

# UNA VOCE

---

Associazione per la salvaguardia della liturgia latino-gregoriana  
00186 Roma, Via Giulia, 167 - telefono 06.6868353 - c.c.p. 68822006

GENNAIO - MARZO 5/2002

N. 5 e 6 Nuova Serie

APRILE - GIUGNO 6/2002

## LETTERA DEL SANTO PADRE AL VESCOVO LICINIO RANGEL ED ALL'UNIONE SAN GIOVANNI MARIA VIANNEY

Al Venerato Fratello Licinio Rangel e ai diletti Figli dell'Unione San Giovanni Maria Vianney, di Campos nel Brasile

L'unità della Chiesa è un dono, che ci viene dal Signore, Pastore e Capo del Corpo Mistico ma che, al tempo stesso, richiede la risposta effettiva di ogni suo membro, che accoglie la pressante preghiera del Redentore: *Ut omnes unum sint sicut tu Pater in me et ego in te ut et ipsi in nobis unum sint ut mundus credat quia tu me misisti* (Gv 17,21).

È con somma gioia che abbiamo ricevuto la Vostra Lettera del 15 agosto u.s., con la quale l'intera Unione ha rinnovato la propria professione di fede cattolica, dichiarando piena comunione con la Cattedra di Pietro, riconoscendo "il suo Primato e governo sulla Chiesa universale, sui pastori e sui fedeli", dichiarando altresì che "per nulla a questo mondo, vogliamo dissociarci dalla Pietra sulla quale Gesù Cristo ha fondato la sua Chiesa".

Con vivo gaudio pastorale abbiamo preso atto del vostro desiderio di collaborare con la Sede di Pietro alla propagazione della fede e della dottrina cattolica, nell'impegno per l'onore della santa Chiesa - che si eleva come *signum in nationes* (Is 11,12) - e nella lotta contro coloro che tentano di squassare la barca di Pietro, inutilmente, perché *le porte degli inferi non prevarranno contro di Essa* (Mt 16, 18).

Rendiamo grazie al Signore Uno e Trino per tali buone disposizioni!

Tutto ciò considerato ed avendo innanzi la gloria di Dio, il bene della santa Chiesa e la legge suprema, che è la *salus animarum* (cfr. can. 1752 CIC), accondiscendendo con affetto alla Vostra richiesta di essere accolti nella piena comunione della Chiesa Cattolica, riconosciamo canonicamente la Vostra appartenenza a essa.

Allo stesso tempo, Ti comunichiamo, Venerato Fratello, che è in fase di preparazione il documento legislativo che stabilirà la forma giuridica di riconoscimento della Vostra realtà ecclesiale con cui verrà confermato il rispetto delle Vostre peculiarità.

In tale documento, l'Unione verrà canonicamente eretta come Amministrazione apostolica, di carattere personale, direttamente dipendente da questa Sede Apostolica e con territorio nella diocesi di Campos. Si tratterà di una giurisdizione cumulativa con quella dell'Ordinario del luogo. Il suo governo sarà affidato a Te, Venerato Fratello, e sarà assicurata la Tua successione.

Verrà confermata all'Amministrazione apostolica la facoltà di celebrare l'Eucaristia e la Liturgia delle Ore secondo il rito Romano e la disciplina liturgica codificati dal mio predecessore san Pio V, con gli adattamenti

introdotti dai suoi successori fino al beato Giovanni XXIII.

È pertanto con profonda letizia che, per rendere effettiva la piena comunione, dichiaro la remissione della censura di cui al can. 1382 CIC per quanto concerne Te, Venerato Fratello, come altresì la remissione di tutte le censure e la dispensa da tutte le irregolarità nelle quali fossero incorsi altri membri dell'Unione.

Non Ci è sfuggita la significativa data nella quale è stata firmata la Tua lettera, e cioè la solennità dell'Assunzione della Beata Vergine Maria. È a Lei, Santa Madre di Dio e della Chiesa, che affido questo atto con l'auspicio, che si fa preghiera, di una sempre più concorde convivenza tra clero e fedeli di codesta Unione e della diletta diocesi di Campos, per un rinnovato vigore autenticamente missionario della santa Chiesa.

A tutti i membri dell'Unione San Giovanni Maria Viannèy, dal profondo del cuore, impartiamo una speciale Benedizione Apostolica. Dal Vaticano, il 25 del mese di dicembre, nella Solennità del Natale del Signore, nell'anno 2001, 24° del Nostro Pontificato.

IOANNES PAULUS PP. II

CONGREGAZIONE DEI VESCOVI

*Nomina dell'Amministratore apostolico personale  
San Giovanni Maria Vianney*

DECRETO

Per provvedere al governo dell'Amministrazione apostolica personale San Giovanni Maria Vianney, nel territorio di Campos (Brasile), con il presente decreto della Congregazione dei Vescovi, il Sommo Pontefice Giovanni Paolo, per divina provvidenza PP. II, nomina e costituisce amministratore apostolico l'eccellentissimo signore Licinio Rangel, conferendogli nel contempo il titolo episcopale della chiesa di Zama, con tutti i diritti, facoltà e uffici sanciti nel decreto di erezione di detta amministrazione apostolica.

Nonostante qualsiasi cosa in contrario.

Dato a Roma, dalla Sede della Congregazione dei Vescovi, il giorno 18 del mese di gennaio dell'anno 2002

# L'INCENSO, PREGHIERA DELLA CHIESA

DI FRANÇOIS POHIER<sup>1</sup>

*Dirigatur Domine oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. A te levo la mia prece come incenso*<sup>2</sup>.

Centro spirituale del rito dell'incensamento, questo versetto del salmo 140 è anche il punto d'arrivo di un'istituzione liturgica la cui elaborazione risale a ben prima dell'avvento del cristianesimo.

In Oriente, l'incenso è sempre stato di uso corrente, perché sono numerose le essenze vegetali dalla quali proviene. Leggendo i libri del Vecchio Testamento si apprende che gli Ebrei offrivano l'incenso sull'altare dei profumi dell'arca dell'alleanza, secondo prescrizioni scritturali molto precise (Esodo, 30, 1-9, Levitico, 2.1; Levitico, 2.15). Il rito ebraico era tassativo su un punto: non si faceva innalzare a Dio un incenso profano ed il libro del Levitico cura di raccontare la morte dei figli di Aronne, Nadab e Abihou, colpevoli di aver trasgredito gli ordini di Yhavé (Levitico, 10.1).

Quale è la definizione del carattere profano? La soluzione proposta da Osty sembra condivisibile quando fa riferimento alle nozioni di composizione e proporzione degli elementi indicati da Esodo, 30, 34 – 35: *Il Signore disse ancora a Mosè: "Prendi i seguenti aromi: storace, guscio di conchiglia odorosa, galbano e puro incenso, in parti eguali e fanne un profumo, una composizione aromatica, opera di profumiere, mista con sale, pura santa"*.

I popoli pagani del Medio Oriente dovevano anch'essi conformarsi alle prescrizioni religiose nel culto che rendevano, con l'incenso, alle loro molteplici divinità. La migrazione di questi popoli, attraverso la vasta estensione dell'impero romano, spiega l'uso dell'incenso anche a Roma, uso che si introdusse anche nel quadro della vita sociale. Ciò permette di comprendere l'attitudine di ripulsa della cristianità originaria riguardo all'incenso: Dio che crea e salva, la cui bontà è infinita, non sopporta comparazione con le rappresentazioni pagane, contro le quali bisogna lottare fino alla loro annichilazione.

Un lieve cambiamento di attitudine della chiesa

cristiana si percepisce nel quarto secolo; è l'epoca in cui il paganesimo crolla mentre si afferma la pace religiosa grazie all'editto costantiniano del 313. Questo mutamento di ordine religioso non presenta gli stessi caratteri in Oriente ed in Occidente.

In Oriente, la pratica dell'incensamento sarà, in un primo stadio evolutivo, destinata ad accrescere la solennità del culto divino, prima di essere preceduta da un'offerta dei profumi a Dio, secondo i testi della Scrittura, come accadrà in seguito.

Questo primo stadio evolutivo si coglie nella relazione che fa del suo pellegrinaggio a Gerusalemme una cristiana della Gallia di nome Eteria, vero il 390. Essa osserva che *dal primo canto del gallo* si aprono tutte le grandi porte dell'Anastasis, basilica costantiniana costruita sul Santo Sepolcro. *Innumerevoli lampade* rischiarano il santuario. Il vescovo fa il suo ingresso, i diaconi alternano salmi e preghiere e, per terminare l'ufficio, *si portano degli incensieri nella grotta dell'Anastasis in modo che la basilica si riempie di profumi*.

Anche in Oriente, dunque, il rito primitivo dell'incensamento si limita alla liturgia delle Ore dell'ufficio divino; è dopo il canto dei salmi che Eteria osserva l'uso dell'incenso a Gerusalemme nella cinta dell'Anastasis.

L'animo della prima cristianità di Roma era molto lontano da queste concezioni religiose. Aveva però mantenuto nella sua pratica liturgica l'uso dei profumi e delle luci che aveva osservato nel cerimoniale pubblico delle autorità civili dell'impero; i magistrati entravano solennemente nell'aula del *tribunal* preceduti da un portatore di torcia. Quanto all'imperatore ed all'imperatrice, avevano il privilegio di fare portare davanti a loro, in segno di onore, l'incenso da un turiferario seguito da sette ceroferari. Sono, con stretta esattezza, le disposizioni rituali che si trovano nell'*ordo Romanus primus*, per la processione d'entrata del pontefice che celebrava la liturgia romana della *statio*; alla testa del corteo, si nota un turifera-

<sup>1</sup> François Pohier, La nature liturgique de l'encens, in Una Voce, numeri. 215, 217 e 218, Paris, gennaio febbraio, marzo aprile e maggio giugno 2001, (traduzione a cura di Riccardo Turrini Vita, Una Voce Italia). L'autore è vicepresidente di Una Voce Francia.

<sup>2</sup> Le traduzioni italiane delle citazioni della Scrittura sono prese da La Sacra Bibbia, Edizioni Paoline, Roma, 1958.

rio, portatore dell'incenso fumante (*thymiamaterium*, dal greco *thus*, incenso) seguito da sette portatori di torcia. Queste note autorizzano due riflessioni.

L'*ordo Romanus primus* citato è conosciuto solo perché è stato trasmesso a metà dell'ottavo secolo dal Papato a Pipino il Breve, primo monarca carolingio, per una buona applicazione della liturgia romana nello stato franco. Il contenuto delle sue prescrizioni è d'altra parte più prezioso perché ci informa sullo stato di una concezione liturgica romana arcaica e ben anteriore all'ottavo secolo. Il termine usato, *thymiamaterium*, ne è una conferma: sarà sostituito più avanti da turibolo, la cui radice etimologica è identica.

Le lampade e l'incenso che accompagnano i movimenti protocollari dell'imperatore si connotano come segni d'onore dovuti al suo rango supremo; per trasposizione, dunque, i profumi che escono dall'incensiere e la luce dei sette candelieri degli accoliti sono destinati, con lo stesso significato, al romano pontefice. Jungmann precisa che a Roma, a partire dal quarto secolo, oltre all'uso di bruciare l'incenso su bracieri fissi, non si conosceva che quello di portarlo alla processione d'ingresso, quando il diacono avanza con l'evangelario in mano, ed all'uscita, ma non quello di incensare. L'affermazione dell'autore è prossima all'opinione formalizzata da un codicillo che Amalario aggiunse nel 832 alla sua opera *De ecclesiasticis officis*: l'incensamento non è praticato a Roma.

La testimonianza dell'illustre Amalario, grande artista dell'impianto della liturgia romana nell'impero carolingio e cerimoniere dell'imperatore Ludovico il Pio, permette di riconoscere la forma primitiva dell'incensiere: il *thymiamaterium* al quale allude l'*ordo Romanus primus* (e forse anche il suo successore, il turibolo) presentava la forma di un'urna o di una cassetta che si portava nei momenti previsti e che non prevedeva delle catene. Queste ultime si aggiungeranno solo nel sesto secolo, e qualche decennio dopo, per motivi di sicurezza si aggiungerà il coperchio.

La cristianità carolingia è la genitrice di questo nuovo sviluppo sacrale: penetrata dalla rilettura dei testi biblici, specie dei salmi, essa vede nell'incenso che alza le sue volute verso il cielo la figura della lode cristiana rivolta a Dio. Per la prima volta nella storia cristiana dell'incensamento, i profumi circondano l'altare. Amalario, che ha percepito la necessità liturgica di questa amplificazione, non manca di scrivere nell'opera citata *offerre incensum super altare* ed al decimo secolo, l'*ordo Romanus quintus*, germani-

co, mantenendo la rubrica, preciserà il luogo liturgico dell'incensamento: *post oblationem ponitur incensum super altare*. Ma se l'incenso avvolge ormai l'altare del suo profumo, che importanza sacrale gli si dovrà riconoscere? L'incenso è, in teoria, dedicato a Dio; dovrà dunque sparire il suo carattere inizialmente profano? Bisognerà procedere alla sua offerta, allo stesso titolo che il pane ed il vino, come suggerisce Amalario, secondo le concezioni liturgiche orientali? O renderlo partecipe più strettamente all'offerta delle oblate già accettate da Dio?

#### La natura dell'incensazione

*Offerre incensum super altare*, ebbe a scrivere Amalario. Si deve riconoscere che il clero franco si era conformato con molta coscienza alla volontà imperiale di instaurare la liturgia romana in tutto l'impero carolingio e si era spesso trovato di fronte a difficoltà nate dalla concezione liturgica arcaica propria della città eterna alle quali trovare una soluzione conforme alle aspirazioni di una pietà medievale ricca di trascendenza.

L'introduzione dell'incensazione nel rito dell'offerta delle oblate è un buon esempio di queste difficoltà. Ricordiamo che, secondo Amalario (+ 837), Roma cristiana non praticava ancora l'incensazione. Al contrario, la religione medievale, con radici impregnate dallo spirito delle antiche liturgie gallicane, spingeva, al di là delle Alpi, a istituirla alla fine di un offertorio solenne che precedeva la preghiera sacrificale. Per strutturare questo offertorio, il clero franco poteva facilmente prendere a prestito dall'antica Roma diverse preghiere ritrovate nei sacramentari, ma era privo di questo aiuto per l'uso dell'incenso.

La soluzione cercata era di ordine teologico ed è esattamente a quel livello che bisogna notare il grado di conoscenza raggiunto dalla scienza medievale: al termine dell'offerta del pane e del vino, chiamate a diventare il Corpo ed il Sangue del Salvatore, parve necessario rivolgersi direttamente allo Spirito Santo, perché benedicesse il sacrificio preparato nel suo santo nome (*veni sanctificator, omnipotens, aeternae Deus et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum*).

Questa domanda, di ordine epicletico, può sembrare strana a chiunque sappia che l'*ordo missae* romano, dai tempi più risalenti, non ha mai contenuto preghiere che facciano direttamente intervenire lo Spirito Santo.

Tuttavia, nella prospettiva in cui si pose la concezione religiosa medievale (il mistero della Redenzione attraverso la Croce) la domanda rivolta al Consolatore si comprende per il suo fondamento in testi della Scrittura: è sotto la mozione dello Spirito Santo che il Figlio di Dio si è offerto sulla Croce (Ebr. 9, 14). Il *Veni sanctificator* non fa solo presagire il momento in cui il celebrante domanderà direttamente a Dio la transustanziazione delle oblate (*quam oblationem*); questa preghiera si pone già nel cuore del mistero sacrificale. Osserviamone il testo: *sacrificium* è sostituito a *oblationem*, e la domanda di benedizione è rinforzata da un segno di croce. Le oblate sono da quel momento sottratte al mondo profano per essere trasferite nella sfera del sacro: pane e vino offerti non appartengono più alla terra, sono nella mano di Dio ed attendono la loro transustanziazione.

Si svolge quindi una visione chiara del rito dell'incensazione. Destinate a coronare di gloria e di lode le *gesta Dei*, che si compiono in quell'istante, le volute dell'incenso avvolgono in primo luogo le oblate riservate a Dio ma anche, nella liturgia romana, tutto ciò che può riferirsi al sacrificio di Cristo, la croce e le reliquie, la pietra angolare dell'altare, il santuario, il celebrante, i suoi ministri ed il popolo riunito dei fedeli il cui corpo è tempio dello Spirito Santo.

La liturgia romana non ha innovato, introducendo, *de facto*, l'incensazione in seno ai riti dell'azione sacra ed ha ritrovato naturalmente la strada delle consuetudini dell'Oriente cristiano che aveva conservato l'attitudine arcaica dell'offerta dell'incenso.

Così, nella liturgia di San Giovanni Crisostomo, la preghiera del celebrante è: *Noi ti offriamo questo incenso, Cristo nostro Dio, in odore di profumo spirituale. Dignati di accettarlo sul tuo altare celeste. Inviaci, di ritorno, la grazia del tuo santissimo Spirito*. Anche l'arcaica liturgia siriana di San Giacomo offre l'incenso con parole vicine al costume bizantino: *Rendi questo sacrificio gradito ai tuoi occhi ed il tuo Spirito Santo discenda su di noi, su questi doni e su tutti i tuoi fedeli. Per Gesù Cristo...* In quel momento, il celebrante prende una delle catene del turibolo che gli è presentato e la benedice dicendo: *Dio Padre è santo*. Quindi, unisce due catene esterne che simbolizzano le due nature di Cristo. Le benedice a loro volta, dicendo: *Dio Figlio è santo*. Prende poi le quattro catene, le benedice tutte insieme dicendo: *Dio Spirito è santo. Egli santifica l'incenso del peccatore suo servo. Abbia pietà delle*

*nostre anime, di quelle di chi ci è prossimo, dei nostri superiori e di tutti i membri defunti della Chiesa.*

I testi che mettono in risalto la nozione di offerta previa dell'incenso nell'Occidente cristiano, appaiono, secondo gli autori, a partire dal IX secolo in diversi sacramentari. Quello di Amiens, in particolare, ci lascia una delle più belle preghiere di benedizione: *Domine Deus omnipotens, sicut suscepisti munera Abel, Noe et Aaron, Zacharia et Samuel, et omnium sanctorum tuorum, sic et de manu mea peccatrice suscipere digneris incensum istud in odorem suavitatis, in remissionem peccatorum meorum et populi. In nomine Domini nostri Jesu Christi. Amen.*

*In odorem suavitatis* è l'esatta ripresa dell'inciso che conclude la preghiera d'offerta del vino (*offerimus*). L'espressione è parente di quella che è impiegata dalla liturgia bizantina: in odore di profumo spirituale. Quanto all'impiego reiterato del termine *suscipere*, esso indica bene che l'incenso è offerto a Dio e, infatti, il celebrante, prima di diffondere i profumi, compiva il gesto d'elevare l'incenso verso Dio.

Gli autori hanno ritrovato nella loro integrità le preghiere ed i riti dell'offerta romano franca nella liturgia siriana di San Giacomo. Anche il rito orientale pone l'incensazione alla fine dell'offertorio, prima dell'*orate fratres*.

La religione dell'alto Medio Evo ha preso al medesima attitudine.

Accordando un tale statuto sacrale al rito dell'incensazione, la Chiesa romano franca correva il rischio di stabilire una parità di trattamento fra i profumi che attorniano la consacrazione e il pane ed il vino che costituiscono il centro dell'azione sacra, il che avrebbe dato origine ad un controsenso liturgico. Si comprende perciò come, progressivamente, la nozione di offerta dell'incenso sfumi e lasci posto a quella di preghiera di benedizione.

Sotto il profilo rituale, ciò non è privo di conseguenze: potrebbe così spiegarsi, dentro l'offertorio, l'avvicinamento dell'incensazione all'orazione *Veni sanctificator*, della quale diviene la conseguente espressione rituale. Gli effetti di tali sistemazioni non mancheranno di prodursi, sia con l'apparizione di nuove preghiere, sia con una modificazione delle formula anticamente adottate.

#### La benedizione dell'incenso

L'elemento più notevole nell'elaborazione della benedizione dell'incenso è il riferimento di fondo che

il clero romano ha attinto ai libri del Vecchio Testamento. Ricordiamo che, secondo il rituale ebraico, era vietato fare salire a Dio un incenso profano, che non corrispondesse nella sua preparazione alle prescrizioni della legge mosaica (Esodo, 30, 9; 30, 34-35).

Da lì si comprende perché la religione ebraica procedeva ad un'offerta dell'incenso al fine di ottenere il favore divino. Si è visto sopra che questa concezione liturgica è ancora in vigore negli usi dei Cristiani d'oriente, benché essa sia obiettivamente divenuta arcaica: il clero latino, nel corso dell'alto Medioevo, ne ha preso rapidamente coscienza quando ha iniziato ad applicare da vicino gli usi orientali. In effetti, le prescrizioni della legge mosaica, fondate su una regola, non si sarebbero potute mantenere daché la grazia emana dal sacrificio redentore compiuto sulla croce dal Figlio di Dio. Occorreva, invece, domandare a Dio la sua benedizione in favore dell'incenso: *benedicere, dir del bene, è anche fare o desiderare del bene*, scrive Le Brun<sup>3</sup>. Ma questa domanda di benedizione, sul piano liturgico, si unisce ad una segnatura: *perché la croce è la nostra risorsa ordinaria per ottenere delle grazie*, prosegue Le Brun.

Queste riflessioni fanno accedere ad una migliore comprensione della benedizione dell'incenso, quale ci è presentata dalla liturgia romana. In un secondo stadio evolutivo essa mostra di non avere ancora del tutto rinunciato agli antichi usi ereditati sia dalla religione ebraica, sia anche dalle consuetudini cristiane orientali. Essa propone una visione teologica dall'ortodossia indiscutibile, ma la nuova formulazione adottata lascia apparire in filigrana le vestigia terminologiche di una concezione passata. Qualche esempio chiarificatore.

La preghiera di benedizione indica presso di Dio san Michele come il primo intercessore della Chiesa di Roma, il che è vero; ma la ragione addotta rinvia al testo della Scrittura secondo la quale questo arcangelo *si tiene alla destra dell'altare dell'incenso*, il che non sembra vero. Secondo il vangelo di san Luca, è invece l'arcangelo Gabriele che occupa questa posizione eminente (Luca, I, 11). La maggior parte dei messali romani hanno consacrato la scelta dell'arcangelo Gabriele, secondo il vangelo di Luca, mentre Roma si mantenne sulla sua posizione. Si noti che la

controversia ebbe fine solo il 25 settembre 1706, quando, con suo decreto, la congregazione dei riti impose san Michele come solo intercessore nella preghiera di benedizione dell'incenso<sup>4</sup>.

Il fondamento dell'attitudine romana si chiarisce se si ricorda che san Michele è l'angelo tutelare della sinagoga: ora, la Chiesa è sempre rappresentata come il nuovo Israele.

Per misurare esattamente la trasformazione terminologica che ha condotto la preghiera *per intercessionem* alla sua formula attuale, è necessario tornare al testo della formula arcaica che il sacramentario di Amiens (IX secolo) ha ripreso dalla liturgia siriana di san Giacomo. Il testo latino: *Domine Deus omnipotens, sicut suscepisti munera Abel, Noe et Aaron, Zacharia et Samuel, et omnium sanctorum tuorum, sic et de manu mea peccatrice suscipere digneris incensum istud in odorem suavitatis, in remissionem peccatorum meorum et populi. In nomine Domini nostri Jesu Christi. Amen.* Domina in questo testo la volontà chiaramente affermata di offrire il sacrificio dell'incenso, invocando in parallelo il gradimento delle offerte (*sicut suscepisti munera*) di molti personaggi del Vecchio Testamento ed anche di tutti i santi di Dio (*et omnium sanctorum tuorum*).

Con la preghiera di benedizione *Per intercessionem*, questa volontà sacrale è stata abolita: il pensiero che la fondava è stato trasferito dal quadro della legge mosaica al regno della grazia divina. Il testo latino: *Per intercessionem beati Michaelis Arcangeli, stantis a dextris altaris incensi, et omnium electorum suorum, incensum dignetur Dominus benedicere et in odorem suavitatis accipere. Per...Amen.*

La preghiera di benedizione dell'incenso è divenuta il principio liturgico, ma ha conservato l'antico vocabolario, specialmente l'evocazione di tutti i santi (*et omnium sanctorum tuorum*) di cui fa degli intercessori accanto all'arcangelo san Michele (*et omnium electorum suorum*). Egualmente, la preghiera evoca sempre l'elevazione delle volute dell'incenso fino all'altare celeste, *in odorem suavitatis*. Questa formula non è romana; si è vista la traduzione tratta dalla liturgia bizantina di san Giovanni Crisostomo *in odore di profumo spirituale*.

L'espressione è biblica. L'antifona di offertorio della XVIII domenica dopo la Pentecoste, presenta Mosè che consacra un altare al Signore ed in presen-

<sup>3</sup> Le Brun, Explication des prières et cérémonies de la messe, Delaulne, 1716.

<sup>4</sup> Uno studio è apparso su Una Voce (Francia, NDR), n. 164, maggio-giugno 1992.

za dei figli di Israele, che compie il sacrificio della sera con odore gradito al Signore Iddio (*sacrificium vespertinum in odorem suavitatis Domino Deo*). Curiosamente, questo *sacrificium vespertinum* è stato separato dall'*odorem suavitatis* che si effonde dinanzi a Dio e che resta evocato nella benedizione dell'incenso: esso figura nel salmo 140 che accompagna l'incensazione e sul quale sarà necessario tornare più avanti.

La preghiera di benedizione dell'incenso è la conseguenza diretta di quella che domanda allo Spirito Santo di gradire l'offerta delle oblate. Queste ultime entrano ormai nell'ambito del sacro, in vista della loro transustanziazione definitiva. L'incensazione, simbolo dell'innalzarsi della preghiera e del sacrificio, è un sacramentale di purificazione e di santificazione.

#### L'incensazione delle offerte

Durante le messe solenni, il diacono presenta la navetta al celebrante perché prenda l'incenso che porrà sui carboni ardenti del turibolo. Il gesto del diacono è accompagnato da un invito: *Benedicite, pater reverende*.

Le Brun<sup>5</sup> osserva che questa formula d'indirizzo è al plurale, mentre a rigore di logica ci si sarebbe dovuto attendere un singolare, come d'uso nella latinità. San Gregorio Magno sarebbe l'autore di questa iniziativa, secondo quanto si legge negli scritti che indirizzò a prelati di gran fama o a laici di rango principesco. Dopo essersi diffuso, l'uso si sarebbe introdotto nella liturgia nell'XI secolo, per rinforzare il rispetto dovuto al sacerdote.

Rispondendo all'invito del diacono, il celebrante mette tre cucchiaini di incenso sul carbone del turibolo per onorare ciascuna delle tre persone divine. Il rito dell'incensamento è anch'esso posto nella luce del riferimento trinitario e richiama a sua volta una conclusione condotta dallo stesso pensiero: il *suscipe, sancta Trinitas*, la cui antica formula, abbandonata la funzione di preghiera di offerta, è stata modificata per coronare le cerimonie dell'offertorio.

Così riconsiderata, la fisionomia dell'offertorio, stabilizzata nel medio evo e rimasta in vigore fino ad oggi, nella liturgia romana *de principe*, mostra un certo allontanamento dall'espressione unitaria romano franca. Le preghiere dell'offerta si elevavano

verso *Dominus Deus* oppure, in modo identico, verso il *sancte Pater, omnipotens aeternae Deus*, essendo parte dell'antico patrimonio romano. Questo spirito non governa le preghiere ed i riti posteriori all'offerta perché essi sono nati non a Roma ma nelle terre cristiane acquisite più tardi.

Di fatto, la chiesa ci conduce sulla via regia della spiritualità cristiana fino al cuore della visione apocalittica del trono divino, in presenza dell'*Agnello sgozzato ma in piedi* cui è dato l'onore di aprire il libro della vita dai sette sigilli. In quel libro, si definisce il destino di un mondo che Cristo ha acquistato con il Suo sangue. *Poi venne un altro angelo e si fermò in piedi presso l'altare con un turibolo d'oro in mano e gli furono dati molti profumi affinché li offrissi insieme alle preghiere di tutti i santi sopra l'altare d'oro che è davanti al trono. E dalla mano dell'angelo il fumo degli aromi salì, con le preghiere dei santi, davanti a Dio. Poi l'angelo prese il turibolo, lo riempì del fuoco dell'altare e lo lanciò sulla terra* (Apocalisse, 8, 35).

La liturgia celeste, esatta figura di quella del regno celeste, mostra l'incensazione integrata nel sacrificio redentore. L'incensamento non può riguardare prioritariamente se non le offerte. Si apre così, in seno al rito, un dialogo sacro fra Cielo e Terra: in primo luogo, ed in un senso ascendente, l'innalzamento dell'incenso portatore delle preghiere dei santi, in secondo luogo ed in un senso discendente, i frutti della grazia santificante di Dio. E' esattamente l'aspetto della preghiera che la chiesa pone sulle labbra del celebrante: *Incensum istud a te benedictum ascendat ad te, Domine; et descendat super nos misericordia tua*.

I gesti rituali che accompagnano la preghiera d'incensazione delle offerte appaiono nella liturgia monastica dell'XI secolo; anche se allo stato embrionale, sono già praticate due forme successive di diffusione dei profumi: l'incensamento in forma di croce e quello che si presenta in forma circolare.

Per ciò che concerne l'incensamento cruciforme, il rito presente nell'abbazia di Cluny nel 1080 è il più complesso. Il celebrante muove il turibolo sopra le offerte disegnando tre segni di croce successivi: le grazie del sacrificio trovano la loro fonte nella croce redentrice; tre segni di croce fanno riferimento alla gloria della Santissima Trinità.

Più austera e più sobria, la liturgia dei Certosini,

<sup>5</sup> Le Brun, op e loc. citati.



impone ancora nel 1140 una sola incensazione cruciforme, e quel costume sarà mantenuto.

Verso il 1130, il rituale monastico dell'abbazia di Citeaux non conosce che questa forma di incensamento: *semel volvat illud circa calicem*, e si allinea a quello di Cluny che, dopo il suo triplo incensamento cruciforme, lo pratica una sola volta: *unum quasi circulum*, come anche l'ordine certosino che si limita ad un incensamento cruciforme ed ad un incensamento circolare, *in modum coronae super calicem thurificat*.

Vi è agio di pensare che il passaggio a tre incensazioni circolari nella liturgia romana *de principe* sopra le offerte, rimonti al periodo medievale quando la teologia trinitaria prese l'aire, ma, in quello stadio evolutivo, si osserva una curiosa differenziazione interna al rito nel modo circolare d'incensare. I due primi cerchi sono fatti nel senso destra sinistra, mentre il terzo si fa da sinistra verso destra. La spiegazione delle differenze si trova nelle disposizioni della chiesa medievale sulla pronuncia della preghiera accompagnatrice già ricordata, *incensum istud*. Il triplice incensamento cruciforme che precede gli incensamenti circolari si fa mentre il celebrante dice il primo emistichio del testo, *incensum istud...Domine*. La seconda parte del testo, *et descendat super nos misericordia tua*, accompagna non i tre incensamenti circolari, ma l'ultimo, che si compie da sinistra a destra.

Il termine fondamentale della preghiera di incensamento delle offerte è qui la misericordia, la cui forma divina più manifesta è la venuta di Cristo, Figlio di Dio, per riacquistare il mondo con il Suo sangue. Questa equivalenza teologica possiede anche una risonanza biblica che si ritrova nella festa della presentazione di Gesù al tempio: *Abbiamo ricevuto o Dio la tua misericordia nel Tuo tempio santo* (Salmo 47, 10).

Il terzo incensamento circolare sulle offerte ha presente il Verbo incarnato, mentre i due precedenti riguardano il Padre e lo Spirito Santo. La direzione scelta per l'incensamento esplicita il senso simbolico delle nozioni bibliche di destra e sinistra: l'amore infinito del Padre e la santità dello Spirito consolatore (destra) all'opera per la salvezza dell'umanità peccatrice (sinistra) raggiungono nel centro del sacrificio redentore il Figlio di Dio fatto uomo (sinistra), morto,

risorto e gloriosamente assiso alla destra di Dio (destra).

Diversità e parentela delle incensazione liturgiche.

Prima che il giorno s'apra e che le ombre fuggano, andrò alla montagna della mirra ed al colle dell'incenso (Ct. 4, 6).

Questo mistero del cantico dei cantici sembrerà forse ermetico a molti, malgrado la poesia che mostra. Bisogna comunque lodare l'abate Daniel Joly<sup>6</sup> di averlo ricordato a proposito dell'incenso che porta il suo soave profumo, *in odorem suavitatis*, conclusione delle preghiere di offerta.

All'interno dell'azione sacra, l'uso dell'incenso si mostra a più riprese; così, all'inizio della messa solenne, dopo che il celebrante ha baciato la pietra sacra dell'altare, ed egualmente prima che il diacono canti la pericope del vangelo. Si può chiedere se queste due incensazione abbiano lo stesso significato di quella fatta all'offertorio. Su un piano fondamentale, la risposta è positiva: l'incensazione ha la sua fonte nel dovere di onorare e adorare Dio, e, nello stesso tempo, essa è consacrazione e conservazione delle persone e delle cose; l'incenso non si spoglia mai della sua natura di sacramentale.

Poche precisazioni complementari dovrebbero essere apportate a quelle già note dell'incensazione dell'evangelario: il canto del testo è *traditio* ai fedeli del Verbo di Dio; il suo carattere è tipicamente cristiano.

Non è lo stesso per la prima incensazione dell'altare. Attinge la sua origine in un'epoca carolingia conquistata dal biblismo, ed è ripresa dall'eredità ebraica che prescriveva al sommo sacerdote di circondare l'altare di profumi prima di celebrare il culto. *Aronne farà bruciare su di lui, l'altare, l'incenso aromatico; ogni mattino, quando preparerà le lampade, lo farà bruciare* (Esodo, 30.7). *Il colle dell'incenso*, evocato dal Cantico, è dunque eminentemente presente nelle caratteristiche del primo incensamento dell'altare. Vi compare anche la *montagna della mirra*? Jungmann vedeva in questo un semplice rito d'apertura<sup>7</sup>. Certo, ma non basta. Al contrario, si avvertono già in questa prima incensazione, molti aspetti di quella che dopo l'offertorio, riempirà il santuario dei suoi profumi: l'idea di una *montagna della*

<sup>6</sup> D. Joly, *La messe expliquée aux fidèles*, ed. Clovis, 1998.

<sup>7</sup> J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, vol. 2, Aubier, 1957.

*mirra* si sovrappone, in una prospettiva cristiana, a quella di *colle dell'incenso* perché nella santa messa dall'inizio del suo svolgimento, rappresenta il sacrificio della croce in cui soffrì e morì Cristo Salvatore. Ciò che lo dimostra ampiamente, nei due casi analizzati, è dopo la benedizione dei profumi, l'incensazione della croce dell'altare e delle reliquie, se ve ne sono.

Non vi è tuttavia identità delle due cerimonie: il testo che accompagna la prima benedizione dell'incenso non è quello che illustra la seconda dopo l'offertorio. Il primo rito d'incensazione dell'altare non l'accompagna con alcuna preghiera (si inizia l'azione sacra), mentre quello dell'offertorio, nel pensiero orante della Chiesa, presenta l'altare nella sua vera prospettiva: *montagna della mirra, collina dell'incenso*: il santo sacrificio è in via di compimento.

#### Il versetto *Dirigatur*

Sull'altare, il colle verso il quale salgono i profumi dell'incenso, l'immolazione di Cristo, attore e vittima del sacrificio, dispensa a tutto il popolo di Dio i benefici della sua misericordia. La virtù dell'incenso è di essere preghiera della Chiesa e sostegno alla preghiera della Chiesa, come è ben definito da un emistichio di un versetto del salmo 140: *dirigatur Domine oratio mea sicut incensum in conspectu tuo*.

Questo testo salmico ha lungamente accompagnato, malgrado la sua brevità, i riti d'incensazione della croce e dell'altare. Dall'XI secolo, il suo uso è stato generale in tutte le liturgie romano franche. Solo l'antica liturgia britannica di Sarum si distingue, in quel periodo, per una variante interessante: in luogo dell'incenso *in conspectu tuo*, essa adotta come conclusione *in conspectu majestatis*. Per precisione, si deve soffermare l'attenzione sul fatto che la variante può riferirsi alla terminologia ecclesiastica in vigore nel V secolo e che essa si avvicina alla formulazione della preghiera post consacratrice *Supplices* del Canone romano, dove la Chiesa domanda a Dio di fare portare dal suo santo Angelo le offerte consacrate sul suo altare celeste alla presenza della maestà divina, *in conspectu divinae majestatis tuae*. Il tema del santo Sacrificio segna dunque sempre del suo sigillo il rito dell'incensazione e l'evoluzione che segue rinforzerà ancora questa prospettiva sacrale.

#### Evoluzione rituale

Nell'XI secolo, Jean d'Avranches, vescovo di

Rouen, nel suo *de ecclesiasticis officis*, aveva descritto la liturgia dell'incensazione come la si celebrava nei suoi tempi. Il solo celebrante incensava le oblate, il che deriva evidentemente dalla natura del suo ufficio. Il diacono, per la sua funzione liturgica di servitore nei santi misteri, incensava l'altare, circondandolo con una circumambulazione profumata, poi il santuario ed anche gli altari secondari.

Contrariamente alle apparenze ed anche alla personalità dell'autore citato, questa concezione non era d'origine specificamente normanna. Era anzi generalizzata nella Francia cristiana, dacché sussiste, nel rito lionesse, una disposizione affine.

E' evidente che la complessità del rito di incensazione non poteva accontentarsi di una preghiera accompagnatrice limitata all'emistichio iniziale del versetto *Dirigatur*, al quale d'altra parte la rubrica non fissava alcuno spazio determinato. La volontà della Chiesa, nondimeno, era di mantenere fondamentalmente insieme la referenza ebraica del salmo 140 ed il suo inserimento nella prospettiva dell'azione sacra di Cristo Salvatore. Da lì, l'estensione del testo *Dirigatur* con l'aggiunta del secondo emistichio: *elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum*.

Il prete cristiano, con ciò, si sostituiva al sacerdote del tempio che, dopo avere alzato le mani nell'attitudine ebraica di preghiera (*elevatio manuum mearum*), ricollocava le lampade sul candelabro, secondo le esigenze delle rubriche ebraiche (Esodo, 30, 8) e faceva bruciare l'incenso, conclusione del sacrificio della sera (*sacrificium vespertinum*). Il pensiero della chiesa romana qui è importante, perché essa non si allontana in alcun modo dalla prospettiva sacrale di Cristo, agnello sgozzato ma sempre in piedi (Ap. 5, 4). Il sacrificio ebraico della sera è in effetti l'antenato del vesperi cristiani, iscritti nella vigilia dell'ora di nona, quando la diffusione del profumo di incenso coincide con la morte di Cristo sulla croce. Queste riflessioni permettono di comprendere l'evoluzione che si precisa nel XIV secolo: il messale normanno dell'abbazia di Fecamp attribuisce ormai al sacerdote tale atto (la funzione liturgica del diacono quale servitore non l'autorizza più a compiere tale atto rituale). Nelle stesso tempo, la preghiera liturgica di incensazione si estende all'intero versetto *Dirigatur*.

#### Il rito odierno

Il messale della Curia romana concesso nel 1570 include ormai, nella preghiera d'incensazione, i ver-

setti 2, 3 e 4 del salmo 140; è chiaro che una nuova evoluzione liturgica è intervenuta alla fine del Medio Evo prima di essere registrata da papa Pio V. Il contributo dei nuovi versetti salmici è orientato nel senso dell'umiltà del celebrante: *pone Domine custodiam ori meo et ostium circumstantium labiis meis, non declines cor meum in verba malitiae ad excusandas excusationes in peccatis.*

A dispetto dell'apparenza, questo testo sublime non si allontana minimamente dall'apparato spirituale del versetto *Dirigatur*. Amplia, anzi, il riferimento giudaico già segnalato: il sacerdote del tempio salmodiava questi versetti quando faceva bruciare l'incenso alla fine del sacrificio della sera (*sacrificium vespertinum*). Figli di quella liturgia, i nostri vesperi domenicali hanno conservato il versetto *Dirigatur* dopo il canto dell'inno. L'intenzione della Chiesa è chiara: vi è stato un trasferimento del testo salmico nella prospettiva sacrificale della messa che esige dal celebrante di accostarsi ai santi misteri con purezza d'anima.

#### Una processione circondante

L'analisi delle rubriche da concretezza a questo aspetto dominante, perché è la croce e poi le reliquie (se ve ne sono nell'altare) che sono incensate per prime: la croce, perché mostra la nostra redenzione, le reliquie, perché ne sono le vestigia santificate da Dio.

Quando il diacono consegna al prete l'incensiere, esso è presentato in modo tale che dopo il bacio rituale della mano del celebrante, è lui che compie l'atto

rituale. Dopo l'inchino del prete davanti alla croce, o la genuflessione, se nel tabernacolo è presente il Santissimo, la croce e poi le reliquie sono incensate tre volte. L'altare è poi circondato dai profumi perché è figura del divin Crocifisso, *pietra angolare rigettata dai costruttori*. Il riferimento trinitario presiede allo sviluppo della cerimonia, perché i diversi tiri d'incenso sono ternari quando si è ai corni dell'epistola e dell'evangelo, mentre sono binari ai lati.

In questo triplo andirivieni dinnanzi all'altare, a ben considerare, si percepisce rapidamente che il celebrante è impegnato, solo o accompagnato dal diacono, in una vera processione che suscita alcune osservazioni. In primo luogo, la scelta del lato dell'epistola come termine del movimento iniziale del ministro turiferario; quindi, la linearità della processione sacerdotale davanti all'altare; infine, la restituzione dell'incensiere al turiferario, diacono od accolito, al lato dell'epistola.

Lo schema attuale, in verità, è la vestigia tronca dell'antico rito che reggeva l'incensazione dell'altare. Il lato dell'epistola dell'altare, a destra dai fedeli nella navata, è incensato all'inizio ed alla fine dal celebrante. Se ne deduce che l'incensazione dell'altare si svolgeva in cerchio chiuso. Il tragitto seguito in processione è divenuto lineare alla fine dell'epoca romanica, quando gli architetti gotici medievali spinsero l'altare contro il muro dell'abside. Prima, la processione dell'incensazione, di carattere avvolgente, si compiva da destra a sinistra, passando dietro l'altare.

(continua)

# CONSIDERAZIONI SULLA RIFORMA LITURGICA

DI ROBERTO DE MATTEI

Il mio intervento non è quello di un liturgista o di un teologo, ma di un uomo di cultura, di uno storico, di un cattolico laico, che vive però con partecipazione i problemi della Chiesa cercando di situarli nell'orizzonte storico del proprio tempo.

In questa prospettiva, mi propongo di svolgere alcune considerazioni sulle radici storiche e culturali della Riforma liturgica postconciliare, nella convinzione che tanto più è chiaro questo quadro, tanto più facile può essere la comprensione e la soluzione dei problemi complessi che abbiamo di fronte.

Ogni problema, e quindi anche quello liturgico, per essere compreso nella sua essenza, va inquadrato infatti in un più ampio contesto. Chi volesse studiare l'architettura gotica, ad esempio, non potrebbe trascurare il suo rapporto con la Scolastica medioevale, così bene illustrato da Erwin Panofski<sup>1</sup>, così come, volendo capire le arti figurative del XIX e XX secolo, sarebbe importante ricorrere agli studi di Hans Sedlmayr<sup>2</sup>, che ne colgono la profonda dimensione ideologica.

Voglio dire che, come un discorso sull'arte deve sempre andare al di là dell'arte, non accontentandosi di un giudizio tecnico-estetico su di essa, così un discorso sulla liturgia, deve andare al di là della stessa liturgia, cercandone l'ultimo significato.

La liturgia del resto non è solo il complesso delle leggi che regolano i riti. Questi riti, nella loro varietà, rimandano all'unità di una fede. Senza questo contenuto, il culto cristiano sarebbe un atto esteriore, vuoto e privo di valore, un'azione non sacra ma "magica",

tipica di concezioni del mondo gnostiche o panteiste. In questo senso, come è stato ben detto, "il culto, inteso nella sua vera pienezza e profondità, va ben oltre l'azione liturgica"<sup>3</sup>.

Nelle sue formule, nei suoi riti, nei suoi simboli, la liturgia cattolica deve riflettere il dogma. Il dogma, è stato detto, è per la liturgia ciò che l'anima è per il corpo, il pensiero per la parola<sup>4</sup>. E' necessario dunque rendere intimo e profondo il rapporto tra la liturgia e la fede, tradizionalmente espresso dalla formula *lex orandi, lex credendi*<sup>5</sup>. In questo assioma possiamo a nostra volta trovare una chiave di lettura della crisi attuale.

L'assioma *Lex orandi, lex credendi* nella teologia del secolo XX

All'inizio del secolo XX i teologi modernisti reinterpretarono l'assioma *lex orandi, lex credendi* secondo le categorie del loro pensiero che, sotto l'influenza delle ideologie allora dominanti, si nutrivano di un evolucionismo di matrice simultaneamente positivista e irrazionalista.

In particolare, Georges Tyrrell, che Ernesto Buonaiuti considerò il personaggio "più intimamente pervaso di fede e di entusiasmo della causa modernistica"<sup>6</sup>, identificò la rivelazione con l'esperienza vitale (*religious experience*), che si compie nella coscienza di ognuno, per cui sarebbe la *lex orandi* a dettare le norme della *lex credendi* e non viceversa, visto che "il credo è contenuto in modo implicito

<sup>1</sup> Erwin Panofski, *Architecture gothique et pensée scolastique, traduction et postface de Pierre Bordieu*, Les Editions de Minuit, Paris 1967.

<sup>2</sup> Hans Sedlmayr, *Perdita del centro. Le arti figurative del XIX e XX secolo come sintomo e simbolo di un'epoca*, tr. it., Borla, Torino 1967.

<sup>3</sup> Card. Joseph Ratzinger, *Lo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, p. 10. La lettura di questo recente libro del card. Ratzinger deve essere integrata con il suo *La festa della fede*, tr. it. Jaca Book, Milano 1983

<sup>4</sup> Mons. Mario Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Editrice Ancora, Milano 1964, vol I, 30. La Congregazione per la Dottrina della Fede ha recentemente ribadito che "la fede definita è vincolante per ogni liturgia, per l'interpretazione e per nuove formulazioni della liturgia" (Notificazione su alcune pubblicazioni del professor Dr. Reinhard Messner, n. 9, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, p. 10).

<sup>5</sup> L'aforisma, espresso anche nella forma *legem credendi statuat lex supplicandi*, è tratto dai Capitula Celestini del 431 da attribuire forse non a Celestino I ma a Prospero d'Aquitania (cfr. PL, 50, 535, ora in DENZ-H=Heinrich Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, a cura di Peter Huenemann, EDB, Bologna 1995, n. 246). Paul De Clerck, in "*Lex orandi, lex credendi*". *Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque*, "Questions liturgiques" 4 (sept.-déc. 1978), pp. 205-212, vuole rendere il significato di questo adagio più equivoco di quanto esso non sia.

nella preghiera, e deve essere estratto a fatica da essa; e che ogni formulazione deve essere messa alla prova e spiegata dalla concreta religione che essa formula<sup>7</sup>.

La storia del modernismo dopo la sua condanna è ancora da scrivere; è indubbio però che alcune istanze di esso penetrarono all'interno del "Movimento liturgico"<sup>8</sup>, al punto da spingere Pio XII a intervenire, con la sua importante enciclica *Mediator Dei* del 20 novembre 1947, per rettificarne le deviazioni.

Il Papa condannò, in particolare, "l'errore di coloro i quali pretesero che la Sacra Liturgia fosse quasi un esperimento del dogma", basandosi su una erronea lettura dell'adagio *lex orandi, lex credendi*. "Non è però così - afferma Pio XII che insegna e comanda la Chiesa (...) se vogliamo distinguere e determinare in modo generale e assoluto le relazioni che intercorrono tra fede e liturgia, si può affermare con ragione che la legge della fede deve stabilire la legge della preghiera"<sup>9</sup>.

Pio XII ribadisce dunque il primato della oggettività della fede sulla liturgia intesa come soggettiva "esperienza religiosa", al contrario di coloro che sembravano indi-

care nella "prassi liturgica" la nuova norma della fede cattolica.

Dopo la costituzione *Sacrosanctum Concilium* del 4 dicembre 1963<sup>10</sup>, la Riforma liturgica, intrapresa da Paolo VI in applicazione ai decreti conciliari e culminata con la costituzione apostolica *Missale Romanum* del 3 aprile 1969<sup>11</sup>, portò nuovamente alla luce il problema del rapporto tra la *lex orandi* e la *lex credendi*<sup>12</sup>.

I primi e più autorevoli critici della Riforma liturgica, i cardinali Ottaviani e Bacci, presentando a Paolo VI un *Breve esame critico del Novus Ordo Missae*<sup>13</sup>, definirono il nuovo rito come "un'impresionante allontanamento dalla teologia cattolica della Santa Messa quale fu formulata nella sessione XXII del Concilio Tridentino". Tale sessione aveva come è noto definito la Messa come Sacrificio veramente propiziatorio in cui "è contenuto e immolato in modo incruento lo stesso Cristo"<sup>14</sup>. Le critiche dei cardinali Ottaviani e Bacci e di altri autori che ad essi seguirono<sup>15</sup>, sottolineavano come la nuova *lex orandi* di Paolo VI non riflettesse su questo punto, in maniera

<sup>6</sup> Ernesto Buonaiuti, *Storia del Cristianesimo*, Dall'Oglio, Milano 1943, vol. III, p. 652.

<sup>7</sup> Georges Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, Green and Co., London 1907, p. 104. Il problema del rapporto dogma-prassi costituisce un leit-motiv di tutto il movimento modernista. Cfr. ad esempio Rudolf Michael Schmitz, *Dogma und Praxis. Der Dogmenbegriff der Modernisten Edouard Le Roy Kridsch Dargestellt*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

<sup>8</sup> Sul movimento liturgico, cfr. la sintetica voce di Burkhard Neimheuser osb, in *Nuovo dizionario di liturgia*, a cura di Domenico Sartore e Achille Maria Triacca, San Paolo, Roma 2001, pp. 1279-1293 e, in senso critico, Didier Bonnetterre, *Le mouvement liturgique*, Editions Fideliter, Escuroles 1960.

<sup>9</sup> Pio XII, Enciclica *Mediator Dei* del 20 novembre 1947, in *Insegnamenti Pontifici* a cura dei Monaci Benedettini di Solesmes, *La liturgia*, tr. it Edizioni Paoline, Roma 1962, pp. 373-374 (in *Enseignements pontificaux, La Liturgie*, Desdée, Paris 1961, n. 538).

<sup>10</sup> Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, AAS, 56 (1964), pp. 97-134. Cfr. Manlio Sodi. *Vent'anni di studi e commenti sulla "Sacrosanctum Concilium"*, in Congregazione per il Culto Divino (a cura di), *Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium": Studi*, BELS 38, Roma 1966. "C'è una sottile fessura - secondo don Gianni Baget Bozzo - tra l'ultima grande enciclica di Pio XII e la *Sacrosanctum Concilium*. Per quella fessura è passata l'autodistruzione della Chiesa; era di lì che era passato quel 'fumo di Satana nel tempio di Dio' di cui parlava Paolo VI in un momento di pienezza del carisma papale" (*L'anticristo*, Mondadori, Milano 2001, p. 51).

<sup>11</sup> Sacra Congregazione per il Culto Divino, *Missale romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP VI promulgatum*, Roma 1970, 1975.

<sup>12</sup> Di grande importanza per le responsabilità da essi assunte nel *Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* e nella Sacra Congregazione del Culto Divino sono i ricordi di mons. Annibale Bugnini (1912-1982) (*La riforma liturgica* (1948-1975), nuova ed. Edizioni Liturgiche, Roma 1997), e del cardinale Ferdinando Antonelli (1896-1993) (Nicola Giampietro o.f.m. capp., *il card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*, "Analecta Liturgica" 21, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 1998). Cfr. anche Emil Joseph Lengeling, *Liturgie-Reform 1948-1975: Zu einem aufschlussreichen Rechenschaftsbericht*, "Theologische Revue", 80(1984), pp. 265-284.

<sup>13</sup> Lo studio, promosso da "Una Voce-Italia", è stato ripubblicato dalla stessa associazione assieme a un *Nuovo esame critico del Novus Ordo Missae*, opera di un liturgista e teologo francese (*Il Novus Ordo Missae: due esami critici*, "Una Voce", suppl. al n. 48-49 del notiziario gennaio-luglio 1979).

<sup>14</sup> Cfr. Concilium Tridentinum, Sessio XXII, 17 sept 1562, *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio*, in DENZ-H, nn. 1738-1759. "Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorum; vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit" (n. 1753, cap. 9, can.3).

<sup>15</sup> Le opere critiche fondamentali sono quelle di Louis Salleron, *La nouvelle Messe*, Nouvelle Editions Latines, Paris 1970, 2e éd. revue et augmentée, Paris 1981; Arnaldo Xavier da Silveira, *La nouvelle messe de Paul VI. Qu'en penser?*, Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil 1975; Michael Davies, *Pope Paul's new Mass*, The Angelus Press, Dickinson (Texas) 1980; Mgr Klaus Gamber, *La*

adeguata, la tradizionale *lex credendi* della Chiesa<sup>16</sup>. Si aprì da allora una discussione, non ancora conclusa, che portò a casi di coscienza e a fratture all'interno della Chiesa. Il *Novus Ordo Missae* nato anche per realizzare una forma di incontro liturgico con i non-cattolici, finì per produrre, all'opposto, una fase di disunione liturgica fra i cattolici.

La tesi di fondo che cercherò di esporre sinteticamente è questa: il rapporto *lex credendi-lex orandi*, implicito nella Riforma liturgica, va letto alla luce della nuova teologia che preparò il Concilio Vaticano II e che soprattutto pretese orientarne gli sviluppi. La *lex credendi* espressa dal *Novus Ordo* appare in questo senso come la revisione della fede cattolica attraverso la "svolta antropologica" e secolarista della nuova teologia; teologia, si badi, che non è semplice ripresentazione di temi modernistici, ma assunzione dei temi classici del modernismo dopo il marxismo, ossia dopo un pensiero che si presenta come radicale "filosofia della prassi".

Ciò significa che un giudizio complessivo sulla Riforma, soprattutto trent'anni dopo, non può limitarsi ad un'analisi teorica del Nuovo Rito promulgato da Paolo VI, ma deve necessariamente estendersi alla "prassi liturgica" succeduta alla sua istituzione<sup>17</sup>. La

Riforma liturgica oggi non può essere più considerata staticamente, nei suoi documenti fondanti, ma deve essere vista nel suo aspetto dinamico, facendo attenzione ad una molteplicità di elementi che, pur non essendo previsti dal *Novus Ordo*, sono entrati a far parte di quella che può essere definita la prassi liturgica contemporanea.

#### La secolarizzazione della liturgia

La Messa, che è l'azione sacra per eccellenza<sup>18</sup>, è sempre stata regolata da un rito, ovvero da un suo *ordo*, secondo le parole di Sant'Agostino: "*totum agendi ordinem, quem universa per orbem servat Ecclesia*"<sup>19</sup>. Con la Riforma liturgica non mutò l'essenza del Sacramento che restava valido<sup>20</sup>, conservando tutta la sua efficacia, ma fu "fabbricato", secondo l'espressione del cardinale Ratzinger<sup>21</sup>, un rito *ex-novo*.

Il rito, la cui definizione classica risale a Servio (*Mos institutus religiosis caeremoniis consecratus*<sup>22</sup>), non è infatti l'azione sacra, ma la norma che guida lo svolgimento di questa azione. Esso può essere definito l'insieme delle formule e delle norme pratiche da osservarsi nel compimento di una determinata fun-

---

*réforme Liturgique en question*, Editions Sainte-Madeleine, Barroux 1992. Si vedano anche i volumi fin qui usciti contenenti gli Atti dei colloqui di studi storici, teologici e canonici sul rito cattolico romano promossi dal Centre International d'Etudes Liturgiques (C.I.E.L.); Christophe Geoffrey- Philippe Maxence, *Enquête sur la messe traditionnelle, 1988-1998*, dixième anniversaire du Motu proprio *Ecclesia Dei*, La Nef 1998; Aa Vv., *Die heilige Liturgie*, Referate der "Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997" des Linzer Priesterkreises, a cura di Franz Breid, Ennsthaler Verlag, Steyr 1997. Questo volume contiene importanti contributi del cardinale Alfons Maria Stickler e di Leo Scheffczyk, Robert Spaemann, Egon Wolfgang Waldstein, Erwin Keller, Brian W. Harrison, Robert Prantner, Anton Ziegenaus, Gerhard Wagner.

<sup>16</sup> La Costituzione apostolica *Missale Romanum* constava di due documenti: una presentazione del nuovo rito (*Institutio Generalis*) e l'*Ordo Missae* propriamente detto. Le critiche dei cardinali Ottaviani e Bacci, a cui altre si aggiunsero fecero sì che l'edizione tipica del Messale romano, promulgata il 26 marzo 1970, fosse in alcuni punti modificata e soprattutto che fosse mutata la definizione che della Messa dava l'art. 7 della *Institutio* ("sacra sinassi o assemblea del popolo di Dio, riunita per celebrare, sotto la presidenza del sacerdote, il memoriale del Signore"). Fu notato però che se la presentazione del nuovo rito era stata rettificata, il rito, nella sua struttura, permaneva identico e dunque carico di tutte le ambiguità teorizzate dalla *Institutio*.

<sup>17</sup> La deliberata disattenzione sulla "prassi" della Chiesa negli ultimi trent'anni è il principale limite di un recente studio diffuso dalla Fraternità Sacerdotale San Pio in cui si ravvisa il principio dottrinale della nuova liturgia nella nuova "teologia del mistero pasquale" (Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X, *Le problème de la réforme liturgique. La messe de Vatican II et de Paul VI. Etude théologique et liturgique*, Clovis 2001).

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio H. Ledercq, voce *Messe*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Letouzey et Ané, Paris, tome XI (1933), coll. 513-774 e la sintesi di Mons. Antonio Piolanti, *Teologia sacramentaria*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 210-230.

<sup>19</sup> S. Agostino, *Epist.*, 54,68.

<sup>20</sup> Tale fu la posizione espressa da Mons. Lefevre. Cfr. *Mgr Lefèvre et le Saint-Office*, in "Itinéraires", n. 233 (1979), p. 146. Isolata restò la posizione del padre M. L. Guérard des Lauriers o. p., uno dei teologi che avevano contribuito al *Breve Esame critico*, che giunse ad affermare l'invalidità del rito e l'illegittimità delle autorità che lo avevano promulgato (cfr. *Le Siège Apostolique est-il-vacant?* (*Lex Orandi, lex credendi*), "Cahiers de Cassiciacum", 1(1979), pp. 5-99).

<sup>21</sup> "A la place de la liturgie fruit d'un développement continu, on a mis une liturgie fabriquée" (Card. Joseph Ratzinger, *Klaus Gamber, l'intrépidité d'un vrai témoin*, en introduction à *La réforme liturgique*, cit, p. 8).

<sup>22</sup> Servius, *Aen.*, 12, 836a.

zione liturgica, anche se talvolta il termine ha significato più ampio e viene a designare una famiglia di riti (romano, greco, ambrosiano). E' per questo che mentre i sacramenti, nella loro essenza, sono immutabili, i riti possono variare secondo i popoli e i tempi.

In tesi, il *Novus Ordo* di Paolo VI stabilì un complesso di norme e di preghiere che regolavano la celebrazione del Santo Sacrificio della Messa in sostituzione del Rito romano antico; di fatto, la prassi liturgica, rivelò che ci si trovava davanti a un nuovo rito proteiforme. Nel corso della Riforma vennero introdotte infatti progressivamente tutta una serie di novità e di varianti, molte delle quali non previste né dal Concilio né dalla stessa costituzione *Missale romanum* di Paolo VI.

Il *quid novum* non consisté certo solo nella sostituzione della lingua di culto latina con le lingue volgari; ma nell'altare concepito come una "mensa", per sottolineare l'aspetto di banchetto in luogo del sacrificio; nella *celebratio versus populum*, sostituita a quella *versus Deum*, con l'abbandono conseguente della celebrazione verso Oriente, ovvero verso Cristo, simboleggiato dal sole nascente; nella mancanza di silenzio e di raccoglimento durante la cerimonia e nella teatralità della celebrazione, spesso accompagnata da canti dissacranti, con il sacerdote spesso ridotto a "presidente dell'assemblea"; nell'ipertrofia della liturgia della parola rispetto alla liturgia eucaristica; nel "segno" della pace che sostituisce le genuflessioni del sacerdote e dei fedeli, quale simbolo del passaggio dalla dimensione verticale a quella orizzontale dell'azione liturgica; nella comunione ricevuta dai fedeli in piedi e poi in mano; nell'accesso delle donne all'altare; nella concelebrazione come

tendenza alla "collettivizzazione" del rito; soprattutto nella modifica e nella sostituzione delle preghiere dell'Offertorio e del Canone. L'eliminazione, in particolare, delle parole *Mysterium Fidei* dalla forma eucaristica, può essere considerato, come ha osservato il cardinale Stickler, come il simbolo della demitizzazione e con ciò dell'umanizzazione del nucleo centrale della Santa Messa<sup>23</sup>.

Il filo conduttore di queste innovazioni può essere espresso nella tesi secondo cui se vogliamo rendere la fede di Cristo accessibile all'uomo di oggi, dobbiamo vivere e presentare questa fede all'interno del pensiero e della mentalità odierna. La liturgia tradizionale, per la sua incapacità di adattarsi alla mentalità contemporanea, allontanerebbe l'uomo da Dio, rendendosi dunque colpevole della perdita di Dio della nostra società. La Riforma si proponeva adattare il Rito, senza intaccare l'essenza del Sacramento, per rendere possibile alla comunità cristiana quella "partecipazione al sacro" che non poteva essere colta attraverso i moduli della liturgia tradizionale.

Attraverso il principio della *participatio actuosa*, la comunità intera divenne soggetto e portatrice dell'azione liturgica. "La parola apparentemente così modesta della partecipazione attiva, piena e cosciente è spia di uno sfondo inaspettato"<sup>24</sup> osserva padre Angelus Häussling, sottolineando il rapporto tra la *participatio actuosa* della Riforma liturgica e quella che, alla scuola di Karl Rahner, è stata chiamata la "svolta antropologica" (*anthropologische Wende*) della teologia<sup>25</sup>.

Non sembra eccessivo affermare che la *participatio actuosa* della comunità appare come il criterio ultimo e fondante della Riforma liturgica, nella pro-

<sup>23</sup> "Deswegen wir aber auch das Verbannen des *Mysterium fidei* aus der Eucharistieform das Symbol der Entmythologisierung und damit der Vermenschlichung des Zentrums des Gottesdienstes, der Hl. Messe" (Card. Alfons Maria Stickler, *Erinnerungen und Erfahrungen eines Konzilperitus der Liturgiekommission*, in *Die heilige Liturgie*, cit., p. 176). Il cardinale Stickler ricorda come il *Sacramentarium Gelasianum*, cioè il più antico messale della Chiesa romana, contiene chiaramente nel codice vaticano Reg. lat. 316, foglio 181v nel testo originale, il "*mysterium fidei*" (op. cit., p. 174). E' lo stesso San Tommaso d'Aquino del resto ad affermare che queste parole derivano dalla tradizione apostolica (*Summa Theologica*, III, q. 78, art. 3)

<sup>24</sup> Es muß doch wundern, daß die Kritiker der Liturgiereform noch nicht darauf hingewiesen haben, wie sehr das liturgieprüfende Kriterium der 'Teilnahme' jenen Vorgang in die Liturgie einführt, der in der Theologie als die 'anthropologische Wende' markiert wurde, die aber auch wieder nur der Ausdruck einer Wende im neuzeitlichen Bewußtsein vom Bereich des Göttlichen weg zum Lebensraum des Menschen hin darstellt, von der numinösen 'kosmischen Dimension' zur entsakralisierten 'gesellschaftlichen Wirklichkeit'. Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils nimmt damit einen tiefgreifenden Paradigmenwechsel der Neuzeit auf und versucht, ihm gerecht zu werden. Das so bescheiden daherkommende Wort von der 'tätigen, vollen und bewussten Teilnahme' legt einen unerwarteten Hintergrund frei" (Angelus A. Häußling osb, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, in "Archiv für Liturgiewissenschaft", XXXI (1989), pp. 1-32, p. 29).

<sup>25</sup> Tra le numerose opere di Karl Rahner, cfr. in particolare lo studio sulla natura della liturgia uscito nel XIV volume dei suoi *Schriften zur Theologie* nel 1980: *Sulla teologia del culto divino* (tr. it. in *Sollecitudine per la Chiesa*, Nuovi saggi, VIII, Edizioni Paoline, Roma 1982, pp. 271-283). In senso critico, cfr. gli studi fondamentali del padre Cornelio Fabro *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974 e *L'avventura della teologia progressista*, Rusconi, Milano 1974.

spettiva di una radicale secolarizzazione della liturgia<sup>26</sup>. Tale secolarizzazione comporta l'estinzione del sacrificio, azione sacra per eccellenza, sostituito dall'azione profana della comunità che autoglorifica sé stessa, o, secondo le parole di Urs von Balthasar, tende a rispondere alla lode della Grazia di Dio con una "contro-gloria" puramente umana<sup>27</sup>.

Chi agisce non è tanto il sacerdote *in persona Christi*, cioè Dio stesso, ma la comunità dei fedeli, *in persona hominis*, per rappresentare le esigenze di quel mondo moderno che un discepolo di Rahner definisce "come santo e santificato nella sua profanità, cioè santo in forma di anonimità"<sup>28</sup>. A una "Parola divina sacrale e antisecolare" che ha per conseguenza "un liturgia sacralizzata separata dalla vita"<sup>29</sup>, si oppone una Parola di Dio che "non è pura rivelazione, ma anche azione: realizza quello che manifesta"; essa è "l'auto-realizzazione assoluta della Chiesa"<sup>30</sup>.

La distinzione, tentata da Rahner, tra la "secolarizzazione", che andrebbe positivamente accolta in quanto fenomeno inevitabile, e il "secolarismo" anticristiano, che della secolarizzazione costituirebbe una forma deviata, è chiaramente fuorviante. Pur assumendo una pluralità di significati diversi<sup>31</sup>, la parola secolarizzazione viene infatti comunque e comunemente intesa, analogamente al secolarismo, come un processo di irreversibile "mondanizzazione" della realtà, liberatasi progressivamente da ogni aspetto trascendente e metafisico.

La secolarizzazione si presenta infatti non solo come l'accettazione *de facto* di una sempre maggiore secolarizzazione del mondo attuale, ma come l'idea che questo processo sia irreversibile e, in quanto irre-

versibile, vero. La secolarizzazione è "vera" perché la verità è comunque immanente alla storia, il sacro è "falso" per la sua illusione di trascendere la storia e di affermare una distinzione qualitativa tra fede e mondo, tra trascendente e trascendentale. La fede nella potenza della storia sostituisce così la fede nella Provvidenza e nella potenza di Dio.

Questa filosofia della storia si fonda sul mito, proprio dell'illuminismo, del mondo diventato "adulto" che deve liberarsi dei valori del passato, appartenenti all'infanzia dell'umanità per accedere ad un livello di vita pienamente razionale. Tale visione ha trovato una espressione rigorosa nel pensiero protestante, soprattutto nella tesi di Bonhoeffer della cosiddetta "maturità del mondo" (*Mundigkeit der Welt*)<sup>32</sup>, maturità raggiunta con l'espulsione del sacro dalla vita, in tutte le sue dimensioni; ma è stata portata all'ultima coerenza dal marxismo gramsciano, che ha rappresentato lo svolgimento più coerente nel secolo XX del pensiero illuminista e il punto di arrivo del secolarismo inteso come immanentismo radicale. La teologia progressista, soprattutto dopo il Concilio, ha voluto sostituire la filosofia tradizionale con quella "moderna", subordinandosi inevitabilmente al marxismo, che appariva al progressismo cattolico come il primo pensiero che trasportava il suo criterio di verità nella prassi e che nel successo della sua prassi sembrava dimostrare la verità del suo pensiero<sup>33</sup>.

E' stata notata la affinità tra la visione teologica di Tyrrell, fondata sul primato della *lex orandi* sulla *lex credendi*, e il concetto di "auto-realizzazione" della Chiesa nella pastorale e nella liturgia di Karl Rahner<sup>34</sup>. Le istanze del primo modernismo sono

<sup>26</sup> Cfr. Michael Kunzler, *La liturgia all'inizio del terzo millennio*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di Rino Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000), p. 217-231.

<sup>27</sup> H. U. von Balthasar, *La dignità della liturgia*, in "Communio", VII (1978), pp. 17-23, ivi, pp. 18-19.

<sup>28</sup> Cfr. Luis Maldonado, *Secolarizzazione della liturgia*, tr. it. Edizioni Paoline, Roma 1972, p. 473. 'L'uomo è un 'essere nel mondo', un essere 'mondano'; e così lo ha voluto e redento Dio. Questa è la radice ultima della secolarità e del suo valore teologico" (ivi, p. 478).<sup>29</sup> L. Maldonado, op cit, p. 478.

<sup>30</sup> L. Maldonado, op cit, pp. 474-475.

<sup>31</sup> Tra i molti testi sulla secolarizzazione, cfr. Augusto Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; Emil Poulat, *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, tr. it. Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 227-254; Massimo Introvigne, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Gribaudi, Milano 1996; René Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1999.

<sup>32</sup> Cfr. soprattutto in Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, tr. it. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988.

<sup>33</sup> Il riferimento alle Tesi su Feuerbach (1845) di Marx, interpretate da Gramsci è obbligato. Augusto Del Noce è il pensatore che ha analizzato più profondamente questo aspetto fondamentale del marxismo (cfr. il suo *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972, pp. 38-64).

<sup>34</sup> "Sembra che Rahner abbia voluto accettare la sfida di Tyrrell quando questi diceva che il suo compito, pienamente realizzato, è stato quello di formulare una domanda alla quale altri avrebbero potuto dare una risposta, visto che egli non ne era stato capace" (Stefano Visintin o.s.b., *Rivelazione divina ed esperienza umana. La proposta di George Tyrrell e la risposta di Karl Rahner*, Tesi per il Dottorato di Teologia. Peter Lang. Roma 1999, p. 251).



però sviluppate dalla teologia progressista all'interno di un orizzonte di pensiero che non è più semplicemente positivista, ma marxista, perché in esso giunge al suo ultimo esito un processo, giudicato necessario, che affonda le sue radici nell'illuminismo e nel Protestantesimo e, più indietro ancora, nel movimento intellettuale che provocò la fine della società medioevale<sup>35</sup>. "La filosofia della *praxis* - secondo Gramsci - è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale; (...) essa corrisponde al nesso Riforma protestante + Rivoluzione francese"<sup>36</sup>.

La filosofia della prassi gramsciana, ritrascritta teologicamente, conduce alla necessità di una nuova *praxis orandi*. La Riforma liturgica si presenta dunque come il Verbo della nuova teologia che si fa carne, ossia prassi, "autorealizzando" la Chiesa mediante la nuova liturgia secolarizzata.

#### Nuova liturgia e postmodernità

Il problema, come si può vedere, va al di là della stessa liturgia: investe il giudizio complessivo sui rapporti tra Chiesa e civiltà moderna; rimanda alla necessità di una teologia della storia. Soprattutto non può essere risolto in astratto, ma deve tener conto di quanto è accaduto nella Chiesa negli ultimi trent'anni.

Attraverso la Riforma liturgica, la teologia secolarista ha cercato nella prassi la conferma della propria verità; la verità scaturita da questa prassi non è stata però l'avvicinamento tra Chiesa e mondo, ma

anzi una sempre maggiore estraneità della Chiesa al mondo, culminata nella crisi della fede oggi da tutti ammessa.

La nuova teologia ha cercato l'incontro con il mondo moderno proprio alla vigilia della *débâcle* di questo mondo<sup>37</sup>. Con il cosiddetto "socialismo reale" infatti, nel 1989, sono crollati proprio quei miti della modernità e della irreversibilità della storia che rappresentavano i postulati del secolarismo e della "svolta antropologica". Al paradigma della modernità oggi succede quello postmoderno del "caos", o della "complessità", il cui fondamento è la negazione del principio di identità-causalità in ogni aspetto del reale<sup>38</sup>. Subordinandosi a questo progetto culturale, la nuova teologia progressista si propone la "de-costruzione" di quanto essa stessa aveva "fabbricato" nel trentennio precedente, a cominciare da una Riforma liturgica che oggi essa giudica costruita secondo un modello astratto e "burocratico". Allo schema "monoculturale moderno" del nuovo *Ordo Missae*, viene così contrapposta l'"inculturazione" postmoderna della liturgia, lasciata alla "creatività" delle chiese locali<sup>39</sup>. L'allontanamento dalla liturgia romana viene descritto da Anscar J. Chupungo secondo le fasi dell'"acculturazione", dell'"inculturazione" e della "creatività liturgica", attraverso un processo dinamico che dal termine *a quo* del Rito romano tradizionale giunga, come termine *ad quem*, ai "valori, rituali, tradizioni" propri della chiesa locale<sup>40</sup>.

In questo orizzonte di "tribalismo liturgico" potrà essere anche contemplata la creazione di un "ghetto" tradizionalista, canonicamente riconosciuto, inteso

<sup>35</sup> Ampliando il contesto storico si riscontrerebbe facilmente come il principio secondo cui la fede ha la sua misura non nella dottrina creata, ma nella "vita" e nell'azione del credente è già chiaramente formulato dall'anabattismo e dalle sette radicali della Riforma protestante (Roberto de Mattei, *A sinistra di Lutero. Sette e movimenti religiosi nell'Europa del '500*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 105-125). Anche uno studioso protestante come Vittorio Subilia osserva come ben prima che Karl Marx dichiarasse che "nella prassi l'uomo deve dimostrare la verità" e che i teologi della rivoluzione e della liberazione elevassero la prassi a premessa necessaria e norma interpretativa del Vangelo, "il pietista J. K. Dippel (1673-1743) rigettava l'intero apparato dogmatico del cristianesimo, contrapponendo la ortoprassi alla ortodossia" (*Solus Christus*, Claudiana, Torino 1985, p. 55).

<sup>36</sup> Antonio Gramsci, Quaderni dal carcere, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. III, p. 1860.

<sup>37</sup> Sulla *débâcle* del secolo XX, cfr. ad esempio Roberto Conquest, *Reflections on a ravaged century*, W.W. Norton and Co., New York 2001.

<sup>38</sup> Per un'esposizione critica di questo pensiero, cfr. R. de Mattei, *De l'utopie du progrès au règne du chaos*, L'Age d'Homme, Lausanne 1993; Per una divulgazione apologetica delle stesse teorie, cfr. ad esempio Fritjof Capra, *Le temps du changement*, Editions du Rocher, Monaco 1963; H. P. Prandstaller, *L'uomo senza certezze e le sue qualità*, Laterza, Roma-Bari 1991.

<sup>39</sup> Ch. ad esempio Gerard M. Lukken, *Inculturation de la liturgie. Théorie et pratique*, "Questions liturgiques", 77(1996/1-2), pp. 10-39.

<sup>40</sup> Anscar J. Chupungo, *Liturgia del futuro*, tr. it. Marietti, Genova 1991, pp. 33-43. Chupungo definisce l'acculturazione liturgica come "l'interazione tra la liturgia romana e la cultura locale" (ivi, p. 28); l'inculturazione "come il processo in cui i testi e i riti usati dal culto della Chiesa locale vengono inseriti nel quadro della cultura così da assorbire il pensiero, il linguaggio, i modelli rituali" (p. 30); "con creatività liturgica si intende la composizione di nuovi testi liturgici indipendentemente dalla tradizionale struttura dell'eucologia romana" (p. 34). La Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha dedicato un'Istruzione a *La liturgia romana e l'inculturazione* (Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 1994).

come la "chiesa locale" di chi vuol rimanere inculturato al passato. Questo "multiritualismo" postmoderno però non ha niente a che vedere con la pluralità di riti tradizionalmente prevista dalla Chiesa all'interno di una medesima unità di fede, di una unica *lex credendi* di cui i diversi riti sono espressione. Oggi, la frammentazione dei riti rischia di essere la parcellizzazione di visioni teologiche ed ecclesiologiche destinate ad entrare in conflitto. Il caos liturgico si presenta come un riflesso del disordine istituzionalizzato che si vorrebbe introdurre nella Chiesa per trasformarne la divina Costituzione.

Come non condividere queste parole del cardinale Ratzinger? "Ciò che noi prima sapevamo solo teoreticamente, è diventato per noi esperienza concreta: la Chiesa sussiste e cade con la liturgia. Quando l'adorazione alla Trinità divina decade, quando nella liturgia della Chiesa, la fede non appare più nella sua pienezza, quando le parole, i pensieri, le intenzioni dell'uomo la soffocano, allora la Fede avrà perso il suo luogo di espressione e la sua dimora. Perciò, la vera celebrazione della santa Liturgia è il nucleo di qualsiasi rinnovamento della Chiesa"<sup>41</sup>.

#### Proposta di soluzioni

Dalle considerazioni fin qui esposte scaturiscono alcune conclusioni di carattere pratico che mi permetto di avanzare in spinto di amore alla Chiesa e alla Verità.

1) Dal punto di vista dei cattolici fedeli alla Tradizione, sacerdoti e laici, la soluzione di ogni problema, almeno nel breve termine, va cercata a mio avviso all'interno di due "invarianti": da una parte è necessario che i fedeli "tradizionali" riconoscano, non solo in tesi, ma anche in tutte le sue conseguenze pratiche, la pienezza di giurisdizione che deriva

all'autorità ecclesiastica dalla sua legittimità. D'altra parte, è chiaro che l'autorità ecclesiastica non può legittimamente esigere da sacerdoti e fedeli di compiere positivamente nulla che vada contro la propria coscienza. Il cardinale Ratzinger ha scritto pagine molto acute sulla inviolabilità della coscienza che ha suo nucleo nel diritto a credere e a vivere come cristiani credenti<sup>42</sup>. "Il diritto fondamentale del cristiano - egli ha scritto - è il diritto alla fede integra"<sup>43</sup> e, potremmo aggiungere, a una liturgia integra. Non sarà difficile dedurre le conseguenze canoniche e morali di questi chiari principi.

2) Vedendo le cose non dal punto di vista dei cattolici fedeli alla Tradizione, ma *sub specie Ecclesiae*, mi sembra che l'unica via che le autorità ecclesiastiche possano ragionevolmente percorrere, in un periodo di medio termine, sia quella indicata dalla formula "riforma della Riforma liturgica".<sup>44</sup>

Questa strada suscita in alcuni "tradizionalisti" perplessità e scetticismo, in quanto la "riforma della Riforma" non costituirebbe una vera e propria "restaurazione" e di tradizionale. Se è vero però come sostengono gli stessi tradizionalisti, che la Riforma liturgica riuscì ad operare una vera e propria "Rivoluzione", proprio mentre affermava la sua continuità con la Tradizione, come negare ad una riforma di segno e spirito opposti, la possibilità di pervenire, sia pure gradualmente, ad un ritorno alla Tradizione?

D'altra parte dovrebbe essere chiaro che la "riforma della Riforma" non avrebbe senso se fosse "offerta", o meglio imposta ai "tradizionalisti", per chiedere loro di abbandonare un Rito a cui in coscienza non si sentono di rinunciare; essa ha senso, al contrario, solo se rivolta alla Chiesa universale, per rettificare, almeno in parte, le deviazioni liturgiche in atto. La "riforma della Riforma" ha senso in quanto "transizione" verso la Tradizione e non in quanto pretesto

<sup>41</sup> Card. J. Ratzinger, *Grusswort a Die heilige Liturgie*, cit. p. 9. La riforma liturgica si è rivelata "non une réanimation, mais une déviation", scrive il card. Ratzinger (p. 9) nella sua prefazione al libro in cui mons. Gamber la definisce "une désolation liturgique de proportions effroyables" (Mons. Klaus Gamber, *La réforme liturgique en question*, p. 15).

<sup>42</sup> Card. Joseph Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, tr. it Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, pp. 159-189. Non ci si riferisce naturalmente ad una visione soggettivistica della coscienza, ma a quella tradizionale, espressa per esempio da Ramon Garda de Haro, in *La vita cristiana. Corso di teologia morale fondamentale*, Area, Milano 1995, pp. 387-439.

<sup>43</sup> Card. Joseph Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, cit., p. 188.

<sup>44</sup> Card. Joseph Ratzinger, *Lo spirito della liturgia*, cit., p. 67; Brian W. Harrison, *Grundzüge einer "Reform der Liturgiereforme; in Die heilige Liturgie* cit., pp. 196-215; 329-368. ). Per Dom Gérard Calvet, bisognerebbe reintrodurre almeno questi elementi: "1) tourner l'autel, 2) revenir au silence de Canon et au latin des grandes prières communiales chantées; 3) redonner droit de cité aux gestes d'adoration: position à genoux, génuflexion à l'autel, communion sur les lèvres et rétablir un offertoire transmis et non inverté, qui rappelle le caractère expiatoire de la messe" (*La liturgie est la richesse des pauvres*. in C. Geffroy - P. Maxence, *Enquête sur la Messe traditionnelle*, cit. pp. 114). Per Jean de Viguier, gli elementi sarebbero: "le canon romain, la célébration face à Dieu, et la communion à genoux et sur les lèvres" (*Attendre la réforme de l'Église*, ivi, p.330).

per l'abbandono di essa.

3) Queste misure, per quanto necessarie, non possono però risolvere il problema di fondo. In una fase che qualcuno potrebbe considerare lunga, ma che in realtà è solo urgente perché non ammette scorciatoie, è necessario recuperare una visione teologica, ecclesiologica e sociale, fondata sulla dimensione del sacro, ossia su di un progetto di risacralizzazione della società diametralmente opposto al progetto di secolarizzazione e di cristianizzazione di cui subiamo le drammatiche conseguenze.

Ciò significa che non è possibile immaginare una riforma o restaurazione liturgica che dir si voglia, prescindendo da una riforma o restaurazione sul piano teologico, ecclesiologico e culturale. L'azione sul piano della *lex orandi* dovrà essere parallela a quella sul piano della *lex credendi*, riconquistando i principi fondamentali della teologia cattolica, a cominciare da un'esatta concezione teologica del santo Sacrificio della Messa.

Oggi il secolarismo è in crisi; ma le nuove forme di sacro, si tratti della religiosità New Age o dell'Islam che avanza in Occidente, eliminano il Sacrificio di Gesù Cristo ossia l'idea che l'uomo può essere salvato soltanto dall'Amore gratuito di Dio, attraverso il Suo Sacrificio e che a tale dono l'uomo deve corrispondere abbracciando egli stesso la Croce redentrice.

Occorre dunque riavvicinarsi con amore al mistero sublime della Croce e all'idea di sacrificio che da esso scaturisce. Il sacrificio, di cui è modello il martirio, e di cui è espressione il combattimento cristiano, è innanzitutto rinuncia a un bene pur legittimo in nome di un bene più alto. Il sacrificio presuppone l'idea di verità e di bene ed è incompatibile con il relativismo religioso e culturale contemporaneo. Esso

presuppone una mortificazione dell'intelligenza, che si pieghi alla verità, su una linea esattamente contraria a quella della autoglorificazione del pensiero umano che ha caratterizzato gli ultimi secoli.

Come immaginare però possibile una riconquista dell'idea di sacrificio, che è al centro della visione cattolica della storia e della società, senza che questa idea sia innanzi tutto vissuta? È necessario, mi sembra, che l'idea di sacrificio permei la società nella forma, oggi quanto mai abbandonata, di spirito di sacrificio e di penitenza. Questa, e non altra, è l'"esperienza di sacro" di cui la nostra società ha urgente bisogno.

Al principio dell'edonismo e dell'autocelebrazione dell'io che costituisce il nucleo del processo rivoluzionario plurisecolare che aggredisce la nostra società, bisogna contrapporre il principio vissuto del sacrificio. Senza lo spirito di penitenza e di sacrificio non è possibile una riconquista cattolica della società e senza questa riconquista di principi e di istituzioni cristiane è difficile immaginare un ritorno alla Liturgia autentica e al suo centro: l'adorazione dovuta all'unico vero Dio.

L'appello alla penitenza, e soprattutto l'esempio della penitenza possono valere più di molte teorie. E' per questo forse che a Fatima la Madonna, indica la via della penitenza come l'unica attraverso cui il mondo contemporaneo si possa salvare. Il triplice richiamo alla Penitenza rivolto dall'Angelo nel Terzo segreto di Fatima<sup>45</sup>, è un manifesto di dottrina e di vita che ci indica la strada di ogni restaurazione possibile, anche di quella liturgica.

Fontgombault, 24 luglio 2001

ROBERTO DE MATTEI<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il messaggio di Fatima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.

<sup>46</sup> Il professor Roberto de Mattei, storico dell'età moderna, è presidente del Centro Culturale Lepanto.

## RECENSIONI

Enrico Maria Radaelli, *Introduzione a Iota unum, Romano Amerio ed il Logos divino*

La memoria di Romano Amerio è venerata, fra coloro che si riconoscono uniti dall'amore per il culto classico.

Iota unum è stata per molti occasione di apprendimento, di riflessione sul presente stato della Chiesa, ed un sicuro magistero di attenzione ai documenti originari, di acribia nella loro puntuale annotazione e nel loro rispettoso ma sincero commento. Un testo esigente, non solo per la lingua scelta che Amerio volle usare, ma anche per la profondità delle argomentazioni e, nondimeno, un testo da raccomandare e da rileggere, quando si sia sollecitati dalle contingenze alla riconsiderazione di alcuno dei temi che lì si trattano.

Giunge, così, veramente utile l'opera di Enrico Maria Radaelli, *Introduzione a Iota Unum*, titolo riduttivo rispetto alla trattazione intrapresa dall'Autore, che però non nasconde l'oggetto dell'indagine, poiché nel sottotitolo si legge: *Romano Amerio ed il Logos divino*.

Mosso dall'intento di mostrare come la consapevolezza della fede pervada e dia ordine alla vita del Nostro, Radaelli rende al lettore anche il gradito servizio di dare conto dell'imponente produzione di Amerio, dalla giovinezza ai grandi lavori sulla riconquistata ortodossia del secondo Campanella, fino a quelli di analisi teologica e storica delle dottrine del Sarpi, ed al commento sul Manzoni de *La morale cattolica*.

Per l'Autore, la causa di tutta l'opera intellettuale di Amerio, e specialmente di *Iota Unum*, va trovata nella fermissima e consapevole fede del professore

luganese nella Santissima Trinità, e più ancora nella processione *ab utroque* dello Spirito Santo. Il principio informatore del cattolicesimo di Amerio, individuato esaminando i molti frutti della sua ricca attività, diviene anche il criterio di giudizio di cui si fa governo in *Iota unum*.

Nella Chiesa odierna ci si comporta come se esistesse carità al di fuori della verità, intesa specificamente quale verità rivelata e soprannaturale, ed in ciò sembra tornare l'errore, più volte apparso nella storia, per il quale l'Amore sussistente, lo Spirito Santo, non procederebbe anche dalla Verità, il Logos, appunto Cristo Nostro Dio, per usare la bella espressione di tante preghiere della liturgia di san Giovanni Crisostomo.

Il libro offre anche un glossario ameriano, di preziosa qualità, curato da Mario Seno, ben conosciuto ai nostri lettori, che presenta anche un carattere di interpretazione autentica di molti dei vocaboli usati dal filosofo, giacché, a suo tempo, il dr. Seno consultò direttamente il professor Amerio onde accertare il suo intendimento espressivo nell'uso o nella creazione di alcuni termini.

L'opera di Radaelli è un agile testo, che raccomandiamo volentieri ai Soci ed ai lettori, utilissimo ad avvicinare Amerio. L'intrinseca difficoltà della materia può essere molto meglio affrontata dopo la lettura di *Introduzione*.

Il libro può richiedersi a Enrico Maria Radaelli, Via San Sisto 3, 20123, Milano.

RICCARDO TURRINI VITA

# VITA DELL'ASSOCIAZIONE

## SUFFRAGIO

Sul finire di gennaio 2002, è mancata la N.D. Maria Bettoja, zia del nostro segretario nazionale, il dr. Maurizio Bettoja. L'anziana dama era da sempre amica della nostra causa. Al nipote, l'assicurazione del sincero cordoglio e del suffragio di una Voce Italia.

LETTERA DEL PRESIDENTE DI UNA VOCE ITALIA A IL SOLE 24 ORE

Signor Professore,

nella sua interessante risposta, comparsa nella rubrica Fermoposta di domenica 6 gennaio 2002, Ella ha chiarito l'origine e la diffusione dell'espressione lingua santa, usata per indicare l'ebraico biblico.

Mi permetto la libertà di disturbarLa perché ho notato un termine che Ella usa, ove ricorda che le lingue rituali sono sovente separate e diverse dalle lingue parlate, quando scrive: un simile scarto tra la lingua del sacro e il veicolo della comunicazione profana è per altro fenomeno che attraversa molte culture, da quella indiana - in cui il sanscrito allontana i Veda in un mondo divino discosto dagli idiomi locali - sino all'iranico dell'Avesta, allo slavo ecclesiastico della chiesa ortodossa d'Oriente e al latino che ha accompagnato con ieratico anacronismo la tradizione cattolica fino al cuore del Novecento.

Perché anacronistico Le è parsa la ieratica lingua latina, ma non lo slavonico che Ella ha richiamato immediatamente prima, anch'esso lingua non parlata e poco compresa nelle moderne società dell'oriente europeo?

Se mi prendo la libertà di recarLe incomodo, è anche perché da più di trenta anni, dopo le riforme liturgiche susseguitesi dal 1965, Una Voce, in unione con la federazione internazionale dello stesso nome, mantiene la celebrazione del culto latino nelle forme classiche, e testimonia alle gerarchie che non si tratta di anacronismo. Sotto un profilo non sacrale, del resto, la lingua latina ha ancora una certa frequenza di

uso nell'attività normativa (costituzioni apostoliche, istruzioni di congregazione, ecc.) e giurisdizionale (atti processuali e decisioni della Rota Romana) della Sede Apostolica.

La parola anacronismo non mi è comprensibile, specie quando si rilevi, come Ella fa, il bisogno antropologico di usare una comunicazione altra rispetto ad un oggetto altro, quale è il Sacro (argomento, come certo notoLe, usato anche dai padri tridentini e da tutti gli apologeti successivi, fra i quali ricordo perché gran pastore, san Francesco di Sales).

Nel ringraziare per l'attenzione che Ella, signor Professore, vorrà accordare a queste modeste righe, rinnovo le felicitazioni per il bel testo e saluto cordialmente.

Riccardo Turrini Vita

## UNA VOCE INTERNAZIONALE

A seguito dell'erezione dell'amministrazione apostolica di Campos, e della seguita riconciliazione dell'Unione San Giovanni Maria Vianney con la Santa Sede, Michael DAVIES, Presidente della Federazione Internazionale di Una Voce, ha diffuso il seguente commento:

"Sono certo che tutti i membri delle 28 associazioni nazionali della Federazione Internazionale Una Voce salutano con piacere la notizia della riconciliazione di mons. RANGEL e dei sacerdoti della società di S. Giovanni Maria Vianney con la Santa Sede.

Mi indirizzerò al Cardinale CASTRILLON HOYOS per esprimere l'ammirazione e l'apprezzamento per il suo zelo pastorale e la sua pazienza nell'arrivare ad un accordo che sarà di gran beneficio alla Chiesa ed al movimento tradizionalista.

È desiderio di tutti i cattolici legati alla tradizione che sia manifestato rispetto per la nostra fondata aspirazione alle forme disciplinari e liturgiche della tradizione latina, che precedettero il secondo Concilio Vaticano, per esprimermi come Sua Santità, il Papa Giovanni Paolo II nel Motu Proprio Ecclesia Dei. Il Santo Padre ha manifestato la volontà di agevolare la

nostra comunione ecclesiale per mezzo delle misure necessarie a garantire quel rispetto. Non ho dubbi che la Società San Pio X seguirà da presso il modo in cui l'accordo con la Società San Giovanni M. Vianney sarà posto in esecuzione e che se essa potrà constatare la sua convinta applicazione, ciò diverrà potente incentivo per raggiungere un analogo accordo.

Non posso immaginare nessun impulso più efficace per la continua espansione del movimento tradizionalista che il riconoscimento da parte della Santa Sede per i 400 preti della società sacerdotale fondata dall'arcivescovo Lefebvre con il pieno assenso della Santa Sede".

### **AI LETTORI**

Una Voce vive del contributo dei Soci; raccomandiamo a tutti pertanto di porsi in regola con il versamento della quota; è in facoltà dei responsabili delle Sezioni e del Segretario Nazionale di accettare quote ridotte per componenti della stessa famiglia o situazioni particolari. La quota dà diritto a ricevere il periodico trimestrale *Una Voce-Notiziario* e *i Documenti* che verranno eventualmente pubblicati nel corso dell'anno.

L'Associazione ringrazia cordialmente quanti hanno contribuito e contribuiranno con generosità al suo sostentamento. I Soci iscritti presso le Sezioni locali potranno versare le quote ai responsabili di esse; tutti gli altri invieranno le quote alla Segreteria nazionale, preferibilmente mediante versamento sul c.c.p. 68822006 intestato a "Una Voce-periodico", Via Giulia, 167 - 00167 Roma.

Comunichiamo che la Segreteria dell'Associazione è di norma aperta il lunedì dalle 17,30 alle 20 circa e il giovedì dalle 16 alle 18 circa e che essa dispone di un fax (06/6868353) che riceve automaticamente i messaggi inviati anche nei giorni in cui l'ufficio è chiuso.