sua presenza e le sue risposte al saluto e alle preghiere del sacerdote, devono mantenere il carattere pubblico della Messa come “*Synaxis*”, come celebrazione comunitaria, almeno in forma essenziale.¹ Diversi sinodi, come quello di Parigi del 829, invitavano i vescovi ad operare in maniera tale che «*ne in sua parrochia quisquam presbyterorum missam solus celebrare non praesumat*».² Ancora nel 1227 un sinodo a Treviri stabiliva che «*nullus sacerdos celebrare missam praesumat sine clerico secundante*».³ Lo stesso indicava un sinodo a Colonia del 1280.⁴ Queste norme mettevano in difficoltà in particolare i parroci di campagna: da una parte non potevano celebrare da soli, dall’altra riuscivano solo raramente a trovare un altro chierico con cui celebrare. L’ideale del chierico ministrante e dialogante nella liturgia era realizzabile solo nei chiostrì e nelle chiese collegiate. Per questo si consentiva che anche i laici potessero svolgere un ruolo all’altare, nelle prescrizioni dei sinodi di Colonia⁵ e Mainz⁶ nel 1310 si pensava a laici adulti che potessero servire la messa, che fossero edotti nella lingua latina e che avessero le caratteristiche appropriate e una condotta degna.⁷

Doveva essere presente almeno un ministrante che svolgesse le necessarie operazioni e rispondesse per il popolo.⁸ «La prima funzione del ministrante non

¹ I.M. HANSENS, *Fungiturne minister missae privatae diaconi et subdiaconi vicibus?*, «*Ephemerides Liturgicae*» 48 (1934) 406-412, ivi 412: «*Sentiebant utique etiam homines saeculi xvi omnem missam, quamvis privatam, esse synaxim et hoc est quod nobis quoque officium ministri missae privatae imprimis significare debet*».

² MANSI XIV, 567.

³ MANSI XXIII, 33.

⁴ MANSI XXIV, 346: «*Ne celebratio fiat sine socio vel scholari qui respondere valeat celebranti. Nec mulier ad altare permittatur aliquatenus ministrare*».

⁵ MANSI XXV, 241, cap. 16: «*Presbyteri item sub albis camisiis habeant et campanarii (quos litteratos semper assumi volumus, ut saltem in responsionibus communibus presbytero valeant respondere) timiliter tempore Divinorum camisiis mundas et albis sint induti, nec quotidianis vestimentis suis in suo officio administrent indecenter*».

⁶ MANSI XXV, 312: «*Ne sacerdotes in rure sine ministro litterato celebrent aliquatenus divina et de superpelliciis campanariorum*».

⁷ Cfr. N. HENRICH, *Zur Geschichte der Ministranten*, in TH. SCHNITZLER, *Ministrantenpädagogik*, Butzon & Berker, Kevelaer 1960², 139-172, 160.

⁸ Cfr. H. HOBELSBERGER, *Ministrantenarbeit zwischen Liturgie und Jugendpastoral*, Pustet, Regensburg 1990, 20.

è il suo servizio, ma il suo concelebbrare che si sostanzia delle risposte alle acclamazioni del presbitero. Il fondamento si trova nel riconoscimento del carattere comunitario della Messa». ¹ Henrich vede nel codice di diritto canonico del 1917 (c. 813) un riverbero di tale coscienza «*Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat*».

Tale necessità di un chierico può ritenersi l'espressione di un pio desiderio, un ideale che non era stato possibile raggiungere neppure in precedenza, nemmeno per la Messa pubblica. Per i monasteri era più facile provvedere in tal senso. A Cluny vi è nel secolo XI, un fratello converso a cui il monaco sacerdote che vuole celebrare, fa un cenno perché gli si accompagni. Anche il *puer* vi è però ricordato ed è da ritenersi che tale espressione si riferisca a ragazzi oblati. Se si aveva a disposizione un chierico, questi poteva compiere le funzioni proprie del suo ufficio, ad esempio leggere l'Epistola e, se poi aveva gli ordini, anche preparare il calice e purificarlo dopo la Comunione. Presso i Cistercensi il sacerdote doveva avere persino due assistenti, uno dei quali chierico che gli servisse e rispondesse, l'altro laico che gli porgesse l'acqua e accendesse le candele.²

Durante l'Alto Medioevo il chierico ha per ufficio di non essere obbligato alla Messa privata, se non accompagnato da due chierici e da due laici.³ «In pratica, continuando in questo modo l'antica tradizione delle antiche scuole dei chierici presso i collegi e i monasteri, si scelgono per lo più ragazzi morigerati la cui innocenza di fanciulli possa sostituire, in certo qual modo, il carattere ecclesiastico che non hanno».⁴ I fanciulli servivano Messa nelle scuole della cattedrale e nei collegi, e dopo anche nei collegi dei gesuiti che non curavano solo la formazione dei futuri preti: «dal modo di riferirsi, come cosa ovvia, ai fanciulli chierichetti nei collegi dei gesuiti del XVI secolo, possiamo desumere che era una prassi diffusa».⁵ Tuttavia, nel *Tridentinum* (Sessio XXIII, 17) viene di nuovo formulata la richiesta di ministri del culto che siano chierici, ma la riforma del Messale del 1570 introduce anche una variante: oltre ai normali ministri si può parlare anche di un «*alius deserviens in missa*», che, però, non può essere donna.⁶ Il *Missale Ro-*

¹ HENRICH, *Zur Geschichte der Ministranten*, 159, cfr. anche HANSENS, *Fungiturne minister missae*, 412.

² JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 192.

³ *Ibidem*, I, 302, distingue in maniera marcata la funzione principale dell'accollito laico come rappresentante del popolo per rispondere al sacerdote dicendo: «Obwohl die erste Leistung des Ministranten das Anwesendsein und das Antworten, also eine Vertretung des Volkes ist, die dem Laien zukommt und im Notfall auch von Frauen erfüllt werden kann (c. 813,2 CIC), so ist er, nach dem vollen Umfang seines Dienstes betrachtet, dem Gesagten zufolge doch Nachfahre des Klerikers und letztlich Nachfahre des Diakons, mit dem er auch den Namen (Diakonos=minister) gemein hat. Daran erinnert auch die in mittelalterlichen Inventaren gebrauchte Bezeichnung für die (in verschiedenen Farben ausgeführte) Ministrantenkleidung: dalmaticae puerorum (daneben auch tunicae, albae puerorum), Braun, *Gewandung* 60f». Cfr. J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg im Breisgau, Herder 1907, Ristampa Darmstadt, Wiss. Buchgesell.

⁴ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 195.

⁵ HENRICH, *Zur Geschichte der Ministranten*, 165.

⁶ Il Messale Romano del 1570 enumera fra i difetti (cap. X: *De defectibus in ministerio ipse occurrentibus*) la mancanza di un chierico aiutante o di un altro, oppure anche il ministero come aiutante di

manum del 1570 il quale determina che nessuna donna può svolgere il servizio, prescrive che il ministrante abbia da vestire il *Superpelliceum* (sopra la talare).¹ Ancora nel 1906 questo era tra i *Dubia* posti alla congregazione romana dei riti, che essa risolveva con una risposta positiva.² Cinque anni dopo, riguardo i laici come ministranti, vi era una ulteriore domanda: «possono ricevere la comunione all'altare, anche se non portano alcun abito da chierico?» anche in tal caso la risposta fu positiva.³ Malgrado l'ideale dei ministranti chierici non sia mai stato formalmente abolito, e rimanga sempre nel ricordo, dal principio del XVII secolo i ministranti laici fanno parte dell'immagine comune della liturgia. Nei secoli seguenti, anche il servizio dei ministranti ebbe sviluppi diversi. Sotto l'influsso del cerimoniale di corte barocco, i ministranti erano vestiti come dei paggi e disposti come sopra un palcoscenico.⁴ Sicuramente, sin dal Medioevo, in tutte le parrocchie cattoliche ci sono stati i ministranti, ma principalmente si comportavano come chierici "virtuali". Ufficialmente papa Pio XII nell'enciclica *Mediator Dei* del 1947, è il primo a parlare di fanciulli, e quindi di non chierici come ministranti, per la forma predominante della celebrazione, la forma classica, senza nascondere il significato dei ministranti come possibili candidati al sacerdozio, affidandoli alla cura pastorale del clero.⁵

In maniera definitiva la qualità liturgica del servizio dei ministranti laici viene riconosciuta per la prima volta dall'articolo 29 della Costituzione sulla liturgia e separata dal principio apparente della sostituzione dei ministranti chierici: «Anche i ministranti, i lettori, i commentatori e i membri della "schola cantorum" svolgono un vero ministero liturgico. Essi perciò esercitino il proprio ufficio con quella sincera pietà e con quel buon ordine che conviene a un così grande ministero e che il popolo di Dio esige giustamente da essi. Bisogna dunque che tali persone siano educate con cura, ognuna secondo la propria condizione, allo spirito liturgico, e siano formate a svolgere la propria parte secondo le norme stabilite e con ordine».

Kaczynski considera come la portata di quest'articolo sia poco nota: «la differenza tra chierici e laici riguardo alla qualità del loro servizio liturgico è venuta a mancare. Ma ciò non avvicina i laici ai chierici, al contrario, comporta una declericalizzazione del servizio liturgico dei laici, che – in particolare i ministranti! – non possono più essere intesi come una fioritura derivante dai ministri

qualsiasi persona che non dovrebbe aiutare, per esempio una donna: «*Si non adsit Clericus, vel alius deserviens in Missa, vel adsit qui deservire non debet, ut mulier*».

¹ *Ritus servandus* II, 1: «... ministro ... praecedente, superpelliceum induto».

² ASS 39 (1906) 613: «*An omnes qui vestem talarem induunt, sint vel non tonsurati, debeant iuxta Rubricas Missalis superpelliceum induere dum Missae inserviunt? Affirmative, nisi pro laicis alicuius Familiae religiosae obstent statuta approbata*».

³ AAS 3 (1911) 322: «*Utrum laico Missae inservienti ministrari possit Sacra Communio intra Persbyterium et in ora suppedanei Altaris, etiamsi non sit indutus habitu clericali? Affirmative*».

⁴ HOBELSBERGER, *Ministrantenarbeit zwischen Liturgie*, 21.

⁵ PIO XII, *Mediator Dei*, n. 146.

ordinati. Per questo sarebbe stata scorretta una differenza tra uomini e donne in quest'articolo». ¹

Non da ultimo, in questo contesto, dagli anni settanta del ventesimo secolo, furono impiegate come ministranti delle fanciulle. Ufficialmente Giovanni Paolo II ha stabilito nel 1992 che è rimesso alla discrezione dell'ordinario del luogo se anche le fanciulle debbano assumere questi "servizi liturgici" (SC, 29). ²

C'è molto da lavorare su questa storia fatale della clericalizzazione e infantilizzazione dei servizi liturgici dei laici. Purtroppo ancora troppo spesso la realtà della vita liturgica è tale che si ha l'impressione che la liturgia sia di fatto «un affare per funzionari pagati e per bambini». ³

3. Veridicità nel rinnovato Ordo Missae

Il mutamento della forma fondamentale della liturgia eucaristica dalla Messa privata alla Messa comunitaria guidata dal sacerdote con la collaborazione di diversi servizi liturgici, ha avuto effetto sull'*ordo Missae* rinnovato. I singoli elementi di questo *ordo* devono essere esaminati uno per uno secondo la loro sequenza.

a) La processione d'ingresso

Insieme ai concelebranti, i diaconi e tutti i ministranti, la processione d'ingresso della celebrazione eucaristica rappresenta l'ingresso della Chiesa nel Regno di Dio. Ciò può essere compreso nella prospettiva del rito penitenziale, come spiega il padre della Chiesa greco Massimo il Confessore, che interpreta l'ingresso del Vescovo con la sua comunità nella Chiesa dal punto di vista della penitenza come ritorno a Dio. ⁴

Mentre nel rito bizantino l'elemento liturgico del piccolo introito appartiene ad ogni liturgia eucaristica e alla liturgia delle ore, il nuovo messale vi si avvicina nell'introito del sacerdote e di tutti quelli che hanno una funzione liturgica. ⁵

La forma della processione d'ingresso dipende molto dalla disponibilità di spazio e dalle circostanze della liturgia. Croce, candele, incensiere e libro del Vangelo, possono essere portati insieme. Anche la comunità partecipa con il canto d'ingresso alla processione, che «non deve essere frantesa in maniera clericale, ma il suo significato va derivato dalla sua meta, l'altare». ⁶

¹ R. KACZYNSKI, *Kein "Amtsträger"-Ersatz*, «Gottesdienst» 15 (1981) 65-68, 65.

² Cfr. AAS 86 (1994) 541.

³ Così E. NAGEL, «Gottesdienst» 23 (1989) 131.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Benziger, Einsiedeln 1961², 389. Questa processione significa: «die Umkehr der Ungläubigen aus Unwissenheit und Irrtum zur Anerkenntnis Gottes, sowie den Übergang der Gläubigen aus Bosheit und Einsichtslosigkeit zu Rechteben und Einsicht. Denn nicht nur die Bekehrung der Ungläubigen zum wahren Gott deutet der Einzug in die Kirche an, sondern auch die durch jeden von uns vollzogene Buße und Besserung».

⁵ IGMR, n. 47, 117, 119, 120, 121.

⁶ H. PLOCK, *Die Eröffnung der Eucharistiefeier*, in TH. MAAS-EWERD, K. RICHTER (a cura di), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*, Benziger, Einsiedeln - Zürich - Freiburg - Wien 1976², 191-198, 195.

La processione d'ingresso rappresenta tutto il popolo che si avvicina a Dio, anche coloro che sono già seduti al banco, e per questo motivo si organizza, se possibile almeno in alcuni giorni, una processione d'ingresso dal di fuori della chiesa alla quale può partecipare l'intera comunità. Coloro che hanno un peculiare servizio liturgico devono partecipare alla processione che dalla sacrestia conduce all'altare insieme al sacerdote e vestiti in maniera appropriata al loro ruolo. I ministranti possono portare la croce e le candele che durante la Messa verranno poste accanto all'altare; il diacono – o in sua assenza il lettore – porta l'evangelario e lo pone sull'altare. Così si presenta nel Messale l'ordine fondamentale della processione: «Quando il popolo è radunato, il sacerdote e i ministri, rivestiti delle vesti sacre, si avviano all'altare, in quest'ordine: a) il turiferario con il turibolo fumigante, se si usa l'incenso; b) i ministri che portano i ceri accesi e, in mezzo a loro, l'accolito o un altro ministro con la croce; c) gli accoliti e gli altri ministri; d) il lettore, che può portare l'Evangelario un po' elevato, ma non il Lezionario; e) il sacerdote che celebra la Messa».¹

b) La liturgia penitenziale

La liturgia penitenziale si situa in una lunga tradizione che ha condotto dal messale di Pio V alla forma attuale della preghiera. Nella coscienza della propria colpevolezza (che ha portato anche ad una certa paura della celebrazione: il sacerdote potrebbe a causa della propria indegnità nel celebrare, peccare ancor di più e perdere la salvezza, come pure rendersi colpevole di errori durante la celebrazione stessa²) il celebrante durante l'introito chiede perdono ripetutamente affinché la propria colpa venga allontanata.

A queste preghiere apologetiche apparteneva da lungo tempo il salmo 42 («*Judica me Deus et discerne causam meam de gente non sancta, ab homine iniquo et doloso erue me...*»), che veniva recitato in due orazioni appena giunti all'altare. Lo ritroviamo in parte ancora nell'ultima epoca prima della riforma liturgica: «*Aufer a nobis, quaesumus Domine, iniquitates nostras: ut ad Sancta Sanctorum puris mereamur mentibus introire. Per Christum Dominum nostrum. Amen*». Dal XII secolo il *Confiteor*, il *Misereatur* e lo *Aufer a nobis* appartengono rispettivamente ai tre scalini dell'altare mentre la preghiera del salmo 42 in molti messali non trova più spazio. Il messale di Pio V del 1570 lo introduce per la prima volta come obbligatorio per tutta la Chiesa.

Nella nuova Messa la preghiera degli scalini non poteva rimanere come si era sviluppata nel messale del 1570, poiché la comunità non vi aveva alcun ruolo. È un tradimento, se nell'antica Messa durante la preghiera degli scalini veniva cantata «Qui sta dinanzi alla tua Maestà la schiera dei cristiani» o il «Fino a quando mi devo volgere» della *Deutschen Messe* di Franz Schubert! Un inserimento

¹ Così IGMR, n. 120.

² Così si rivolgeva il vescovo al candidato nell'antico rito dell'ordinazione: «*Quia res, quam tractaturus es, satis periculosa est*».

della comunità nella penitenza, nella rinnovata conversione verso Dio che perdona, la cui Grazia di perdono è necessaria a tutti, poiché egli è interessato alla conversione degli uomini, semplicemente non c'era.

c) Il Kyrie

Lo sviluppo storico del *Kyrie* è alquanto complicato: insieme all'antico ordine romano, deriva da una litania orientale (*Deprecatio Gelasii*) e che ancora rimane nelle nove chiamate del *Kyrie* o *Christe eleison*.¹

Il rinnovamento liturgico postconciliare ha reintrodotto il *Kyrie* come canto o preghiera comunitaria. Il numero è stato ridotto a tre, perché era difficile inserire la comunità nel canto dei nove e può anche essere cantato in alternanza tra sacerdote, *schola* e popolo. Bisognerebbe oltretutto pensare che il *Kyrie* non è legato al riconoscimento dei nostri peccati, espressione di dolore e richiesta di perdono, ma alla lode di Cristo, il Signore che si fa presente nella comunità. La comunità è diventata, tramite la penitenza e l'ammissione della colpa, capace dell'azione liturgica e con questo anche in grado di salutare il proprio *Kyrios Christos*.

«Con il proprio saluto la comunità acclama il *Kyrios* presente al proprio centro, nel cui Nome essa si è radunata, per testimoniare la Sua parola di salvezza e per celebrare con lui il Suo sacrificio. Il *Kyrie* è omaggio al Signore della comunità».²

d) La preghiera del giorno (colletta)

Con la colletta si chiude la parte d'apertura della Messa.³ È la prima delle cosiddette preghiere presidenziali, che sono rivolte a Dio dal sacerdote, che presiede la comunità nella persona di Cristo, a nome dell'intero popolo santo e di tutti i presenti; queste sono a pieno diritto preghiere di chi presiede.⁴

Le due altre preghiere presidenziali sono la preghiera sulle offerte e la preghiera conclusiva. Queste hanno tutte un carattere di riunione da cui deriva il nome di "colletta". Il sacerdote chiama gli astanti a una preghiera silenziosa ("Preghiamo"), seguita da un breve silenzio.

Poi il sacerdote invita il popolo a pregare tutti insieme con lui stanno per qualche momento in silenzio, per prendere coscienza di essere alla presenza di Dio e poter formu-

¹ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 434.

² J. DISCHINGER, *Kyrie eleison. Was der Kyrie-Ruf ist und was er nicht ist*, «Gottesdienst» 21 (1987) 89-91, 91.

³ IGMR, n. 46: «I riti che precedono la Liturgia della Parola, cioè l'introito, il saluto, l'atto penitenziale, il *Kyrie eleison*, il Gloria e l'orazione (o colletta), hanno un carattere di inizio, di introduzione e di preparazione. Scopo di questi riti è che i fedeli, riuniti insieme, formino una comunità, e si dispongano ad ascoltare con fede la parola di Dio e a celebrare degnamente l'Eucaristia. In alcune celebrazioni, connesse con la Messa secondo le norme dei libri liturgici, si omettono i riti iniziali o si svolgono in maniera particolare».

⁴ Cfr. IGMR, n. 30.

lare nel cuore le proprie intenzioni di preghiera. Quindi il sacerdote dice l'orazione, chiamata comunemente "colletta", per mezzo della quale viene espresso il carattere della celebrazione. Per antica tradizione della Chiesa, l'orazione colletta è abitualmente rivolta a Dio Padre, per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo e termina con la conclusione trinitaria, cioè più lunga, in questo modo:

- se è rivolta al Padre: "Per il nostro Signore Gesù Cristo, tuo Figlio, che è Dio, e vive e regna con te, nell'unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei Secoli"

- se è rivolta al Padre, ma verso la fine dell'orazione medesima si fa menzione del Figlio: "Egli è Dio e vive e regna con te, nell'unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli"

- se è rivolta al Figlio: "Tu sei Dio e vivi e regni con Dio Padre, nell'unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli".

Il popolo, unendosi alla preghiera, fa propria l'orazione con l'acclamazione Amen.

Nella Messa si dice sempre una sola colletta.¹

La preghiera del singolo si unisce a quella del sacerdote nella colletta e la porta nello Spirito Santo tramite il Figlio dinanzi al Padre.

Fino al 1955 nella Messa in occidente vi erano diverse collette, attraverso le quali nelle ricorrenze e nelle domeniche, nei giorni di festa e nelle feste dei santi era possibile commemorare tutti gli aspetti delle ricorrenze liturgiche; Amalario di Metz fornisce, nella introduzione al suo *Liber officiorum*², il numero delle orazioni a S. Pietro a Roma: «*una tantum* – solo una», anche quando accadeva che coincidessero la festa e la domenica. Amalario si riferisce alla possibilità di celebrare molte Messe con diversi formulari, cosa che veniva fatta finché non ne giunse il divieto. Forse le molteplici orazioni ricordano le Messe del medioevo prima della riforma. Oggi, tuttavia, l'unica preghiera rende chiaro ciò di cui si fa memoria – anche in questo caso con una particolare attenzione alla partecipazione della comunità riunita – in modo da collegare la liturgia all'occasione.

e) Le letture

Se è vero che Cristo parla alla sua comunità tramite le sacre Scritture,³ allora prestare attenzione alle letture ed al Vangelo non è compito del solo sacerdote celebrante. Purtroppo però esiste il pericolo che egli scelga solo i suoi testi preferiti, tralasciando quelli più difficili o complessi e parli lui, non il Signore tramite i testi biblici. Per questo la Chiesa stabilisce la sequenza dei testi da leggere: nelle letture i fedeli partecipano alla mensa della parola di Dio e s'introducono nella camera dei tesori della Bibbia. È quindi opportuno che l'ordine delle letture sia disposto in maniera da mostrare l'unità tra l'antico e il nuovo Testamento e dell'intera storia della salvezza. Non è inoltre consentito sostituire la lettura e il salmo responsoriale con altri testi non biblici.⁴

¹ IGMR, n. 54.

² AMALARIO DI METZ, *Liber officialis. Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia*, edita a Ioanne Michaeli Hanssens, Città del Vaticano 1950, II, 13-17.

³ Cfr. SC, art. 7.

⁴ Cfr. IGMR, n. 57.

Tali principi indicano l'ordine fondamentale per il costituirsi della stessa liturgia, dove «Affinché la mensa della parola di Dio sia preparata ai fedeli con maggiore abbondanza, vengano aperti più largamente i tesori della Bibbia».¹ La stessa costituzione sulla liturgia riconosce che la selezione delle letture per la Messa quale era prima del rinnovamento liturgico era più che ridotta. Questo forse era meno che un annuncio: il sacerdote leggeva sotto voce e in latino dal messale le letture, che nei giorni di festa e le domeniche erano tratte solo dal Nuovo Testamento – da cui il nome di “Epistola” – e lo stesso avveniva con il Vangelo. Alcune parrocchie fortunate potevano contare su dei “lettori” che si alzavano nello spazio del coro e – in maniera non molto dissimile dai traduttori simultanei nelle grandi conferenze – traducevano in parallelo i testi biblici per la comunità. Anche qui giova far uso del criterio della veridicità: la liturgia rinnovata può fruire di un vero annuncio della parola di Dio, che può essere letta, oltre che da sacerdoti e diaconi anche da uomini e donne che svolgono l'ufficio laico di lettori.

f) L'omelia

L'omelia è da sempre parte integrante della liturgia ebraica e cristiana, intesa come elemento del libero discorso e della testimonianza della fede. Cristo stesso ha predicato nella sinagoga e anche dagli apostoli è riportato il dono da loro ricevuto di poter predicare per diffondere la fede. Anche nell'Apologia di Giustino l'omelia è un testo dell'azione liturgica.² Il tempo dei Padri della Chiesa è anche il tempo delle grandi omelie, ma esse non vengono affatto menzionate nella descrizione della liturgia orientale e occidentale. Questo può essere inteso in due modi: nel primo l'omelia era chiaramente una parte della liturgia, come si deduce anche dagli scritti dei Padri, nell'altro, alla fine dell'età patristica la cultura del libero discorso poteva essersi involuta in alcune regioni a tal punto che non vi fossero più prediche, almeno durante la liturgia. Una nuova ondata di libertà di espressione e di annuncio della parola giunse nell'alto medioevo con gli ordini mendicanti, non come una rinascita dell'omelia, ma della predica in senso proprio. Con questa si giunse anche alla separazione della predica dal corso della liturgia, che conduceva a una sezione in lingua madre inserito nel contesto della liturgia latina, che si sviluppò ulteriormente fino a divenire una propria liturgia della predica che interrompeva la celebrazione della Messa. Questa sezione per quanto grande, veniva intervallata da ripetizioni in lingua volgare delle letture in latino, delle preghiere e dei canti separandosi sempre più dalla liturgia della Messa.³

¹ SC, 51.

² Cfr. Apologia I, 67: «Deinde, ubi lector desiit, antistes oratione admonet et incitat ad haec praeclara imitanda».

³ Cfr. E. WEISMANN, *Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen*, Leiturgia III, Joh. - Stauda - Verlag, Kassel 1956, 1-96, pp. 19-25: Lo sviluppo di una «liturgia dell'omelia» chiusa (*Pronaus*) nell'Alto Medioevo, specialmente 23.

Così si giunse al trasferimento della liturgia della predica al di fuori della Messa, nel pomeriggio della domenica diventando la liturgia centrale delle comunità ecclesiali riformate.¹ Questa idea di omelia, che dopo il rinnovamento liturgico è divenuta parte integrante della liturgia, secondo Jungmann è dominante ancora nel 1962, in quanto il Vaticano II con le sue deliberazioni così la definisce: «piuttosto una interpolazione nel corso della liturgia, che non un passo avanti nel suo sviluppo».²

Il fatto che la predica/omelia possa essere identificata nella Messa come un corpo estraneo risulta chiaro anche dalla natura stessa della predica (e dell'omelia), composta da parole liberamente organizzate: secondo il principio *lex orandi lex credendi* la liturgia stabilita dal Concilio di Trento doveva essere la stessa ovunque e le sue indicazioni rubricali dovevano essere scrupolosamente seguite, per dare compimento liturgico all'unità della fede cattolica.

La parola liberamente composta non è da sottomettere tuttavia ad una tale ferrea unità, cosicché lo sganciamento della predica dalla liturgia della Messa lascia sotto quest'aspetto l'impressione che la predica sia una particolare facoltà del parroco, non una parte integrante della liturgia eucaristica.

In opposizione a tale sviluppo l'omelia verrà considerata «parte della liturgia stessa»;³ essa «è una parte della liturgia»⁴ e quindi prescritta nelle feste e nelle domeniche, raccomandata tutti gli altri giorni, specialmente nei tempi forti.⁵ In tal modo si conclude un periodo di esitazione sul posto dell'omelia nella liturgia durato oltre un millennio e che permette di ricollegarsi al tempo dei Padri.

g) La preghiera dei fedeli

La reintroduzione delle intercessioni (preghiera universale o preghiera dei fedeli) venne prescritta dalla costituzione sulla liturgia del Vaticano II⁶ affinché «siano ristabiliti, secondo la tradizione dei Padri, nella misura che sembrerà opportuna o necessaria alcuni elementi che col tempo andarono perduti».⁷ Il richiamo ai Padri risale nel caso della preghiera dei fedeli fino a Giustino martire, il quale impiega due volte nella sua Apologia le intercessioni «per tutti gli altri ovunque si trovino» come preghiere dopo l'omelia del presidente.⁸

In quasi tutti i riti cristiani alla proclamazione del Vangelo segue una serie di intercessioni, che in Oriente ancor oggi è connessa con l'uscita dei catecumeni dalla chiesa, anche se il catecumenato come forma normale dell'iniziazione cristiana non esiste da più di mille anni. Già nelle antiche descrizioni della liturgia da parte di Giustino (ca. 150 d.C.) viene spiegato come i neobattezzati possano partecipare alla preghiera dei fedeli. Anche secondo Agostino tutti coloro

¹ Cfr. *ibidem*, 27-49: *Die Übernahme des Prädikantengottesdienstes durch die Reformation* (L'adozione dell'ufficio di predica nell'età della riforma).

² JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 583.

³ SC, 52.

⁴ Cfr. IGMR, n. 65, citazione di SC, art. 52; cfr. CIC, c. 767 § 1.

⁵ Cfr. IGMR, n. 66.

⁶ SC, 53.

⁷ SC, 50.

⁸ *Apologia* I, 65. *Apologia* I, 67: «*Postea consurgimus simul omnes precesque fundimus*».

che non appartengono alla Chiesa devono lasciare l'assemblea liturgica; dopo la predica rimangono solo i fedeli e inizia la celebrazione eucaristica con la preghiera universale.¹

Nelle intercessioni i fedeli percepiscono il loro compito sulla base del sacerdozio comune, pregando per la salvezza del mondo.² Per questo le intercessioni vengono pregate in ogni giorno festivo. L'invito alla preghiera d'intercessione è già nel NT (1Tim 2,1-4) come un'azione sacerdotale dei fedeli (1Pt 2,9); essa si svolge secondo un ordine che segue un modello: «La successione delle intenzioni sia ordinariamente questa: a) per le necessità della Chiesa; b) per i governanti e per la salvezza di tutto il mondo; c) per quelli che si trovano in difficoltà; d) per la comunità locale. Tuttavia in qualche celebrazione particolare, per esempio nella Confermazione, nel Matrimonio, nelle Esequie, la successione delle intenzioni può essere adattata maggiormente alla circostanza particolare».³

h) L'offertorio⁴

I tradizionalisti ripetono, tra le loro accuse contro la nuova forma della Messa, anche il rimprovero che il "piccolo canone" falsifica l'intera Messa e non lascia trasparire il suo carattere di sacrificio, se non in forma assai oscurata. In tal senso si esprimono Marcel Lefebvre,⁵ Wiegand Siebel,⁶ Georg May⁷ e Heinz-Lothar Barth.⁸

Con il medioevo si svilupparono intere serie di preghiere per la presentazione del pane e del vino, elementi precedenti il Canone Romano, come il "*Canon minor*" inserito prima della preghiera eucaristica principale.

Per Josef Andreas Jungmann a fondamento di ciò ci sarebbe la teologia medioevale, sempre meno incline a riconoscere la presenza reale del sacrificio di

¹ *Sermones* 49, 8, 8 - PL 38, 324: «*Ecce post sermonem fit missa catechumenis: Manebunt fideles, vernietur ad locum orationes*».

² Così dice IGMR, n. 69 riferendosi all'art. 53 della Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*: «Nella preghiera universale, o preghiera dei fedeli, il popolo risponde in certo modo alla parola di Dio accolta con fede e, esercitando il proprio sacerdozio battesimale, offre a Dio preghiere per la salvezza di tutti. È conveniente che nelle Messe con partecipazione di popolo vi sia normalmente questa preghiera, nella quale si elevano suppliche per la santa Chiesa, per i governanti, per coloro che portano il peso di varie necessità, per tutti gli uomini e per la salvezza di tutto il mondo».

³ IGMR, n. 70.

⁴ Cfr. M. KUNZLER, *Gabenbereitung oder Opferung? Ein Vergleich der Gabenbereitung in der abendländischen Eucharistiefeyer mit der byzantinischen Proskomidie zur Klärung der Frage nach dem Opfercharakter der Messe*, in MICHAEL SCHNEIDER (a cura di), „*Wachsam in der Liebe*“. Eine Festgabe zum 75. Geburtstag Seiner Seligkeit Patriarch Gregorios III (Koinonia-Oriens. Studien des Patristischen Zentrums Koinonia-Oriens, ed. da W. NYSSEN e M. SCHNEIDER, Band 54), Fe-Medienverlags GmbH, Kisslegg 2008, 218-244. Cfr. anche «Theologie und Glaube» 99 (2009) 92-113.

⁵ M. LEFEBVRE, *Offener Brief an die ratlosen Katholiken*, Mediatrix Verlag, Wien 1986, 38. (Traduzione dell'originale francese: *Lettre ouverte aux catholiques perplexes*, Paris 1985).

⁶ W. SIEBEL, *Katholisch oder konziliar? Die Krise der Kirche heute*, Langen Müller, München 1978, 375.

⁷ G. MAY, *Die alte und die neue Messe. Die Rechtslage hinsichtlich des Ordo Missae*, Sankt Augustin 1984³, 64-66.

⁸ H.-L. BARTH, *Die Mär vom antiken Kanon des Hippolytos. Untersuchungen zur Liturgiereform*, Editiones Una Voce, Köln 1999, 65.

Cristo come primo offerente, e sempre più orientata a vedere la Messa come vera ripresentazione e quindi come vero sacrificio.¹

È più che verosimile che ciò vada di pari passo al mutare del pensiero simbolico-reale nella filosofia e nella teologia medioevale, sempre più influenzate dal nominalismo, come indicato da Erwin Iserloh. Già Duns Scoto sembra pensare a un atto di oblazione della Chiesa distinto dalla consacrazione; quindi si pone il problema del perché non sia un sacrificio anche il sacramento conservato nella pisside, e si risponde che manca l'oblazione. Questa opinione viene ripresa da Gabriel Biel² nella sua *Expositio Canonis*³: «da questo crescente isolamento e autonomia del sacrificio della Chiesa dipende la particolare considerazione dell'offertorio nel tardo medioevo, che viene arricchito da molteplici benedizioni (del pane, del vino, dell'acqua e di tutti gli altri doni) e posto a fianco come "canone minore" al canone della Messa».⁴

Jungmann, già tre anni prima nella sua "visione post-conciliare" tratteggiata nella sua opera principale *Missarum Sollemnia*, riconduce l'offertorio alla necessaria preparazione dei doni per la trasformazione. L'utilizzo di formule provenienti dall'ambito della religiosità giudaica è da ricondurre secondo Jungmann all'ambiente di Gesù e forse anche a tempi a lui precedenti.⁵ L'espressione "portare dinanzi al tuo sguardo" in questa preghiera sul pane e sul vino è proprio quella che viene espressa dalla formula latina *offerre*: non una offerta naturale, che non può donare l'avvicinamento e l'unione con Dio, ma il disporre-per-la consumazione del pane e del vino come segni della offerta nostra e del mondo intero al Padre, con la quale Egli li muta e ce li restituisce come corpo e sangue del Suo Figlio: «il pane e il vino originano dalla nostra terra e significano il nostro mondo e la nostra vita; significano anche il lavoro delle nostre mani e la nostra fatica quotidiana. Qui tuttavia vengono utilizzati come segno e custodia di ciò che sarà: il pane della vita, la bevanda spirituale».⁶

«La parola *offerimus* non deve essere tradotta in maniera tale da limitare a pane e vino il sacrificio della Messa».⁷ La storia della liturgia interpreta le profonde modifiche apportate dal *novus Ordo* tramite l'istituzione del piccolo canone

¹ J. HERMANS, *Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung*, Pustet, Regensburg 1984, 218, Anm.19: «L'antioro rito dell'Offertorio conteneva esattamente gli aspetti principali del Canone; oblatio (Suscipe, Offerimus), epiclesi (Veni sanctificator), anamnesi e intercessio (Suscipe Sancta Trinitas)».

² Un influente maestro di Lutero, la cui opera sul Canone della Messa il Riformatore conosceva e utilizzava, cfr. H.B. MEYER, *Luther und die Messe* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. 11), Bonifatius, Paderborn 1965, 13.

³ Alla più recente edizione della *Expositio* di Oberman e Courtenay cfr. *Gabrielis Biel Canonis Misse expositio*, ed. HEIKO A. OBERMAN et WILLIAM J. COURTENAY. Pars I-IV. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 31-34), Steiner, Wiesbaden 1963.

⁴ J.A. JUNGSMANN, *Die Gebete zur Gabenbereitung*, «Liturgisches Jahrbuch» 23 (1973) 186-203, ivi 190.

⁵ Cfr. IDEM, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1970, 65.

⁶ JUNGSMANN, *Messe im Gottesvolk*, 66.

⁷ E.J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Messbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar* (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Regensburg, Münster 1971², 220.

come legittime, poiché è frutto della pietà medievale. La preparazione di questi doni da principio non era un atto rituale. La Messa era connessa ancora con il concetto di prendere parte a un banchetto, quindi i doni si trovavano già sul tavolo. Anche nella presentazione dell'Eucarestia che fa Giustino Martire i doni vengono presentati senza alcuna cerimonia. Con una tale assenza ci si voleva distanziare dalle offerte pagane, con le quali si offrivano agli dei offerte materiali per ottenere da loro benedizione.

Anche un altro aspetto delle offerte pagane è sparito dalla liturgia: messa da parte la "secretata", ora la preghiera sulle offerte può essere ascoltata da tutti. In Francia la *oratio super oblata* fino all'VIII secolo era pronunciata a voce alta poi diviene preghiera silenziosa, "secretata". Solo l'introduzione all'offerta, *Oremus*, e la conclusione dell'offerta *per omnia saecula saeculorum*, erano pronunciati ad alta voce. La prima notizia sulla pronuncia silenziosa della preghiera sulle offerte è dell'VIII secolo: «*Tunc pontifex inclinato vultu in terra dicit orationem super oblationis, ita ut nullus praeter Deum et ipsum audiat, nisi tantum Per omnia saecula saeculorum*».¹

Diverse fonti indicano che quest'usanza della preghiera silenziosa è nata in terra francese, poiché allo sviluppo della stessa "secretata" hanno concorso usanze gallicane. Al posto dei canti d'offerta romani, al centro dell'offertorio nella processione gallicana era il sacro silenzio. I doni erano portati all'altare in silenzio, e anche le preghiere e le invocazioni venivano pronunciate sottovoce. Jungmann² ritiene che alla base di quest'usanza gallicana vi sia anche un influsso orientale, forse rimembranza dell'antichità pagana: «nella Messa gallicana la processione delle oblate occupava il posto dell'Offertorio romano e si annunciava per essa il sacro silenzio. Nella liturgia mozarabica che le è affine deve essere stata tramandata fin dai primi tempi a questo punto la preghiera secretata». Nella liturgia greca di san Giacomo i cantori invocano «ogni carne taccia», mentre il sacerdote si indirizza alla preghiera silenziosa:³ il sacro silenzio segue il festoso ingresso dei doni del *Cherubikon*, solo il sacerdote prega in silenzio. Tutte le altre spiegazioni della "secretata" sono quindi inverosimili.⁴

«La *oratio super oblata* conclude la presentazione dei doni; include il contenuto e il significato dell'azione (preparazione dei doni e della comunità) e conduce al canone eucaristico senza che vi sia alcuna cesura rilevante, preservando la correttezza teologica».⁵ Così viene anche affermato nel *novus ordo*: «Deposte le offerte sull'altare e compiuti i riti che accompagnano questo gesto, il sacerdote

¹ Capitulare eccl. ord.: M. ANDRIEU, *Les ordines romani du Haut Moyen Age*, Spicilegium Sacrum lovaniensis, Louvain 1951, III, 102.

² JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, II, 115.

³ Cfr. F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Clarendon Press, Oxford 1896, I, 41.

⁴ Per esempio "Secretata" da "secretio" come segregazione dei catecumeni dall'assemblea dei fedeli o come segregazione delle offerte necessarie per l'Eucarestia da ulteriori offerte, cfr. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, II, 114. Brinktrine opina che la Secretata già fa riferimento al Canone, cfr. J. BRINKTRINE, *Die hl. Messe in ihrem Werden und Wesen*, Schöningh, Paderborn 1931, 143.

⁵ J. EMMINGHAUS, *Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug*, rielaborato da TH. MAAS-EWERD, Verlag Österreichisches Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1992⁵, 243.

invita i fedeli a unirsi a lui nella preghiera e pronunzia l'orazione sulle offerte: si conclude così la preparazione dei doni e ci si prepara alla Preghiera eucaristica». ¹ Il carattere comunitario della preghiera sulle offerte è condiviso dalla colletta e dalla preghiera conclusiva.

i) Il Canone Eucaristico

Al centro della celebrazione si pone il Canone eucaristico. Anche se il concetto di canone è utilizzato prevalentemente nella celebrazione eucaristica, il genere non si limita a questo. Esso include anche l'*Exultet* della notte di Pasqua, la preghiera di consacrazione nel rito d'ordinazione, la consacrazione dell'acqua per il battesimo e la benedizione degli sposi. ² Elemento essenziale del Canone è la benedizione, la *Berakah*. ³ in questa l'uomo benedice Dio per le meraviglie della Redenzione, nelle quali si mostra l'eterno amore redentore di Dio che si stende sugli atti concreti e viene reso presente attraverso i diversi atti della salvezza nominati. Da questo stato presente l'uomo invoca nuove azioni di grazie da parte di Dio per le sue nuove necessità. Al primo posto si situa sempre la lode, fondamento per le preghiere seguenti. Il Canone eucaristico ha un carattere fondamentale di inno che viene ad esprimersi in particolare nelle nuove Preghiere Eucaristiche (II-IV), ma anche nel Canone Romano. Il sacerdote, a nome della sua comunità parla al Padre Celeste invocando la mediazione di Cristo, pronuncia la preghiera eucaristica e si rivolge nello Spirito Santo «per Cristo, nostro Signore» al Padre. Con questa concezione della Preghiera Eucaristica, costruita sull'antichissima tradizione della preghiera cristiana, il "silenzio canonico" non era più conciliabile: si considerava allora la Preghiera canonica come il *Sancta Sanctorum* della Messa, che riguardava soltanto il celebrante, uno spazio sacro che doveva rimanere segregato dal popolo. Il passaggio alla preghiera silenziosa del Canone avvenne anch'esso nel secolo VIII, sempre a causa della *disciplina arcani*: le parole del Canone sono così sante, che non possono essere conosciute da chi non è sacerdote, in modo che non si disonorino e non si scateni l'ira di Dio sugli uomini. ⁴

Perché la preghiera eucaristica sia tale, deve includere gli elementi seguenti, in sequenza: Dialogo invitatorio – *Prefazio* – *Sanctus* – Epiclesi sulle oblate – Invocazione – Anamnesi – seconda Epiclesi (sui comunicanti) – Ricordo della Chiesa terrena e della Chiesa celeste – Solenne Dossologia finale. ⁵

¹ IGMR, n. 77.

² M.B. MERZ, *Gebetsformen der Liturgie*, in R. BERGER, K.H. BIERITZ et alii, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, vol. 3: *Gestalt des Gottesdienstes*, Pustet, Regensburg 1990², 116-120.

³ Cfr. Il confronto fra la *Berakah* ebraica e gli elementi della *Berakah* cristiana nella Preghiera eucaristica menzionati in san Giustino da C. KUCHAREK, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*, Alleluia Press, Allendale (USA) 1971, 553.

⁴ Così scrive addirittura il "principe critico" degli Umanisti Erasmo da Rotterdam in una lettera da Basilea, datata 1 ottobre 1528, a Erhard von der Marck su un contadino che ha pronunciato le parole della Consacrazione pretenziosamente e dopo è morto: «*Haec non est fabula*». P.S. E H.M. ALLEN, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 11 voll., Oxford University Press, Oxford 1906-1947, VII, 2054, 37-50.

⁵ Cfr. IGMR, n. 79

Questi elementi possono essere chiaramente distinti nelle nuove Preghiere Eucaristiche, mentre purtroppo per noi non è tanto facile nel Canone Romano, nonostante la sua antica dignità e la venerabilità del suo uso ininterrotto lungo quindici secoli. Per molti critici vi sono delle debolezze rilevanti: la costruzione è molto complessa, troppo complessa per renderlo popolare a lungo in una liturgia comunitaria; è povero nella preghiera di lode, utilizza molte intercessioni e non ha sufficiente chiarezza nel momento epicletico; manca del tutto la dimensione escatologica e gli sviluppi secondari (quali i molti segni di croce) lo rendono meno attraente; i segni di croce vengono tralasciati, la lista dei santi accorciata, e almeno nella traduzione tedesca si rafforza il momento epicletico della transustanziazione e della comunione nell'epiclesi. La dimensione escatologica è presente tramite l'acclamazione dopo il *Mysterium fidei*.

Rimangono in ogni caso alcune questioni critiche sulla qualità teologica del Canone Romano; lo si utilizza al posto delle altre Preghiere Eucaristiche per proseguire la continuità della preghiera cristiana per più di quindici secoli. Ma il Canone romano ha perso la sua esclusività soprattutto con le nuove Preghiere Eucaristiche, in particolare si pensi alla IV, che ricorda per costruzione e contenuto l'anafora di Basilio della tradizione bizantina.

1) La Comunione nella Messa

Oggi il "Padre Nostro" è di nuovo per la comunità una preghiera di preparazione alla Comunione; questo ruolo della preghiera del Signore deriva in particolare dalla preghiera sul pane e dalla spiegazione di questa parte della preghiera. I latini come i greci riconducono la preghiera sul pane all'Eucaristia.¹

Nella liturgia rinnovata il "Padre Nostro" è di nuovo una preghiera comunitaria, come dice il Messale «*una cum populo*»: il fatto che il sacerdote sia l'unico a prendere parte alla preghiera non è coerente, è opportuno che l'intera comunità completi l'intera preghiera.

L'accento sull'accusa dei propri peccati trova ulteriore espressione nell'*Embolismo*, la continuazione del "Padre Nostro", mantenuta in ogni liturgia al di fuori del rito bizantino e che oggi è posta tra la preghiera del Signore e la dossologia finale. Il concetto di "embolismo" viene dal termine greco *embolismós*, intermezzo; già il secondo *Ordo Romanus* parla della preghiera del Signore "*cum emboli*".² Mentre le liturgie orientali non bizantine ripetono nell'embolismo le due ultime invocazioni, l'embolismo romano lo fa solo con l'ultima preghiera di liberazione dal male.

Nel messale precedente la riforma, l'embolismo non era congiunto solo con una lista di santi, ma vi era una sequenza che includeva i differenti elementi del rito come l'embolismo, la frazione dell'ostia ("*Fractio*"), l'immersione di una

¹ Cfr. J.P. BOCK, *Die Brotbitte des Vaterunsers*, Schöningh, Paderborn 1911.

² OR II: M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du Haut Moyen Age*, Spicilagium Sacrum Iovaniensis, Louvain 1948, II, 223.

particella dell'Ostia nel calice ("Commixtio") e lo scambio della pace: «*Libera nos quaesumus Domine ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris: et intercedente beata et gloriosa semper Virgine Dei Genitrice Maria, cum beatis Apostolis tuis Petro et Paulo atque Andrea et omnibus sanctis*» (il celebrante si fa il segno della Croce con la patena), «*da propitius pacem in diebus nostris*» (bacio della Patena) «*ut ope misericordiae tuae adiuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi*», (frazione dell'Ostia in due parti) «*Per eundem Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum*» (frazione del frammento dalla metà sinistra dell'Ostia) «*qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus*» (elevazione della particola frazionata sulla patena) «*per omnia saecula saeculorum. Amen*» (immersione della particella più piccola nel calice) «*Pax Domini sit semper vobiscum*».

Nel rinnovamento post-conciliare questo sviluppo erroneo venne corretto, e di conseguenza l'embolismo venne separato dalla *Fractio* e dalla *Commixtio*. Molte invocazioni dei santi vennero escluse dall'embolismo, il quale include solo le invocazioni del "Padre Nostro", e ciò che a questo viene riconosciuto appartenere, poi la dossologia finale: «*Libera nos quaesumus Domine ab omnibus malis, da propitius pacem in diebus nostris, ut, ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi*». Segue ancora un riferimento escatologico: «*expectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Iesu Christi*».

Il carattere escatologico e presente è proprio dell'acclamazione del popolo: «Tuo è il Regno, tua la potenza e la Gloria nei secoli. Amen. – *Quia tuum est regnum, et potestas, et gloria, in saecula. Amen*». Essa si origina dall'antichissima liturgia e in alcuni manoscritti biblici è inserita come glossa a Mt 6,12. Anche la *Didachè*¹ la conosce; è un elemento fisso di molte liturgie orientali sin dall'antichità. Questa prosecuzione del "Padre Nostro" è una caratteristica della liturgia protestante, sul fondamento del fatto che già per la traduzione del Nuovo Testamento era disponibile tale manoscritto che include l'antica dossologia. La sua introduzione nella Messa romana ha quindi carattere ecumenico, che sembra essere sminuito perché inserito nella pausa dell'embolismo, il quale tuttavia è a sua volta parte della liturgia orientale e quindi ha di nuovo un peculiare accento ecumenico verso oriente.

«Nel *Missale Romanum* il complesso della frazione del pane e dell'invocazione della pace era peggiorato nel tempo. La riforma del messale ha rimesso ordine in particolare in questa parte della Messa».²

Nel Messale del 1570 sulla base di un complesso sviluppo del rituale, gli elementi Embolismo, Frazione, *Commixtio* e scambio della pace si erano fusi in un unico atto. Il significato dei singoli atti non era quindi riconoscibile. Il rinnovamento liturgico ha ripristinato l'originaria distinzione nel rito. Il segno della

¹ *Didachè* 9,4 - ed. SCHÖLLGEN («*Fontes Christiani*» 1) 122: «Nel modo in cui questo pane spezzato era sparso qua e là sopra i colli e raccolto divenne una sola cosa, così si raccolga la tua Chiesa nel tuo regno dai confini della terra; perché tua è la gloria e la potenza, per Gesù Cristo nei secoli».

² EMMINGHAUS, *Die Messe*, 274.

pace assume una dimensione escatologica ed ecclesiale attraverso la precisazione della pace come “la pace del Signore”, e si differenzia da una mera pace intramondana e dalla semplice assenza di guerra o di altri conflitti (cfr. Gv 14,27). Questa pace non solo si avvicina a quella che l’AT definiva come dono di Dio sotto il concetto ebraico di “Shalom”,¹ ma ampliava di molto questo stesso concetto.

Riguardo il gesto della pace l’*Ordo Missae* afferma: «segue il rito della pace, con il quale la Chiesa implora la pace e l’unità per se stessa e per l’intera famiglia umana, e i fedeli esprimono la Comunione ecclesiale e l’amore vicendevole, prima di comunicare al Sacramento. Spetta alle Conferenze Episcopali stabilire il modo di compiere questo gesto di pace secondo l’indole e le usanze dei popoli. Conviene tuttavia che ciascuno dia la pace soltanto a chi gli sta più vicino, in modo sobrio».²

Anche l’Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, che cerca di correggere uno sviluppo sbagliato di questo segno, si confronta con lo scambio della pace: «L’uso del Rito romano di scambiare la pace prima della santa Comunione, come stabilito nel Rito della Messa. Secondo la tradizione del Rito romano, infatti questo uso non ha connotazione né di riconciliazione né di remissione dei peccati, ma piuttosto la funzione di manifestare pace, comunione e carità prima di ricevere la Santissima Eucaristia. E, invece, l’atto penitenziale da eseguire all’inizio della Messa, in particolare secondo la sua prima forma, ad avere carattere di riconciliazione tra i fratelli».³

Un altro arricchimento del nuovo messale è la possibilità di comunicarsi sotto le due specie.

Il divieto della comunione al calice per i laici è stata una caratteristica identificativa del cattolicesimo, poiché l’esortazione a comunicarsi al calice è stato un punto fondamentale del programma della critica alla Chiesa precedente alla Riforma (Jan Hus). Tale proibizione del calice rimane fino al Vaticano II,⁴ anche se molteplici aneliti riformatori si sono avvicinati nel corso della storia.⁵

La costituzione sulla liturgia del Vaticano II⁶ dispone la comunione al calice solo in alcune circostanze, ma con il nuovo messale queste si sono ampliate. La possibilità di accostarsi al calice è divenuta molto più semplice, secondo le disposizioni recenti.⁷

¹ B. HEMELSOET, *Friede*, in H. HAAG, *Bibellexikon*, Benziger, Einsiedeln - Zürich - Köln 1968, 495-497.

² IGMR, n. 82.

³ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Istruzione Redemptionis Sacramentum su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la Santissima Eucaristia*, 25.IV.2004, AAS 96 (2004) 571.

⁴ Cfr. IGMR, n. 282 con il riferimento al Concilio di Trento.

⁵ A. FRANZEN, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert* (KLK 13), Aschendorff, Münster 1955.

⁶ SC, 55b.

⁷ Cfr. R. KACZYNSKI, *Die Wiedereinführung der Kelchkommunion im römischen Ritus*, H. SPAEMANN (a cura di), „... und trinket alle daraus“. *Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1986, 90-92 für das deutsche Sprachgebiet. Cfr. anche H.B. MEYER, *Wann ist Kelchkommunion*

Summa Summarum: se la santa Messa fosse celebrata come i padri del rinnovamento liturgico avrebbero voluto, cioè molto degnamente e senza oscurità dogmatiche, allora da molti punti vista la “Messa antica” mostrerebbe tutta la sua necessità di riforma e revisione. Questo deriva molto chiaramente dal criterio di veridicità, che identifica nello sviluppo storico gli errori e gli sviluppi sbagliati, e, contro il modo odierno di celebrare indirizzato solamente alle cose, mostra l’essenza dell’Eucarestia nella sua liturgia. Nessuno può tuttavia negare che con il rinnovamento nella prassi siano penetrati anche errori, e si moltiplicano gli appelli, non solo tra i tradizionalisti, a una “riforma della riforma”. Cosa bisogna pensarne?

IV. RIFORMA DELLA RIFORMA?

1. *La participatio actuosa – opportunità e pericoli della novità*

Nell’ambiente dei liturgisti di lingua tedesca si rileva l’elemento della discontinuità nel supportare il rinnovamento liturgico del Vaticano II. Si può quindi avere l’impressione che ciò che si è ottenuto con la riforma sia una rottura con la tradizione. Per esempio la Costituzione sulla liturgia del Vaticano II è considerata una “rivoluzione copernicana” che ha significato “la fine del medioevo”.¹ Il concetto di partecipazione attiva, richiesto da papa Pio X² ed elevato a programma dal rinnovamento liturgico³ è considerato spesso come la novità caratterizzante della costituzione sulla liturgia del Vaticano II. È poi considerato come “il passo decisivo oltre Trento” il fatto che il Vaticano II ha per la prima volta stabilito ufficialmente «che non più il sacerdote da solo ma l’intera comunità è soggetto dell’agire liturgico».⁴

Da qui il principio della *participatio actuosa* è stato elevato a principio dell’adeguatezza della liturgia alla propria essenza in generale;⁵ Häußling ritiene che la riforma liturgica del Vaticano II si separi su tale base da tutte le altre riforme liturgiche della storia e sia da considerarsi come incompiuta: «il Concilio ha attuato sulla Chiesa la riforma liturgica senza curarsi delle difficoltà, che sono un

möglich? Die kirchlichen Dokumente und ihre Interpretation, «Heiliger Dienst» 44 (1990) 27-35; K. RICHTER, *Zur Praxis der Kelchkommunion*, in SPAEMANN, „... und trinket alle daraus“, 15-33.

¹ Così E.J. LENGELING, *Liturgie - Dialog zwischen Gott und Mensch*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1981, 13-15.

² Nel Motu proprio *Tra le sollecitudini* sulla musica Sacra del 22 novembre 1903 il Papa invita ad una «partecipazione attiva ai Misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa», cfr. AAS 36 (1903) 330.

³ Già nel famoso incontro cattolico dell’Arcidiocesi di Mechel (Belgio) Lambert Beaudouin invitava ad una “democratizzazione” della Liturgia. Su Lambert Beaudouin cfr. L. BOUYER, *Dom Lambert Beaudouin, un homme d’Eglise*, Casterman, Tournai 1964.

⁴ Cfr. K. RICHTER, *Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche*, in IDEM (a cura di), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz 1991, 53-74.

⁵ Cfr. A.A. HÄUSSLING, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 31 (1989) 1-32. 28.

compito che rimane, mai più compiuto. Sembra – sul presupposto che la Chiesa rimanga fedele al Concilio –, che le altre riforme siano state solo un'anticipazione di questa». ¹ Nei fatti, in molti passi della Costituzione sulla liturgia del Vaticano II, ² si fa riferimento alla *participatio actuosa*, in particolare vi si afferma che la partecipazione del popolo di Dio alla liturgia non deve essere soltanto interiore ma anche "reale", cioè deve essere esprimibile. Questo è nei fatti un distacco dagli sviluppi che sin dall'età carolingia ha portato a una "Liturgia del clero" centrata sui sacerdoti, relegando la comunità al ruolo di spettatrice, senza coinvolgerla nel compimento. Il popolo cristiano ha diritto di partecipare attivamente alla liturgia, secondo SC 14 «ha diritto e dovere in forza nel Battesimo».

Se tutti i battezzati e confermati sono "ordinati" ad aver parte al mistero della Eucaristia, la partecipazione cosciente e attiva dei laici è di conseguenza un criterio per la correttezza della liturgia. Con questo, nei fatti, è annunciata la fine della "liturgia medievale del clero". La liturgia non può quindi essere un "culto fuori dal tempo", ma è «sacramento dell'opera di Dio e il *novum* della riforma liturgica è nel modo di definire ecclesiastico "*participatio plena, conscia et actuosa*». ³ Considerato in tale modo, il principio chiave della "*participatio actuosa*" esprime in maniera oggettivamente valida il fatto che la liturgia in essenza è comunitaria, comunità tra Dio e gli uomini, e che ciò che unisce è questa partecipazione cristiforme.

Così intesa, anche la definizione lapidaria del cardinal Ratzinger è corretta: «il Concilio ha qui semplicemente – con la sua autorità – definito qualcosa che è di per sé evidente dalla cosa stessa». ⁴

D'altra parte il poter cooperare e, prima di tutto, l'essere chiamati a collaborare per coloro che si riuniscono nella liturgia, è intesa come una cosa talmente nuova nel suo genere che la percezione così forte di una cesura – avvenuta con la riforma liturgica del Vaticano II – raggiunge le pubblicazioni liturgiche a carattere scientifico.

Il rinnovamento della liturgia rimane contestato. Le cause di questa contestazione – cercando di evitare spiegazioni dei fatti a partire da una sola causa – non si devono cercare negli sforzi di riforma voluti dal Concilio stesso ma nello spirito di quegli anni. ⁵ Fischer enumera tra queste una "allergia alla celebrazione"

¹ HÄUSSLING, *Liturgiereform*, 30.

² Cfr. le dottrine di principio nel Concilio Vaticano II in SC, 14, 19, 21, 26, 30, 31, 48.

³ HÄUSSLING, *Liturgiereform*, 27.

⁴ J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Benziger, Einsiedeln 1981, 79.

⁵ Si devono ricordare per esempio i dibattiti sulla demitizzazione e sulla desacralizzazione negli anni 60 e 70 connessi fra loro, per uno sguardo cfr. H. SCHÜRSMANN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“*, «Der Seelsorger» 38 (1968) 38-48, 89-104, spec. 38-42. Cfr. anche H. MÜHLEN, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Schöningh, Paderborn 1970². Anche il Papa Giovanni Paolo II parla delle «circostanze meno favorevoli», cfr. la *Lettera Apostolica per il venticinquesimo anniversario della Costituzione conciliare Sacrosanctum Concilium sulla Sacra Liturgia* del 4 dicembre 1988, n. 11, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* n. 89, s. 15.

unita ad una “allergia al latino”, un “ecumenismo frainteso”, che colpisce anche alcuni cattolici, un “libertinismo” congiunto con una “mentalità attivista” contro tutto ciò che appartiene al passato, come pure la “sermonite”, la cattiva attitudine a commentare ogni cosa e a porre l’accento sulla parola umana, che non può certo illuminare tutto.¹

D’altro canto ci si potrebbe anche domandare quanto queste difficoltà, che influenzarono negativamente gli ulteriori sviluppi liturgici, abbiano a che fare con la *participatio actuosa*: da dove viene la “allergia al latino” se non dal fatto che non tutti sanno o vogliono pregare e cantare in latino?

Da dove verrebbe una “allergia alla celebrazione” se non dallo sforzo di far partecipare tutti all’azione liturgica e di non lasciare nessuno in un semplice ruolo di spettatore, anche a costo di ridurre la ricchezza delle forme liturgiche per far partecipare tutti a quelle forme cui tutti possono partecipare? Concretamente: se non può più essere cantata una Messa di Mozart o di Palestrina perché non tutti possono cantare Mozart o Palestrina, se non può più essere realizzata la processione d’ingresso, perché la maggioranza rimarrebbe al proprio posto come spettatore, allora molte forme d’espressione liturgica in un attimo perderebbero il loro senso e la loro ragion d’essere. Anche le migliori, e le più stimolate tra queste cadrebbero nell’ombra a causa di questa ideologia, e questo accadrebbe se la *participatio actuosa* venisse elevata a criterio assoluto della liturgia rinnovata.

La partecipazione attiva di tutti alla liturgia non può significare che questa debba essere ridotta a forme sempre nuove per mezzo di qualunque elemento secolare o borghese per renderla qualcosa a cui tutti possano prender parte. Sussiste «il pericolo che i continui esperimenti di forme nuove della celebrazione liturgica per una presunta partecipazione attiva rendano impossibile ciò che è più decisivo: la preghiera reale di abbandono di se stessi».²

“Partecipazione attiva” non può essere l’allargamento dell’azione a tutti i partecipanti a loro piacimento, così che la “liturgia” diventi uno scambio permanente d’aspettative su cose nuove che potranno essere introdotte,³ e quindi

¹ B. FISCHER, *Zehn Jahre danach. Zur gottesdienstlichen Situation in Deutschland zehn Jahre nach Erscheinung der Liturgiekonstitution*, in B. FISCHER et alii (a cura di), *Kult in der säkularisierten Welt*, Pustet, Regensburg 1974, 117-127.

² J. PIEPER, *Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten*, W. SEIDEL (a cura di), *Kirche aus lebendigen Steinen*, Grünewald, Mainz 1975, 68-83, ivi 74.

³ J. RATZINGER, *Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier*, «Internationale Katholische Zeitschrift» 7 (1978) 488-497, 496: «die Abwechslung ist auf die Dauer langweilig. Daher ist die Erziehung zur Interiorisierung, die Führung zum Kern an dieser Stelle besonders vordringlich, ja, sie ist die Überlebensfrage der Liturgie als Liturgie». Similmente dice RATZINGER, *Das Fest des Glaubens*, 65: «Die Lösung kann nur die Zuwendung zur Spannung der Wirklichkeit selbst sein; auch die Abwechslung ist auf die Dauer langweilig. Daher ist die Erziehung zur Interiorisierung, ... die Überlebensfrage der Liturgie als Liturgie». Lo stesso afferma PIEPER, *Das Gedächtnis des Leibes*, 74: «Richtig beten vermag nur derjenige, der “selbstvergessen” über den leiblichen Vollzug hinaus ohne den Text des Gebetes als solchen noch eigens ins Auge fassen zu müssen, völlig unabgelenkt das darin Gesagte “realisiert”... Es ist klar, gegen was diese Bemerkung sich richtet: gegen die Gefahr, dass ständig neue, um der vermeintlich “aktiveren Teilnahme” willen unternommene “Gestaltungen”

strutture e forme sempre nuove che dal loro risultato, consistente in una borghesizzazione decristianizzata, non possono essere rese liturgiche nella *Actio*.

2. *La tentazione religioso-pedagogica e il culto come strumento*

Una seconda considerazione riguardante la liturgia, consiste nel riflettere sul linguaggio e su come oggi essa viene vissuta: la liturgia non viene solo “fatta” in modo che molti collaborino ad essa e si ritrovino in questo cooperare; purtroppo il culto divino viene troppo spesso indirizzato all’uomo e al mondo – con la loro salvezza come tema o scopo –, ma questo ha sempre meno a che fare con l’agire salvifico di Dio.

«Resta ancora la liturgia?» si domanda con preoccupazione Alois Müller teologo dogmatico e liturgista di Lucerna.¹ La liturgia consiste di azioni esterne che non hanno altro scopo che esprimere la volontà di glorificare Dio (e santificare gli uomini). Questi atti hanno un loro proprio valore dinanzi ad una “Venerazione trascendentale di Dio” che si manifesta in una vita cristiana secondo la volontà di Dio?

La vera liturgia non è la pratica dell’amore del prossimo, e la celebrazione liturgica non serve in primo luogo come motivazione e rafforzamento di questo amore?

La liturgia è forse soltanto una manifestazione necessaria per motivi pedagogici, che si indirizza non a Dio ma agli uomini? Da questo dipende ciò che ai moderni sembra “magico”, il vedere nei segni sensibili e nei simboli un’efficacia divina e spirituale “all’opera”.

Su questo si dovrebbe pensare, argomentare e formare le coscienze. La liturgia viene intesa come strumento socio-pedagogico e lezione catechetica multimediale, che inizia o termina con cambiamenti sociali.² Müller paventa che un tale modo di pensare possa essere ricondotto a una tradizione che va da Agostino a Rahner: i Sacramenti – e con loro l’intera liturgia – sono proclamazioni della parola di Dio potenziate con segni esterni, nelle quali la salvezza promessa e realizzata una volta per tutte da Dio in Cristo viene messa in rapporto con una situazione concreta della vita dell’uomo. Le azioni esterne si riconducono a una fede precedente; la questione su quanta salvezza questo riesca a mediare rimane senza risposta. Müller nota alcuni paralleli con la teologia protestante, che partendo dalla preoccupazione per la purezza della “*sola gratia*” non vuole saper nulla riguardo l’efficacia dei sacramenti per la salvezza degli uomini.

des liturgischen Gottesdienstes gerade das Entscheidende unmöglich machen könnten: nämlich das selbstvergessene wirkliche Gebet».

¹ A. MÜLLER, *Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen*, «Liturgisches Jahrbuch» 39 (1989) 155-167.

² Cfr. M. KUNZLER, *Themen- und zielgruppenorientierte Gottesdienste? Eine Anfrage aus der Sicht des christlichen Ostens*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 96 (1987) 227-235; R. SCHWARZENBERGER, *Zwecksonntage. Zweckentfremdung der Feier der Heilsgeheimnisse?*, «Bibel und Liturgie» 52 (1979) 198-203.

La liturgia con i suoi rivestimenti esterni è a pieno titolo necessaria per la salvezza? Una teologia dei sacramenti e anche una teologia della liturgia che non sia in grado di rispondere alla questione sulla causalità dei segni esterni riguardo alla loro efficacia, è incline a sostituire la liturgia esteriore con il *Kerygma* e la *Diaconia*.¹

Contro la falsificazione religioso-pedagogica della liturgia, può solo aiutare il ritorno al concetto di culto inteso come rimedio: il culto come «forme ordinate d'interazione con il divino»,² forme che sono necessarie perché negli uomini vi è una tendenza fondamentale, basata sul peccato originale, a banalizzare il sacro e lo straordinario, a livellarli nella quotidianità della vita, a ricondurli al finito, a ciò che è noto e al banale che certo non è diretto a Dio, dandosi da soli il senso della vita e una gloria fatta da sé.³ Per questo il culto è necessario come “rapporto ordinato con il sacro” che rimanga separato nella vita da tutto il resto e che in quanto tale è indirizzato a Dio solo. Non in conformità ai dati teologici, ma sulla base del volere umano, nel culto si può porre un limite all'interno del quale preservare la sacralità divina da tutto ciò che è banalizzante e umiliante per portare il sacro nel presente. Il culto realizza la grandezza di Dio dinanzi agli uomini in uno “spazio sacro”. Questo “spazio sacro” viene definito in maniera convincente in particolare nella Messa,⁴ perché «la cena è connessa con riti e cerimonie che devono mostrare la sua straordinarietà»,⁵ una straordinarietà che può provenire solo da Dio.

La dimensione culturale e le forme di relazione, anche quelle introdotte dal culto, sono andate perse e hanno una visione solidaristica che lascia spazio agli uomini, ma che si estende anche verso Dio. Se in una società democratica le *élites* sono sostanzialmente aperte, se tutti devono essere tra di loro uguali per mantenere la pace, allora il timore e la venerazione sono divenuti impossibili e con essi anche l'adorazione.

Qui si situa la serietà della “svolta antropologica”: non è Dio che richiede il culto, le sue forme e il suo procedere ordinato, ma è l'uomo che ne ha senz'altro bisogno; altrimenti si perde di vista la grandezza del proprio Dio, che può essere il solo garante della salvezza in quanto è andato oltre, una volta per tutte, a quanto questo mondo può offrire come vita, senso e futuro. Solo così si può rimanere fedeli all'agire di Dio che dona salvezza e santità nei segni e nelle azioni della liturgia e dare l'assenso in maniera cosciente alla santificazione che è oggettivamente mediata dai segni sacramentali. Solo così il valore proprio della liturgia verrà mantenuto correttamente e rettificato da mero significato catechetico a mezzo pedagogico, così ci si può efficacemente opporre agli evidenti sviluppi erronei. Non per nulla Andreas Heinz si volge con ragione

¹ Cfr. MÜLLER, *Bleibt die Liturgie*, spec. 158-161.

² Cfr. G. LANCZKOWSKI, *Kult*, in LThK² VI, 659.

³ MÜHLEN, *Entsakralisierung*, 75.

⁴ Perciò secondo SCHÜRMAN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“*, 94. L'Eucarestia stessa è il principio critico per ogni “dissacralizzazione”.

⁵ MÜHLEN, *Entsakralisierung*, 19, ancora più dettagliato pp. 463-467.

contro l'incoscienza e l'indegnità del comunicarsi durante l'adorazione eucaristica come un antidoto, che negli anni del rinnovamento liturgico venne spesso discreditato.¹

3. L'approfondimento del "nuovo" tramite il suo collegamento con una continuità persa: un compito per il futuro

Si ha timore, non a torto, che diverse disposizioni che hanno influito sul rinnovamento della liturgia siano caratteristiche della seconda metà del xx secolo e contraddicano lo spirito e l'essenza della stessa liturgia, insieme con disposizioni e modi di agire che rendono difficile o del tutto impossibile percepire la liturgia come agire divino e non come gesti compiuti di propria iniziativa.²

Bisogna riappropriarsi dell'obiettivo posto da Guardini³ di una liturgia intesa come un insieme che supera le singole operazioni liturgiche. Con ciò si pone anche il compito mistagogico: la liturgia è auto-espressione dell'uomo, ma dell'uomo come deve essere. Così si rafforza la disciplina. L'uomo esteriore può percepire la preghiera liturgica come "non veritiera"; quest'uomo che parla nella liturgia, è quello profondo, essenziale. Esso rimane però silenzioso. Così la preghiera liturgica deve essere caratterizzata per lungo tempo da un'aspra disciplina, fino a che il profondo si risvegli, l'immagine dell'essere si indirizzi a ciò che è giusto, e allora sarà l'essenziale a parlare. «Questa rinascita liturgica si è vista ancora ben poco».⁴ Si può dubitare fortemente che questo cammino mistagogico dell'uomo alla liturgia nel senso della vera capacità liturgica oggi possa essere visto nello stesso modo che al tempo di Guardini.⁵

Il compito mistagogico di oggi deve annodarsi a un *continuum* che risale a secoli lontani. Vi è qualcosa da riportare in vita, che appartiene alla parte più grandiosa della storia della teologia, la grande tradizione dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente. Bisogna ancora risolvere una questione, che pone al centro l'obiettivo: senza voler sminuire le acquisizioni del rinnovamento liturgico bisogna tuttavia porsi la domanda se nella nuova liturgia venga a sufficienza

¹ Cfr. A. HEINZ, *Schwerpunktverlagerung in der Messfrömmigkeit: Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit*, «Heiliger Dienst» 36 (1982) 69-79, 70.

² Anche dieci anni dopo la pubblicazione della Costituzione sulla Liturgia interveniva precisamente su questa domanda fondamentale il vescovo ausiliare di Colonia, Frotz, in maniera scettica: «Ovviamente la comprensione di molti fedeli sull'opera di Cristo, come è descritta nella Costituzione sulla Liturgia, si è affievolita in molte parti. Per qualche giovane credente quella comprensione sembra contraddire la visione moderna della "causa di Gesù..."», A. FROTZ, *Wie steht die Liturgiereform heute? Eine Bilanz nach zehn Jahren Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1973, 11.

³ Cfr. l'edizione originale: R. GUARDINI, *Liturgische Bildung. Versuche*, Verlag Deutsches Quickbornhaus, Rothenfels am Main 1923, 62-82.

⁴ GUARDINI, *Liturgische Bildung*, 75.

⁵ La lettera apostolica del Papa Giovanni Paolo II per il venticinquesimo anniversario della Costituzione sulla Liturgia n. 15, p. 17, riprende ammonendo sulle parole di SC, 14, che non hanno perso nulla della loro attualità: «Non si può sperare la realizzazione di tutto ciò (la partecipazione piena e attiva di tutto il popolo) se gli stessi pastori d'anime non siano penetrati, essi per primi, dello spirito e della forza della liturgia e non ne diventino maestri».

espresso l'agire divino primario nella liturgia, così sottolineato dalla costituzione sulla liturgia, come servizio di Dio nel mondo, oppure se tale azione non venga resa impossibile in maniera latente, così che la sacra iniziativa di Dio, la dimensione catabatica cada nella dimenticanza e il servizio divino diventi mera opera umana.

In concreto: la *Celebratio versus populum* è l'ultimo confine della saggezza?¹ L'orientamento liturgico, la direzione comune di tutti i celebranti verso il Signore, come dal tempo antico fino al nostro secolo e anche in altre chiese cristiane, costituiva e costituisce² un *continuum* rilevante, una liturgia centrata sul sacro, al contrario delle liturgie incentrate sull'uomo nelle quali la presenza di Dio non viene più realizzata? Deve essere chiaro che una celebrazione "*versus altare*" (ancor meglio: *versus Deum*) non ha a che fare con la segregazione clericale ma, al contrario, porrebbe il sacerdote declericalizzato nella stessa direzione di preghiera dell'intera assemblea. Ma a causa della polemica tradizionalista, il conseguimento di questa modalità di celebrazione è pensabile solo a lungo termine, sebbene secondo il nuovo Messale sia del tutto possibile.

Oppure: portare i nostri Riti divenuti certo "giusti e comprensibili" alla "luce della nobile semplicità", come SC, 34 vuole, non li ha resi "miseri" anziché "nobili" come lo stesso von Balthasar temeva?³ Sono state eliminate solo le "ripetizioni inutili" – che nel Messale del 1570 comunque c'erano –, oppure si è rinunciato alla ripetizione come mezzo di preghiera e di celebrazione liturgica? Se la *norma normans* del MR del 1570 per ogni celebrazione della Messa era la Messa privata di un sacerdote – senza riguardo per la presenza di una comunità, così che Jungmann⁴ poteva parlare dei laici come "presenti assenti" – forse oggi questa norma è diventata irrilevante perché la Messa di comunità è diventata quella di un piccolo circolo (di un gruppo)?

Non da ultimo, la Messa per piccoli gruppi, viene vista da alcuni come forma ideale della Messa – sulla base della possibile prossimità umana – così che in molti assimilano ogni celebrazione della Messa per ciò che dovrebbe essere valevole o desiderabile solo per piccoli gruppi. La conseguenza paventata è l'eccessiva familiarizzazione con il piccolo gruppo e l'allontanamento dall'intera comunità che in passato non solo ha realizzato dei beni culturali di grande spessore, ma ha saputo anche celebrare l'onore di Dio e superare i limiti

¹ Cfr. M. KUNZLER, *Die kosmische Dimension der Eucharistiefeier. Zu Fragen ihrer liturgischen Gestalt bei Joseph Ratzinger*, in R. VODERHOLZER (a cura di), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien, hrsg. im Auftrag des Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg Band 1), Pustet, Regensburg 2009, 172-204.

² Cfr. F.J. DÖLGER, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, Aschendorff, Münster 1925² (LF 4/5), Nuova Edizione, Münster 1972 (LQF 16/17), 239-244; O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, 2 vol., Hanstein, Bonn 1965, I, 447; JUNG-MANN, *Missarum Sollemnia*, I, 332; A. ADAM, *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1984, 104.

³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Die Würde der Liturgie*, «Internationale Katholische Zeitschrift» 7 (1978) 481-487.

⁴ JUNG-MANN, *Missarum Sollemnia*, I, 193.

spaziali di una normale esistenza borghese. Nella liturgia dei piccoli gruppi il celebrante indossa solo la stola,¹ di certo non viene cantata alcuna Messa di Mozart, ancor meno si utilizza l'incenso o si impiega l'estensione di uno spazio liturgico. Va così persa senza accorgersene, la "forma grande" della celebrazione della Gloria di Dio che non è mai fine a se stessa ma per la salvezza del mondo?² Anche la grandezza di Dio, che opera per la salvezza dell'uomo, verrà forse con il tempo rimpicciolita e «adattata alla capacità di comprensione dei fedeli» (SC, 34)?

V. CONCLUSIONI

Solo Dio è immutabile; tutto ciò che è creato è mutevole, anche la liturgia della Chiesa.

Quali sono state le cause che hanno portato a modificare parti importanti della vita liturgica? Da una parte l'idea che in conformità ad una conoscenza teologica più approfondita fosse necessaria una correzione della liturgia. Ma anche la finitezza e la fallibilità umana possono essere causa di sviluppi erronei; Guardini considera entrambe le cose come cause per l'ambivalenza della relazione tra liturgia e cultura.³

D'altra parte la conoscenza, che deve essere ricercata attraverso un sapere teologico in progresso, può essere anche espressa con nuove forme; ne va anche del criterio della veridicità ma non dell'adattamento delle forme liturgiche allo spirito dominante del tempo. Accanto alla gratitudine per ciò che è stato ottenuto dal rinnovamento liturgico, rimangono ancora ulteriori questioni da porre sulla liturgia rinnovata. Ciò che oggi si è dimostrato un sentiero erroneo e uno sviluppo sbagliato, doveva forse accadere, cosicché molte altre cose buone e meritevoli si manifestassero. "La riforma della riforma" non può significare tornare indietro a prima del rinnovamento liturgico e al messale del 1570, cioè alla forma straordinaria del rito della Messa. Il criterio della veridicità è questo ritorno sul sentiero.

D'altro canto sarebbe fatale fare iniziare con il Concilio Vaticano II la vera liturgia della Chiesa e presentare la prassi odierna come il *non plus ultra* della celebrazione liturgica, sulla quale si potrebbero certo costruire ulteriori sviluppi, che non solo corrisponderebbero sempre di meno all'essenza dell'Eucaristia, ma metterebbero in pericolo l'intera liturgia della Chiesa. Anche qui il criterio

¹ Cfr. M. KUNZLER, *Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand*, «Theologie und Glaube» 81 (1991) 52-78.

² Già nella Istruzione "De missis pro coetibus particularibus" del 15 maggio 1969 si regola, «*altaris supellex, vasa sacra et vestimento numero, forma et qualitate legibus congruant*», KACZYNSKI, EDIL I, n. 1856b.

³ GUARDINI, *Liturgische Bildung*, 89; cfr. anche J. PIEPER, *Überlegungen zu Arbeit und Muße vor dem Hintergrund der schuldhaften Verzweiflung (acedia): Muße und Kult*, in J. PIEPER, *Kulturphilosophische Schriften*, ed. da B. WALD (J. PIEPER, *Werke in acht Bänden*), Meiner, Hamburg 1999, 1-44, in particolare 20-27 e 39-41.

della veridicità protegge da sentieri interrotti e da follie alle quali potrebbe portare un sapere teologico “indisciplinato”.

La continuità è necessaria per un nuovo ingresso nella verità che è stata donata alla Chiesa; ma una continuità che non ha come riferimento solo il tempo precedente al rinnovamento conciliare ma il grande *continuum* della ricca storia della liturgia della Chiesa in Oriente e in Occidente, che completa ciò che manca, sana ciò che è malato, corregge ciò che è sbagliato e arricchisce ciò che è povero.

ABSTRACT

Insieme ai frutti che il rinnovamento liturgico ha portato con sé, è necessario un ripensamento che ricollegli la liturgia al *continuum* della storia; lo studio si propone di mettere in evidenza il criterio della veridicità, quale asse portante per la retta comprensione del rapporto tra rinnovamento e tradizione. A questo scopo si studiano i criteri che si trovano alla base del rinnovamento liturgico nel corso dei secoli. Si evidenziano gli elementi propri del criterio di veridicità in ciascuna delle parti della celebrazione eucaristica secondo la riforma liturgica portata a termine dopo il Concilio Vaticano II. Per ultimo si studia l'idea di una “riforma della riforma”, idea oggi frequentemente ventilata ma non sempre compresa nei suoi termini. In questa sezione si avverte come porre l'accento sull'*actuosa participatio* presenti delle opportunità ma allo stesso tempo non sia esente da diversi rischi, primo fra tutti quello di emarginare il divino a favore di una liturgia che metta al centro l'uomo.

Among all the fruits that the liturgical renewal has brought, it is necessary to take into account the link between liturgy and the *continuum* of history; the study proposes to highlight the criterion of the backbone for a good comprehension of the relation between renewal and tradition. For this purpose it analyzes the criteria that serve as the base for the liturgical renew throughout the centuries. It also highlights the elements of the criteria of truthfulness for each part of the Eucharist celebration according to the II Vatican Council liturgical reform. The last section of the study reflects upon the idea of a “reform of the reform”, today often used but misunderstood. This section stresses how the emphasis on *actuosa participatio* presents great opportunities, but at the same time presents the risk of marginalizing the divine to favor a liturgy that places the man at the core.