

UNA VOCE

Associazione per la salvaguardia della liturgia latino-gregoriana
00185 Roma, via dei Mille, 36 - tel. 492741 - c.c.p. 49198005

Supplemento al n. 53-54 del Notiziario - giugno-dicembre 1980

Mons. Klaus Gamber

La riforma della Liturgia Romana
Cenni storici - Problematica

DOCUMENTO N. 10

Titolo originale:

Die Reform der Römischer Liturgie. Vorgeschichte und
Problematik. (1979 presso l'autore).

« Una Voce Italia » è lieta di poter offrire ai suoi amici ed al pubblico italiano la preziosa monografia con la quale Mons. Klaus Gamber analizza la riforma liturgica di Paolo VI e i guasti che ne sono derivati.

Mons. Klaus Gamber, nato a Ludwigshafen sul Reno nel 1919, durante la guerra soldato per 6 anni, sacerdote dal 1948, Dottore in Teologia e Dottore in Filosofia honoris causa, in cura d'anime fino al 1957, Direttore dell'Istituto di Scienze Liturgiche di Ratisbona e Membro Onorario della Pontificia Accademia Liturgica di Roma.

Opere principali:

Codices liturgici latini antiquiores (Universitätsverlag Freiburg/Schweiz ¹1963, ²1968).

Zeugen des Herrn. Zeugnis der Martyrer der Frühkirche nach zeitgenössischen Gerichtsakten, Briefen und Berichten (Waldstadt-Verlag Einsiedeln/Schweiz 1962) esaurito.

Liturgie übermorgen. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes (Herder-Verlag Freiburg-Basel-Wien 1966).

Missa Romensis. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum (Friedrich Pustet Regensburg 1970).

Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform (Friedrich Pustet Regensburg 1972).

Sacrificium laudis. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebets (Pustet 1973).

Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit (Pustet 1976).

Sakramentarstudien und andere Arbeiten zur frühen Liturgiegeschichte (Pustet 1978).

Inoltre:

Sacrificium Missae. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche. (Pustet 1980).

Rückkehr zur Tradition. Die Liturgie der Frühzeit. Richtschnur für eine echte Reform. (1980 presso l'autore).

Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche. (Pustet 1980) p. 175.

INTRODUZIONE

Che un rinnovamento, e soprattutto un arricchimento del Rito Romano, notevolmente irrigidito nel rubricismo dopo il Concilio di Trento, fossero in qualche modo necessari, è un fatto su cui oggi i più sono d'accordo. Vi è pure un assai vasto consenso sul fatto che la Costituzione sulla Sacra Liturgia emanata dal Concilio Vaticano II corrisponde sotto molti aspetti alle giuste sollecitudini pastorali del nostro tempo. Per nulla concorde, invece, è il giudizio sulle riforme attuate dopo il Concilio, e in particolare il giudizio sui libri liturgici elaborati da un gruppo di specialisti.

Alcuni respingono i nuovi libri e li giudicano artefatti, perché troppo rispecchiano lo spirito della nuova teologia e in troppo scarso conto tengono la Tradizione. Costoro reputano che, nel rinnovamento dei Riti, in complesso si sia andati troppo oltre. Altri, invece, lamentano che lo spirito angusto del rubricismo post-tridentino ancora non è stato infranto dato che i nuovi libri liturgici definitivamente consacrano novità non solo non collaudate, ma oltretutto alquanto problematiche.

Sono state le idee del « movimento liturgico » degli anni Venti e Trenta a trovare un riscontro nella Costituzione conciliare, soprattutto il pensiero di Romano Guardini e di Pius Parsch. Il primo fu il sottile pensatore che indagò le leggi intrinseche del Culto Divino; l'altro, il solerte sacerdote che voleva che il popolo cristiano accedesse ai tesori del Messale e del Breviario. Nessuno dei due, tuttavia, era propriamente uno specialista in storia

della Liturgia, e soprattutto mancava a entrambi il contatto con la Liturgia delle Chiese Orientali.

Negli anni in cui fiorì il « movimento liturgico », dopo la prima guerra mondiale, lo studio scientifico della Liturgia muoveva ancora i primi passi. Negli atenei mancavano vere e proprie cattedre d'insegnamento di questa disciplina. La Liturgia veniva studiata soprattutto nel quadro delle rubriche: era quindi una branca della pastorale. I pochi studiosi che si occupavano intensamente di storia della Liturgia — come i Benedettini PP. G. Morin, C. Mohlberg o A. Dold, per fare solo alcuni nomi — non ricoprivano cattedre. L'ambito della loro influenza era limitato e anche la cura d'anime ebbe scarsa incidenza sui risultati della loro indagine.

Solo da un decennio lo studio scientifico della Liturgia cominciava ad acquisire lentamente ciò che prima veniva trascurato. Era iniziato di recente lo studio sistematico delle origini del Culto Divino e, fra l'altro, erano i ricchi tesori delle Liturgie orientali a venir sempre meglio conosciuti. Sempre più, inoltre, emergeva la rilevanza dell'archeologia cristiana per la storia della Liturgia.

Nel bel mezzo di così promettenti inizi, su mandato conciliare venne affidato a un gruppo di esperti il compito di una riforma del Culto Divino. All'ancor giovane scienza liturgica, che ovviamente su molti problemi non poteva ancora fornire risultati definitivi, si chiese indubbiamente troppo. Ciò che A. Jungmann aveva esposto nel suo *Missarum sollemnia* era soltanto un riepilogo di quei risultati parziali, provvisori: per una definitiva ristrutturazione del Culto Divino essi erano comunque insufficienti.

Anche peggiore era la situazione tra il clero e nel popolo cristiano all'inizio della riforma. Non si era preparati alle innovazioni. Fino ad allora, la Liturgia era stata improntata a forme e usanze tradizionali. I fedeli

prendevano in genere scarsa parte attiva al Culto ufficiale. Relativamente pochi seguivano la Messa col Messale anche bilingue (lo Schott, nei Paesi di lingua tedesca), e perciò tanto più floride erano talune forme devozionali non liturgiche. In questo quadro va intesa e valutata l'azione di Pius Parsch. Egli aprì a molti un nuovo mondo: la preghiera e l'oblazione dei fedeli insieme col celebrante.

Accade quasi sempre, purtroppo, che gli uomini passino da un estremo all'altro. Se prima la ritualità nel Culto e nei Sacramenti privilegiava la parte riservata ai sacerdoti e al clero rispetto a un'ampia passività dei fedeli, oggi, in concomitanza con la riduzione dell'elemento culturale e sacrale, si dà eccessivo rilievo alla loro partecipazione attiva. Di fatto, l'elemento culturale immiserisce da noi sempre più. Manca la solennità necessaria a ogni celebrazione liturgica. Sovente, regna in suo luogo uno squallore piuttosto calvinistico.

Le forme liturgiche tradizionali, in vigore fino a poco tempo fa, sono oggi non di rado oggetto di disprezzo. I pastori d'anime le considerano antiquate e le mettono da parte; non vogliono dare l'impressione di aver mancato il treno. Eppure, la maggioranza dei cattolici resta attaccata alle forme antiche e trova in esse un sostegno alla sua pietà. I troppo solerti riformatori moderni hanno prestato troppo scarsa attenzione a quanto, nella coscienza dei fedeli, coincidano la dottrina di fede cattolica e certe forme di pietà. Cambiare le forme tradizionali del Culto significa per molti cambiare la Fede.

L'Autorità ecclesiastica non ha ritenuto di dover dare ascolto alle voci che istantemente l'hanno pregata di non abolire il Missale Romanum tradizionale e d'introdurre la nuova Liturgia solo gradualmente e « ad experimentum ». Oggi la situazione è purtroppo tale che da parte di molti Vescovi si tace dinanzi a ogni e qualsiasi espe-

rimento liturgico, mentre si punisce severamente la fedeltà che un sacerdote, per ragioni oggettive o di coscienza, serba all'antica Liturgia.

Nessuno avrà a ridire se l'Autorità ecclesiastica adempie le forme liturgiche alle esigenze dei tempi nei limiti in cui ciò appare urgentemente necessario; tuttavia ciò va fatto con intelligenza e prudenza, in ogni caso senza rottura con la Tradizione. Anche la Costituzione liturgica, all'art. 23, stabilisce che: « Non siano introdotte innovazioni se non quando lo esiga una vera e accertata utilità della Chiesa ».

Una radicale rottura con la Tradizione si è compiuta ai nostri giorni con l'introduzione del Novus Ordo Missae e dei nuovi libri liturgici e, ancor più, con la tacita concessione, da parte dell'Autorità ecclesiastica, di una eccessiva libertà d'impostazione del Culto Divino, senza che con tutto ciò siano riscontrabili reali benefici sul piano pastorale. Al contrario, assistiamo a una grande decadenza della vita religiosa, sebbene anche altre cause la spieghino. Possiamo dire fin d'ora che le speranze riposte nella riforma liturgica non si sono avverate.

LE RADICI DELL'ATTUALE DESOLAZIONE LITURGICA. CENNI DI STORIA DELLA LITURGIA.

Salutata da molti sacerdoti e laici con una buona dose di idealismo e con grandi speranze, la riforma liturgica si rivela d'anno in anno — come già detto — un disastro di spaventosa entità. In luogo dell'atteso rinnovamento della Chiesa e della vita religiosa, stiamo assistendo alla smobilitazione dei valori tradizionali della Fede e della pietà; in luogo di un fecondo rinnovamento della Liturgia, a una distruzione delle forme del Culto Divino cresciute organicamente nel corso di molti secoli.

A tutto ciò si sommano una preoccupante manovra d'avvicinamento a concezioni protestantiche sotto la bandiera di un malinteso ecumenismo, e un ancor più marcato straniamento dalle antiche Chiese d'Oriente che altro non significa se non un allontanamento da quella Tradizione che è patrimonio comune dell'Occidente e dell'Oriente cristiani. I padri della riforma liturgica sempre più si rendono conto che gli spiriti da loro stessi evocati non sono più controllabili.

E' doveroso domandarsi dove affondino le radici di tanta desolazione liturgica. Che esse non siano da ricercare esclusivamente nel Concilio Vaticano II sarà chiaro a ogni persona di buon senso. La Costituzione liturgica del 4 dicembre 1963 rappresenta la conclusione temporanea di una evoluzione le cui cause — molteplici, e non tutte omogenee — risalgono a un lontano passato. Cercheremo qui di seguito di rintracciare tali radici, pur dovendo limitarci ad alcuni cenni.

A differenza delle Liturgie Orientali, che andarono arricchendosi fino al Medioevo per poi cristallizzarsi, la Liturgia Romana è rimasta pressoché immutata attraverso i secoli nella sua sobria e piuttosto austera forma risalente ai primi tempi cristiani. Essa, in ogni caso, si identifica col Rito più antico. Nel corso dei secoli, molti Pontefici hanno contribuito alla sua configurazione: san Damasco papa (366-384), per esempio, e successivamente soprattutto san Gregorio Magno (590-604). Utilizzando i testi liturgici più remoti nel tempo, papa Gregorio creò un nuovo Sacramentario dell'anno liturgico¹ creò altresì quel canto sacro che è detto « gregoriano » — benché, verosimilmente, il più antico repertorio gregoriano fino a noi pervenuto sia di un secolo posteriore a Gregorio².

La Liturgia damasiano-gregoriana è quella che è stata celebrata nella Chiesa Latina fino alla riforma liturgica dei nostri giorni. Non è quindi esatto parlare, come si fa, di abolizione del Messale « di san Pio V ». A differenza di quanto è avvenuto oggi in misura spaventosa, i cambiamenti apportati al *Missale Romanum* nel corso di quasi 1400 anni non hanno toccato il rito della Messa: si è bensì trattato soltanto di arricchimenti, per l'aggiunta di Feste, di Propri di Messe e di singole preghiere. La Liturgia gregoriana, condizionata dalla situazione di Roma, fu resa obbligatoria in vaste regioni dell'Occidente nel corso degli sviluppi politici del sec. VIII, i quali determinarono un più stretto legame dei re franchi col Romano Pontefice. Il Rito Gallicano venne abolito. Soltanto in Spagna (dove dominavano gli Arabi), in alcuni territori dell'Italia settentrionale (Milano e Aquileia) e nel ducato di Benevento, ancora per qualche tempo rimasero in vigore i Riti particolari di quei luoghi — a Milano fino ad oggi.

Dall'accoglimento della Liturgia della città di Roma

nel territorio dei Franchi, si pose in continuazione il problema dell'adattamento di questo Rito « forestiero » alle condizioni di singole città e villaggi³. Una soluzione definitiva non fu mai trovata, e questa è una grande tragedia e, insieme, una delle radici dell'attuale desolazione liturgica.

Una seconda e ancor più importante radice è da ravvisare nello straniamento della Chiesa d'Occidente dalle Chiese d'Oriente. Esso risale ai secc. VIII e IX e sfocia, nel 1054 nella rottura ufficiale fra Roma e Bisanzio. Tale rottura, che non fu assolutamente originata da differenze dogmatiche, fu tanto più deplorabile in quanto, a cagione di essa, si inaridì da noi una componente liturgica assai importante: la nozione paleocristiana del Culto.

Secondo tale concezione, la Liturgia è in primo luogo una azione sacra che viene compiuta al cospetto di Dio. Ciò significa, come scrive papa Gregorio M. in *Dial.* IV 58.2, che « nell'ora del Sacrificio, alla voce del sacerdote i Cieli si aprono », che « a questo Mistero partecipano anche i cori angelici », che « l'Alto e il basso si congiungono, il Cielo e la terra si uniscono, il visibile e l'Invisibile diventano una sola cosa ».

Da una tale concezione « cosmica » della Liturgia, che nella Chiesa Orientale non si è mai eclissata, discende l'esigenza che la celebrazione del Culto Divino sia rigorosa e solenne ed escluda quel minimalismo che in Occidente, dal Medioevo in poi, è andato sempre più diffondendosi per il fatto che, nella celebrazione del Santo Sacrificio, ci si è limitati sovente a quanto è assolutamente indispensabile ovvero prescritto per la sua validità. Sovente si è « detta » la Messa; di rado la si è propriamente « celebrata ».

Nella Chiesa Orientale, invece, la Liturgia è stata sempre la celebrazione di un Mistero nella quale la sacra

rappresentazione e la realtà si amalgamano in maniera singolare⁴. Con particolare riferimento ad essa va inteso ciò che il drammaturgo Hugo Ball, buon conoscitore della Chiesa Greca, ebbe a dire della Messa: « Per il credente non si dà propriamente alcun teatro. La rappresentazione che lo “prende” e lo domina ogni mattina, è la S. Messa »⁵.

Questa importante componente del Culto Divino andò in gran parte perduta in Occidente con la separazione tra la Chiesa Orientale e la Occidentale. In un suo libro a suo tempo molto letto, *Dello spirito della Liturgia*, fu Romano Guardini a porre di nuovo l'accento sulla « Liturgia come rappresentazione ». Nella prassi liturgica, ormai non si ritrova quasi più nulla di questo concetto. L'alito gelido della concretezza soverchia l'azione sacra.

La terza radice della attuale desolazione liturgica va ricercata nel tardo Medioevo, con la sua pietà soggettiva. Ad occupare il posto centrale non fu più la comune partecipazione all'azione liturgica che lega Cielo e terra e che ci trasmette la grazia divina, bensì la personale percezione di Dio e della Sua grazia nella preghiera.

La celebrazione della Liturgia divenne sempre più un compito esclusivo del clero. I fedeli restavano spettatori muti che, pregando e guardando, seguivano le sacre cerimonie. Per il popolo, anzi, vennero introdotte funzioni extraliturgiche, nella lingua locale, che corrispondevano alla « devotio moderna », il nuovo ideale di pietà. In tal modo, però, anche il divario tra il Culto ufficiale e la pietà popolare divenne sempre maggiore. Il cuore del popolo batteva in solennità extraliturgiche fra cui, non ultime, le numerose processioni (come quella del Corpus Domini, che risale appunto a questo periodo) ed i sempre più popolari pellegrinaggi.

Tanto più meraviglia il fatto che nel tardo Medioevo

si abbia a rilevare un primo « movimento liturgico ». Esso risale agli inizi dell'Umanesimo: rientra probabilmente nel quadro della nuova coscienza che l'uomo prese di se stesso. Ci si applicò con solerzia a tradurre in volgare i testi latini della Messa e le parti del coro; tra queste, soprattutto gli inni. Così troviamo, già intorno al 1400, in Turingia, quello che si chiama « Missale volgare »: un Messale per il popolo in cui, oltre alle Letture, sono tradotte anche alcune preghiere e antifone del *Missale Romanum*⁶. Altri libri consimili seguirono nel tempo⁷.

Risale altresì a quest'epoca una prima fioritura del canto religioso. Furono composti nelle lingue volgari nuovi canti adatti a venire alternati a quelli latini della Messa o ad essere eseguiti dopo di essi. Così, per esempio a Natale, dopo la sequenza « Grates nunc omnes » si cantava tre volte « Gelobet seist du Jesu Christ » (« Lodato sii tu, Gesù Cristo »), oppure si intramezzavano strofe natalizie ai singoli versetti del *Gloria*⁸. Vennero inoltre composti molti canti per pellegrinaggi o altre devozioni di carattere popolare.

Fu Lutero a cogliere l'importanza di queste tendenze liturgiche, ed a farle coscientemente proprie, per ampliarle, infine, ancora di più. Il canto di chiesa è però tanto poco una sua creazione quanto il riconoscimento della necessità di fare almeno le Letture della Messa ai fedeli nella loro madre lingua.

Accanto a vari aspetti positivi, anche qui si scorge una radice dell'attuale desolazione liturgica. Il canto di chiesa, spesso di dubbio valore dottrinale e artistico, soprattutto quello proveniente da ambienti pietisti, è sempre più prevalso sul classico canto della Messa latina e, in pratica, ha finito con l'eliminarlo del tutto. Oggi lo si constata.

Al primo « movimento liturgico » tardomedievale, e

agli sforzi di radicale rinnovamento intrapresi da Lutero e dagli altri riformatori, seguirono per reazione le rigorose disposizioni del Concilio di Trento riguardanti il Culto Divino, in particolare il divieto dell'uso della lingua volgare.

I Padri conciliari decretarono a Trento una nuova edizione « typica » dei libri liturgici che, per quanto riguarda il *Missale Romanum*, fu portata a termine nel 1570 da san Pio V. Un'apposita autorità ecclesiastica, la S. Congregazione dei Riti, vigilò da allora in poi sull'osservanza rigorosa delle « Rubriche ».

Nulla di nuovo, quindi, fu introdotto dalla riforma di san Pio V. Si intraprese soltanto una redazione uniforme del Messale dalla quale furono espunte, con l'occasione, alcune innovazioni penetrate nel corso dei secoli. Si fu però tanto tolleranti da lasciare in vigore, intatti, i Riti particolari antichi di almeno duecento anni.

Vista nel suo insieme, questa riforma, ancorché necessaria a quel tempo, rappresentava la cristallizzazione delle forme liturgiche sviluppatesi fino ad allora, e non lasciava la possibilità di un loro ulteriore sviluppo organico. Perciò era fatale che, prima o poi, si giungesse a una radicale trasformazione. Subito dopo il Concilio di Trento, tuttavia, in quell'età barocca che s'identifica con l'ultima civiltà unitaria dell'Occidente rimasto cattolico, la vita ecclesiale conobbe una nuova stagione di pieno rigoglio.

L'attuale avversione a ogni solennità nel Culto è comprensibile solo se la si considera nel quadro di una opposizione al barocco. Se allora le chiese erano sovraccariche di stucchi e decorazioni, se gli altari erano sovrachiarati da strutture che arrivavano fino al soffitto, oggi si propaga la funzionalità ed essenzialità nell'addobbo della chiesa e dell'altare. Si tollera appena una croce! Se allora si celebravano fastose Messe con musica or-

chestrare davanti al Santissimo esposto, alla luce di innumerevoli ceri e con profusione di incenso, oggi, giusta lo slogan « Bando al trionfalismo! », il celebrante sta davanti a un nudo altare di pietra (che spesso somiglia a una lastra tombale) e da un microfono recita le preghiere e si rivolge ai fedeli.

Alla maggior parte degli uomini d'oggi le forme barocche non piacciono più. Ciò però non giustifica la totale esclusione di quell'elemento essenziale della Liturgia che è la solennità del Culto. Rendere onore a Dio con Culto pubblico e solenne è un dovere che l'uomo, in quanto essere sociale, ha in ogni tempo. Perciò troviamo forme di culto solenni non solo nel cristianesimo, ma anche nel giudaismo: la Liturgia del Tempio di Gerusalemme, alla quale ancora assistevano gli Apostoli (cf. *Atti 2.46*); e le troviamo altresì presso le varie civiltà del mondo antico, e presso i « primitivi ».

Poiché nell'età barocca il popolo non prendeva parte attiva al Culto ufficiale, ma vi partecipava interiormente, cominciarono a fiorire nuove forme di religiosità popolare, quali ad esempio la devozione delle Quarantore e le funzioni del Mese Mariano. Esse giunsero a radicarsi profondamente nel costume religioso⁹.

Accanto al Culto ufficiale, che attraeva i fedeli per la sua solennità e il suo fasto, queste nuove forme di pietà furono i pilastri portanti del cattolicesimo suscitato dalla Controriforma. Ma non si può sottacere una grave pecca della prassi liturgica dell'età barocca. Al pari dell'omiletica del tempo, essa mancava di approfondimento teologico e dogmatico. Misteri fondamentali della Fede passavano in sott'ordine, mentre verità marginali erano collocate in primo piano¹⁰.

La piena fioritura della vita ecclesiale dell'età barocca fu investita, verso la fine del sec. XVIII, dal gelo dell'Illuminismo. Si era insoddisfatti della Liturgia tradi-

zionale perché si reputava che troppo poco corrispondesse ai problemi concreti del tempo. Nei confronti della religiosità popolare l'atteggiamento era di sprezzante superiorità. Particolarmente grave si rivelò l'attacco sferzato contro la Liturgia tradizionale per il fatto che il potere temporale si pose al servizio degli « illuminati » (« giuseppismo », nell'impero asburgico) e che larghi strati dell'episcopato si lasciarono contaminare da questa temperie.

In non pochi luoghi, molte forme liturgiche tradizionali vennero abolite con brutale prepotenza e contro la volontà del popolo. Per esempio, nella Renania, dove tanto si ama il canto, venne vietata la Messa solenne con corali latini — corali che da secoli l'intera assemblea dei fedeli era in grado di eseguire — per essere sostituita, in molti casi con la forza, dalla cosiddetta Messa Grande tedesca¹¹. Purtroppo, le antiche forme non tornarono più in vita.

Al tempo dell'Illuminismo si volle poi utilizzare le sacre funzioni come altrettante occasioni di formazione morale del cittadino, onde il latino venne ripudiato. Per l'infelice giogo che legava l'Altare al Trono, la Chiesa, divenuta succube del potere temporale, si ebbe dallo Stato il compito di educare gli uomini ad essere fedeli sudditi, per cui i parroci dovettero assumere sul pulpito ruoli estranei al loro stretto ministero sacerdotale, quali spiegare e inculcare le leggi dello Stato e le disposizioni di polizia.

Né di certo mancarono gli esperimenti liturgici, in particolare nell'amministrazione dei Sacramenti¹². Non ebbero però lunga vita. Essi somigliano in modo sorprendente agli attuali: sono altrettanto fortemente orientati verso l'uomo ed i problemi sociali.

Vitus Anton Vitor, uno dei riformatori illuministi, pretendeva, ad esempio, che venissero eliminate tutte le

preghiere « che danno all'uomo la speranza che tutto gli venga da Dio e che, di conseguenza, meno lo stimolano all'attività personale », nonché tutte le preghiere contenenti espressioni semitiche, bibliche¹³. Nei nuovi testi elaborati secondo questo criterio si coglie lungo tutta la linea un tono moralizzante.

Possiamo pertanto affermare che nell'Illuminismo affonda la più tenace radice dell'attuale desolazione liturgica. Molte idee di quell'epoca hanno trovato piena attuazione soltanto nel nostro tempo, in cui si assiste a un nuovo illuminismo.

Una reazione al gelo illuministico è rappresentata dalla restaurazione del sec. XIX, l'epoca delle correnti romantiche e neogotiche. Secondo i romantici il grande esempio a cui rifarsi è il Medioevo, con la sua spiritualità. Si tentò d'innestare questo elemento all'albero gravemente danneggiato della Liturgia.

Sorsero allora la grande abbazia benedettina di Solesmes, in Francia, e quelle della Congregazione di Beuron. In esse furono restaurati con amore l'antica Liturgia latina e il canto gregoriano. Affondano in questi nuovi centri monastici le radici del « movimento liturgico » degli anni Venti del nostro secolo. All'inizio, per la verità, furono coinvolte in esso soltanto una piccola cerchia d'intellettuali e una parte della gioventù studiosa. Si conservò il latino¹⁴.

Ben diversi sono i tentativi liturgico-popolari di Pius Parsch negli anni Trenta. Essi sono caratterizzati da una eccessiva enfasi data alla parte attiva dei fedeli nelle funzioni liturgiche, enfasi che va di pari passo con erronee ricostruzioni storiche del rituale liturgico e della configurazione dell'edificio-chiesa presso i primi cristiani. Per opera sua il volgare cominciò a entrare nella S. Messa, anche se, in un primo tempo, ancora parallelamente al latino del sacerdote celebrante.

E' stata la concezione di Pius Parsch — di un Culto Divino, cioè, pastoralmente fecondo e vicino al popolo — ad essersi imposta nella Costituzione sulla Liturgia, e con essa sono penetrati anche alcuni errori del Parsch — come per esempio l'esigenza di una celebrazione « versus populum » erroneamente giustificata sul piano storico. Ma su questo punto torneremo diffusamente più avanti.

Era da attendersi che il clero attuale, e soprattutto i sacerdoti giovani, che non sono stati educati al rigore nella Liturgia, non si sarebbero fermati alla « Liturgia popolare » di Pius Parsch, ma, partendo dal proprio punto di vista (che sovente non è conforme a quello cattolico tradizionale), avrebbero sviluppato nuove idee su un Culto « conforme ai tempi ». I padri della riforma liturgica non potevano immaginare che la pietra da loro rimossa avrebbe fatto crollare tutte le consuete forme del Culto, e perfino la nuova Liturgia da loro stessi creata.

Quanto ottimistiche risuonano ancora, per esempio, le parole della lettera pastorale dei Vescovi austriaci dell'8 febbraio 1965 sull'introduzione della nuova Liturgia! « Per molti dei nostri confratelli nel ministero sacerdotale ciò non sarà certo facile, ma presto essi potranno constatare che in questo modo nulla viene abolito ma, anzi, ci viene nuovamente donato qualcosa. Per raggiungere questa grande mèta, ossia il rinnovamento religioso delle nostre comunità parrocchiali, tutti i pastori di anime avranno certamente a cuore di celebrare sin dall'inizio la Liturgia nel modo più bello possibile ».

E poiché oggi sono state abolite quasi tutte le forme della pietà extraliturgica e del costume ecclesiale, i danni da tutto ciò derivati alle anime sono difficilmente calcolabili. Bisognerà attendere per vedere quali conseguenze tale distruzione potrà maturare in venti o trent'anni

alla generazione attualmente in giovane età, che non si sarà più nutrita della « sostanza » come la vecchia. Per contro, i pochi aspetti positivi della riforma liturgica, tra i quali va senza dubbio annoverata una più attiva partecipazione dei fedeli, non possono in alcun modo compensare di tanto danno.

*Ritus Romanus e Ritus modernus. Vi è stata una riforma liturgica prima di quella di Paolo VI?**

In un articolo pubblicato su molte riviste religiose, intitolato « Quattrocento anni di Messa Tridentina? », il Rennings ha tentato di presentare il nuovo Messale come il frutto dello sviluppo naturale e legittimo della Liturgia Occidentale. La « Messa di san Pio V » sarebbe durata solo 34 anni, perché sin dal 1604, i Papi avrebbero apportato modifiche al Messale del 1570. Così, sarebbe del tutto conforme a questo processo evolutivo il fatto che anche Paolo VI abbia a sua volta riformato il *Missale Romanum*, affinché — come diceva il Rennings — i fedeli « possano intravedere maggiormente l'incommensurabile grandezza del dono che il Signore ha fatto alla Sua Chiesa nell'Eucaristia ».

Nel suo articolo il Rennings è abilmente partito da un punto debole dei tradizionalisti: dalla espressione, cioè, « Messa Tridentina » o « Messale di san Pio V ». Ebbene, non esiste in senso stretto, una Messa Tridentina, per il fatto che non è mai stato promulgato un nuovo *Ordo Missae* in seguito al Concilio di Trento. Il Messale che san Pio V fece approntare non fu in realtà nient'altro che il Messale della Curia, in uso a Roma da

* Cfr. *Una Voce*, n. 42-43 (genn.-apr. 1978), pp. 3-5.

molti secoli e che i Francescani avevano già introdotto in gran parte dell'Occidente: un Messale, tuttavia, che non era mai stato imposto universalmente, in modo unilaterale¹⁵. Le modifiche apportate da san Pio V al Messale della Curia si rivelano talmente modeste da poter essere scorte soltanto dallo specialista.

Un altroabile stratagemma del Rennings è quello di non distinguere chiaramente l'*Ordo Missae* dai Propri delle Messe per i singoli giorni e le singole festività. Ebbene, fino a Paolo VI, i Papi non hanno mai apportato alcun cambiamento all'*Ordo Missae*, mentre dal Concilio di Trento in poi hanno cominciato a introdurre in maggior misura, per nuove festività, anche nuovi Propri. Da tali novità, però, la Messa « Tridentina » non è mai stata abrogata (esattamente come le aggiunte al Codice Civile, per esempio, non abrogano questo come tale).

Noi parliamo dunque, piuttosto, di *Ritus Romanus*, e lo contrapponiamo al *Ritus modernus*. Come abbiamo mostrato, il Rito Romano risale, in parte considerevole, almeno al sec. IV. Il Canone della Messa, salvo piccole modifiche effettuate sotto san Gregorio Magno (590-604), già sotto Gelasio I (492-496) risultava nella forma che ha conservato fino ai nostri giorni. L'unico punto su cui tutti i papi, dal sec. V in poi, hanno sempre insistito è stata l'estensione alla Chiesa Universale di questo Canone Romano, sempre ribadendo che esso risale all'Apostolo Pietro. Nella composizione di altre parti dell'*Ordo Missae*, così come nella scelta dei Propri delle Messe, essi hanno rispettato le usanze delle Chiese locali.

Fino a Gregorio Magno, non esisteva nemmeno un Messale ufficiale contenente i Propri delle Messe per le singole feste dell'anno. Il *Liber Sacramentorum*, composto da Gregorio Magno all'inizio del suo pontificato, era destinato soltanto alle funzioni liturgiche delle Stazioni

romane, ossia alla Liturgia pontificale. Gregorio non intese rendere obbligatorio questo Messale in tutto l'Occidente¹⁶. Che esso abbia costituito più tardi la base del Messale curiale, quindi del *Missale Romanum*, dipende da una serie di fattori che qui possiamo esimerci dal considerare.

Nel Medioevo, quasi ogni Chiesa locale, o almeno quasi ogni diocesi, utilizzava un proprio Messale, quando non aveva spontaneamente adottato il Messale della Curia. Nessun Papa interferì mai in tali decisioni. Differenziate erano soprattutto le parti dell'*Ordo Missae* che il celebrante doveva recitare sottovoce, come le preghiere iniziali ai piedi dell'altare, le preghiere dell'Offertorio (dette anche « Canone minore ») e le preghiere prima della Comunione, dunque le preghiere « private » del sacerdote. Le parti cantate della Messa, invece, erano nella Chiesa Latina sostanzialmente uguali dappertutto. Solo alcune, poche, Letture o orazioni differivano da luogo a luogo.

Le cose erano a questo punto, quando fu indetto il Concilio di Trento a difesa dal protestantesimo. Esso decretò la pubblicazione di un Messale perfezionato e uniforme per tutti. Che cosa fece san Pio V? Egli prese, come già detto, il Messale della Curia in uso a Roma e in molti altri luoghi, e lo perfezionò, riducendo, fra l'altro, il numero delle Feste dei Santi. Ma non impose l'obbligo di questo Messale a *tutta* la Chiesa: rispettò bensì tradizioni locali risalenti a soli duecento anni addietro. Tanto bastava per essere dispensati dall'obbligo dell'adozione del *Missale Romanum*. Il fatto che la maggioranza delle diocesi abbia ben presto adottato questo Messale, è dovuto ad altre cause. Da Roma non venne esercitata alcuna pressione, e ciò in un'epoca in cui, contrariamente a quanto avviene oggi, non si parlava né di pluralismo né di tolleranza.

Il primo Pontefice che abbia apportato un vero e proprio cambiamento al Messale tradizionale fu Pio XII, con l'introduzione della nuova Liturgia della Settimana Santa. Riportare la cerimonia del Sabato Santo alla notte di Pasqua sarebbe stato possibile anche senza grandi modifiche. A lui seguì Giovanni XXIII, con il nuovo ordinamento delle rubriche. Anche in queste occasioni, comunque, il Canone della Messa restò intatto, non venne minimamente alterato, ma dopo questi precedenti, è vero, furono aperte le porte a un ordinamento della Liturgia Romana radicalmente nuovo.

Noi l'abbiamo vissuto, e ora ci troviamo davanti alle rovine, non già della « Messa Tridentina », bensì dell'antico Rito Romano che in un lungo periodo di tempo si era sviluppato fino alla piena maturazione. Possiamo ammettere che non fosse tutto perfetto, ma con appena alcuni miglioramenti lo si sarebbe potuto facilmente adattare al tempo nostro. Su ciò torneremo ancora.

Il Papa ha diritto di cambiare il Rito?

Dopo le considerazioni sin qui fatte sembra indispensabile porsi un tale quesito. Occorre però chiarire innanzitutto che cosa intendiamo qui per « Rito ». Esso si può definire come l'insieme delle forme obbligatorie del Culto che, risalenti in ultima analisi a N.S. Gesù Cristo, si sono sviluppate nei dettagli a partire da una Tradizione comune, e sono state più tardi sancite dall'Autorità ecclesiastica¹⁷. Da questa definizione discendono alcune osservazioni.

1) Se un rito nasce da una tradizione comune — e a questo riguardo non possono sussistere dubbi in chi conosce la storia della nostra Liturgia — esso non può essere rifatto *ex novo* nella sua globalità.

Perfino ai loro inizi le forme del Culto cristiano non avevano nulla di fundamentalmente nuovo. Come la Chiesa primitiva si distaccò solo gradualmente dalla Sinagoga, così anche le forme liturgiche della giovane comunità cristiana si distinsero gradualmente dal rito ebraico. Ciò vale per la celebrazione dell'Eucaristia, che è in chiara relazione coi pasti rituali degli ebrei (per esempio del Sabato o della Pasqua), sia per le più antiche parti dell'Ufficio delle Ore Canoniche, che si basa su quello sinagogale.

Alla rottura con la Sinagoga si giunse a causa della fede nella Risurrezione. Nelle questioni rituali, invece, in pratica non esistevano differenze con gli ebrei. Così, dopo la Pentecoste, i neobattezzati ancora prendevano parte alle funzioni del Tempio (cf. *Atti* 2.46), e san Paolo rispettò il voto dei quattro Nazirei e fece offrire il sacrificio prescritto nel Tempio di Gerusalemme (cf. *Atti* 21.23-26).

La novità specifica del Culto cristiano, ossia il Memoriale del Signore mediante la ripetizione dell'Azione da Lui compiuta nel Cenacolo, in origine si collegava organicamente al rito giudaico della *fractio panis*. Ciò era tanto più lecito in quanto Gesù stesso, nella Cena di addio, la sera prima della Sua Passione, si era attenuto al rito degli ebrei¹⁸.

Quanto detto per la Chiesa primitiva vale anche per la giovane Chiesa. Nei primi tre-quattro secoli, invero, non si usava ovunque un medesimo testo liturgico, eppure il Culto cristiano si sviluppò ovunque in modo abbastanza uniforme. Una certa tensione si creò nel sec. II, allorché in molti luoghi, soprattutto in Occidente (Roma), fu cambiata la data della Pasqua ed essa non venne più fatta coincidere con la Pasqua ebraica. Si giunse quasi a uno scisma con le Chiese dell'Asia Minore. Il papa Aniceto e il vescovo Policarpo di Smirne, in-

fine, si accordarono pacificamente. Le due Chiese potevano conservare ciascuna la propria usanza in quanto entrambe potevano richiamarsi alla Tradizione¹⁹.

2) Se nel corso del tempo un rito si evolve, è possibile e lecito un suo sempre ulteriore sviluppo, a patto però che esso rispetti la qualità intemporale di ogni rito e si effettui organicamente.

Così, la libertà di culto concessa ai cristiani da Costantino ebbe come conseguenza, fra l'altro, un arricchimento del Culto stesso. La Liturgia non fu più celebrata in piccole chiese domestiche, ma in splendide basiliche, e ovunque con maggiore solennità; nacque in questo nuovo contesto il canto corale della Chiesa.

Dalla viepiù complessa strutturazione del Culto Divino si formarono i Riti particolari dell'Oriente e dell'Occidente. Si tratta di sviluppi ispirati dalla Fede e determinati dal carisma nonché dal prestigio di alcune grandi personalità, perlopiù santi Vescovi. E sempre si realizzarono organicamente, cioè senza fratture con la Tradizione e senza interventi dirigistici da parte dell'Autorità ecclesiastica. Questa si preoccupò soltanto, nei Concili ecumenici e provinciali, di eliminare e impedire abusi dalle celebrazioni.

3) La Chiesa Universale ammette l'esistenza di più Riti autonomi. In Occidente, a parte il Romano, abbiamo il Mozarabico e l'Ambrosiano (il Rito Gallicano è da secoli estinto); in Oriente, fra altri, il Rito Bizantino, l'Armeno, il Copto, il Siro-maronita.

Poiché ciascuno di questi Riti ha avuto uno sviluppo indipendente, esso presenta caratteristiche sue proprie. Singole parti di uno di essi non possono pertanto essere mutuate da un altro Rito. Non si può, ad esempio, usare nella Liturgia Romana una Anafora (= Prece Eucaristica) orientale o parte di essa (cosa che invece accade og-

gidi nel nuovo rito della Messa); oppure, al contrario, usare il Canone Romano in una delle Liturgie Orientali.

I Papi hanno sempre rispettato i vari Riti dell'Oriente e dell'Occidente, ma solo in casi eccezionali hanno permesso il passaggio di un fedele da un Rito Orientale al Romano o viceversa. Decisivo, secondo il Codice di Diritto Canonico, è sempre stato il Rito con cui si è ricevuto il Battesimo (cf. C.I.C., can. 98, par. 1).

S'impone a questo punto il quesito se il Rito « moderno » sia un Rito nuovo, oppure un ulteriore sviluppo organico del Rito Romano tradizionale. La risposta risulta dal punto seguente:

4) Ogni rito costituisce una unità cresciuta organicamente. Modificazioni di alcune sue parti sostanziali significano pertanto la distruzione dell'intero rito.

E' quanto avvenne all'epoca della Riforma, quando Martin Lutero eliminò il Canone e collegò il racconto della Istituzione direttamente alla Comunione. Non occorre dimostrare che, così facendo, egli distrusse la Messa Romana, pur conservando alcune forme esteriori e, agli inizi, perfino la foggia dei paramenti sacri e il canto corale. Ma in seguito, abolito l'antico Rito, nelle comunità evangeliche si è passati a sempre nuove riforme nel campo liturgico.

5) Il ritorno a forme più primitive non comporta necessariamente un cambiamento del rito, ed è perciò, entro certi limiti, ammissibile.

Così, non si ebbe frattura alcuna nel Rito Romano tradizionale quando san Pio X reintrodusse il canto gregoriano restaurato nelle sue forme originarie, o quando restituì la loro primitiva importanza alle Messe delle Domeniche « per annum » nei confronti delle feste minori dei Santi. Nemmeno il ripristino, sotto Pio XII, dell'antica Liturgia Romana della Notte di Pasqua comportò un

cambiamento del Canone, e le pur notevoli innovazioni delle rubriche, sotto Giovanni XXIII, furono tanto poco una vera e propria modificazione del Rito quanto l'*Ordo Missae* del 1965, rimasto in vigore solo per quattro anni e pubblicato immediatamente dopo la Costituzione conciliare sulla S. Liturgia e l'« Istruzione » per la corretta applicazione della stessa²⁰.

E veniamo ora al nostro quesito: ha il Papa il diritto di mutare un Rito che risale alla Tradizione Apostolica e che si è formato nel corso dei secoli? La nostra indagine ha fin qui mostrato come in passato l'Autorità ecclesiastica non abbia mai influito in misura cospicua sullo sviluppo delle forme liturgiche. Essa ha solamente sancito il Rito formatosi nel solco della consuetudine e, oltretutto, lo ha fatto relativamente tardi, in particolare dopo la comparsa dei libri liturgici a stampa; in Occidente, solo dopo il Concilio di Trento.

A ciò fa riferimento, seguendo il Codice di Diritto Canonico (can. 1257), l'art. 22 della Costituzione conciliare sulla S. Liturgia, che recita: « Regolare la Sacra Liturgia compete unicamente all'Autorità della Chiesa, la quale risiede nella Sede Apostolica e, a norma del diritto, nel Vescovo. (...) Di conseguenza, nessun altro, assolutamente, anche se sacerdote, osi, di sua iniziativa, aggiungere, togliere o mutare alcunché in materia liturgica ».

Il Concilio non ha spiegato meglio che cosa significhi « regolare la Sacra Liturgia » (*Sacrae Liturgiae moderatio*). Ma, rifacendoci alle consuetudini e al costume ecclesiastico, non è possibile che esso abbia inteso, con questa espressione, un così radicale rifacimento del Rito della Messa e di tutti i libri liturgici qual è quello che abbiamo visto di recente. Dal contesto si deve invece desumere che i Padri conciliari vollero soprattutto impedire che un sacerdote qualunque, « di sua iniziativa », potesse

« combinare » personalmente i Riti (la qual cosa, com'è noto, è oggi all'ordine del giorno).

I riformatori non possono neppure rifarsi all'art. 25 della medesima Costituzione, in cui si legge: « I libri liturgici siano riveduti (*recognoscantur*) quanto prima ». Come una revisione del Rito della Messa fosse concepita originariamente in conformità con le decisioni del Concilio, lo mostra l'*Ordo Missae* del 1965 cui abbiamo accennato più sopra. Qui, nel decreto introduttivo, è detto esplicitamente che questo riordinamento (*nova recensio*) dell'*Ordo Missae* ha avuto luogo in ottemperanza alle « mutationes » di cui al cap. 5 della Istruzione per la corretta applicazione della Costituzione conciliare sulla S. Liturgia. Ancora il 28 maggio 1966, ricevuta l'edizione del Messale dello Schott riveduta dopo il Concilio, l'allora Segretario di Stato, il Card. Cicognani, inviava per incarico del Papa all'Arciabate di Beuron una lettera di ringraziamento nella quale si legge: « Caratteristica e punto centrale di questa revisione è la sua perfetta aderenza alla Costituzione conciliare sulla Liturgia »²¹. Nulla a quel tempo lasciava supporre che fosse da attendersi una complessa riforma del Messale.

Erano però passati appena tre anni quando Paolo VI sorprese il mondo cattolico con un nuovo *Ordo Missae* che porta la data del 3 aprile 1969. Mentre la revisione del 1965 aveva lasciato inalterato il Rito tradizionale, pur avendo eliminato, a norma dell'art. 50 della Costituzione sulla Liturgia, alcune tarde aggiunte all'Ordinario della Messa, con l'*Ordo Missae* del 1969 è stato creato un nuovo Rito. L'*Ordo* tradizionale, dunque, non è stato riveduto nel senso voluto dal Concilio: è bensì stato totalmente abolito e, alcuni anni dopo, addirittura proscritto.

Ci si domanda: un così radicale rifacimento è ancora nel quadro della Tradizione della Chiesa? Alla luce di

quanto abbiamo esposto, è da escludere che ci si possa richiamare alle disposizioni conciliari. Che alcune parti dell'antico Messale siano passate nel nuovo non basta, come abbiamo visto all'inizio, perché si possa parlare di continuità del Rito Romano, benché si tenti ripetutamente di dimostrarla, tale continuità.

Un diritto esclusivo del Papa di introdurre un nuovo Rito anche senza una disposizione conciliare nascerebbe, così si ragiona, dalla sua « piena e suprema autorità » (*plena et suprema potestas*), di cui parla il Vaticano I, in quelle materie « quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent » (Denz. 1831). Ma nel termine « disciplina » non è assolutamente compreso quel Rito della Messa che tutti i Papi hanno sempre detto e ribadito risalire alla Tradizione Apostolica²². Tale coerenza del Magistero pontificio è sufficiente da sola a escludere che quel Rito rientri nel concetto di « disciplina e governo della Chiesa ». A ciò si aggiunga che nessun documento, neppure il Codice di Diritto Canonico, dice espressamente che il Papa, in quanto Supremo Pastore della Chiesa, ha il diritto di abolire il Rito tradizionale. Nemmeno si parla in alcun luogo di un suo diritto di modificare singole consuetudini liturgiche. Tanto silenzio è, nel nostro caso, di estrema importanza.

Alla « *plena et suprema potestas* » del Papa sono chiaramente posti dei limiti. E' indiscutibile che egli, nelle questioni dogmatiche, deve attenersi alla Tradizione della Chiesa Universale, ossia a « *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* », come dice san Vincenzo di Lerino. Più di un autore esprime l'opinione che non rientri nei poteri del Papa l'abolizione del Rito tradizionale.

Il famoso teologo Suárez (+ 1617), rifacendosi a precedenti autori, fra cui il Cajetano (+ 1534), sostiene che

un papa diventerebbe scismatico « se non volesse mantenersi, come è suo dovere, in unione e collegamento con l'intero corpo della Chiesa, al punto di tentare di scomunicare l'intera Chiesa o di mutare i Riti confermati dalla Tradizione Apostolica »²³.

Chi voglia trascurare il parere del Suárez consideri allora l'argomento seguente, che forse, in rapporto alla questione della libera potestà normativa del Papa riguardo cui abbiamo già accennato, che, fino a Paolo VI, nessun Papa aveva intrapreso un così totale cambiamento delle forme liturgiche; anzi, nemmeno talune, minime, innovazioni nel Rito erano mai state accettate senza difficoltà.

Quando, nel Rito della città di Roma, san Gregorio Magno (+ 604) spostò la *fractio Panis* dalla fine del Canone alla fase immediatamente precedente la Comunione, secondo il modello della Liturgia Bizantina, tale innovazione venne aspramente criticata ed ebbe come conseguenza che il Papa, in una lettera al Vescovo di Siracusa, dovette giustificare questa e altre piccole innovazioni liturgiche²⁴. In molti luoghi, le riforme di papa Gregorio non vennero accolte da tutti prima del sec. VIII.

Questo santo Pontefice, d'altronde, non intendeva affatto introdurre fuori di Roma il Messale da lui redatto: il *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*²⁵. Esso, inoltre, era destinato alla Liturgia pontificale delle Stazioni, non alla Liturgia nelle parrocchie (chiese titolari). E' nota la sua affermazione di principio: « In una Fide nil officit Sanctae Ecclesiae consuetudo diversa »²⁶, ossia: « Purché resti garantita l'unità della Fede, la varietà delle consuetudini rituali (*consuetudo*) non costituisce alcun pericolo per la S. Chiesa ».

Che il *Liber* di san Gregorio sia divenuto più tardi la base del *Missale Romanum* si spiega con la sua progressiva introduzione anche fuori di Roma. Per reverenza, per

venerazione verso la Sede di Pietro, si volle adottare il Rito della città di Roma sebbene nessun Papa, nemmeno dopo Gregorio, avesse insistito sulla estensione di questo Sacramentario alla Chiesa intera. Vale la pena di rammentare, a tale proposito, che san Bonifacio, il quale era solito seguire scrupolosamente le disposizioni dei Papi, e fare capo a Roma anche per piccole cose, non adottò il Messale della città di Roma, ma conservò quello in uso nel suo monastero d'origine, nel Nord dell'Inghilterra. Tale Messale era completamente diverso, nelle Orazioni e nei Prefazi, dal Romano; aveva in comune con questo soltanto il Canone e, per di più, in una redazione risalente a un'epoca anteriore a papa Gregorio²⁷.

Di certo non è compito della Sede Apostolica introdurre mutamenti nella Liturgia. Il dovere primario del Sommo Pontefice in quanto Supremo Vescovo (Episcopo, ossia ispettore), è quello di vigilare sulla Tradizione, sia nel campo dogmatico che in quello morale e liturgico.

Nei pieni poteri della Sede Apostolica rientrano invece, dal Concilio di Trento in poi, la revisione dei libri liturgici, ossia la verifica delle edizioni a stampa, e l'introduzione di piccole modifiche: per esempio, l'introduzione di nuove Feste. Così, per disposizione del Concilio di Trento, san Pio V sottopose a revisione il Messale della Curia Romana, già in uso a Roma e in molte parti della Chiesa d'Occidente, pubblicandolo nel 1570 come *Missale Romanum*. Come dimostrato più sopra, non si può assolutamente parlare di un Messale nuovo a proposito di questo Messale detto « di san Pio V ».

Va inoltre tenuto presente che non solo nella Chiesa Latina, ma nemmeno in Oriente un Patriarca o Metropolita ha mai intrapreso e imposto d'autorità una sua riforma liturgica. Nel corso dei secoli, in Oriente come in Occidente, ha avuto bensì luogo un'organica evoluzione delle for-

me liturgiche. Allorché il Patriarca Nikon di Mosca (sec. XVII) introdusse nella pratica liturgica alcuni mutamenti non proprio sostanziali, concernenti, ad esempio, il modo di trascrivere il nome Gesù (Isus, e non più Iisus) o il numero delle dita con cui farsi il segno della Croce (tre, non più due), ecc., provocò uno scisma. Circa dodici milioni di fedeli, che poi sarebbero stati chiamati « vecchi credenti », si divisero (Raskolniki) dalla Chiesa ufficiale russa²⁸.

Occorre altresì aggiungere che, rispetto ad un organico sviluppo a lungo termine, non vi sarebbe stato nulla a ridire se per esempio il Papa, in seguito ai decreti del Vaticano II, avesse consentito a qualche novità « ad libitum » o l'avesse permessa « ad experimentum » senza che ciò comportasse un mutamento del Rito.

Il mutamento del Rito non è avvenuto soltanto attraverso l'*Ordo Missae* del 1969, ma anche attraverso una riforma di vasta portata del calendario liturgico. L'aggiunta o l'eliminazione della festa di un Santo, di certo non avrebbe di per sé modificato il Rito. Lo hanno invece modificato la quantità e qualità delle innovazioni introdotte nell'ambito complessivo della riforma liturgica, per cui ben poco è rimasto com'era prima.

Poiché non esiste un documento che parli espressamente di un diritto della Sede Apostolica di modificare o addirittura abolire il Rito tradizionale, e poiché, oltretutto, è dimostrabile che nessun Predecessore di Paolo VI ha mai attuato considerevoli modifiche nella Liturgia Romana, dovrebbe essere più che dubbio se un cambiamento del Rito rientri nei poteri e nelle competenze della Sede Apostolica. Ad essa spetta bensì, senza dubbio il diritto di sanzionare i libri liturgici e di vigilare su di essi, come pure, in generale, sugli usi liturgici²⁹.

La riforma dell'Ordo Missae. Le disposizioni del Concilio potevano essere attuate anche senza cambiare il rito della Messa?

Il primo che, sistematicamente e su base teologica, abbia intrapreso una riforma liturgica è stato senza dubbio Martin Lutero. Della Messa egli negò il carattere di Sacrificio e ne contestò varie parti, soprattutto le preghiere sacrificali del Canone. Egli espose i principi della sua riforma negli scritti *Formula Missae* (1523) e *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienstes* (1526)³⁰.

Lutero ebbe la prudenza di non lasciar trapelare all'esterno l'essenza delle sue innovazioni liturgiche. Conosceva l'importanza delle forme e delle pratiche consacrate dal tempo e radicate nel popolo. I suoi seguaci sarebbero rimasti eccessivamente impressionati dalle novità rispetto alla celebrazione tradizionale. Lo stesso Lutero, del resto, teneva ai vecchi riti e canti³¹. Egli mutò solo ciò che, secondo lui, era un abuso o era in contrasto con la sua concezione teologica.

Allorché, per esempio, il riformatore e i suoi seguaci presero a omettere il Canone, ciò non colpì i fedeli, perché in quel tempo il Canone veniva notoriamente sempre recitato sottovoce. Di proposito Lutero non abolì subito le elevazioni dell'Ostia e del Calice, perché ciò avrebbe colpito più immediatamente i semplici fedeli³². Anche il latino e il canto gregoriano seguitarono ad essere usati, almeno nelle chiese maggiori³³. Gl'inni in tedesco risalivano a prima della Riforma e occasionalmente già venivano cantati durante il Rito³⁴, pertanto non costituirono una novità.

Assai più radicali delle riforme liturgiche di Lutero, almeno per quanto concerne l'esteriorità del rituale, e adottati con minori riguardi verso la sensibilità dei fedeli sono stati il nuovo ordinamento della Liturgia creato e

reso obbligatorio sotto Paolo VI, e soprattutto le modifiche che risultano apportate alla sostanza del rito della Messa. In quale misura, anche in questo come nel caso di Lutero, abbiano influito convinzioni di ordine dogmatico, non è stato ancora sufficientemente appurato³⁵. In un suo studio, G. May evidenzia, fra l'altro, la avvenuta « riduzione dell'elemento latreutico », la « soppressione di formule trinitarie » e l'« indebolimento della posizione del sacerdote »³⁶. La tragedia sta nel fatto che gran parte degli elaboratori dei nuovi libri liturgici, soprattutto Vescovi e sacerdoti provenienti da esperienze con movimenti giovanili, erano certamente in buona fede e non hanno scorto minimamente, o non hanno scorto subito, gli aspetti negativi delle riforme. Più che altro, essi hanno visto accolti nella nuova Liturgia i loro desideri e le loro attese di vecchia data³⁷. E' certo, comunque, che ispiratrice delle riforme fu la « nuova » teologia (liberale). Ciò è particolarmente palese nel libro dei canti tedesco, il *Gotteslob*³⁸. Non si può tuttavia sostenere, come a volte succede, che la Messa secondo il *Novus Ordo* sia di per sé invalida, ma il numero delle messe realmente invalide potrebbe essere notevolmente aumentato dal tempo dell'introduzione delle riforme. Né le pressanti implorazioni di benemeriti Cardinali che avevano espresso riserve di ordine dogmatico sul *Novus Ordo* della Messa³⁹, né le accorate suppliche di fedeli da tutto il mondo, riuscirono a far desistere Paolo VI dall'introdurre in modo generale il nuovo Messale. Ciò mostra quanto egli fosse personalmente impegnato in tutte queste riforme. Nemmeno il pericolo di un nuovo scisma, come nel caso Lefebvre, poté indurlo a, come minimo, tollerare l'antico Rito Romano accanto al nuovo — cosa che, nell'attuale momento di pluralismo nella Chiesa, si poteva ragionevolmente supporre fosse ovvia.

Ma veniamo all'altro quesito che ci siamo posti all'ini-

zio. Le riforme attuate dopo il Concilio erano forse necessarie nella loro globalità, e che cosa se ne è ricavato per il bene delle anime? E soprattutto: erano quelle richieste dai Padri conciliari? E' una fondamentale preoccupazione della Chiesa — e il Concilio la espresse (*Cost. Sacrosanctum Consilium*, 48) — « che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo Mistero di Fede [il Mistero Eucaristico], ma che comprendendolo bene per mezzo dei riti e delle preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente; siano istruiti nella parola di Dio; si nutrano alla mensa del Corpo del Signore; rendano grazie a Dio; offrendo l'Ostia immacolata, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino ad offrire se stessi »⁴⁰.

La celebrazione della S. Messa è forse divenuta più attraente per i fedeli, dopo il Concilio? La Liturgia rinnovata ha forse contribuito ad accrescere la fede consapevole e la pietà? Probabilmente no. Già il breve tempo trascorso dall'introduzione del *Novus Ordo Missae* del 1969 ha reso evidente che le nostre chiese sono sempre più disertate e che il numero dei sacerdoti e religiosi diminuisce a un ritmo spaventoso. Una tale situazione ha certamente una serie di cause. Non solo la riforma liturgica non ha saputo almeno arrestare l'andamento negativo, ma probabilmente ha non poco contribuito a incrementarlo.

Qui di seguito si dimostrerà che la strutturazione dell'*Ordo Missae* del 1969 è andata molto al di là dello spirito e del dettato conciliari nonché delle esigenze di una pastorale adatta ai tempi. Si vedrà, inoltre, che le istanze del Concilio in campo liturgico potevano essere attuate senza sostanziali modifiche nel rito tradizionale della Messa.

Che inizialmente non si pensasse affatto a una riforma radicale dell'*Ordo Missae* si desume dalla pubblica-

zione del già menzionato *Ordo* del 1965. Come è detto nell'introduzione, in esso si tiene conto delle istanze espresse nella Costituzione conciliare sulla S. Liturgia⁴¹, e il vecchio Rito non viene toccato, se si eccettuano alcune lievi modifiche e abbreviazioni, come l'eliminazione del Salmo 42 all'inizio e quella dell'ultimo Vangelo.

Vero è che, nella *Instructio ad exequendam Constitutionem de Sancta Liturgia* del 26-9-1964 si accennava a una futura « *librorum liturgicorum instauratio* » (I, 3). Il teologo non prevenuto, conoscendo il tradizionale modo di procedere di Roma, avrà pensato che si sarebbe trattato di una misurata revisione, soprattutto di un arricchimento, dei libri liturgici esistenti, ma non mai di una totale modificazione del rito della Messa. Altrimenti, il decreto promulgante l'*Ordo Missae* del 1965 avrebbe mai stabilito che questo venisse assunto nelle nuove edizioni del *Missale Romanum* (*in novis Missalis Romani editionibus assumeretur*)? Non si fanno certo stampare nuovi Messali se li si prevede validi per quattro anni soltanto! L'*Ordo Missae* del 1965 era dunque, con ogni probabilità, già destinato ai Messali rinnovati nel senso della *Instructio*.

Nell'art. 50 della Costituzione sulla S. Liturgia si dice che nella revisione del Rito devono essere soppressi « quegli elementi che col passare dei secoli furono duplicati o meno utilmente aggiunti ». La prescrizione è purtroppo formulata in termini generici. La maggioranza dei Padri conciliari avrà pensato, probabilmente, al doppio *Confiteor* (all'inizio della Messa e prima della distribuzione della Comunione), alcune preghiere private del celebrante, e all'ultimo Vangelo.

Nello stesso articolo è altresì detto: « Alcuni elementi invece, che col tempo andarono perduti, siano ristabiliti, secondo la tradizione dei Padri, nella misura che sembrerà opportuna o necessaria ». Si sarà pensato innanzitutto

alla Preghiera dei Fedeli prima dell'Offertorio, e ad una più ricca scelta di Prefazi. Ma di ciò parleremo più avanti.

Non vi sarebbe stato nulla a ridire su tali modifiche perché con esse il Rito tradizionale non sarebbe stato distrutto, ma piuttosto vitalizzato e, come è avvenuto nei secoli passati, ancora e di nuovo si sarebbe sviluppato organicamente. Ma esaminiamo ora nei dettagli quali innovazioni hanno comportato l'*Ordo Missae* del 1969 (ossia solo quattro anni dopo la revisione del 1965!) e la sua edizione tedesca del 1976⁴².

Una vasta creazione *ex novo* costituiscono, proprio all'inizio della celebrazione, i « ritus initiales ». Essi consistono in un « saluto all'assemblea » — che può essere ampliato da una presentazione della Messa del giorno — e nella « confessione generale dei peccati », a cui seguono il *Kyrie* e il *Gloria*, oppure testi corrispondenti o canti.

I riti iniziali, che particolarmente nell'edizione tedesca del Messale, sono accompagnati da numerosi suggerimenti (il cui accoglimento è reso facoltativo dal « potest » che puntualmente li precede), aprono tutte le porte all'arbitrio del celebrante. Quanti discorsi devono ricorrentemente sorbire i fedeli sin dall'inizio della Messa! Non diversamente, del resto, da quanto accade in alcune comunità protestanti...

Prima, se un parroco voleva spiegare ai fedeli la Messa del giorno — cosa che era ed è auspicabile — poteva farlo prima di iniziare la celebrazione vera e propria, senza spezzare la Messa con una seconda « predica ». La frantumazione è oggi resa particolarmente evidente nella Messa solenne in latino, dove all'Introito cantato segue sovente un prolungato indirizzo di saluto con spiegazione introduttiva, seguito, a sua volta, dalla « confessione generale dei peccati ».

Stimolare intensamente i fedeli a pentirsi e confessare le colpe commesse: è questa l'importante funzione del

Confiteor. Ma sarà lecito domandarsi se sia stato un bene riservargli un luogo fisso all'interno della Messa, o se esso non abbia finito per diventare col tempo una mera formula. Per nessun motivo l'importanza della confessione sacramentale deve risultare attenuata.

E' noto dalla storia della Liturgia che nel Rito Romano, sin verso la fine del primo millennio, vigeva soltanto una preparazione silenziosa del celebrante. Entrato in chiesa, egli restava ai piedi dell'altare profondamente inchinato fino al Gloria Patri del Canto d'ingresso. La preghiera ai piedi dell'altare, introdotta gradualmente più tardi e tramandata in varie redazioni, non avveniva in forma dialogata tra il sacerdote e i fedeli. Tale è diventata soltanto negli anni Venti, nella Messa « comunitaria ».

La « confessione generale dei peccati », invece, era nota come « confessio publica » già nell'Alto Medioevo, ma non si faceva all'inizio della Messa bensì dopo l'omelia; solo da alcuni decenni è andata gradualmente scomparendo, da noi. Le più antiche formule che si sono conservate risalgono al sec. IX⁴³. Insieme al *Padre nostro* e alle domande del Battesimo, sono tra i più antichi monumenti liturgici in antico alto-tedesco.

Quanto alla Liturgia della Parola (Liturgia Verbi)⁴⁴ del *Novus Ordo*, nulla da eccepire sulla possibilità di una Lezione tratta dall'Antico Testamento e, ancor meno, sulla lettura in volgare delle pericopi, come prevede l'art. 36 par. 2 della Costituzione sulla Liturgia.

L'uso della lingua volgare nelle Letture non era estraneo, originariamente, alla Liturgia Romana. Nel sec. IX, gli apostoli degli Slavi, i santi Cirillo e Metodio, nel corso della loro attività missionaria in Moravia poterono utilizzare la loro traduzione in slavo dell'Evangelario latino⁴⁵. A Roma, d'altra parte, fino a un'epoca avanzata del Medio Evo, le Letture in latino venivano, almeno in cer-

ti giorni, ripetute in greco per i fedeli di lingua greca⁴⁶.

Tutte le riserve sono invece da fare per quanto concerne il nuovo ordinamento delle Letture. In adempimento all'art. 35 della Costituzione sulla Liturgia, senza dubbio sarebbe stato giusto creare nuove pericopi per le domeniche e una Lettura continua (*lectio continua*) per i giorni feriali. Questo sarebbe stato un arricchimento dell'antico Messale⁴⁷. Per quale motivo è stato invece abolito completamente l'ordinamento delle antiche pericopi? Su questo punto ritorneremo.

Che il celebrante, mentre il lettore fa le Letture, sieda nel suo stallo era pure un antico uso che, nel Rito Romano, è rimasto più tardi solo nella Messa pontificale. A questo riguardo, dunque, nulla da dire sul nuovo Rito, e nemmeno riguardo alla Preghiera dei Fedeli che, per l'art. 53 della Cost. sulla Liturgia, ha luogo alla fine della Liturgia della Parola. Tale Preghiera si trova a questo punto in tutti i Riti, e anticamente faceva parte anche della Liturgia Romana. Il solitario « Oremus » prima dell'Offertorio, nel Rito tradizionale della Messa, ancora ne testimonia⁴⁸.

Dal Medio Evo fino ai tempi moderni si è supplito con la Preghiera generale. Essa veniva recitata dal sacerdote in lingua volgare, dal pulpito dopo l'omelia, insieme alla « Confessio publica »⁴⁹, benché questa non fosse certo la soluzione ideale.

A differenza di quanto avviene tuttora nei Riti Orientali, e avveniva nei Riti Ambrosiano e Gallicano⁵⁰, purtroppo nel nuovo Messale il testo delle intenzioni da esprimere nella Preghiera dei Fedeli non è stato fissato. Le formulazioni di quei Riti potevano ben essere prese a esempio. Nella libera formulazione delle intenzioni, di fatto si assiste oggi, da noi, ai peggiori abusi. Anche i formulari offerti in raccolte apposite sono scarsamente utilizzabili.

Nuova, e in contraddizione con la tradizione liturgica,

è la recitazione della Preghiera non all'altare, ma dagli stalli. Per una Preghiera più lunga, per es. per le « *Orationes sollemnes* » del Venerdì Santo, un tempo il celebrante si portava davanti all'altare⁵¹ in modo da recitare rivolto a oriente la Preghiera insieme ai fedeli.

Della celebrazione « *versus populum* », nel *Novus Ordo* non (ancora) prescritta come obbligatoria, ma auspicata dalla *Instructio generalis*⁵², diremo dettagliatamente più avanti.

La parte successiva della Messa è intitolata, nel nuovo Messale, « Liturgia Eucaristica ». Che in questa denominazione manchi ogni, anche minimo, riferimento alla Messa come Sacrificio, è un fatto che qui ci limitiamo a menzionare soltanto, perché stiamo trattando soprattutto del rituale della Messa.

La prima parte della Liturgia Eucaristica viene denominata « Preparazione delle Offerte ». Mentre nella redazione latina delle nuove preghiere ancora compare la parola « offerimus », la traduzione tedesca attenua quell'« offerimus » fino ad un « Noi portiamo questo pane/ questo calice davanti al tuo cospetto ».

Dal punto di vista della storia della Liturgia non vi sarebbe nulla da obiettare a nuove preghiere offertoriali. Ancora fino al Medio Evo, il Rito Romano non conosceva infatti, accanto alla preghiera « *super oblata* » (la *Secreta*), formule di tal genere. I testi gradualmente introdotti più tardi, chiamati anche « *Canon minor* », non avevano dappertutto né un identico dettato né un identico ordine di successione, e venivano recitati dal celebrante « segretamente ». I nuovi testi, comunque, sono poco soddisfacenti.

La seconda parte è detta « Preghiera Eucaristica » (*Prex Eucharistica*). La antica denominazione romana era « *Prex Oblationis* » (*Preghiera dell'Offerta*), talvolta anche solo « *Prex* » o « *Oblatio* ». E' in questa parte della

nuova Messa che si trovano le più cospicue innovazioni rispetto al Rito tradizionale. La meno fondamentale è la dovizia dei Prefazi, poiché i Sacramentari dell'Alto Medioevo, come ancor oggi il Messale Ambrosiano, similmente hanno Prefazi propri per quasi ogni Messa.

Una completa rottura con la Tradizione è rappresentata invece dai tre nuovi Canonici. Essi sono stati creati *ex novo* sulla scorta di Anafore orientali o gallicane e costituiscono, quanto meno stilisticamente, altrettanti corpi estranei al Rito Romano. Alcuni teologi, perdipiù, manifestano perplessità di fronte a talune formulazioni⁵³.

Nelle Chiese Orientali, la compagine dei Riti della Consacrazione (l'Anafora, o Prece dell'Oblazione Sacrificale) è diversa da quella del Canone Romano. Mentre qui la prima parte, ossia la preghiera eucaristica (= di ringraziamento) propriamente detta, il Prefazio, è variabile, le preghiere che precedono e seguono il racconto della Istituzione hanno sempre l'identico testo, onde il nome complessivo di « Prex canonica » (Prece fissata) ovvero, più tardi, « Canon Missae »⁵⁴. Nelle Chiese Orientali, invece, ogni Anafora è fissa, non presenta parti variabili, ma non vi è una sola Anafora. Il Rito Bizantino, per esempio, ne ha due: quella di san Giovanni Crisostomo e quella di san Basilio M.; altri Riti hanno anche più di due formulari.

Non prevista dal Concilio, e pastoralmente inutile, fu la modifica, ordinata da Paolo VI, del testo del racconto della Istituzione, testo usato nel Canone Romano da più di 1500 anni. Problematica — anzi, motivo di scandalo, è innanzitutto la traduzione di « pro multis » con « per tutti »: traduzione che suona omaggio a certa teologia moderna molto liberale, e che non è giustificata da alcun testo liturgico antico⁵⁵. Sul piano del rituale, poi, colpisce il fatto che siano state immotivatamente spostate le parole « *mysterium Fidei* » (I Tim. .9.), inserite sin dal sec. VI nella consacrazione del Calice⁵⁶, per utilizzarle in

una esclamazione del celebrante dopo la Consacrazione. L'esclamazione « *Mysterium Fidei* » è certamente una novità. L'acclamazione del popolo « Annunciamo la tua morte... » si trova soltanto in alcune Anafore copte⁵⁷; non compare negli altri Riti orientali e in nessuna delle altre Preci occidentali; al Canone Romano non si adatta nemmeno stilisticamente. Essa rappresenta, inoltre, una brusca variazione all'interno delle preghiere rivolte a Dio Padre.

La terza parte della « celebrazione eucaristica » è detta « della Comunione ». Nel *Novus Ordo*, il *Pater* non viene più recitato dal celebrante dopo la consueta introduzione (ma senza il preventivo *Oremus*), bensì dal popolo soltanto. Ciò di per sé corrisponderebbe a una consuetudine dei Riti orientali⁵⁸, senonché, nel *Novus Ordo Missae*, non si tratta di una recezione da questi, bensì dalla Messa « comunitaria » degli anni Venti. Sulla nuova forma il giudizio è diviso: vi sono argomenti *pro*, e argomenti *contra*. Si tratta comunque di una notevole modifica che colpisce soprattutto nella Messa cantata.

E' stata altresì modificata la preghiera successiva (*Libera nos*), non solo perché ne è stata tolta la menzione della Madre di Dio e di alcuni santi Apostoli, ma perché le è stata data una conclusione nuova⁵⁹. Essa, inoltre, è seguita dalla dossologia « Perché Tuo è il Regno... », con la novità che è il popolo ad innalzarla. Effettivamente, i Riti orientali presentano anche la dossologia a questo punto, ma nella formula più ampia, trinitaria; è però il celebrante a concludere con essa la preghiera dominica recitata dai fedeli o cantata dal coro. Nel nuovo *Ordo Missae*, in realtà, la dossologia risulta chiaramente recepita dal rito protestante, per il testo e per il fatto che è il popolo a pronunciarla.

Anche il rito e le preghiere della Comunione hanno dovuto subire modificazioni profonde. Il problema della

comunione nella mano non sarà qui trattato perché non previsto dall'*Ordo Missae* latino del 1969.

La preghiera privata di preparazione del celebrante — preghiera inserita nella Messa Romana in epoca relativamente tarda (sec. XI) — nel nuovo Rito viene pronunciata ad alta voce. Ora la seguono il saluto di benedizione « Pax Domini » (prima veniva subito dopo il *Libera nos*), il bacio di pace e la *fractio* dell'Ostia Santa (prima era alla fine del *Libera nos*).

Durante la *fractio Panis*, il nuovo Rito prevede l'*Agnus Dei*. Se il coro deve eseguirlo polifonicamente, il nuovo Rito gli riserva un tempo troppo breve. Infatti, immediatamente dopo la *fractio*, dovrebbe essere pronunciato ad alta voce l'invito alla Comunione. A differenza che nel Rito tradizionale, tale invito è posto prima della comunione del celebrante. Tutto ciò non pare costituire una soluzione felice e, rispetto alla antica Messa, non è nemmeno pastoralmente più efficace.

Sarà lecito domandarsi che cosa mai si sia voluto ottenere con tante e tali modifiche, a volte anche piccole. Si sono forse volute soddisfare le istanze di alcuni liturgisti, e ciò a scapito di un Rito più che millenario? Oppure si è voluto consapevolmente distruggere l'ordinamento tradizionale? Come mai si è voluto porre « accenti » che risultano in contrasto con la Fede dalla quale è cresciuto l'antico Rito?

A ogni buon conto, dal punto di vista pastorale (e pastorale era stata la cura e la sollecitudine dei Padri conciliari), la maggior parte delle riforme non era, come abbiamo visto, necessaria. Per rendere, ad esempio, pastoralmente più fruttuosa la distribuzione della Comunione, sarebbe stato sufficiente concedere nuove formule « ad libitum » in volgare, in luogo delle latine « Ecce Agnus Dei » e « Domine, non sum dignus ». E la reintroduzione del « bacio di pace », in una forma adatta alla sensibilità

dei singoli popoli, non avrebbe presentato difficoltà nel Rito tradizionale.

Uno sconvolgimento non necessario dell'antica Liturgia rappresentano pure le seguenti modificazioni: l'omissione del *Dominus vobiscum* prima della Colletta, dell'Offertorio e del Postcommunio; la riduzione della formula conclusiva « Per Dominum nostrum... » nella breve « Per Cristo nostro Signore »; lo spostamento dell'*Ite. Missa est* a dopo la benedizione finale⁶⁰.

In aggiunta ai cambiamenti accennati, i numerosi suggerimenti preceduti da un « potest », reperibili soprattutto nell'edizione tedesca del Messale, hanno contribuito a introdurre l'arbitrio nella celebrazione della Messa. In alternativa al Credo, per esempio, ora si concede di recitare il Simbolo Apostolico, e in una rubrica è detto che il Simbolo « di regola dev'essere testualmente recitato o cantato ». Da ciò alcuni deducono senza difficoltà il permesso di recitare occasionalmente nella Messa « professioni di fede » di « moderna » redazione; oggi, ch'è chi adopera persino testi di Dorothee Sölle⁶¹.

Rispetto alla Editio Typica del *Novus Ordo Missae*, l'edizione tedesca va assai al di là della riforma. Essa spalanca di fatto tutte le porte alla libera impostazione della Messa da parte del celebrante. Avviene così che oggi, in quasi ogni parrocchia, si celebrano messe assai lontane da quella che il Messale ufficiale indica come normativa, senza che l'Autorità ecclesiastica intervenga contro tali abusi.

Che cosa si è guadagnato, poi, con la nuova Liturgia, ai fini dell'attiva (*actuosa*) partecipazione dei fedeli auspicata dal Concilio? La nostra risposta non può essere che la seguente: nulla che non si sarebbe potuto conseguire anche senza sostanziali mutamenti del Rito tradizionale. Le Letture in volgare (eventualmente anche nuove pericopi domenicali a scelta, e *lectiones continuae* nei

giorni feriali); la reintroduzione della Preghiera dei Fedeli prima dell'Offertorio; l'aggiunta, al canto della schola, di inni religiosi eseguiti dai fedeli: tutto ciò sarebbe stato sufficiente perché i fedeli prendessero una parte più attiva al Culto Divino.

Di uso esclusivo della lingua volgare — la qual cosa, in un'epoca quale la presente, di turismo di massa e di emigrazione/immigrazione di lavoratori stranieri, è una manifestazione di vero e proprio provincialismo — non parla affatto l'art. 36 della Costituzione sulla Liturgia. Nemmeno dell'abolizione del canto gregoriano è possibile trovare traccia in questo documento conciliare.

Non ci si è accontentati, purtroppo, di attuare alcune ragionevoli e necessarie riforme; non si è tenuto conto dell'art. 23 della Costituzione sulla Liturgia, che dice fra l'altro: « Non si introducano innovazioni se non quando lo richieda una vera e accertata utilità della Chiesa ». Si è voluto di più: si è voluto essere aperti alla nuova, assai discutibile teologia e al mondo odierno.

A coloro che hanno elaborato il nuovo Rito della Messa non è lecito pertanto appellarsi al Concilio, nonostante ciò facciano costantemente. Le disposizioni della Costituzione conciliare si tengono sulle generali e consentono molteplici soluzioni. E' certo comunque che l'*Ordo Missae* del 1969 non avrebbe ottenuto l'approvazione della maggior parte dei Padri al tempo del Concilio⁸².

Ulteriori osservazioni critiche sul Novus Ordo Missae e sull'ordinamento delle Lezioni.

Molte delle innovazioni promulgate in materia liturgica negli ultimi venticinque anni — a cominciare dal decreto sul rinnovamento della Liturgia della Settimana Santa del 9 febbraio 1951 (ancora sotto Pio XII), e dal

« nuovo » Codice delle rubriche del 25 luglio 1960 (ormai di nuovo superato), fino alla riforma, per continue piccole modificazioni, dell'*Ordo Missae* del 3 aprile 1969 — si sono dimostrate inutili e dannose alla vita spirituale.

Per quanto riguarda l'*Ordo Missae* del 1969, il Vaticano II, nell'art. 50 della Costituzione sulla S. Liturgia, aveva certo prescritto, come abbiamo visto, una revisione dell'*Ordo* vigente: aveva indicato i principi che dovevano informarla, senza entrare nel merito di singoli problemi. Nemmeno le aveva fissato un termine: aveva solo detto che i lavori dovevano incominciare « al più presto » (*quam primum* — art. 25).

Dopo appena cinque anni dalla Costituzione conciliare, era già pronto un *Novus Ordo Missae*⁶³ e veniva sottoposto all'approvazione di Paolo VI. Come è noto, la promulgazione avvenne dopo alcune modifiche e assunse la stessa identica forma autoritaria con cui la Congregazione dei Riti aveva introdotto, fin dal Concilio di Trento, piccole modifiche nel Rito Romano⁶⁴. Da allora, sono andate aumentando nella Chiesa le resistenze al nuovo Rito. Persino alcuni Cardinali hanno espresso la loro opposizione al *Novus Ordo*; ma è interessante notare che, non solo i « conservatori », anche i « progressisti » ne sono insoddisfatti: alcuni dei loro desiderata sono stati disattesi e la riforma rappresenta nell'insieme un compromesso poco felice. Per questi motivi i progressisti non si attengono al nuovo Rito, né vi si atterranno di certo in futuro, nonostante tutte le ammonizioni da Roma; seguiranno a sperimentare, incrementando la confusione liturgica. I conservatori, d'altra parte, non vedono per quale motivo siano state introdotte tante innovazioni: vedono che esse distruggono un'antica tradizione senza sostituirvi nulla di nuovo né, tanto meno, nulla di migliore. La maggior parte di costoro osserverà le

« nuove rubriche » per avere, al massimo, la coscienza tranquilla.

Del resto, sono stati proprio molti dei sacerdoti più anziani a contribuire a che il *Novus Ordo Missae* potesse essere introdotto tanto rapidamente e senza incontrare considerevoli difficoltà. Agli occhi del clero più giovane, non volevano passare per dei retrogradi, chiusi alle moderne esigenze. Adottando la lingua volgare, poi, la nuova Liturgia è venuta incontro ai desideri di molti in cura d'anime che già avevano impostato funzioni sacre tali per cui, ad esempio, il sacerdote all'altare celebrava la Messa in latino e, contemporaneamente, un secondo sacerdote o un lettore recitava in volgare le preghiere della Messa o faceva eseguire canti sacri. Questi sacerdoti hanno dimostrato, se non altro, di avere imparato a prestare incondizionata ubbidienza alle disposizioni della Autorità ecclesiastica, anche senza comprendere il senso delle innovazioni. Non potevano immaginare quali forze fossero in azione nella riforma liturgica.

Le forze in azione nella Curia Romana risultano incomprensibili anche a coloro che sono un poco più addentro in queste cose. Forse l'avvenire le svelerà. Intanto, l'indagine scientifica nella storia liturgica consente d'identificare le fonti del *Novus Ordo Missae*. A differenza di quanto si ritiene e si sente ripetere, esse non risalgono alla tradizione paleocristiana, e neppure a quella che la Chiesa d'Occidente ha in comune con l'Orientale: sono bensì moderne.

Colpisce pertanto, a prima vista, la somiglianza col rito dei « vecchi cattolici » tedeschi. Si pensi, per esempio alla brevità del rito penitenziale all'inizio della Messa, alla forma della Preghiera dei Fedeli; si aggiunga l'uso pressoché esclusivo del volgare. Almeno tanto importante quanto l'influsso della celebrazione del rito vecchio-cattolico è l'eredità del movimento giovanile tede-

sco e della Messa « comunitaria » che in esso allignava. Deriva da questa soprattutto la trasformazione di preghiere private del celebrante in formule pronunciate ad alta voce, come la preghiera iniziale (che prima i ministri recitavano ai piedi dell'altare assieme al celebrante mentre il coro cantava l'Introito); le risposte « Deo gratias » e « Laus tibi Christe » alle Letture (che prima venivano date da uno solo dei ministri); l'*Orate fratres* rivolto ad alta voce a tutto il popolo, con la risposta *Suscipiat Dominus* (che era data dai ministri al celebrante e, cantandosi l'Offertorio, era anch'essa pronunciabile soltanto da costoro); la solenne conclusione del Canone, da *Per Ipsum* in poi; la Preghiera della Pace prima della Comunione (che era una preghiera privata del celebrante).

Dalla Messa « comunitaria » deriva inoltre l'uso, estraneo sia al Rito Romano solenne sia, in genere, agli altri Riti occidentali, del *Pater* recitato dal celebrante assieme ai fedeli. Dal culto protestante viene la novità che ora è il popolo a esclamare « Tuo è il Regno, ecc. ». Ma protestante è, sopra tutto, lo spostamento dell'accento sulla Messa come sacro convito (« celebrazione eucaristica ») mentre è fatto passare in sottordine il suo carattere di Sacrificio.

Il termine « Sacrificio » è volutamente evitato nella *Institutio generalis Missalis Romani*; ricorre di sfuggita nell'art. 2 (*sacrificium eucharisticum*). La Costituzione conciliare sulla S. Liturgia, invece, sempre e a chiare lettere parlava di « Sacrificium Missae » artt. 49 e 55); qui si parla solo di « eucaristia » artt. 282 e 285) oppure di « celebratio eucharistica » (artt. 5 e 284), il cui perfetto equivalente tedesco è *Eucharistifeier*.

Dalla teologia protestante della Cena deriva altresì la definizione della Messa contenuta nella prima redazione del *Novus Ordo Missae*. La S. Messa vi è intesa come « Cena del Signore », « sacra sinassi, l'incontro del

popolo di Dio per celebrare il Memoriale del Signore sotto la presidenza del sacerdote »⁶⁵. Che una tale definizione si trovi in un documento che porta la firma di Paolo VI, e che fu necessario correggere⁶⁶, dimostra chiaramente quanta e quale sia, nel nostro tempo, la confusione nella Chiesa.

Occorre inoltre considerare che dal *Novus Ordo Missae* sono state acquisite molte novità non collaudate, come i « ritus initiales ». Ciò è contrario alla secolare tradizione della Curia Romana. Esse sono state subito imposte senza che si fossero prima dimostrate valide. In tal modo, per mezzo del *Novus Ordo* e del *Missale Romanum*, viene impedita un'autentica e duratura riforma del Culto Divino nel senso voluto dal Vaticano II.

La Chiesa oggi ha bisogno, non già di un *Novus Ordo Missae*, bensì di un'ardente vita spirituale con cui superare la crisi della Fede, crisi che a sua volta riflette una crisi di autorità. Di questa, Roma stessa ha la sua parte di responsabilità.

La vita non esclude ordine e autorità. Al contrario: non c'è vita, e specialmente vita spirituale, se non c'è ordine. C'è vita in un ordine, come il Rito Romano tradizionale, che superficialmente sembrerebbe sorpassato. Posto che fosse da ravvivare, non vi era affatto bisogno di promulgare un *Novus Ordo*. Si pensi soltanto a come era fiorente in molti luoghi la vita spirituale e liturgica anche in un tempo di Passione della Chiesa quale il regime nazista. E oggi? La Liturgia sarà anche « nuova », saranno anche fatti « nuovi » tentativi di « essere accetti » agli uomini, ma le chiese sono sempre più disertate. Non si dimentichi che soltanto una Chiesa forte nella Fede e spiritualmente feconda è in grado di creare qualcosa di realmente nuovo e duraturo. Tutto il resto è un alcunché di artefatto che sovente non ha riguardi per le

reali esigenze di una pastorale moderna e cattolica, rivelandosi spaventosamente insensibile verso i credenti.

Alcuni anni fa, un gruppo di riformatori liturgici ha preparato un nuovo Lezionario per la Messa e ha saputo farlo rendere obbligatorio dall'Autorità ecclesiastica. Questo lavoro di alcuni innovatori ha preso il posto di un ordinamento che vige da più di mille anni nella Chiesa Romana, e di conseguenza lo ha eliminato⁶⁷.

Era di per sé positivo il fatto che le pericopi del *Missale Romanum* tridentino venissero arricchite da ulteriori Letture. E' noto, del resto che già al tempo dell'Epistolario di san Girolamo, e ancor prima, il Rito Romano disponeva di una scelta di Letture alternative⁶⁸. Talune di queste pericopi aggiuntive, ad esempio alcune per i mercoledì e venerdì « per annum », si erano conservate soprattutto nei Paesi di lingua tedesca e nel Patriarcato di Aquileia fino ai Messali a stampa di epoca pretridentina⁶⁹.

Dal punto di vista del Rito Romano tradizionale, quindi, non vi sarebbe stato nulla da eccepire sul fatto che anche per i giorni feriali si approntassero Letture proprie e per le domeniche si stabilissero cicli di Letture aggiuntive. E' noto che le pericopi domenicali vennero fissate in epoca relativamente tarda, come mostra la lista delle Epistole conservata a Würzburg la quale risale al sec. VIII⁷⁰.

A parte il fatto che il nuovo Lezionario ha eliminato il precedente, e che è stata così interrotta bruscamente un'antichissima tradizione, il liturgista è costretto a rilevare che, nella scelta delle nuove pericopi, sono stati determinanti alcuni opinabili criteri di natura esegetica, mentre sono stati troppo poco rispettati quei criteri liturgici in base ai quali erano sempre stati scelti nella Chiesa i brani per le Letture. Lo Stonner parla persino

di occasionali « modificazioni poetiche che il testo biblico può subire nella Liturgia »⁷¹. Decisive sovente erano le parole con cui un brano cominciava e quelle con cui finiva, poiché l'incipit e la conclusione di una pericope hanno grande importanza. Inammissibile dovrebbe pertanto essere giudicata la chiusa « Allora si aprirono loro gli occhi ed essi si accorsero di essere nudi », come oggi si può udire in una delle Letture della prima domenica di Quaresima (Anno A), soprattutto se si consideri che, subito dopo, il popolo deve dire « Rendiamo grazie a Dio ».

Un tempo, nella scelta dei brani del Vangelo si aveva cura di badare che in essi non mancasse mai il nesso con la celebrazione del Mistero Eucaristico — come Pius Parsch sottolinea continuamente nel suo *Anno della Salvezza*. Nell'introduzione egli scrive: « Nel Vangelo il Cristo si manifesta e ci parla. Ravvisiamo nel Vangelo non tanto un insegnamento, quanto una epifania (manifestazione) del Cristo. Così il Vangelo perlopiù indica l'Azione principale della celebrazione del Mistero »⁷².

Il nuovo Lezionario, invece, serve — coerentemente con lo spirito che informa il culto protestante — in primo luogo all'ammaestramento e alla « edificazione » dell'assemblea. Il *Novus Ordo*, evidentemente, è stato preparato da esegeti, non da liturgisti. Gli esegeti non hanno però pensato al fatto che la maggior parte dei fedeli non è in grado di comprendere tanti brani veterotestamentari perché non ha praticamente alcuna conoscenza della storia della salvezza precedente la venuta del Cristo, e che pertanto il Pentateuco o il Libro dei Re a loro dice ben poco. Per lo stesso motivo il popolo non afferra, lascia scorrer via anche la maggior parte delle nuove Letture tratte dall'Antico Testamento⁷³.

Gli studiosi della Liturgia conoscono (o si suppone

ché dovrebbero conoscere) i vari Lezionari che sono o sono stati in uso nella Chiesa Orientale e in quella Occidentale. Dovrebbero sapere in base a quali leggi si scelgono le pericopi. Stupisce assai che abbiano trascurato quasi del tutto gli antichi Lezionari, alcuni dei quali risalgono ai secc. IV e V. Quale dovizia di ispirazione vi avrebbero trovato! Ma pare piuttosto che consapevolmente abbiano voluto rinnegare la tradizione.

Al sec. V risale la parte più antica del Grande Lezionario della Chiesa di Gerusalemme, tramandatoci da manoscritti georgiani⁷⁴. Tutti i segni di un'alta antichità reca una lista copta di Vangeli⁷⁵; purtroppo non è stata ancora studiata tutta una serie di altri antichi Lezionari provenienti dall'Egitto⁷⁶. Del più antico ordinamento siriano di pericopi ha trattato il Baumstark⁷⁷. Quanto all'Occidente, sono da ricordare — tra le testimonianze più antiche — la lista dei Vangeli di Aquileia⁷⁸, e l'antico Lezionario campano tramandatoci nel famoso Codice Fuldense (lista di Epistole) e in molti Evangelari anglosassoni (lista dei Vangeli)⁷⁹; infine, una lista di Epistole che nella sua forma originaria risale a san Pier Crisologo (+ 450)⁸⁰. Alquanto più recenti sono i Lezionari tramandatici delle antiche Chiese Ambrosiana, Gallicana e Mozarabica⁸¹.

Quanto alla Chiesa Romana, molto probabilmente già san Girolamo (+ 419/420) approntò un libro di Epistole, il *Liber Comitis*, documentato per la prima volta nel 471. Esso potrebbe essersi tramandato, in forma appena modificata, nella già ricordata lista delle Epistole di Würzburg⁸², e costituisce il fondamento delle pericopi non evangeliche del *Missale Romanum* insieme con la antica lista romana dei Vangeli (*Capitulare Evangeliorum*)⁸³, che però era più ricca di quanto sarebbe risultata nel Messale posteriore⁸⁴.

Come nelle altre riforme liturgiche postconciliari, an-

che nella preparazione dei nuovi Lezionari è stata interrotta un'antichissima tradizione (in parte di 1500 anni), senza sostituirla con nulla di migliore. Anche dal punto di vista pastorale, sarebbe stato più prudente conservare l'antico ordinamento del *Missale Romanum* e, nel quadro di una riforma, consentire una scelta di altre Letture « ad libitum ».

Questa sarebbe stata una vera ri-forma, ossia un vero ritorno alla forma originaria, e non sarebbe andata distrutta una ricchezza accumulata nei secoli. Così invece si è abbandonata la tradizione della Chiesa sia Occidentale che Orientale, e si è imboccata la pericolosa via dello sperimentalismo precludendo la possibilità di ritornare in un qualunque momento, senza difficoltà, al passato.

Perché meravigliarsi, dunque, se parroci « progressisti » tralignano e, in luogo delle letture bibliche della Messa, fanno leggere brani di Marx o di Mao, o addirittura brani di giornale? Distruggere tutta un'antica compagine è relativamente facile; cosa ardua crearne una nuova.

La celebrazione « versus populum » dal punto di vista liturgico e sociologico

Nei suoi « Suggestioni per l'allestimento della Casa di Dio nello spirito della Liturgia Romana » del 1949, T. Klauser osservava: « Alcuni indizi lasciano presagire che nella Casa di Dio del futuro il sacerdote tornerà a celebrare come un tempo, dietro l'altare e col viso rivolto al popolo, secondo avviene ancor oggi nelle antiche basiliche romane. Il desiderio ovunque sentito, di dare maggiore risalto al concetto di "mensa eucaristica comunitaria", sembra esigere questa soluzione » (n. 8).

Quello che Klauser chiamava desiderio è diventato una norma applicata su vasta scala. Si crede di avere rinnovato una usanza risalente ai primi tempi cristiani: come vedremo, è invece dimostrabile che nella Chiesa Orientale e nella Occidentale non si è mai celebrato « versus populum », ma ci si è volti a oriente nella Preghiera⁸⁵.

Che il celebrante debba rivolgere il viso al popolo fu sostenuto per la prima volta da Martin Lutero⁸⁶. A quanto risulta, però, egli non avrebbe mai personalmente seguito questa regola, peraltro adottata soltanto da alcune sette protestanti, specie riformate⁸⁷. Solo ai nostri giorni la celebrazione « versus populum » è divenuta pressoché generale nella Chiesa Romana; le Chiese Orientali e la maggior parte delle comunità evangeliche si attengono alla prassi tradizionale.

Nella Chiesa Orientale, la celebrazione « versus populum » non è mai stata in uso, tant'è che vi manca sin la designazione equivalente. La parte anteriore dell'altare è oggetto della massima reverenza. Vi può stare soltanto il sacerdote celebrante e, discosto da lui, il diacono. Al di là della iconostasi, nel santuario, solo il celebrante può passare dalla parte anteriore dell'altare. Nella concelebrazione — la quale, come è noto, ha una lunga tradizione nella Chiesa d'Oriente — il primo sacerdote è colui che volge le spalle alla navata centrale, come nelle altre occasioni, mentre i concelebtranti si collocano alla sua sinistra e alla sua destra, lungo i lati dell'altare contigui al suo; mai devono disporsi lungo il lato posteriore (orientale) dell'altare.

L'usanza di celebrare verso il popolo è invalsa da noi negli anni Venti, nell'ambito dei movimenti giovanili, allorché si prese a celebrare l'Eucaristia per gruppi particolari e ristretti. Anche il « movimento liturgico », soprattutto con Pius Parsch, contribuì a diffondere questa

usanza. Come abbiamo detto, si credeva di rinnovare una tradizione dei primi cristiani. Si era visto che in alcune antiche basiliche romane, l'altare era orientato « versus populum ». A quanto sembra, però, non si era osservato che in queste tali basiliche, a differenza che nelle altre chiese⁸⁸, non già l'abside, ma l'ingresso è situato a oriente.

Nella Chiesa primitiva e durante il Medioevo, fu norma rivolgersi a oriente durante la preghiera. Dice santo Agostino: « Quando ci alziamo in piedi per la Preghiera, ci volgiamo a oriente, da dove s'innalza il cielo, non come se ivi soltanto fosse Dio, e avesse abbandonato le altre parti del mondo (...), ma perché lo spirito si innalzi a una natura superiore, ossia a Dio »⁸⁹.

Queste parole del Padre africano mostrano che i cristiani, dopo l'omelia, si alzavano per la Preghiera successiva e si volgevano a oriente. A quest'atto allude sempre Agostino concludendo le sue omelie con la formula fissa « conversi ad Dominum » (rivolti al Signore)⁹⁰.

Il Dölger, nel suo fondamentale *Sol Salutis*, ritiene che anche la risposta del popolo « Habemus ad Dominum », all'invito del celebrante « Sursum corda », implichi l'essere rivolti a oriente, tanto più che alcune Liturgie orientali esigono che ciò effettivamente sia, dopo l'invito del diacono⁹¹.

Ciò vale per la Liturgia Copta di Basilio, dove all'inizio dell'Anafora si dice: « Venite, uomini, state in adorazione e guardate a oriente », e per la Liturgia Egiziana di Marco, dove un analogo invito — « Guardate a oriente » — viene dato nel corso della Preghiera Eucaristica, ossia prima del *Sanctus*.

Nella breve esposizione del rituale liturgico contenuta nel l. II delle *Costituzioni Apostoliche* (fine del sec. IV), è prescritto di alzarsi in piedi per la Preghiera e di volgersi a oriente⁹². Nel l. VIII viene riportato un equiva-

lente invito del diacono: « State in piedi rivolti al Signore »⁹³. Nella Chiesa primitiva, pertanto, volgersi al Signore e guardare a oriente erano la stessa cosa⁹⁴.

L'usanza di pregare rivolti al punto in cui sorge il sole è antichissima, come il Dölger ha dimostrato e comune a ebrei e gentili. I cristiani l'adottarono di buona ora. Già nel 197, la preghiera verso oriente è per Tertulliano una cosa normale. Nel suo *Apologeticum* (cap. XVI), egli riferisce che i cristiani « pregano nella direzione in cui sorge il sole »⁹⁵. Nel sole sorgente si ravvisava un simbolo del Signore che è asceso al Cielo e che dal Cielo ritornerà. Affinché i raggi del sole sorgente potessero penetrare all'interno della chiesa durante la Messa, nei secc. IV e V, a Roma e altrove, l'ingresso fu posto a oriente. Durante la preghiera le porte dovevano essere lasciate aperte e la preghiera doveva avvenire necessariamente in direzione delle porte⁹⁶. Come già accennato, in questi casi il celebrante stava dietro l'altare, in modo da potere, al momento del Sacrificio, volgere lo sguardo a oriente. A differenza però di quanto si potrebbe supporre, la sua non era una celebrazione « versus populum » perché anche i fedeli durante la Prece si volgevano a oriente. Durante la celebrazione dell'Eucaristia, nemmeno nelle basiliche menzionate il sacerdote e il popolo stavano di faccia. I fedeli — gli uomini separati dalle donne — prendevano posto nelle navate laterali, e di regola tra le colonne venivano appese delle cortine⁹⁷. La navata centrale serviva per l'ingresso solenne del celebrante e degli assistenti, mentre una parte di essa era riservata al coro.

Ma anche nell'ipotesi che nelle più antiche basiliche romane i fedeli non si volgessero verso l'ingresso, cioè a oriente, ma rimanessero volti verso l'altare, celebrante e fedeli non sarebbero stati a faccia a faccia. Durante la Prece Eucaristica, infatti, l'altare veniva occultato

da cortine. Queste, come testimonia san Giovanni Crisostomo, venivano riaperte soltanto per la successiva litania recitata dal diacono⁹⁸. I fedeli, perciò, nelle basiliche in cui l'ingresso e non l'abside era situato a oriente, se non guardavano l'altare, nemmeno voltavano ad esso le spalle: cosa inammissibile, data la santità dell'altare stesso. Poiché erano nelle navate laterali, avevano l'altare rispettivamente alla loro destra o alla loro sinistra, e formavano un semicerchio aperto a oriente col celebrante e gli assistenti all'incrocio del transetto con l'asse longitudinale della chiesa⁹⁹.

Nelle chiese con l'abside a oriente, tutto dipendeva da come si disponevano i fedeli. Se formavano un ampio semicerchio davanti all'altare situato nella parte abside della chiesa o presbiterio, anche in questo caso il semicerchio era aperto a oriente; il celebrante non era più all'incrocio dei bracci, bensì nel punto focale, più lontano dai fedeli.

Nel Medioevo, invece, quasi ovunque i fedeli prendono posto nella navata centrale, mentre le navate laterali servono per la processione d'ingresso. In tal modo, dietro al celebrante si snoda il viaggio del popolo di Dio verso la Terra Promessa. Meta del viaggio è l'oriente: là è il Paradiso, perduto, a cui l'uomo agogna di tornare (cf. Gen. 2.8). Testa di questa teoria sono il celebrante e i suoi assistenti¹⁰⁰.

In contrasto con la dinamica del viaggio, il semicerchio aperto attua un principio statico durante la Preghiera: l'attesa del Signore che, ascenso in Cielo a oriente (cf. Ps. 67.34), da oriente ritornerà (cf. *Atti* 1.11). Qui, la disposizione a semicerchio aperto è dunque, per così dire, naturale. Quando si aspetta un'alta personalità, si apre un varco e si forma un semicerchio per ricevere nel mezzo la persona attesa.

Analogo pensiero esprime san Giovanni Damasceno (*De Fide orthodox.* IV, 12): « Nella sua ascensione al cielo, Egli si levò verso oriente. Così Lo adorarono gli Apostoli, e ritornerà come essi Lo videro andare verso il cielo. Dice infatti il Signore: “Come il lampo parte da oriente e illumina fino a occidente, tale sarà anche la venuta del Figlio dell’uomo”. Poiché l’aspettiamo, adoriamo rivolti a oriente. Degli Apostoli, questa è una tradizione non scritta »¹⁰¹.

Come osserva il Nussbaum, ormai l’uomo moderno più non sente il significato della preghiera a oriente¹⁰²; per lui il sole sorgente non ha più la forza simbolica che aveva per l’uomo antico. Questo è vero, ma ben altra cosa è che, durante la Preghiera, tanto il celebrante quanto il popolo guardino a Dio nella medesima direzione! Che tutti i fedeli, secondo la parola di sant’Agostino citata più sopra, debbano essere « conversi ad Dominum », è un principio di valore permanente, ancor oggi e sempre pregno di significato. Si tratta di « guardare verso il luogo del Signore », come dice il Kunstmann¹⁰³.

Veniamo ora all’aspetto sociologico della celebrazione « versus populum ». Nel suo *La Liturgia come Offerta*¹⁰⁴, il sociologo W. Siebel afferma che la posizione del celebrante « versus populum » può essere considerata « simbolica del nuovo spirito che anima la Liturgia ». Più avanti egli sostiene: « La vecchia consuetudine evidenziava nel sacerdote la guida e il rappresentante della comunità che, in luogo e a nome della comunità stessa, parlava a Dio come Mosè sul Sinai. La comunità sembrava mandare un’ambasciata (preghiera, adorazione, sacrificio); il sacerdote sembrava il latore della stessa; Dio, colui che la riceveva ».

Nel nuovo Rito, prosegue il Siebel, il sacerdote « non figura tanto come il rappresentante della comunità,

quanto come un attore che, al centro della Messa, recita il ruolo del Cristo — non diversamente da quanto avviene a Oberammergau o in altre sacre rappresentazioni del Mistero pasquale ». E conclude: « Ma se col nuovo Rito il sacerdote si trasforma in un attore che deve impersonare il Cristo sulla scena, allora occorre dire che talvolta, in questa teatrale riproduzione della Cena, la identificazione del sacerdote col Cristo risulta insopportabile ».

La disponibilità con cui la stragrande maggioranza dei sacerdoti ha accettato la celebrazione « versus populum » viene motivata dal Siebel in questi termini: « La crescente solitudine e insicurezza del sacerdote lo inducevano naturalmente a ricercare nuovi sostegni comportamentali. Tra questi, il sostegno emotivo, fornito al sacerdote dalla comunità che egli ha davanti a sé nella celebrazione. Qui però nasce subito un nuovo condizionamento: la dipendenza dell'attore dal pubblico ».

In *Manifestazioni adolescenziali nella Chiesa cattolica*¹⁰⁵, K.G. Rey scrive: « Mentre prima il sacerdote — come anonimo intermediario, come primo nella comunità, rivolto a Dio e non al popolo, in rappresentanza di tutti e insieme con tutti, con le preghiere prescritte — offriva il Santo Sacrificio, oggi egli ci sta davanti come uomo, con le sue caratteristiche personali, il suo personale stile di vita e col viso rivolto a noi. Per molti sacerdoti ciò comporta, a ogni Messa, un calarsi in una situazione che esige che essi facciano violenza al loro raccoglimento e alla loro modestia. Ma non mancano — tutt'altro! — i preti che sanno volgere la situazione a loro favore: in alcuni casi, con una certa raffinatezza; in altri, con nessuna. Il loro modo di muoversi e di gestire, il loro atteggiarsi, tutto il loro comportamento, si traducono in un suggestivo attirare l'attenzione sulla propria persona. Alcuni non sanno esimersi dal fare continui commenti

ed esortazioni, nonché dal rivolgere al momento del congedo saluti e discorsetti personali (..) Dall'effetto che ha la loro suggestione, traggono la misura del loro potere, quindi la norma della loro sicurezza ».

Quanto alla citata opinione del Klauser secondo cui, mediante la celebrazione « versus populum » verrebbe dato « maggiore risalto al concetto di “mensa eucaristica comunitaria” », osserva il Siebel¹⁰⁶: « E' difficile che il fatto che l'assemblea dei fedeli sia disposta attorno alla mensa eucaristica determini un rafforzamento della coscienza comunitaria: soltanto il sacerdote è in piedi accostato alla mensa; gli altri partecipanti alla Cena stanno seduti più o meno lontano, nella parte della chiesa riservata agli spettatori ». E aggiunge: « Normalmente la mensa è lontana, ed è posta su un piano più alto rispetto a quello della navata. Basta questo perché lo stretto contatto che era nel Cenacolo non sia attuabile. Il sacerdote che, rivolto verso il popolo, recita la sua parte, difficilmente evita di dare l'impressione di impersonare qualcuno che servizievolemente ha qualcosa da offrire. Per attenuare tale impressione, in alcuni luoghi l'altare è stato posto al centro della chiesa e i fedeli si dispongono attorno ad esso. In questi casi è ben visibile non solo il sacerdote: sono visibili anche i fedeli che una persona ha di fronte e di lato. Con lo spostamento dell'altare al centro dell'assemblea, in pratica si annulla la distanza che correva tra centro sacrale e comunità dei fedeli; ma quel timore reverenziale che la Presenza di Dio nella Sua Casa ispirava, diventa uno scialbo sentimento che solo vagamente si contrappone alla quotidianità ».

Da un punto di vista sociologico, celebrando « versus populum » il sacerdote si trasforma in un attore, con tutta la sua dipendenza dal pubblico che ne consegue, o in un venditore che ha un'offerta speciale da proporre alla

clientela. Se egli « non sa quello che fa », c'è caso che si trasformi addirittura in un istrione o in un imbonitore.

Altra cosa è l'annuncio del Vangelo. Esso presuppone un rapporto frontale tra sacerdote e popolo. Anche nelle antiche basiliche il cui ingresso è a oriente, durante la Liturgia della Parola i fedeli erano rivolti all'abside (a occidente). Nell'annunciare la Parola di Dio, inoltre, effettivamente il sacerdote si presenta ai fedeli con una offerta. Come è ovvio che durante l'omelia il sacerdote stia rivolto al popolo, così anche il lettore durante la Lezione dovrebbe stare rivolto verso i fedeli. Probabilmente per reverenza verso la Parola di Dio, prima questo non avveniva sempre e dappertutto.

Completamente diversa è, a sua volta, la Consacrazione. A questo punto la Liturgia non è più una proposta o una « offerta », ma una azione sacra tale per cui il Cielo e la terra si uniscono e il Signore scende su di noi con la Sua grazia. Lo sguardo dei fedeli, in preghiera assieme al celebrante, dev'essere perciò rivolto al Signore. Solo alla distribuzione della Comunione — la Cena Eucaristica propriamente detta — il sacerdote e i comunicandi vengono a trovarsi di nuovo faccia a faccia. Sono proprio le diverse posizioni del celebrante rispetto all'altare a rivestire, durante la S. Messa, una non lieve importanza simbolica e sociologica. Come orante e come sacrificatore, egli ha, insieme coi fedeli, il viso rivolto a Dio, mentre come annunciatore della Parola di Dio e come distributore dell'Eucaristia lo ha rivolto al popolo. Questo era il principio che vigeva nella Chiesa — in Oriente come in Occidente, nella Chiesa primitiva come in epoca barocca. Solo ai nostri giorni nella Chiesa Romana esso è stato mutato, per motivi di ordine soprattutto teologico, ma sulla base di una interpretazione antiquaria che, nonché falsa, è dimostrabilmente errata.

Un tentativo di soluzione

Dopo quanto si è detto, è necessario cercare una soluzione al problema liturgico. Per il momento, proponiamo la seguente.

Il Rito Romano tradizionale e il Rito « moderno » siano pure considerati entrambi validi e legittimi, ma indipendenti l'uno dall'altro e tenuti nettamente distinti. Ciò comporta che il Rito Romano e il *Missale Romanum* tradizionali, oltre agli altri libri liturgici (Rituale e Pontificale), vengano restituiti e riammessi nella forma che avevano prima del Concilio. Le modifiche della temperie postconciliare valgano soltanto per il Rito « moderno ». Appartengono a questo, fra l'altro, le modifiche delle parole della Consacrazione, che hanno scandalizzato molti sacerdoti, le nuove Preci Eucaristiche e il nuovo ordinamento delle Lezioni. Quest'ultimo, in particolare, presenta difetti tali, che un altro e migliore dovrebbe sostituirlo al più presto.

Il nuovo Rito della Messa non sia più considerato *il* Rito Romano a rigor di termini, ma un Rito proprio « ad experimentum ». Solo il futuro può dire se il nuovo Rito avrà una vita più lunga e più florida di quello tradizionale. E' assai probabile che i nuovi libri liturgici non resteranno immutati per molto tempo, perché gli elementi progressisti che agiscono in seno alla Chiesa, se già non lo hanno fatto, di certo seguiranno a esercitare la fantasia intorno agli aspetti formali e sostanziali della celebrazione liturgica.

In questo parallelismo di Riti, le modifiche introdotte nell'anno liturgico (la nuova numerazione e denominazione delle domeniche!) e nel calendario (spostamento o abolizione di feste di Santi) creano certamente delle difficoltà. Queste, tuttavia, non dovrebbero essere insuperabili. La celebrazione « versus populum », invece,

dovrebbe venire gradualmente abbandonata perché non è difendibile né sul piano storico-liturgico, né su quello dottrinale e nemmeno sociologico.

Quanto al Ritus Romanus, occorre vedere come si possa realizzarne l'arricchimento nel senso voluto dal Vaticano II mediante l'aggiunta di Prefazi propri, attingibili dal tesoro dei Sacramentari romani più antichi, e mediante un nuovo ordinamento delle pericopi da affiancare a quello esistente. Tali nuove aggiunte dovrebbero comunque essere temporaneamente « ad libitum », ossia lasciate alla facoltà di scelta del sacerdote celebrante. Per dare un ancor maggiore risalto alle domeniche e alle feste maggiori, le feste minori dei Santi potrebbero essere celebrate soltanto come « Memoria ». Anche nel Rito Romano le Lezioni potrebbero venir fatte generalmente nella lingua volgare.

Non ha alcun senso sottoporre « ad experimentum » il Rito Romano tradizionale, quasi alla stregua delle recenti innovazioni, che a questo titolo sono invece da considerare per la maggior parte. Purtroppo, proprio questo è avvenuto e, come già detto più volte, a causa di ciò si sta perdendo un elemento vitale della Liturgia, ossia la continuità delle forme liturgiche. Se invece si lascia inalterato l'antico Rito, e si seguita a celebrarlo (anche parallelamente al nuovo) come cosa viva, e non come un pezzo da museo, allora sarà conservato alla Chiesa universale presso i singoli popoli un altro elemento vitale per il futuro: la sua unità nel Culto.

E proprio grazie al latino, che già nel Medioevo valse a unificare i popoli europei, l'antico Rito Romano — il quale è, più di quanto non si creda, ben altrimenti « moderno » — potrebbe contribuire a riavvicinare gli uomini d'oggi abolendo quelle barriere linguistiche che oggi li dividono (anche nella S. Messa!). Nella frenesia delle riforme liturgiche, a questo non si è pensato. Ma

nelle regioni a popolazione mista, come in Alto Adige, per esempio, il latino nella Liturgia sarebbe una benedizione.

Con la rigorosa distinzione del Rito Romano dalla nuova Liturgia in volgare, ma con l'offerta ai fedeli di entrambe queste forme, si risolverebbero molti degli attuali problemi che assillano la Chiesa. Soprattutto si ridurrebbe il pericolo di uno scisma se venissero accolte le giustificate richieste, da parte di innumerevoli cattolici (quasi la metà degli osservanti), di una celebrazione tradizionale della Liturgia, senza peraltro trascurare il desiderio altrui di un Culto Divino « conforme ai tempi ».

Tutto ciò ha precedenti. Lo studioso ortodosso Levitin-Krasnov riferisce su analoghi tentativi di riforma nella Chiesa Russa, negli anni immediatamente successivi alla rivoluzione d'ottobre. Si cominciò a celebrare la Messa non più nel santuario, ma in mezzo alla chiesa; si tradusse la Liturgia in russo moderno e la si dilatò con l'aggiunta di preghiere tratte da altri Riti; affinché il popolo potesse udirle, il celebrante recitò ad alta voce anche le preghiere private; alla corale tradizionale si sostituì il canto dei fedeli, ecc.¹⁰⁷. Ma poi questa crisi liturgica venne superata e si tornò all'antico ordinamento. Nonostante (o non forse: a causa?) questa « antiquata » Liturgia, che, com'è noto, costituisce la pressoché unica forma di « propaganda » rimasta alla Chiesa, la Fede in Russia è viva, e vissuta, forse più che non in Occidente.

Al tempo dell'Illuminismo, allorché si tentò d'introdurre nella Chiesa innovazioni affini a quelle che stiamo vivendo oggi, il Vescovo Michael Sailer di Ratisbona (+ 1832) ammoniva: « Se porgi la mano destra alla virile fedeltà a cose antiche e buone, e la sinistra alla introduzione di cose nuove e migliori, serba però il tuo

cuore soltanto per l'unica ed eterna Verità, che sempre si rinnova nell'antico e nel nuovo non rinnega la sua antica magnificenza (...) Chi vuole riformare il Culto Divino, incominci col preparare sacerdoti illuminati, timorati di Dio ». E proseguiva: « Si direbbe che qualche propugnatore di una rapida introduzione della lingua tedesca (nella Liturgia) non abbia ancora preso piena coscienza del problema, altrimenti la sua ragione gli avrebbe probabilmente intimato: "Non t'aspettare troppo dalla favella tedesca. Con tutti i loro nuovi libri di canto ed i loro esperimenti liturgici, le chiese protestanti si svuotano sempre di più. La stessa cosa potrebbe accadere anche alle nostre. Temo che rischiamo di allontanare i nostri abituali frequentatori, senza guadagnar molto dai nuovi che abbiamo attirati" »¹⁰⁸.

Si obietta, naturalmente, che la soluzione da noi proposta, dei due Riti paralleli, turberebbe l'unità ecclesiale nelle singole parrocchie. A ciò si risponde che, nella Chiesa Universale, soprattutto in Oriente, da sempre esistono svariati Riti che Roma riconosce. Non si vede che cosa ci sarebbe di tanto grave se anche nella Chiesa Latina convivessero, l'una accanto all'altra, due forme liturgiche, almeno per un certo tempo. E volesse il Cielo che ve ne fossero due soltanto! Come è noto, infatti, oggi i « Riti » non si contano, perché non si contano i preti che danno al Culto Divino una impostazione del tutto personale. Non è dunque possibile, attualmente, parlare di unità nel Rito!

Oggi siamo davanti alle macerie di una Tradizione quasi bimillenaria. Si teme che, date le innumerevoli riforme, la distruzione sia ormai di proporzioni tali da rendere ormai difficile la ricostruzione. Quasi non si osa più nemmeno domandarsi se, benché difficile, essa sia ancora almeno possibile. Eppure, non bisogna abbandonare la speranza.

NOTE

¹ Cfr. K. Gamber, *Wege zum Uregregorianum. Erörterung der Grundfragen und Rekonstruktionsversuch des Sakramentars Gregors d. Gr. vom Jahr 592* (= *Texte und Arbeiten* 46, Beuron 1956).

² Cfr. E. Jammers, *Gregorianischer Choral und byzantinisches Kaisertum*, in: *Stimmen der Zeit* 167 (1961) 445-452.

³ Cfr. Th. Klauser, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkischen Kirche vom 8. bis zum 11. Jh.*, in: *Historisches Jahrbuch* 53 (1933) 169-189.

⁴ Cfr. J. Tyciak, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit* (= *Ecclesia Orans* 20, Freiburg 1937); O. Casel, *Die ostkirchliche Opferfeier als Mysteriengeschehen*, in: *Der christliche Osten. Geist und Gestalt* (Regensburg 1939) 59-74 nonché gli altri contributi di questo libro.

⁵ Cfr. E. Hennings-Ball, *Hugo Balls Weg zu Gott* (München 1931) 42.

⁶ Cfr. K. Gamber, *Missale volgare. Ein deutsches Volksmeßbuch aus dem Mittelalter*, in: *Musik und Kirche* 14 (1942) 121 seg.

⁷ Cfr. Th. Bogler, *Flurheym. Deutsches Meßbuch von 1529* (Faksimilie-Ausgabe Maria Laach 1964).

⁸ Cfr. K. Gamber, *Das Erfurter Weihnachtsgloria. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenliedes in der Liturgie*, in: *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* 46 (1941) 70-74.

⁹ Cfr. L. A. Weit-L. Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock* (Freiburg 1956).

¹⁰ Cfr. G. Lohmeier, *Bayerische Barockprediger* (München 1961).

¹¹ Cfr. W. Bäumker, *Das katholische deutsche Kirchenlied III* (Freiburg 1891) 15: « *Quanta acre ostilità questa innovazione abbia suscitato tra i fedeli, lo può dimostrare l'episodio che segue. Nel 1787, il giorno di San Giovanni, scoppiò un gran tumulto nella chiesa di Rüdesheim. Il nuovo libro di canti in via d'introduzione doveva sostituire il Corale latino fino a quel momento in uso. Allorché nella Messa Cantata gli scolari vollero cominciare, dopo l'intonazione del « Gloria in excelsis Deo... », un canto in tedesco, il popolo si mise a fischiare e le voci del coro attaccarono a tutta forza: « Et in terra pax hominibus... Poiché*

il tumulto cresceva sempre più, l'Elettore inviò due compagnie di fanteria, cannoni e due squadroni di ussari. Trenta caporioni furono condannati alla reclusione e alcuni di essi non rividero più il loro paese ».

¹² Cfr. tra l'altro Vitus Anton Winter, *Katholisches Ritual* (²Frankfurt 1830).

¹³ Cfr. A. Vierbach, *Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter* (= *Münchener Studien zur historischen Theologie* 9, München 1929) 95.

¹⁴ Cfr. Fr. Henrich, *Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung* (München 1968).

¹⁵ Fu elaborato nel XIII secolo dai Francescani, entrò poi sotto papa Clemente V nell'uso della Curia Romana e portò quindi il titolo « *Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae* ».

¹⁶ Cfr. sopra nota 1.

¹⁷ Riguardo alla regolamentazione autoritativa del culto cfr. L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik I* (Freiburg 1932) 4.

¹⁸ Cfr. Kamber, *Sacrificium laudis. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebets* (= *Studia patristica et liturgica* 5, Regensburg 1973) 9 segg.

¹⁹ Cfr. Eusebius, *H. E. V*, 23.

²⁰ Testi in: *Ephemerides liturgicae* 74 (1960) 258-330 e 79 (1965) 126-143.

²¹ Cfr. A. Schott, *Das Meßbuch der heiligen Kirche mit neuen liturgische Einführungen. In Uebereinstimmung mit dem Altarmeßbuch neubearbeitet von den Benediktinern der Erzabtei Beuron* (Freiburg-Basel-Wien 1966), Pag. III.

²² Così motiva il papa Innocenzo I (402-417) — nella sua lettera al vescovo di Gubbio (Migne PL 20, 555-561) in cui si tratta soprattutto di questioni liturgiche — la sua disposizione per l'unità del rito con le parole: « *Quis enim nesciat aut non avertat, id quod a principe apostolorum Petro romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur ab omnibus debere servari nec superduci aut introduci aliquod quod auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum?* » — E papa Vigilio (538-555) scrive in una lettera al Metropolita di Braga: « *Quapropter et ipsius canonicae precis textum (cioè il Canon missae) direximus supradictum, quem deo propitio ex apostolica traditione suscepimus* » (PL 69, 18).

²³ Suarez, *Tract. de Charitate*, Disput. 12, 1: « Et hoc secundo modo posset Papa esse schismaticus, si nollet tenere cum toto Ecclesiae corpore unionem et coniunctionem quam debet, ut si tentat et totam Ecclesiam excommunicare, aut si vellet omnes Ecclesiasticas caeremonias apostolica traditione firmatas evertere ».

²⁴ Cfr. Ep. IX, 26 (PL 77, 956); G. Gassner, *Vom Selbstzeugnis Gregors über seine liturgischen Reformen*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VI* (1926) 218-223.

²⁵ Cfr. K. Gamber, *Missa Romensis. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum* (= *Studia patristica et liturgica* 3, Regensburg 1970) 116 segg.

²⁶ Gregor, *Regest. Ep. I*, 43 (PL 77, 497 C); cfr. anche Ep. XI, 64, 3 (PL 77, 1187).

²⁷ Cfr. K. Gamber, *Das Bonifatius-Sakramentar* (= *Textus patristici et liturgici* 12, Regensburg 1975) 40 segg.; Idem, *Das Regensburger Fragment eines Bonifatius-Sakramentars. Ein neuer Zeuge des voregregorianischen Meßkanons*, in: *Revue bénéd.* 85 (1975) 266-302.

²⁸ Cfr. E. Hanisch, *Geschichte Rußlands I* (Freiburg 1940) 105-107; Joh. Chrysostomus OSB, *Liturgiereform im alten Rußland*, in: *Catholica Unio* 2/1975.

²⁹ Anche il seguente problema merita una considerazione: Secondo il diritto canonico, come abbiamo visto, è determinante per l'appartenenza a un determinato Rito quello del Battesimo. Dal fatto che la riforma liturgica di Paolo VI ha creato un nuovo Rito si potrebbe dedurre il diritto per i battezzati secondo il vecchio Rito romano e analogamente per ogni sacerdote consacrato secondo l'Ordo tradizionale di conservare questo Rito soprattutto perché si è fatto ordinare per praticare tale Rito.

³⁰ Cfr. H. B. Meyer, *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters* (= *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien* 11, Paderborn 1965).

³¹ Cfr. Th. Schrems, *Die Geschichte des Gregorianischen Gesanges in den protestantischen Gottesdiensten* (= *Veröffentlichungen der gregorianischen Akademie zu Freiburg XV*, Freiburg/Schweiz 1930) 6.

³² Cfr. *Deutsche Messe*: « Non vogliamo abrogare l'Elevazione, ma anzi conservarla, poiché essa si concilia bene con il Sanctus tedesco e significa che Cristo ha comandato di ricordarsi di

lui (presso Schrems, 4 seg.). Secondo la « Formula Missae » l'Elezione ha luogo « sub cantu Benedictus ».

³³ Di questo tratta esaurientemente il lavoro di Th. Schrems, citato sopra, in nota 31.

³⁴ Cfr. C. Blume, *Unsere liturgischen Lieder* (Regensburg 1932) 9-10.

³⁵ Le prime obiezioni dogmatiche seguirono immediatamente l'apparizione del nuovo Ordo Missae in una pubblicazione intitolata « Breve esame critico del nuovo Ordo Missae » che reca una prefazione dei Cardinali Ottaviani e Bacci. Fu sparsa la voce malevola (v. *Petrusblatt* n. 48/1969), che la detta prefazione era stata sottoposta alla firma del Cardinale Ottaviani, sfruttando la sua cecità.

³⁶ G. May, *Die alte und die neue Messe. Die Rechtslage hinsichtlich des Ordo Missae*, in: *Una voce-Korrespondenz* 5 (1975) 309-340; 6 (1976) 1-39, spec. 25 segg.

³⁷ Cfr. Henrich (supra n. 14); K. Gamber, *Liturgische Irrtümer und Träumereien von der Jugendbewegung bis zur Liturgiereform*, in: *Una voce-Korrespondenz* 2 (1972) 249-255.

³⁸ Cfr. la discussione tra il Prof. P. Hacker e il Weihbischof Nordhues, in: *Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit* 85 (1976) 260-261; 382-385.

³⁹ Cfr. sopra n. 35.

⁴⁰ *Costituz. liturgica* art. 48; cfr. K. Gamber, *Actuosa participatio. Die liturgische Mitfeier der Gläubigen und ihre Probleme*, in: *Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit* 80 (1976) 238-240.

⁴¹ Cfr. il decreto introduttivo del 27.1.1965: « Nuper edita Instructio ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia plures induxit mutationes, diversi sane momenti, praesertim in Missae celebrationem. Necessarium proinde visum est ut sive Ordo Missae, sive tractatus qui inscribuntur "Ritus in celebratione Missae servandus" et "De defectibus in Missae celebratione occurrentibus", quique in Missali Romano inveniuntur, nova recensione donarentur, quae praelaudatae Instructionis praeceptis responderet »; cfr. il commento in: *Ephem. liturg.* 79 (1965) 122-126.

⁴² Mentre la *Editio Typica* latina del 1970 ha conservato ancora il titolo tradizionale « *Missale Romanum* », nell'edizione tedesca troviamo il seguente titolo: « La celebrazione della santa Messa, Messale per gli episcopati di lingua tedesca. Edizione autentica per l'uso liturgico ».

⁴³ Con la « *bairische Beichte* »; cfr. G. Ehrismann, *Geschichte*

der deutschen Lit. bis zum Ausgang des Mittelalters. Band I (München 1918) 310 seg.; H. Eggers, Die althochdeutschen Beichten, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 77 (1955) 89-123; 80 (1959) 372-403; 81 (1960) 78-122.

⁴⁴ « Liturgia Verbi » è la traduzione letterale dell'espressione tedesca « Wortgottesdienst » (servizio divino della parola); cfr. J. A. Jungmann, Wortgottesdienst (Regensburg 1965). La si può definire come poco felice; sarebbe meglio dire « Lehrgottesdienst » (servizio divino dell'istruzione). Una volta si parlava di « Liturgia catechumenorum ». La denominazione antico-africana era « Collecta »; cfr. K. Gamber, Collecta, Eine alte Bezeichnung für den Wortgottesdienst, in: Römische Quartalschrift 62 (1967) 76-83.

⁴⁵ Cfr. K. Gamber, Missa Romensis. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum (= Studia patristica et liturgica 3, Regensburg 1970) 155.

⁴⁶ Cfr. Gamber, Missa Romensis 199-203.

⁴⁷ Diversi Messali medievali hanno contenuto letture proprie per tutti i mercoledì e venerdì dell'anno; cfr. E. Gruber, Vergessene Konstanzer Liturgie?, in Ephem. liturg. 70 (1956) 229-237.

⁴⁸ Cfr. Gamber, Missa Romensis 46-55.

⁴⁹ Cfr. Jungmann, Missarum Sollemnia I, 602 segg.; P. F. Saft, Das « Allgemeine Gebet » des hl. Petrus Canisius im Wandel der Zeiten, in: Zeitschrift für Askese und Mystik 13 (1938) 215-223.

⁵⁰ I testi occidentali in K. Gamber, Ordo antiquus Gallicanus (= Textus patristici et liturgici 3, Regensburg 1965) 30 seg.; 45-48.

⁵¹ Cfr. Ordo XXIX, 33 (ed. Andrieu III, 442): « ...et sacerdos veniat ante altare, det orationem: Oremus dilectissimi nobis... ».

⁵² « Altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit » (Nr. 262); Editio typica p. 62.

⁵³ Cfr. Breve esame critico del nuovo Ordo Missae (sopra n. 35).

⁵⁴ Cfr. Gamber, Missa Romensis 56-88.

⁵⁵ Riguardo alla spiegazione di « pro multis » molto chiaramente dice Giovanni Crisostomo nel suo commento alla lettera agli Ebrei (17, 2) al punto Hebr. 9, 28: « Fu sacrificato una volta per portar via i peccati di molti ». Perché dice « di molti » e non « di tutti »? Perché non tutti sono venuti alla Fede. Egli è certamente morto per tutti per salvare tutti per quanto sta a Lui; poiché la sua morte compensa la perdizione di tutti gli uomini. Ma Egli non ha portato via i peccati di tutti poiché essi stessi

non vollero » cfr. il testo in L. Rudloff, *Das Zeugnis der Väter* (Regensburg 1937) n. 255, p. 180.

⁵⁶ Le parole mancano ancora in un Sacramentario irlandese del VII secolo; v. A. Dold-L. Eisenhöfer, *Das irische Palimpsest Sakramentar im Clm 14429 der Staatsbibliothek München* (Beuron 1964) 16.

⁵⁷ Così nel papiro di Der Balaisa; cfr. C. H. Roberts-B. Capelle, *An early Euchologium* (= *Bibliothèque du Museon* 23, Louvain 1949) 28.

⁵⁸ Del pari del rito gallicano cfr. Gamber, *Ordo antiquus Gallicanus* 39. Al contrario nell'antico rito africano come a Roma il Pater veniva detto dal sacerdote cfr. Augustinus, *Sermo* 58, 10, 12 (PL 38, 399): « In ecclesia enim ad altare dei quotidie dicitur ista dominica oratio et audiunt illam fideles ».

⁵⁹ « ... affinché attendiamo pieni di fiducia la venuta del nostro Salvatore Gesù Cristo ». Così dovrebbe, sembra, venir sottolineato l'elemento escatologico nella Messa, che ha pervaso le antiche liturgie; cfr. K. Gamber, *Liturgie übermorgen* (Freiburg 1966) 222f.

⁶⁰ E' proprio lo stesso, se il Sacerdote pronuncia dapprima la formula di congedo (che del resto è più antica della Benedizione) e poi impartisce la benedizione o viceversa.

⁶¹ Cfr. F. Holböck, *Das ewige Priestertum Jesu Christi*, in: H. Pfeil, *Unwandelbares im Wandel der Zeit* (Aschaffenburg 1976) 152, dove si trova anche il testo.

⁶² Nella prima adunanza generale del Sinodo dei Vescovi nel 1967 nonostante la preparazione accurata e una abile regia non si ottenne la necessaria maggioranza dei due terzi per la cosiddetta Missa Normativa, precorritrice del nuovo *Ordo Missae*. E tuttavia furono proseguiti i lavori per il nuovo *Missale Romanum*; cfr. G. May, *Die alte und die neue Messe*, in: *Una Voce-Korrespondenz* 6 (1976) 106.

⁶³ *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Missae. Editio typica* (Vaticano 1969).

⁶⁴ Cfr. A. Bugnini, *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* (1903-1953) (= *Bibliotheca « Ephemerides liturgicae »*. Sectio practica 6, Roma 1953).

⁶⁵ « *Cena dominica sive Missa est sacra synaxis seu congregatio populi Dei in unum convenientis, sacerdote praeside, ad memoriale Domini celebrandum* » (Nr. 7) *Editio typica*, pag. 15.

⁶⁶ Il nuovo testo suona così: « In missa seu Cena dominica populus Dei in unum convocatur, sacerdote praeside personamque Christi gerente, ad memoriale Domini seu sacrificium eucharisticum celebrandum » (N. 7). *Missale Romanum, Editio typica*, (Vaticano 1970) pag. 29.

⁶⁷ Cfr. E. Ranke, *Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert* (Berlin 1847); St. Beissel, *Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches* (Freiburg 1907); K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* (2. Ed. Freiburg/Schweiz 1968), abbreviato: *CLLA*.

⁶⁸ Cfr. R. Dubois, *Hat die römische Messe je eine dreigliedrige Lese-Ordnung gekannt?*, in: *Heiliger Dienst* 18 (1964) 129-137.

⁶⁹ *Edita è l'ordinanza del Messale di Costanza dell'anno 1504*; cfr. E. Gruber, *Vergessene Konstanzer Liturgie?* in: *Ephemerides liturgicae* 70 (1956) 229-237.

⁷⁰ Cfr. *CLLA* Nr. 1001; G. Kunze, *Das Rätsel der Würzburger Epistelliste*, in: *Colligere fragmenta* (= *Texte und Arbeiten*, 2. Beiheft, Beuron (1952) 191-204.

⁷¹ A. Stonner, *Bibellesung mit der katholischen Jugend* (Paderborn 1935) 188.

⁷² Pius Parsch, *Das Jahr des Heils* (10. Ed. Klosterneuburg 1932) 16.

⁷³ Cfr. Th. Kurrus, *Kritisches zum neuen Schriftlesungsplan*, in: *Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit* 81 (1972) 81-82.

⁷⁴ Traduzione latina di M. Tarschnischvili, *Le Grand Lectionnaire de l'église de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle) I/II* (= *Corpus scriptorum christianorum orientalium* 189 und 205, Louvain 1959-60).

⁷⁵ Pubblicato da J. Drescher, *A. Coptic Lectionary Fragment*, in: *Annales du Services des Antiquités de l'Égypte* 51 (1951) 247-256; K. Gamber, *Eine alte Evangelienliste aus Aegypten*, in: *Heiliger Dienst* 29 (1975) 124-129.

⁷⁶ Cfr. K. Gamber, *Fragmente eines griechischen Perikopenbuches des 5. Jh. aus Aegypten*, in: *Oriens Christianus* 44 (1960) 75-87.

⁷⁷ A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* (= *Liturgiegeschichtliche Forschungen* 3, Münster 1921).

⁷⁸ Cfr. K. Gamber, *Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste*, in: *Münchener Theol. Zeitschrift* 13 (1962) 181-201;

CLLA Nr. 245. Circa un'antica lista di Epistole bavarese cfr. K. Gamber, *Reste einer gallikanischen Epistelliste*, in: *Rev. bénéd.* 88 (1978) 111-122.

⁷⁹ Cfr. Gamber, *Die kampanische Lektionsordnung*, in: *Sacris erudiri* 13 (1962) 326-352; CLLA Nr. 401 e 405/406.

⁸⁰ Cfr. K. Gamber, *Eine altravennatische Epistelliste*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 8 (1958) 73-96; CLLA Nr. 242, cfr. anche Nr. 240.

⁸¹ Cfr. G. Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung Teil I.* (Göttingen 1947) soprattutto 25 segg.

⁸² Cfr. K. Gamber, *Sakramentarstudien (= Studia patristica et liturgica* 7, Regensburg 1978) 19-26.

⁸³ Cfr. Th. Klauser, *Das römischè Capitulare Evangeliorum. Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* 28, Münster 1935).

⁸⁴ Risalgono al Capitulare Evangeliorum, ma non sono identici nella scelta dei brani delle letture i diversi Evangelitari che mostrano i testi di Pericopi intieramente trascritti. Uno dei più antichi è l'Evangeliaro di Münstair, cfr. K. Gamber — S. Rehle, *Das Evangeliar von Münstair*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 67 (1973) 258-269.

⁸⁵ Cfr. lo studio di K. Gamber, *Conversi ad Dominum. Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jh.*, in: *Römische Quartalschrift* 67 (1972) 49-64 bzw. *Liturgie und Kirchenbau (= Studia patristica et liturgica* 6, Regensburg 1976) 7-27.

⁸⁶ Egli scrive nel suo volumetto « Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes » dell'anno 1526, all'inizio del capitolo: « La domenica per i laici »: « Conserviamo dunque i paramenti della Messa, l'altare, le luci finché si perdono da se o ci piacerà di modificarli. Chi, peraltro, vuol fare diversamente lasciamoglielo fare. Ma nella vera Messa fra puri Cristiani l'Altare non dovrebbe rimanere così e il Sacerdote dovrebbe sempre rivolgersi verso il popolo, come ha fatto senza dubbio Cristo nell'Ultima Cena. Ora ciò attende il suo tempo » cfr. K. Gamber, *Die Zelebration « versus populum » eine Erfindung und Forderung Martin Luthers*, in: *Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit* 79 (1970) 355-359; ristampato in: K. Gamber, *Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform* (Regensburg 1972) 21-29.

⁸⁷ cfr. Fr. Schulz, *Das Mahl der Brüder*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 15 (1970) 34 n. 8. Così a suo tempo

Martin Bucer a Strasburgo fece installare tavoli per la cena, « sicché il celebrante rivolga la faccia verso il popolo ».

⁸⁸ Fuori di Roma si conoscono solo poche chiese con ingresso da oriente. La più nota è la basilica di Tiro descritta da Eusebio. In questo come anche negli altri casi si tratta sempre di costruzioni di Costantino o di sua madre Elena; cfr. G. Kunze, *Lehre Gottesdienst Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen I* (Göttingen 1949) 51 e segg., spec. 53.

⁸⁹ Augustinus, *De sermone domini in monte II* 18 (PL 34, 1277).

⁹⁰ Cfr. J. Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (= *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* 4-5, 1. Ed. Münster 1920, 2. Ed. 1925) 254-256. Citiamo secondo la I edizione, la più diffusa

⁹¹ Dölger, *Sol salutis* 256, 251.

⁹² *Const. Apost. II* 57, 14 (ed. Funk 165); cfr. Dölger, *Sol salutis* 127 seg.

⁹³ *Const. Apost. VIII* 12, 2 (ed. Funk 494).

⁹⁴ Cfr. Dölger, *Sol salutis* 250-251; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Rom 1959) 15-35: *Das Kreuz und das Gebet nach Osten*. Qui si segnala il fatto che l'Oriente come direzione della preghiera spesso veniva indicato con una croce. Una tale croce sulla parete è stata trovata in una camera di una casa di Ercolano; cfr. Conte Corti, *Untergang und Auferstehung von Pompeji und Herculaneum* (München 1951), ill.ne 29 dopo p. 96.

⁹⁵ Cfr. Dölger, *Sol salutis* 103.

⁹⁶ Cfr. Tertullian, *Adv. Valent.* 3 (PL 2, 515): *Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem*, cfr. St. Beißel, *Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien* (Freiburg 1899) 84; Dölger 121.

⁹⁷ Cfr. Beißel, *Bilder aus der Geschichte* 265.

⁹⁸ Cfr. Fr. van de Paverd, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jh.* (= *Orientalia Christiana Analecta* 187 Roma 1970) 42-47; 187 e segg. e le mie osservazioni nella recensione di questo libro in: *Byzantinische Zeitschrift* 65 (1972) 371-373.

⁹⁹ Cfr. L. Bouyer, *Mensch und Ritus* (1964) 213. L'idea che la Basilica romana sia la forma ideale di chiesa cristiana perché permette una celebrazione in cui sacerdote e fedeli si trovano l'uno

di faccia agli altri, è un'autentica sciocchezza. Questa è l'ultima cosa a cui gli antichi abbiano pensato ».

¹⁰⁰ Analoghe osservazioni in R. Schwarz, Vom Bau der Kirche (Würzburg 1938) 126 segg.

¹⁰¹ Citato secondo Dölger, Sol salutis 176 seg.

¹⁰² O. Nußbaum, Zelebration versus populum und Opfercharakter der Messe, in: Zeitschrift für kathol. Theologie 93 (1971) 148-167, qui 163.

¹⁰³ J. Kunstmann, Ort des Herrn, in: Priesterjahreft 1971 (Paderborn 1971) 33-35.

¹⁰⁴ W. Siebel, Liturgie als Angebot. Bemerkungen aus soziologischer Sicht (Morus-Verlag Berlin 1972) 16-21: Wendung zum Volk.

¹⁰⁵ K. G. Rey, Pubertäterscheinungen in der katholischen Kirche (= Kritische Texte Benzinger Nr. 4) 25.

¹⁰⁶ Siebel, Liturgie als Angebot 18.

¹⁰⁷ Levitin-Krasnov, Böse Jahre pag. 175.

¹⁰⁸ J. M. Sailer, Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen (= Sämtliche Werke, vol. 19, Sulzbach 1839) 277 segg.

I singoli capitoli sono apparsi quali articoli nella Una-Voce-Korrespondenz dal 1974 al 1978; ma tutti sono stati rielaborati.

bollettino trimestrale — via dei mille 36 — 00185 roma italy —
tel. 492741 — direttore responsabile: mario pediconi — autor.
trib. roma n. 14249 del 13 dicembre 1971 — spediz abb. post.
gr. IV — conto corrente postale n. 49198005 ad « una voce pe-
riodico » — tipografia pedanesi — via a. fontanesi 12 — roma