

IL CAMBIAMENTO PARADIGMATICO DELLA RIFORMA LITURGICA POSTCONCILIARE: DALL'ACTIO ALLA CELEBRATIO NELLA LUCE DEI PADRI LATINI

JOHANNES NEBEL

SOMMARIO: I. *Introduzione: un'osservazione nelle formule offertoriali.* II. *Bugnini e Casel.* III. *Celebratio nell'antichità romana e nei padri della Chiesa.* IV. *Actio nella luce dei concetti romani-pagani e patristici di religio e pietas.* V. *Actio e celebratio nella riforma liturgica postvaticana.* VI. *Conclusione: lo sguardo sul centro della liturgia cristiana.*

I. INTRODUZIONE: UN'OSSERVAZIONE NELLE FORMULE OFFERTORIALI

PER spiegare il punto in questione di quanto segue è utile guardare all'inizio nelle formule per l'elevazione del pane e del vino durante l'offertorio. Nella liturgia rinnovata sotto Paolo VI si tratta di una lode a Dio per il «frutto della terra e del lavoro dell'uomo» («fructus terrae et operis manuum hominum»), che *diventerà* (*fiet*) il dono eucaristico. Paolo VI, però, ordinò di inserire in questa lode un'affermazione dell'oblazione: «quem/ quod tibi offerimus». Nell'insieme delle formule, questa aggiunta rimane isolata, come afferma giustamente Annibale Bugnini nel suo libro sulla riforma liturgica:¹ da una parte sentiamo nelle formule un carattere di lode comunitario nel senso di un ringraziamento per la messe, dall'altra, però, un atto di oblazione.

Questa dualità di aspetti mette in luce due accentuazioni diverse nel concetto di liturgia: secondo una di esse, la liturgia appare *soprattutto* come un'operazione dell'uomo (della Chiesa) davanti a Dio: «offerimus» – «(proprio con ciò che facciamo) offriamo». Secondo l'altra accentuazione, però, la liturgia si concepisce *soprattutto* come una riunione gioiosa dei fedeli che lodano Dio per tutti i suoi doni, per tutto ciò che egli ha fatto e fa ancora per la loro salvezza. Ambe-

* Questo articolo è l'elaborazione di una conferenza che l'autore ha tenuto presso l'Istituto romano della Görres-Gesellschaft durante il simposio *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II* [Operazione nell'oggetto vivente. Le riforme liturgiche della Chiesa romana dal Concilio di Trento fino al Vaticano II] (Roma, Campo Santo Teutonico, 14-18.12.2012). Cfr. anche la pubblicazione tedesca ancora più estesa: J. NEBEL, *Von der actio zur celebratio. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in S. HEID (ed.), *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, Berlin 2014, 53-90.

¹ Cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)* (Biblioteca «Ephemerides Liturgicae», vol. 30), Edizioni liturgiche, Roma 1983, 365, nota 36.

due queste impostazioni si possono certamente mettere in armonia. Ma si deve nondimeno decidere in quale delle due è l'accento principale.

II. BUGNINI E CASEL

Se si accentua nella concezione della liturgia la riunione dei fedeli che lodano e ringraziano Dio, si apprendono le intenzioni a cui si riferisce apertamente Bugnini nei suoi «altiora principia» all'inizio del suo libro *La riforma liturgica*: dice infatti che le azioni liturgiche debbono diventare sempre di più delle «celebrazioni», e questo deve divenire il principio chiave dell'azione cultuale.¹ Questa accentuazione bugniniana, però, non si trova ancora nella Costituzione del Vaticano II sulla liturgia: è vero che ricorre parecchie volte la parola *celebratio*, ma si conferma centrale l'essenza della liturgia come *actio sacra praeexcellenter e cultus publicus* di Cristo Capo insieme con tutti i membri del Corpo (cfr. *Sacrosanctum Concilium* [= SC] 7): come tale, la liturgia dev'essere principalmente glorificazione della maestà divina (cfr. SC 33).

Come è stato possibile che Bugnini sposti l'accento principale del concetto di liturgia da questa *actio* ad una *celebratio* dei fedeli? È noto che la Costituzione *Sacrosanctum Concilium* mette in evidenza di nuovo l'importanza del mistero pasquale come cuore della liturgia.

È stato Bugnini a concepire questo mistero pasquale nel senso del mistero di culto di cui parlava Odo Casel. Non è possibile spiegare in questo luogo tutta la teoria misterica di Casel e la sua importanza storica. Ci limitiamo però, a descrivere tre aspetti.

Il primo aspetto riguarda il concetto di liturgia con cui il Casel si era confrontato, quello post-tridentino, in cui tre dimensioni si distaccarono l'una dall'altra: la sacralità dei riti esteriori, la spiegazione allegorica di essi, e la comprensione dei sacramenti solo nella cornice della *potestas sacra* e dell'effetto salvifico. L'intenzione di Casel era di concepire l'intesa liturgia come tale in un'unica concezione teologica: senza dubbio si deve riconoscere qui il merito più importante di Casel.

Il secondo aspetto è la soluzione che Casel offre: l'idea dell'esistenza di un mistero cultuale, vuol dire dell'opera salvifica di Cristo nella sua essenza eterna, dietro il velo dei riti liturgici esteriori. Casel riconosce l'azione liturgica vera e propria solo in questo mistero di culto. Già da decenni si è dimostrato che l'idea di un tale mistero di culto non è veramente fondata nella tradizione teologica.²

Nel terzo aspetto invece, si vuole sottolineare come il pensiero di Casel ha contribuito a promuovere un rinnovamento spirituale nel rapporto dei fedeli con la liturgia. Infatti, la liturgia come tale manifestava nella prima metà del secolo scorso, una nuova forza vitale per tutta la vita cristiana.

¹ Cfr. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 51.

² Cfr. al riguardo per esempio G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Hanstein, Bonn 1953.

Il primo e il terzo aspetto quindi rimangono meritevoli: tanto che alcuni pensieri della Costituzione conciliare sulla liturgia sono formulati in modo più aperto grazie alle idee di Odo Casel, anche in paragone con l'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII. Il secondo aspetto, però, non è soddisfacente: se si guarda attentamente il testo conciliare come è formulato, si può evidenziare che il Concilio *non* ha recepito questo nucleo della teoria caseliana dei misteri. Il testo evita conseguentemente di parlare della presenza di un mistero cultuale nel senso di Casel: l'opera salvifica di Gesù Cristo, che è chiamata anche "mistero di Cristo", infatti, è «sempre presente e operosa *in noi*», cioè non dietro un velo di riti, come Casel ha supposto, ma nella vita dei cristiani. Si tratta dunque piuttosto di una presenza di *effetti*, ed essendo la liturgia – come si legge – *culmine e fonte* (cfr. SC 10) della vita cristiana, questi effetti arrivano a noi «soprattutto nella celebrazione liturgica» (SC 35). Il Concilio afferma anche che, nel corso dell'anno liturgico, da una festa all'altra, diventa «quasi presente» non l'opera salvifica di Dio stessa, ma le «ricchezze» e i «meriti» di essa (SC 102). Ecco perché il Concilio evita una presenza di un mistero cultuale come tale nel senso di Casel.¹

Bugnini, però, afferma che «la pasqua di Cristo [...] vivendo nel sacramento della Chiesa, è diventata mistero di culto».² Quest'affermazione si comprende adeguatamente solo sullo sfondo dell'idea caseliana. Esaminiamo dunque ancora di più il suddetto secondo aspetto, quello critico. Nel 1931, Casel scrisse: «La dottrina dei misteri [...] afferma [...], che l'*atto* sacrificale del Signore diventa sacramentalmente presente».³ Questo, per Casel, ha come conseguenza che l'azione sacramentale, in quanto è visibile nei riti liturgici, termina nel momento della consacrazione, per essere poi continuata (anche nella sua dimensione latreutica) dal mistero di culto reso presente proprio tramite la consacrazione. I sacerdoti «sacrificano nella forma della consecrazione; dopo che essi hanno fatto la consecrazione, c'è qui il Signore come sacerdote con il suo sacrificio».⁴ L'atto sacrificale della liturgia, nella sua presenza sacramentale, il Casel lo pone solo in una presenza oggettiva e misterica dell'atto sacrificale di Cristo. Questa è l'intenzione centrale della teoria dei misteri. La conseguenza, però, è una divisione del concetto dell'*actio*: l'azione sacrificale in senso proprio e essenziale è invisibile: l'operazione di Cristo nel mistero di culto. L'azione visibile della Chiesa, però, ha un carattere solamente preparatorio e accompagna in maniera esteriore il mistero di culto. Sessanta anni più tardi, Bugnini seguiva Casel esattamente in questa impostazione: l'adorazione di Dio non si fa principalmente

¹ Cfr. al riguardo F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Matthias Grünewald, Mainz 1982, 318-319.

² Cfr. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 50.

³ «Die Mysterienlehre [...] lehrt [...], dass auch der Opferakt des Herrn in der Messe sakramentale Gegenwart annimmt» (O. CASEL, *Die Messopferlehre der Tradition*, «Theologie und Glaube» 23 [1931] 351-367, qui 353-354).

⁴ Die Priester «opfern also, indem sie konsekrieren; sobald sie konsekriert haben, ist der Herr da als Priester mit seinem Opfer» (ivi, 359).

nell'azione liturgica stessa, ma soltanto in un mistero presente nella liturgia (a cui, è vero, i fedeli sono chiamati a partecipare spiritualmente).

L'accento centrale dell'azione liturgica dunque non è postato più nel culto visibile della Chiesa: ma allora, come si caratterizza ciò che della liturgia è visibile? Bugnini sostiene che gli aspetti visibili vengono dichiarati essere una sola *celebratio*, una celebrazione dell'assemblea: tutti i partecipanti ringraziano insieme per la salvezza effettuata da Dio nel mistero pasquale. Allora nasce la domanda: se si ripensa la volontà del Concilio, è possibile o no trovare una fondazione storica? Esaminiamo la tradizione dei padri latini dei primi secoli cristiani.

III. *CELEBRATIO* NELL'ANTICHITÀ ROMANA E NEI PADRI DELLA CHIESA

Parliamo prima del concetto di *celebratio*. Di esso, i Padri della Chiesa prendono senza cambiamenti semiotici notevoli l'idea dall'antichità romana pagana. Si possono evidenziare quattro aspetti:

Celebratio significa sempre la riunione di molti.¹

Questa dimensione comunitaria significa più concretamente che «certi tempi e periodi» vengono consacrati «esclusivamente agli dei». «In favore degli dei» si rinuncia «al diritto di disporre su un giorno di lavoro»² e ci si comporta in maniera festosa, differente dai giorni normali.³

Un tempo riservato per una festa, però, ha come occasione un certo contenuto festoso. Ciò, nel contesto cristiano, mette il concetto di *celebratio* vicino al contesto dell'anamnesi, della memoria dell'opera salvifica.⁴

Ciò implica che il comportamento degli uomini in una *celebratio* religiosa ha come contenuto centrale un'azione cultuale. Quest'ultima è così importante che da essa non si può distinguere chiaramente il concetto di *celebratio*. In questo

¹ Cfr. al riguardo B. DROSTE, "Celebrare" in *der römischen Liturgiesprache* (Münchener Theologische Studien – II. Systematische Abteilung Bd. 26), Hueber, München 1963, 4 e 10; riguardo alla Vulgata ivi, 17, riguardo a Tertulliano ivi, 28. Oltre a ciò esiste un rapporto stretto tra *celebrare* e i verbi *congregare*, *convenire*, *concurrere* e *concelebrare* (cfr. ivi, 83-92). Nella formulazione testimoniata a partire dal *Gelasianum Vetus* «socia exultatione concelebrant» il noi di quelli che sono riuniti alla celebrazione eucaristica si sviluppa in un'universalità che comprende cielo e terra (cfr. ivi, 81). – L'autrice offre ulteriori riferimenti per il carattere comunitario di *celebratio* negli scritti di Cipriano (cfr. ivi, 35f.), di Agostino (cfr. ivi, 54), di Leone Magno (cfr. ivi, 65) e nel *Sacramentarium Veronense* (cfr. ivi, 75).

² Ivi, 6.

³ Cfr. ivi, 7. Nel libro di Levitico, *celebrare* è dimensionato totalmente in categorie di tempo: Si tratta dell'osservazione del calendario festivo (cfr. ivi, 15-16; Lv 23). Gli autori dell'antichità cristiana riprendono la consacrazione di un certo tempo a Dio (a una divinità) sia per la descrizione di usi pagani (cfr. ivi, 23) che cristiani (cfr. ivi, 66). Anche nella descrizione di DROSTE il riferimento primario di *celebrare* è un tempo festivo (cfr. ivi, 142-175).

⁴ Cfr. ivi, 5; 9-10. Notevole è la formula biblica *celebrare pascha* o la celebrazione del sabato o di altre feste (riferimenti ivi, 12-23). Ma si trova solo un unico riferimento nel Nuovo Testamento (cfr. ivi, 22; Eb 11,29: *celebrare Pascha* riguardo all'Antico Testamento). Per Tertulliano cfr. ivi, 29; per Cipriano ivi, 33; per Leone Magno ivi, 61-63. I verbi *predicare* e *exultare* vengono usati come sinonimi di *celebrare* (cfr. ivi, 131; 138-139). La dimensione anamnetica appare anche in formulazioni come *mysterium celebrare* (cfr. ivi, 182), *mysteria celebrare* (cfr. ivi, 186 e s.), *sacramenta celebrare* (cfr. ivi, 43-44) e *memoriam celebrare* (ivi, 56-57).

senso occorre considerare anche la formulazione *sacrificium celebrare*¹ nella quale, a differenza della formula *sacrificium offerre*, si accentua il comportamento di tutti i partecipanti.² Ciò nonostante il concetto di *celebratio* è qualcosa diverso dalla realtà dell'*actio*, anche se l'azione culturale e la cornice della maniera integrale in cui essa si realizza, cioè la *celebratio*, sono così naturalmente una unica realtà che il verbo *celebrare* si poteva usare (per motivi di semplicità linguistica) come sinonimo di verbi dell'azione culturale.³ L'inversione di questa relazione dei concetti di *celebratio* e *actio* avrebbe bisogno di un'autonomia concettuale della *celebratio* dall'*actio*: è, però, lontano dal pensiero patristico parlare della *celebratio* come di una realtà distinta dall'*actio* e ancor più concepire l'*actio* dalla *celebratio* (come vedremo ancora).

IV. ACTIO NELLA LUCE DEI CONCETTI ROMANI-PAGANI E PATRISTICI DI RELIGIO E PIETAS

Torniamo ora alla questione dell'*actio*. Il Casel affermava in riferimento alla sua teoria dei misteri: «nel culto cristiano, paragonato per esempio con quello ebreo e pagano, l'azione esteriore nel senso più stretto diventa secondaria in favore dell'azione spirituale del *Logos*».⁴ Domandiamoci allora: come i padri cristiani hanno concepito l'*actio* liturgica? Nelle parole ora citate, Casel confronta il culto cristiano con quello non-cristiano: questo ci dà ragione di esaminare due concetti che i primi secoli cristiani hanno recepito dalla religione romana pagana: *religio* e *pietas*.

1. Religio e pietas nel significato pagano

Dei saggi della scienza più recente mostrano che *religio* nel senso antico-pagano non è uguale al concetto idealistico di religione come è stato sviluppato nell'epoca moderna.⁵ Anche *pietas* non va compreso esclusivamente come atteggiamento di devozione interiore.⁶ Alla luce di queste due osservazioni i due

¹ AUGUSTINUS (*Contra Faustum* 6,5 [CSEL vol. 25, 291]) concepisce questa formula nel senso della memoria, quando parla dell'unicità del sacrificio storico di Gesù Cristo e dice: «Unum sacrificium, cuius nunc memoriam celebramus» (cfr. DROSTE, "Celebrare", 191).

² Cfr. per i costumi pagani DROSTE, "Celebrare", 188, e anche l'occorrenza della formula *sacrificium celebrare* già in Livius (cfr. ivi, 112; *Ab urbe condita* 40, 24, 5); per l'ambito cristiano-liturgico DROSTE (ivi, 193) menziona il *Sacramentarium Veronense* (a cura di L.C. Mohlberg, L. Eizenhöfer, Herder, Roma 1956; = Ver]: *sacrificium celebrare*: Ver n. 1259).

³ Cfr. riferimenti per Tertulliano, Cipriano, la Volgata, Ambrogio e il *Sacramentarium Veronense* in DROSTE, "Celebrare", 26; 34; 37; 41; 45; 92; 112; 142; 179.

⁴ «Im christlichen Kult [tritt], wenn man ihn etwa mit jüdischem oder heidnischem Kult vergleicht, das äußere Handeln im engeren Sinne zurück zugunsten des geistigen Handelns durch den Logos» (O. CASEL, *Die Messopferlehre der Tradition*, «Theologie und Glaube» 23 [1931] 351-367, qui 362).

⁵ Cfr. al riguardo come studio fondamentale E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte vol. 36), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.

⁶ Cfr. delle spiegazioni più concrete in: W. DÜRIG, *Pietas liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie*, Pustet, Regensburg 1958.

concetti, quello di *religio* e quello di *pietas*, si avvicinano: infatti si incontrano propriamente nell'espressione della venerazione – sia oggettiva sia soggettiva – della divinità. Per Cicerone, la parola *religio* deriva dall'osservazione esatta di consuetudini culturali già da lungo esistenti.¹ *Pietas* invece si può spiegare con l'aggettivo *pius* e la vicinanza di esso con *purus*: significa allora l'appartenenza al culto.² Ambedue le parole, però, sia *religio* che *pietas*, sono agli occhi di Cicerone *iustitia adversum deos*, giustizia nei confronti degli dei.³ La questione esplicita, però, che si tratti pure di esecuzioni culturali, i Romani antichi probabilmente non la avrebbero compresa, essendo stato ciò un fatto naturale. La religione antica romana era di carattere pubblico: da essa dipendeva il bene della civiltà.⁴ Ciò assumeva anche una certa idea di rappresentazione, quando si parla di militari di grado avanzato che si consacravano *pro re publica* agli dèi.⁵

2. Religio nel cristianesimo antico

Come allora la Chiesa antica ha recepito questi concetti? Trattiamo ora del concetto di *religio* esaminando brevemente tre autori della tradizione latina: Arnobio, Lactanzio e Agostino.

a. Arnobio (250-310 d.C.)

Arnobio afferma molto chiaramente un principio fondamentale della distinzione comune nei padri tra vera e falsa religione: «l'autorità di una religione dipende dalla divinità [venerata]». ⁶ L'autore lo spiega anche riguardo alla realtà divina stessa, quando domanda in maniera retorica: «potrebbe esistere mai una religione più vera, più docile, più potente o più giusta che la conoscenza del Dio autore [di tutto] insieme con la facoltà di poter pregare lui, che solo è il Capo e la fonte eterna di tutti i beni, padre, fondatore e creatore di tutte le cose?». ⁷ Qui si parla del Dio vero soltanto nel senso di una teologia di creazione, e come si può leggere nel contesto, il pensiero di Arnobio intende la differenza tra Dio e creatura.

b. Lactanzio (250-325 d.C.)

Lactanzio va un passo più avanti. Come Arnobio egli determina la *religio* nei confronti della divinità a cui essa si rivolge; e nel caso che si tratti di una pluralità di divinità – come presso i pagani – si deve parlare conseguentemente di una

¹ Cfr. al riguardo per esempio M.T. Cicerone, *De natura deorum* II,8.10. L'osservazione esatta di norme e consuetudini tradizionali è così centrale per Cicerone che a partire da essa spiega l'etimologia di *religio*. Chi, al contrario, non osserva le norme della *religio*, Cicerone non lo chiama *religiosus*, ma *superstitis*, cioè *superstizioso*; cfr. *ivi*, II,72.

² Cfr. al riguardo DÜRIG, *Pietas liturgica*, 14-21.

³ Cfr. CICERONE, *De natura deorum* I,116; IDEM, *Partitiones oratoriae* XXII,78.

⁴ Cfr. CICERONE, *De natura deorum* III,5.

⁵ Cfr. CICERONE, *De natura deorum* II,10.

⁶ ARNOBIO, *Adversus nationes* II,71.

⁷ *Ivi*, II,2.

pluralità di religioni. Il nucleo del concetto intende quindi anche qui la venerazione concreta.¹ Il fondamento è posto di nuovo nella cornice della teologia della creazione, ma non solo nei riguardi di Dio a cui si rivolge una *religio* – così come affermava Arnobio – ma anche nel concetto stesso di *religio*. L'atto della *religio*, per Lactanzio, è l'esercizio primario della virtù della giustizia davanti a Dio² – un argomento già noto al paganesimo romano, che si conserva anche nei secoli seguenti fino all'epoca medievale e oltre. Chi non realizza la *religio*, «segue» secondo Lactanzio «la vita degli animali e si ritira dall'essere umano».³

È vero che Lactanzio sviluppa un'etimologia del concetto di *religio* che è diversa da quella di Cicerone,⁴ ma questo non modifica l'impostazione fondamentale del concetto, cioè la venerazione concreta di una divinità: Lactanzio, a dire il vero, appare persino ancora più determinato che Arnobio: fa infatti la differenza tra *religio* e *sapientia* con la conseguenza che la *conoscenza* di Dio si sottrae dal concetto di *religio*, così che per esso rimane solamente la *venerazione* stessa.⁵ Arriviamo così al punto che il carattere di *religio* appare ancora più decisamente come *atto* concreto dell'uomo nei confronti di Dio. Conseguentemente Lactanzio dice: «la vera religione (*cultus*) si realizza, quando la mente del veneratore (*mens colentis*) offre se stessa (*se ipsum sistit*) a Dio come sacrificio immacolato».⁶ In queste parole, *religio* e *cultus* sono sinonimi.⁷

c. Agostino (354-439 d.C.)

Gli argomenti di Lactanzio vengono sviluppati ancora di più da Agostino. Se Lactanzio ha fatto la differenza tra la conoscenza di Dio (come *sapientia*) e la venerazione di Dio (come *religio*), in Agostino la *fides* ottiene il posto della *sapientia*: nel libro ottavo dell'opera *De civitate Dei* il vescovo di Ippona parla della «vera religione che la nostra fede assume e difende».⁸ La fede, cioè, è la realtà superiore, la *religio* poi deriva dalla fede come realizzazione concreta della ve-

¹ Cfr. LACTANZIO, *Divinae Institutiones* III,11 (CSEL vol. 19, 204): «Cadunt ergo ad multiplices religiones, sed ideo falsas, quia sapientiam reliquerunt, quae illos docere poterat deos multos esse non posse».

² Cfr. ivi, VI,10 (CSEL vol. 19, 514): «primum iustitiae officium est coniugi cum deo ... set[!] illut[!] ... religio dicitur».

³ Ivi, III,10 (CSEL vol. 19, 204): «religioni ergo seruiendum est, quam qui non suscipit, ipse se prosternit in terram et uitam pecudum secutus humanitate se abdicat».

⁴ Cfr. ivi, IV,28 (CSEL vol. 19, 391): «Diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est».

⁵ Ivi, IV,4 (CSEL vol. 19, 282): «Non potest igitur nec religio a sapientia separari nec sapientia a religione secerni, quia idem deus est qui et intellegi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur, quia prius est deum scire, consequens colere».

⁶ Ivi, VI,2.

⁷ Lactanzio scrive talvolta la parola *cultus* in forma di genitivo in riferimento a *religio*, e talvolta lo fa in maniera contraria, senza intendere un significato diverso; cfr. *Divinae Institutiones* I,22 (CSEL vol. 19, 92): «hoc modo religionem cultus sui per orbem terrae Iuppiter seminavit», al contrario ivi, IV,28 (CSEL vol. 19, 388): «cultum verae religionis».

⁸ AGOSTINO, *De Civitate Dei* VIII,4.

nerazione di Dio. Ernst Feil ha ragione quando osserva: «*religio* appare qui quasi come la forma che la fede assume, come una realtà più esteriore nei confronti della fede, una realtà in cui la fede si esprime». ¹ Così la strada diviene libera per congiungere il concetto di *religio* con quello di liturgia. Lo possiamo dimostrare in quattro punti.

Un primo argomento: Agostino identifica il concetto latino di *religio* con il concetto greco di *λατρεία*. La *vera pietas* si realizza, quando la *servitus religionis*, cioè il servizio della venerazione della divinità, che i Greci chiamano *λατρεία*, viene offerto «solamente al Dio unico e vero». ²

Poco dopo, sempre nell'opera *De Civitate Dei*, Agostino identifica *λατρεία* con il concetto di *ritus*, parlando dei pagani, «i quali pensano che si deve venerare ed adorare i molti e falsi dèi [...] con delle forme e dei servizi (*eo ritu ac servitute*) che i Greci chiamano *λατρεία* e che si deve solo al Dio vero». ³ Senza ombra di dubbio egli si riferisce alle «prassi di devozione che sono esteriori». ⁴

Agostino afferma poi apertamente che con queste prassi di devozione si intendono delle azioni liturgiche. Ma allo stesso momento, il concetto rimane esteso a tutta la vita cristiana. Dice infatti: «a Lui [cioè al Dio vero] dobbiamo il servizio che i Greci chiamano *λατρεία*, sia in parecchie azioni esteriori (*sive in quibusque sacramentis*) che in noi stessi (*sive in nobis ipsis*)». ⁵

Con ciò l'argomentazione di Agostino è propriamente completa. Conseguentemente, nel suo commento al Salmo 135, è in grado di identificare in un *unicum* i concetti di *religio*, *λατρεία* e *liturgia*: il «*ministerium vel servitium religionis* che si chiama in Greco *liturgia* o *λατρεία*», non si deve agli angeli, ma a Dio, il quale è Dio sia per gli angeli che per gli uomini. ⁶ Come sappiamo già da Arnobio, il concetto di *religio* si determina evidenziando con insistenza la differenza tra Dio e la creatura; nell'ambito della liturgia cristiana, *religio* mette l'accento sulla dimensione creaturale della liturgia in cui si realizza nello stesso momento l'impostazione anabatica del culto cristiano, cioè quella che sale dall'uomo a Dio. ⁷

3. Pietas nell'antichità cristiana

Volgiamo ora la nostra attenzione alla ricezione patristica del concetto di *pietas*. Lo sguardo sull'insieme delle fonti relative suggerisce di non passare da un

¹ «Hier erscheint religio gleichsam als die Gestalt, die der Glaube annimmt, als etwas im Vergleich zu ihm Äußereres, in dem sich der Glaube zum Ausdruck bringt» (FEIL, *Religio*, 72).

² AGOSTINO, *De Civitate Dei* v,15.

³ Ivi, vi, *Praefatio*.

⁴ «Vorrangig fromme äußere Verrichtungen» (FEIL, *Religio*, 74).

⁵ AGOSTINO, *De Civitate Dei* x,3.

⁶ AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmum cxxxv*,3.

⁷ L'enfasi nella teologia della creazione, però, non è l'unica prospettiva: al riguardo si pensi per esempio a NICETA DI REMESIANA (350-414), contemporaneo a sant'Agostino, che parla della *religio Trinitatis* come dell'unica venerazione – con riferimento esplicito alle azioni liturgiche (cfr. NICETA, *De Spiritu Sancto*, 22, citato da: A.E. BURN, *Niceta of Remesiana. His Life and Works*, University Press, Cambridge 1905, 37).

autore all'altro ma di cominciare con il centro delle testimonianze della tarda antichità cristiana, cioè con gli antichi sacramentari. È utile, prima esaminare l'aggettivo *pius* per poi parlare del sostantivo *pietas*.

a. *Pius*

Nella quarta messa *quattuor temporum* del mese di dicembre, il sacramentario Veronese ci offre la secreta seguente: «Signore, ti offriamo i doni e chiediamo di realizzare con pieno affetto (*plenis affectibus*) ciò che celebriamo nei sacri servizi (*piis officiis*)». ¹ L'intenzione di questa preghiera si annullerebbe in pura tautologia se *pius* si concepisse nel senso di una partecipazione soggettiva-interiore. Il senso dell'intenzione si evidenzia proprio nel fatto che *pius* non esprime l'atteggiamento soggettivo dei partecipanti ma intende semplicemente quello che appartiene oggettivamente al culto. Allora si prega che «l'affetto interiore» sia conforme «ai *pia officia*, cioè al rito esteriore». ²

Nello stesso sacramentario leggiamo in una secreta di una messa votiva del mese di settembre: «Dio misericordioso, purificaci, affinché le preghiere della tua Chiesa, che sono [già] di tuo gradimento, diventino [ancora] più gradevoli tramite la santificazione dei nostri cuori, che si realizza in quanto offriamo doni sacri (*pia [sacra] munera*) e si santificano così i nostri cuori». ³ Ai doni stessi che vengono offerti non si può attribuire un atteggiamento interiore. Piuttosto il testo stesso del Veronese esplicita qui il significato di *pius* nel senso di *sacer* che va tradotto come “appartenente al culto”. ⁴

b. Da *pius* a *pietas*

Questi due esempi bastano per vedere chiaramente che la parola *pius*, in riferimento all'azione liturgica, deve essere riferita all'appartenenza oggettiva al culto. Questo risultato ci aiuta a comprendere in modo giusto anche il sostantivo *pietas* nel contesto liturgico dell'antichità cristiana. Analizziamo prima il sacramentario Veronese. Nel prefazio della messa in onore del martire Lorenzo si afferma che questo santo è diventato pronto per ogni forma di *pietas* così che egli è stato agli occhi di Dio altare e sacrificio e sacerdote e tempio. ⁵ Non è stata la devozione che fece assumere a san Lorenzo un tale significato. Piuttosto è giusto quello che Walter Dürig ha costatatato: «la formulazione *omne genere pietatis inbueras*, facilita per l'autore l'espressione del contenuto inteso: infatti non è più necessario di parlare nei dettagli seguenti di una *pia ara*, di un *pium sacrificium*, di un *pius sacerdos* e di un *pium templum*. Questi quattro termini culturali esigono, che *pietas* vada compreso nel senso di “capacità per il culto” o di “ido-

¹ Ver n. 1321.

² DÜRIG, *Pietas liturgica*, 70.

³ Ver n. 979.

⁴ La parola *sacra*, alternativa a *pia*, si trova già nell'originale manoscritto e può quindi essere interpretato come segno della vicinanza semiotica delle due parole. A partire da ciò il contenuto di *pius* diventa più chiaro; cfr. al riguardo DÜRIG, *Pietas liturgica*, 66.

⁵ Cfr. Ver n. 745.

neità al sacrificio”». ¹ La dimensione culturale, è vero, si riferisce qui all’integrità della vita, non all’azione rituale.

Specificamente liturgico, però, appare il concetto di *pietas* nelle parole seguenti di san Leone Magno († 461): «tutte le nostre solennità sono comuni al mondo intero, e il culto che si fonda sulla stessa fede (*unius fidei pietas*) esige che tutte le memorie degli atti salvifici compiuti per tutti dappertutto si celebrino (*celebretur*) con la stessa gioia». ² Irragionevole sarebbe l’interpretazione secondo cui la devozione della stessa fede esigesse (*exigit*) una gioia comune: una tale micro-meccanica di una pura interiorità sarebbe sicuramente lontana dal pensiero leoniano. Allora il termine *pietas* deve qui essere compreso, come lo afferma Dürig, ³ nel senso del culto liturgico.

c. Da *pietas* a *celebratio*

In queste parole di san Leone, si parla di *pietas* con le stesse accezioni che si usano nei confronti di *celebratio*: la celebrazione si realizzi *communibus gaudiis*, cioè con una gioia comune a tutti, e prenda forza nella memoria, vuol dire nell’anamnesi dell’opera salvifica («quidquid pro salute universorum gestum recolitur»). Dal pensiero di Leone risulta quindi una struttura argomentativa chiara: l’unica fede implica l’unica *pietas*, e questa contiene la memoria liturgica dell’opera salvifica, la quale, da parte sua, dà l’occasione alla *celebratio*. Quest’ultima si realizza – grazie all’unità della *pietas* = del culto – nell’unità di una gioia festiva comune (*communibus gaudiis*). La *pietas*, il culto, è fondata nella fede; ma la *celebratio* ha come base un elemento centrale della *pietas*, cioè la memoria dell’opera salvifica.

È vero, naturalmente, che Leone Magno non intendeva con il suo Sermo mettere *pietas* e *celebratio* in un rapporto concettuale tanto riflettuto – questo sarebbe un’interpretazione esagerata. Ciò nonostante quello che, nel flusso linguistico, è arrivato a questa formulazione, non è per caso ma piuttosto naturale: la liturgia come *celebratio* si caratterizza derivando dalla liturgia come *pietas*, cioè come azione culturale. La *celebratio* si riferisce alle opere salvifiche di Dio, il culto invece si deve a Dio stesso.

d. *Pietas* nel senso di *actio*

In una orazione del sacramentario Veronese si prega: «Signore, fa che i tuoi fedeli persistano sempre nella sacra azione (*in sacra actione*), affinché essi, i quali sono già degni grazie alla tua misericordia, diventino [ancora] più degni tramite

¹ «Die Ausdrucksform “*omne genere pietatis inbueras*” erspart dem Verfasser, in der nachfolgenden Detaillierung von einer *pia ara*, einem *pium sacrificium*, *pius sacerdos* und *pium templum* zu sprechen. Die vier Kulttermini erfordern es, *pietas* hier im Sinne von “Kultfähigkeit”, “Eignung zum Opfer” zu verstehen» (DÜRIG, *Pietas liturgica*, 51).

² LEONE MAGNO, *Sermo LXXXII,1* (CCL vol. 138A, 508): «*Omnium quidem sanctorum solemnitarum, dilectissimi, totus mundus est particeps, et unius fidei pietas exigit ut quidquid pro salute universorum gestum recolitur, communibus ubique gaudiis celebretur*».

³ Cfr. DÜRIG, *Pietas liturgica*, 43.

il servizio del culto (*pietatis officio*)». ¹ I fedeli, cioè, sono chiamati a perseverare *in sacra actione*, affinché diventino *pietatis officio* ancora più degni. Per non supporre una struttura errata del pensiero, si deve comprendere il testo qui nel senso di una tautologia: *sacra actio* e *pietatis officium* sono sinonimi. La *pietas* quindi è chiaramente sia *officium* che *actio*. Come tale è un *atto* culturale liturgico dovuto a Dio.

Il *Gelasianum Vetus* conferma questo, quando si legge in un'orazione quanto segue: «Dio, tu hai unito la diversità dei popoli nella confessione del tuo nome. Ti preghiamo: fa che vogliamo e operiamo ciò che tu comandi affinché il popolo chiamato all'eternità sia di una sola *fides mentium* e una sola *pietas actionum*». ² Il contesto di *fides* e di *pietas* lo conosciamo già da Leone Magno (e Agostino). «L'unità nella *fides mentium (cordium)*» è, a vederlo così, «*la condizione interiore per l'unità del culto esteriore*». ³ È chiaro che quest'ultimo ha il carattere di una *actio*, e non importa se, come suppone Dürig, si vede qui una realizzazione liturgica, ⁴ o se lo riferisce piuttosto più generalmente alla vita dei cristiani.

e. *Pietas* e forma

Come è già avvenuto con il concetto di *religio*, anche per *pietas* c'è Agostino che ci dona il chiarimento definitivo. Nel suo scritto *Contra Faustum* si riferisce alla seconda lettera a Timoteo dove si parla di una *μορφή εὐσέβειας* (2Tm 3,5). Agostino, però non la traduce con *species pietatis* (come nella Vulgata), ma con *forma pietatis*. Non importa per noi adesso se questa traduzione agostiniana sia corretta o no. Importante è piuttosto la possibilità argomentativa che si offre ad Agostino: così infatti è in grado di trasferire la distinzione biblica tra *μορφή* e *δύναμις* al rapporto tra azioni sacramentali e vita cristiana. I sacramenti, visti così, sono *formae pietatis*, e la vita che corrisponde ai sacramenti è *vis pietatis*, forza della *pietas*. ⁵

Così Agostino arriva alla possibilità di spiegare la dualità patristica tra vita e culto, e ciò non solo per il concetto di *pietas*, ma inclusivamente anche per *re-*

¹ Ver n. 573: «Da quaesumus, domine, fidelibus tuis in sacra semper actione persistere; ut qui tua miseratione sunt digni, fiant pietatis officii[!] digniores». In alcune versioni del testo si legge giustamente «officio» (invece di «officii»); così il senso del contenuto si conserva.

² *Gelasianum Vetus* (a cura di L.C. MOHLBERG, Herder, Roma 1960; d'ora in poi: GeV), n. 439.

³ «Die Einheit in der *fides mentium (cordium)*» ist, so gesehen, «die innere Voraussetzung für die Einheit im äußeren Kult» (DÜRIG, *Pietas liturgica*, 53).

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ Cfr. AGOSTINO, *Contra Faustum* XIX,12 (CSEL vol. 25, 510): «Uerumtamen quia uisibilia sacramenta pietatis inesse possunt etiam inpiis, sicut habuisse sanctum baptismum etiam magum Simeonem legimus, fiunt tales, quales apostolus ait: "habentes formam pietatis, uirtutem autem eius abnegantes" [2Tm 3,5]. uirtus autem pietatis est finis praecepti, id est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. unde apostolus Petrus, cum de sacramento arcae, in qua Noe domus a diluuiio liberata est, loqueretur, "sic et uos", inquit, "simili forma baptismi saluos facit". et ne sibi sufficere putarent uisibile sacramentum, per quod habebant formam pietatis, et per malos mores perditae uiuendo uirtutem eius abnegarent, continuo subiicit: "non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio" [1Pt 3,21]» (inserimento delle indicazioni dei riferimenti biblici dall'autore di questo studio).

ligio: la vita e il culto liturgico si riferiscono l'uno all'altro come forza interiore e forma esteriore, e questo appunto per il motivo di non poter essere distaccati l'uno dall'altro. In questa argomentazione si assume il principio di forma per il concetto del culto liturgico. È quindi la dedizione esistenziale a cui la prassi liturgica è chiamata a donare la forma rituale esteriore: per ciò quest'ultima ha bisogno di essere adeguatamente formata.

4. Risultato

Il quadro complessivo è questo: ambedue i concetti, *religio* e *pietas*, vengono usati indipendentemente l'uno dall'altro in riguardo al culto di Dio, alla glorificazione di Dio, e ciò nei confronti sia dell'integrità della vita cristiana che della liturgia. La liturgia appare così come una realtà che, espressione della giustizia dovuta a Dio da parte della creatura, viene offerta a Dio.

Riguardo alla liturgia, ambedue i concetti mostrano fondamentalmente il carattere di un'*actio* culturale-teleologica. Con questa dimensione culturale-teleologica, di cui si parla qui, si intende semplicemente offrire venerazione a Dio (o a una divinità) con lo scopo (*telos*), che, alla fine di tale atto culturale, proprio questa venerazione sarà stata compiuta, la giustizia dovuta sia stata realizzata – almeno temporaneamente.¹ A questa *actio* appartiene una adeguata *forma* che è frutto di una rispettiva *osservanza*. Grazie al suo senso teleologico, l'*actio* si caratterizza anche come una realtà *unica*, essendo il riferimento di essa unico (cioè Dio). Allora per il pensiero dei Padri della Chiesa sarebbe strana l'idea di una divisione del concetto dell'*actio* nel senso caseliano (differenziando cioè una dimensione visibile ed esteriore da una dimensione invisibile ed essenziale). Nell'impossibilità di una tale divisione manca certamente anche il fondamento di un concetto di *celebratio* autonomo da quello dell'*actio* (il quale, nel senso di Bugnini, arriva infine a dominare su quello dell'*actio*).

A fronte dei risultati principali dell'esame dei Padri latini emerge che se si paragonasse tutto con il pensiero di Cicerone, non corrisponderebbe a verità se si supponesse che i cristiani avrebbero semplicemente assunto le idee della religione pagana. Neanche sarebbe vero se si affermasse una pura romanizzazione del cristianesimo antico.

Come, però, il cristianesimo ha fondamentalmente cambiato il concetto di *religio*, non si evidenzia a prescindere da quel punto interrogativo con cui ci si avvicina a *religio* proprio in questo saggio, cioè in vista del carattere dell'*actio*, di un'*azione* culturale. Solo così, infatti, si focalizza lo sguardo anche nel *fondamento* di tale azione: esso consiste, sia per Cicerone che per gli autori cristiani antichi, naturalmente in un momento cognitivo.

¹ La fondazione di tale carattere teleologico è principalmente tripla: (1) La *religio* come espressione della giustizia è dovuta a Dio e di conseguenza deve avere Dio come riferimento (vedi sopra in Cicerone, Lactanzio e Agostino). (2) Conseguentemente, la *religio* si riferisce alla divinità in essa venerata (vedi sopra in Arnobio e Lactanzio). (3) Il momento teleologico è presente anche nei verbi usati in questo contesto (*afferre*, *sistere* e verbi simili).

Ma è proprio nel contenuto di quest'ultimo dove si mostra la differenza: in Cicerone, questo contenuto consiste in delle norme culturali esteriori e in delle consuetudini tradizionali. Nei Padri della Chiesa, però, la *religio* è sempre radicata nella conoscenza del vero Dio, cioè nella *fides*. Nello sfondo sta la storia biblica della salvezza e della rivelazione. Come abbiamo potuto vedere in Arnobio e Agostino, la prospettiva si concentra in Dio, nella sua divinità, a differenza della creatura nella sua creaturelità. Conforme a ciò è il fatto che, a partire da Lactanzio, l'idea di *religio*, come giustizia nei confronti di Dio, è introdotta nel cristianesimo.

Distinguendosi allora il pensiero cristiano da quello pagano nel fondamento dell'azione culturale, ne consegue che anche l'accento principale del concetto dell'*atto* stesso differisce radicalmente. Quest'atto di culto consiste, secondo il pensiero ciceroniano, nella massima osservanza ai precetti culturali. Negli autori cristiani, però, l'aspetto principale è la realizzazione esistenziale della *religio* come devozione a Dio. È stato tuttavia Agostino a mettere insieme la dimensione interiore-esistenziale e quella esteriore-liturgica, sia per *religio* che per *pietas*. Così un pensiero di osservanza culturale poteva ottenere un posto anche nel cristianesimo.

Nel corso della storia posteriore, purtroppo, nasce la tendenza a sottolineare troppo la sola osservanza rituale, insieme con una mentalità giuridica e così anche rubricista. Per tale motivo il nesso specificamente cristiano tra forma esteriore e forza interiore, come lo vediamo in Agostino, venne trascurato.

È proprio qui il punto per cui conosciamo l'importanza fondamentale di quella correzione che comporta la costituzione liturgica del Vaticano Secondo, cioè di mettere in rilievo di nuovo il mistero pasquale: infatti, già a partire da Lactanzio la novità esistenziale del pensiero cristiano riguardo a *religio* è basata sulla *pietas Dei* e quindi su nient'altro che sul mistero pasquale. L'accentuazione teologica della costituzione liturgica esclude quindi ogni concetto di puro ritualismo e parimenti ogni concetto di una validità puramente formale o giuridica. Essendo, però, il mistero pasquale l'oggetto della *celebratio* – lo abbiamo visto più sopra in san Leone Magno –, anche il concetto di celebrazione, così centrale per Bugnini, è fondato (in certo qual senso), con accento rinnovato sulla dimensione comunitaria.

Ma la volontà della costituzione liturgica corrisponde ai risultati dell'indagine patologica anche per il fatto che la dimensione dell'*azione* culturale deve conservare un significato *proprio*. È di importanza decisiva che nel pensiero cristiano non si indebolisce il carattere culturale-teleologico che è infatti essenziale per l'azione culturale: grazie a ciò, ogni singolo atto liturgico – e insieme ogni ministero rispettivo – non si definisce con la sola funzione per la celebrazione comunitaria; assume infatti, oltre a ciò, un'importanza latreutica. La differenziazione dei ministeri che deriva dalla differenza dei servizi profilati così fa nascere la forma rituale della liturgia. È proprio per questo motivo che l'*actio*, nella sua dimensione culturale-teleologica, è la base per la forma rituale.

V. ACTIO E CELEBRATIO NELLA RIFORMA LITURGICA POSTVATICANA

Volgiamo ora lo sguardo sui primi passi della riforma liturgica postvaticana: li vediamo nelle prime Istruzioni per la realizzazione della Costituzione liturgica. In quest'ultima, l'intenzione pastorale della partecipazione piena e attiva di tutti i fedeli rimane integrata nella cornice generale della liturgia come *cultus publicus* e *actio sacra praecellenter* (cfr. SC 7). Nella prima Istruzione sulla riforma liturgica, *Inter Oecumenici* [= IO],¹ ancora, la *plena participatio* dei fedeli occupa un posto del tutto dominante (cfr. IO 4). Anche l'importanza del mistero pasquale si sottolinea solo in seguito (cfr. IO 6). Della dimensione dell'*actio* si parla in maniera più esplicita per la prima volta più tardi, cioè nel decreto *Ecclesiae semper*², essendo ora, tuttavia, l'impostazione meno latreutica piuttosto che ecclesiologica: nel senso di un atto culturale di tutto il popolo di Dio (*actio totius populi Dei*),³ con l'intento di fondare così la concelebrazione.

Ecco alcuni aspetti di uno spostamento dell'accentuazione principale. Sono essi solamente condizionati dal carattere pragmatico di questi documenti? Notevole al riguardo è la terza Istruzione, *Eucharisticum mysterium*,⁴ che serve soprattutto da orientamento per la catechesi e per questi motivi ha un'impostazione più dottrinale. In questo documento le affermazioni sacrificali del Concilio di Trento vengono interpretate non primariamente nel senso dell'adorazione (come è chiaramente il caso nella *Sacrosanctum Concilium*), ma nel senso di un ringraziamento comunitario con riferimento centrale al mistero pasquale.⁵ Di quest'ultimo abbiamo visto più sopra in san Leone Magno, però, che è oggetto della *celebratio*. Per dirlo brevemente, l'*actio* si concepisce in questa istruzione semplicemente nel senso della *celebratio*, senza conservare più il suo carattere proprio.⁶

¹ Istruzione del 26. 9. 1964, «AAS» 56 (1964) 877-900, *Enchiridion Vaticanum* vol. 2 [d'ora in poi: EV 2], Dehoniane, Bologna 1979, nn. 211-309.

² Decreto sulla concelebrazione e sulla comunione sotto entrambe le specie, del 7. 3. 1965; cfr. «AAS» 57 (1965) 410-412, EV 2 nn. 384-388.

³ Cfr. EV 2 n. 385: «Actio demum totius populi Dei clarius apparet».

⁴ Istruzione del 25. 5. 1967, «AAS» 59 (1967) 539-573, EV 2 nn. 1293-1367.

⁵ Cfr. EV 2 n. 1298: «Celebratio eucharistica, quae fit in Missa, est actio non solum Christi, sed etiam Ecclesiae», e seguono alcune affermazioni classiche. Poi il testo dice: «Hoc modo Ecclesia, praesertim in magna prece eucharistica, una cum Christo gratias agit». Si devono interpretare le parole *magna prece eucharistica* nella luce della seconda Istruzione «Tres abhinc annos» (del 4. 5. 1967, «AAS» 59 [1967] 442-448; EV 2 nn. 1147-1176), che ha liberato la strada a cambiare l'esecuzione silenziosa del Canone Romano in una preghiera presidiale da recitare ad alta voce nelle lingue volgari, sostituendo anche i segni di croce tradizionali con un unico gesto di benedizione che è di natura nuova (cfr. EV 2 nn. 10; 11; 28a). Fuori dubbio tutto questo significa *anche* una semplificazione dei riti. Ma l'effetto di cambiare il paradigma dell'*actio* in quello della *celebratio* sembra essere dominante.

⁶ Questa osservazione non è sola. È notevole, infatti, che nella stessa Istruzione (proemio, 3 [EV 2 n. 1300]) l'ordine delle quattro dimensioni del sacrificio eucaristico comincia con quella del ringraziamento, a cui seguono quelle della propiziazione e della supplica. La lode ottiene l'ultimo posto («sacrificium gratiarum actionis, propitiationis, impetrationis et laudis»); nel senso della priorità della *celebratio* sull'*actio*, questo ordine è logico; le prime due dimensioni si possono riferire al mistero

Dall'altra parte, però, troviamo nell'inizio dell'enciclica *Mysterium fidei*¹ di Paolo VI l'impostazione esattamente contraria: qui, infatti, la *plena et actuosa participatio* dei fedeli e la *celebratio* sono orientate verso l'oblazione del sacrificio davanti a Dio, cioè verso il contenuto autentico dell'*actio*. L'accentuazione dominante è posta dunque sull'*actio*. E l'enciclica vede in ciò esplicitamente l'intenzione della costituzione liturgica.²

Essendo ora, tuttavia, l'accento dominante spostato dall'*actio* alla *celebratio* nelle Istruzioni sulla riforma liturgica, anche l'assemblea dei fedeli presenti assume valore di criterio decisivo del concetto di liturgia. È anche in questa luce – cioè non solo nella luce dell'intenzione conciliare di una comunicazione migliorata – che vanno viste l'introduzione di altari che si possono circumambulare, della possibilità di celebrare *versus populum*, della posizione del celebrante orientata verso l'assemblea nel senso di un *preside* di una riunione (cfr. IO 91 e ss.).

È pure notevole al riguardo come la terza Istruzione, *Eucharisticum mysterium*, trascura praticamente l'orientazione dell'eucaristia alla Chiesa universale: l'universalità si esprime solo per le dimensioni della vita cristiana, ma quasi non per la Chiesa,³ per poi evidenziare, tuttavia, con insistenza l'eucaristia come centro della chiesa locale.⁴ L'aspetto locale, nella sua proprietà, diviene determinativo: quei fedeli che sono stranieri in relazione ad una certa assemblea locale, sono pregati esplicitamente a sottomettersi alle consuetudini specifiche locali dell'assemblea.⁵

pasquale, e al terzo posto – cioè nella supplica – si manifesta un riferimento alle intenzioni dei fedeli che partecipano. La lode, però, che, negli occhi della Chiesa antica, è l'oggetto della *religio* e della *pietas* (anche il Canone Romano parla del *sacrificium laudis*) deve accontentarsi dell'ultimo posto. – Conforme a questa osservazione è l'inversione dell'ordine delle maniere della presenza di Cristo, paragonato con il testo della costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium*: mentre in quest'ultima (cfr. SC 7) la presenza di Cristo in forza della riunione dei fedeli nel suo nome, ottiene l'ultimo posto e la presenza di Cristo nei sacramenti, soprattutto nell'eucaristia, nel sacerdozio e nella parola viene menzionata prima, nell'Istruzione *Eucharisticum mysterium* la presenza di Cristo in forza della riunione ottiene il primo posto (cfr. ivi, parte 1, n. 9; EV 2 n. 1309). – Tutte queste osservazioni si confermano nel fatto che la menzione della liturgia come *cultus publicus* – nella costituzione *Sacrosanctum Concilium* al posto centrale (cfr. SC 7) – viene fatta nell'Istruzione soltanto disinvoltamente, nel contesto puramente giuridico (cfr. cap. IV, n. 45; EV 2 n. 1345).

¹ PAOLO VI, Enciclica *Mysterium fidei* del 3.IX.1965, «AAS» 57 (1965) 753-774, EV 2 nn. 406-443.

² Cfr. EV 2, n. 406: «Patres enim Concilii, de instauranda Sacra Liturgia agentes, nihil pro sua de universa Ecclesia pastoralis sollicitudine antiquius habuerunt quam fideles hortari, ut integra fide et pietate summa hoc Sacrosanctum Mysterium celebrandum actuose participarent illudque, ut sacrificium Deo pro sua et totius mundi salute, una cum sacerdote offerrent».

³ È vero che la Chiesa universale viene menzionata in seguito al riferimento all'integrità della vita cristiana, il cui centro è la liturgia. In quest'ottica, la vita cristiana come tale è ridimensionata anche in categorie della Chiesa universale (come pure in quelle della chiesa locale). Questo vale certamente anche per la liturgia, ma solo in quanto essa è il centro della vita: «Catechesis de mysterio eucharistico eo tendat oportet ut fidelibus inculcet celebrationem Eucharistiae vere centrum esse totius christianae vitae cum pro universa Ecclesia tum pro eiusdem Ecclesiae congregationibus localibus» (Istruzione *Eucharisticum mysterium*, parte 1, n. 6; EV 2 n. 1306). Conseguentemente questo paragrafo è intitolato «Mysterium eucharisticum centrum totius vitae Ecclesiae».

⁴ Cfr. ivi, n. 7 (EV 2 n. 1307): «Mysterium eucharisticum centrum Ecclesiae localis».

⁵ Cfr. ivi, parte 2, n. 19 (EV 2 n. 1319). Soltanto molto più tardi nel documento, in un contesto to-

Tutto ciò cominciò ad essere importante per il motivo che già l'Istruzione *Musicam Sacram* sovrappone in certo qual senso le esigenze della riunione locale alla *forma* della celebrazione.¹ La medesima istruzione afferma significativamente che l'assemblea è chiamata ad esprimere la *sua* fede (*suam fidem*) e la *sua* devozione (*suam pietatem*).²

Quanto è diversa al contrario l'impostazione dell'enciclica *Mysterium fidei*, che sottolinea in riferimento ai padri della Chiesa, a Pio XII e al Vaticano Secondo che è la Chiesa *intera* che, in ciascuna celebrazione eucaristica, offre il sacrificio insieme con Cristo e che essa stessa viene offerta con esso:³ così la liturgia concretamente celebrata rimane in rapporto diretto e quindi dominante con la Chiesa universale. Così si afferma anche nella costituzione liturgica (cfr. SC 26).

Negli stessi anni allora si oppongono due tendenze diverse in documenti magisteriali che portano tutti la firma del medesimo papa: da una parte si conserva l'*actio* nella sua dimensione ecclesiale universale e nel suo orientamento a Dio, il che è il caso nei documenti di grado autoritativo *maggiore*: sia nel Concilio Vaticano Secondo che nell'enciclica *Mysterium fidei*. Dall'altra parte, nelle Istruzioni sulla riforma liturgica, si comincia una semplificazione dei riti la quale indebolisce gravemente l'impostazione dell'*actio* e nello stesso momento fa dominare una *celebratio* dell'assemblea locale orientata al mistero pasquale. Riguardo alla nostra indagine sull'uso di *religio* e *pietas* nella Chiesa antica, questo significa che il senso principale di questa dimensione culturale è trascurato.

Questo pensiero nuovo, però, non sarebbe necessario per sottolineare la partecipazione piena e attiva dei fedeli: quest'ultima sarebbe senz'altro possibile se si conservasse l'impostazione tradizionale. Ma se si sottrae ora praticamente il valore particolare dell'*actio*, conviene domandarsi a che cosa proprio i fedeli devono partecipare *plene et actuose*: non è così che questa intenzione perde la sua forza nei limiti di un pensiero orientato puramente ad una *celebratio*, perché rischia di annullarsi in una pura auto-evidenza che riguarda tutti, il celebrante e i fedeli, senza differenza? Come mai, quando si celebra insieme, si può essere chiamati ancora a partecipare attivamente? La celebrazione comunitaria è già realizzata. L'intenzione della *plena et actuosa participatio* conserva invece la sua forza liturgica solamente quando, tra quelli che sono chiamati a partecipare e ciò a cui devono partecipare, rimane una *differenza*. Questo, però, è il caso solo se si può evidenziare dentro la *celebratio* comune il valore proprio di una *actio*, in modo tale che i ministri principali di quest'ultima logicamente *non* possono

talmente diverso, si parla anche di una sottomissione (puramente disciplinare) dell'aspetto locale a quello universale: Cfr. *ivi*, parte 4, n. 45 (EV 2 n. 1345).

¹ Cfr. Istruzione *Musicam sacram* del 5. 3. 1967, «AAS» 59 (1967), 300-320 (EV 2 nn. 967-1035); qui n. 10 (EV 2 n. 976); cfr. anche *ivi*, nn. 28-29 e 36 (EV 2 nn. 994-995; 1002).

² Cfr. Istruzione *Musicam sacram* n. 16 (EV 2 n. 982).

³ Cfr. PAOLO VI, Enciclica *Mysterium fidei*: «Sed est aliud, quod, cum ad mysterium Ecclesiae illustrandum maxime conducatur, addere libet, id est Ecclesiam una cum Christo munere fungentem sacerdotis et victimae, Missae Sacrificium *totam* offerre in eodem et ipsam *totam* offerri» (EV 2 n. 419). Queste parole si riferiscono esplicitamente al Vaticano II: *Lumen Gentium* 11.

essere quelli che sono chiamati alla partecipazione piena: solamente così questa chiamata conserva il suo senso. Solo così poteva essere intesa anche dal suo primo autore, il papa Pio X, nella sua lettera *Tra le sollicitudini*. In una parola: la partecipazione piena ed attiva rimane comprensibile soltanto se si presuppone almeno *qualcuna* maniera del clericato (dimensionata latreuticamente e non solo pastoralmente), soprattutto del sacerdote celebrante come portante principale dell'*actio*. Riprendendo l'intenzione di Pio X, il Concilio conferma il clericato come portatore dell'*actio* liturgica. Questo fondamento, però, è stato abolito molto presto, quando si è cominciato a concepire, oltre alla volontà della costituzione conciliare, i ministeri della schola e quelli dei lettori in senso laicale,¹ e quando la tendenza dominante è stata di voler intendere che tutto ciò che spetta al sacerdote viene eseguito direttamente in vista di una condivisione contemporanea da parte dell'assemblea.

In termini classici: un'*actio* liturgica, per poter essere individuata come tale, ha bisogno di una *deputatio ad cultum*. Una tale deputazione, però, implica l'elezione di *certe* persone in vista di *certi* servizi davanti agli occhi di altri partecipanti, e ciò non solo nel senso di una pura funzione a quello che comunque è comune a tutti, ma piuttosto nel senso di una *rappresentazione* culturale. Le radici di una tale impostazione le abbiamo potuto vedere già in Cicerone, e il pensiero dell'antichità cristiana lo riprende, non senza fondazione biblica, già nel corso del primo secolo. Una deputazione indifferenziata di tutti partecipanti, però, non avrebbe nessun senso.

La differenza tra le persone deputate di un'*actio* e quelle che sono chiamati a partecipare ad essa *plene et actuose* – questa differenza è il principio vitale della forma rituale della liturgia. Trascurata questa differenza, però, la forma perde il suo valore religioso. Questa perdita causava l'interpretazione dell'*actio* nel senso di una pura *celebratio*.

La volontà del Concilio né offendeva né modificava essenzialmente la dimensione dell'*actio*. Al contrario si vede nelle istruzioni della riforma liturgica una tendenza, della quale si dovrebbe esaminare quanto rimane ancora integrata nella cornice di un'*ermeneutica della riforma in continuità* intesa da papa Benedetto XVI e si distingue da un'*ermeneutica della discontinuità*.

VI. CONCLUSIONE: LO SGUARDO SUL CENTRO DELLA LITURGIA CRISTIANA

Arriviamo a delle osservazioni conclusive. Si può *celebrare* soltanto quello che in qualche maniera è riferito a quelli che celebrano – concretamente: il mistero pasquale. In altre parole: Dio si può celebrare soltanto in quanto egli, con le sue opere salvifiche, riguarda gli uomini, ma non nella sua divinità come tale davanti a cui l'uomo sta come creatura. Questa regola corrisponde alla logica del concetto di *celebratio*: anche il compleanno di un personaggio di vita pubblica

¹ Cfr. per esempio IO 50; Istruzione *Musicam sacram*, 5.III.1967, n. 23.

si celebra soltanto in vista dei meriti di questa persona che, agli occhi di quelli che celebrano, devono essere così chiari che si sentono chiamati a celebrare. Anche nel pensiero dei padri della Chiesa l'essenza della *celebratio* sottolinea la dimensione anamnetica e quindi relativa agli uomini, dentro una cornice generale latreutica. Un concetto di *celebratio* autonomo dall'*actio*, come occorre già all'inizio della riforma liturgica postvaticana, rende la dimensione relativa agli uomini dominante rispetto alla latreutica culturale-teleologica.

È vero che il mistero pasquale è più che un riguardo all'essere umano, perché il suo scopo è appunto di redimere l'uomo dalla sua *curvatio in seipsum*. Per garantire quindi questo *più* nei confronti di un puro antropocentrismo, ci si deve domandare alla fine quale realtà è veramente il centro della liturgia. Secondo la testimonianza unanime dei Padri della Chiesa e del Magistero (il Vaticano Secondo incluso) il centro non è il mistero pasquale *come tale*, anche se è stato importante sottolineare di nuovo il suo valore. Nel centro sta invece quella realtà che Benedetto XVI mise in evidenza come volontà liturgica del Concilio,¹ quella realtà che è lo scopo solamente di un'*actio* culturale-teleologica con la sua forma rispettiva, quella realtà che è anche il centro sia del mistero pasquale sia della vita di Gesù Cristo: il Dio vivente.

ABSTRACT

La liturgia è essenzialmente una *actio sacra praecellenter* (SC 7) della Chiesa universale (SC 26) che ha per fine innanzitutto la glorificazione della Maestà divina (SC 33) e che viene compiuta dai ministri del culto a ciò deputati, con la *plena et actuosa participatio* di tutta l'assemblea? O è piuttosto una *celebratio* della comunità locale in cui i ministri ufficiali si limitano a svolgere determinate funzioni? Il presente studio dimostra che questa seconda alternativa è stata determinante nella stesura delle Istruzioni per l'attuazione della riforma liturgica postconciliare, ma che – in questo modo – l'intenzione del Concilio Vaticano Secondo è stata recepita in senso unilaterale. Infatti, prendere come punto di partenza la *celebratio*, si avvicina molto al pensiero della *Teologia dei Misteri* di Odo Casel (1886-1948) che ha come effetto una divisione del concetto dell'*actio*. Ma ciò non ha nessun fondamento nella Tradizione patristica, come vuole dimostrare questo studio, partendo dall'uso antico dei concetti di *religio* e *pietas*.

Is liturgy essentially an *actio sacra praecellenter* (SC 7) of the universal Church (SC 26), primarily orientated to the worship of the divine majesty (SC 33) and performed by authorized ministers of cult, while all participate *plene et actuose*? Or does christian liturgy principally mean a *celebratio* of a local assembly, for which the official ministers assume certain functions? This article demonstrates that the second of these alternatives became decisive for the Instructions for the implementation of the postconciliar liturgical reform, but represents the intent of the Second Vatican Council only onesidedly. This alternative starting-point is close to Odo Casel's (1886-1948) theology of mysteries, which resulted in a division of the concept of *actio*. As the author examines the use of the ancient Christian concepts of *religio* and *pietas*, he proves that this is not founded in the patristic Tradition.

¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Udiienza generale*, 26.IX.2012.