

Leo Di Simone

Liturgia medievale per la Chiesa postmoderna? Ermeneutica della questione del “rito antico” sulle piste del “rito romano”

Introduzione

Il rito romano ancora vigente nella Chiesa cattolica è stato, in questi ultimi anni, a partire dal *Motu proprio* di papa Benedetto XVI, *Summorum Pontificum*, oggetto di esacerbate discussioni circa la legittimità e la coerenza culturale, teologica, pastorale, della co-presenza di due forme, denominate rispettivamente “ordinaria” e “straordinaria”; la prima conseguente la riforma liturgica del Concilio Ecumenico Vaticano II, la seconda polarizzatasi attorno ai dettami del Concilio di Trento. La nostra indagine vuole mostrare come in realtà, in capo a questa situazione, non ci sia stata una corretta ermeneutica dei documenti liturgici che sono stati prodotti per tutto il medioevo che, se letti intelligentemente, mostrano come il vero “rito antico” è quello di papa Paolo VI e non quello di S. Pio V.

Il “rito romano” è una realtà liturgica ancora tutta da scoprire, adombrata da molte precomprensioni ideologiche e ingabbiata nelle formule dogmatiche che si sono intrecciate in trame intellettualistiche. Il suo “genio”, oggi, può essere letto nella capacità di aprirsi ai processi culturali e nella sua indisponibilità ad assumere l'esclusività formale della liturgia. La lezione viene dal medioevo, un'epoca molto lunga e con molte sfaccettature, nel cui alveo sono cresciute la liturgia della chiesa occidentale e una forma di cristianesimo che è stata assolutizzata e che adesso fa fatica a ritrovare la strada che la conduca alla sua vera essenza di cattolicità. L'adattamento liturgico auspicato e caldeggiato come nuovo orientamento culturale dal primo frutto conciliare, *Sacrosanctum Concilium* (da ora in poi *SC*), costituzione sulla liturgia, è stato sconfessato nella sua fisionomia di proposta di apertura all'ecumene cristiano, dalla riproposizione restaurativa di quella forma culturale del rito romano che impedì il radicamento del cristianesimo in culture profondamente diverse dall'europea come quella cinese. La colonizzazione religiosa non portò, in un più recente ed in un più lontano passato, che sterili frutti e probabilmente è stata la causa della perdita di zone apparentemente floride di vita cristiana come il Nordafrica che, dopo la fioritura primaverile dei tempi di Agostino, vide disseccate le sue radici, poco profonde, al soffiare dello scirocco islamico. Forse si vuol tentare ancora

questa esperienza, per una sorta di stolidità coazione a ripetere; o invece, sulla scorta dell'esperienza passata dello sviluppo organico del rito romano, si può trarre la lezione del tirar fuori dallo scrigno ecclesiale cose antiche e cose nuove? È questa la sfida della chiesa contemporanea, postmoderna, con un vangelo da propagare in un mondo globalizzato ma non con lo stile livellante e spersonalizzante della globalizzazione.

1. *Un nuovo medioevo?*

Non è un libro recente *Nuovo Medioevo* di Nikolaj Berdjaev.¹ Fu pubblicato a Berlino, prima tappa dell'esilio del filosofo russo, nel 1923, qualche anno dopo le *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann e quasi in contemporanea con *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler.² All'epoca si denunciava, dopo la catastrofe della prima guerra mondiale, l'esaurirsi della vitalità plurisecolare della "civiltà" europea, il dissolversi del sogno democratico-liberale, borghese, «la caduta di qualcosa che si è mantenuto vittorioso durante secoli» come scriverà vent'anni dopo, nell'esilio di Buenos Aires, Maria Zambrano nel libro dello stesso tenore dal titolo emblematico: *L'agonia dell'Europa*.³ Il filo rosso che lega questi testi è la denuncia di una malattia dello spirito che ha ridotto in fin di vita la cultura moderna tarpando le ali di quell'eroico idealismo che dalla Grecia, con slancio parabolico, era approdato alla filosofia romantica tedesca. E c'è una comune domanda che la Zambrano e Berdjaev si pongono, a partire da una puntigliosa diagnosi spirituale, una domanda fenomenologicamente fondata scandagliando i fondali culturali in cui si cela e si manifesta, quasi heideggerianamente, nelle forme simboliche, la natura religiosa dell'uomo, la sua essenza metafisica: la domanda sul cristianesimo. Se il cristianesimo sia stato davvero la religione d'Europa, se l'umanità europea abbia davvero realizzato il cristianesimo o se invece non lo abbia sfigurato e tradito⁴ nell'incapacità di seguire la via interiore da esso tracciata per giungere al conseguimento della verità, alla rinascita umana che unicamente avviene dall'alto e secondo lo spirito. La Zambrano legge nelle *Confessioni* di Agostino la storia che si confessa in lui, il desiderio di uscire dalla crisi in cui versava il mondo antico, il desiderio di sopravvivere in altra forma, nella forma cristiana.⁵ In questa stessa

¹ Cfr. N. BERDJAEV, *Nuovo Medioevo*, trad. it. di M. Boffa, Roma 2000 (ed. originale: *Novoe Sredneve kov'e*, Berlin 1923).

² Cfr. TH. MANN, *Considerazioni di un impolitico*, a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Milano 1997 (ed. originale: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin 1918); cfr. O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it. di J. Evola, riv. da F. Jesi, intr. di S. Zecchi, Parma 1991 (ed. originale: *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 voll., Wien 1918 e München 1922).

³ Cfr. M. ZAMBRANO, *L'agonia dell'Europa*, trad. di C. Razza, Venezia 2009² (ed. originale: *L'agonía de Europa*, Madrid 1945).

⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 55.

forma Berdjaev concepisce la «seconda nascita dell'uomo», non quella naturale ma spirituale e anche lui fa riferimento ad Agostino⁶ che sul finire della romanità, sotto la minaccia dei barbari, è capace di suscitare la nobiltà dell'anima cristiana, il suo esser riflesso di Dio, la sua vera immagine.

Il vaticinio di Berdjaev, a quasi un secolo di distanza da noi, si mostra in tutta la sua attualità quando dice di una «nuova barbarie civilizzata», di separazione dell'umanità «dai suoi fondamenti divini», della perdita irrimediabile del «centro spirituale della personalità umana» e di una tragedia dei tempi moderni consistente in un «umanesimo che si è rivoltato contro l'uomo»; e postula, all'insegna di una intellettualità dichiaratamente inattuale, antimoderna, la nascita di un nuovo medioevo in quanto «a noi è stato dato di vivere, storicamente, in un tempo di transizione. Il vecchio mondo moderno è giunto alla fine e si dissolve. E intanto sta nascendo un mondo nuovo, sconosciuto». ⁷ Noi siamo nel mezzo e non possiamo non avvertire delle affinità con gli ultimi Romani che subirono il trauma del crollo dell'impero. Il mondo della modernità che si sbriciola è adesso quello del razionalismo ad oltranza, dell'individualismo umanistico, delle teorie democratiche, dell'imperialismo economico, della concupiscenza eretta a sistema commerciale, della scomparsa dell'arte, del disprezzo dell'anima, della morte di Dio annunciata da Nietzsche a ridosso di Berdjaev. Lo scenario è noto a tutti e si continua a considerarlo dalle due prospettive classiche quanto trite della modernità: il progressismo e la reazione. Chi vuol lanciarsi nel vuoto senza paracadute e chi vorrebbe tornare alle ovattate posizioni di immobilismo. Ma la storia va avanti nonostante noi. Non le è dato fermarsi per adeguarsi alle nostre idee del mondo; può solo darci qualche lezione sul mondo e per questo la dobbiamo studiare senza filtri ideologici.

Nel nostro post-moderno, o sulla soglia di un nuovo medioevo, in epoca di fluttuazione universale, può apparire risibile o quantomeno bizzarro occuparsi di liturgia medievale, di questioni rituali percepite dai più, dentro e fuori la chiesa, come orpelli folklorici del cristianesimo. Sembra più interessante la dottrina, la teologia, in modo da rimanere nell'ambito delle idee, nell'ambito del detto piuttosto che del fatto. Si sprecano ormai le grandi sintesi teologiche cristiane, quelle che tentano ancora di coniugare tradizione e modernità; già da tempo la teologia ha avviato la cosiddetta «svolta antropologica» che equivale a dire prestare attenzione a Dio prestandola all'uomo, dal momento che il Dio cristiano, così come Gesù Cristo lo ha mostrato, si è fatto uomo e si è dichiarato amante dell'uomo. Teologicamente il discorso è inoppugnabile. Solo che duemila anni di cristianesimo non hanno realizzato appieno la civiltà della rinascita umana così come da programma evangelico. Alla *loghia* non ha corrisposto l'*urghia*, il pensiero si è modellato autonomamente rispetto al fatto cristiano che si manifesta, immediatamente, nell'atto simbolico-rituale e solo successivamente può essere mediato intellettualmente. Il fatto che ovunque si faccia sentire «un nuovo interesse per il culto, per il rito, per il cerimoniale, sia nel dibattito pubblico,

⁶ Cfr. N. BERDJAEV, *Nuovo Medioevo*, cit., p. 51.

⁷ *Ibid.*, 59.

sia nelle scienze umane, ad esempio nella storia, nella sociologia e nell'antropologia culturale», come osserva Arnold Angenendt,⁸ può essere considerato il sintomo di un desiderio di approfondimento dei temi del cristianesimo come religione e della scoperta del loro intrecciarsi nella trama della cultura europea dove il cristianesimo ha avuto una tra le più significative espressioni. Ma basta questo per dissipare il dubbio della Zambrano? Il dubbio circa la forma del cristianesimo che si è impiantato in Europa con i suoi dogmi ed il suo culto cerimoniale, liturgico, che ne ha disegnato la fisionomia agli occhi del mondo? Ha saputo questo culto traghettare culturalmente, simbolicamente, immediatamente, senza mediazioni intellettuali cioè, i valori nuovi del vangelo asimmetrici rispetto alle coordinate religiose, storiche, filosofiche dell'umanità? C'è una "forma oggettiva" della liturgia cristiana capace di penetrare la soggettività, fecondarla e generarla alla dimensione "koinonica" del Vangelo?

Il cristianesimo sembra aver fallito perché appare come un glomero di dogmi incomprensibili; così molti lo raffrontano alle grandi ideologie che, specie nella modernità, hanno fallito platealmente. Berdjaev porta gli esempi del socialismo per il quale l'uomo è ridotto a strumento della collettività sociale e del suo sviluppo, e del fascismo che aggiunge a quel danno la manifestazione spontanea della forza biologica contro ogni forma di diritto. L'uno e l'altro pretesero di decretare con la violenza la morte di vecchi regimi ma non furono migliori di quelli perché nel loro progetto non c'era l'uomo. «Nel cristianesimo l'antropologia non è ancora esaurita» nonostante la non verità dell'umanità cristiana nella sua determinazione storica, cioè nel senso di «un tradimento e una caduta umani, una debolezza e un errore umani». Non si tratta di una «non verità cristiana, una non verità divina» dice Berdjaev, ma del fatto che l'uomo e soltanto l'uomo «alterò il cristianesimo, lo sfigurò con le proprie miserie e, alla fine gli si ribellò e lo tradì, rendendo la verità cristiana responsabile dei propri vizi e delle proprie cadute».⁹ L'incomprensibilità dogmatica sembra essere il risultato più logico dell'incomprensibilità liturgica, il prodotto di un soggettivismo intellettuale incapace di sfociare in una sintesi condivisa. Si pensi alle dispute furibonde che hanno agitato il tardo medioevo sulla questione della "presenza reale"; dispute che hanno preso il loro avvio dal "concetto" e non dalla oggettività celebrativa dell'eucaristia. Nell'analisi della storia medievale c'è stato anche chi è approdato a risultati complementari a quelli di Berdjaev che hanno messo in luce la situazione di decadenza del tardo medioevo, in corrispondenza del gotico per intenderci. Nel 1918 esce il bestseller dell'olandese Johan Huizinga, *L'autunno del medioevo*,¹⁰ in cui l'autore presenta il tardo medioevo sì come un'epoca piena di fascino e di svagata bellezza, ma anche di macabra corruzione per la vicinanza con la morte. L'idea centrale del libro trae origine da un assunto di Jacob Burckhardt: «Una religione potente dimostra il suo potere nella forza di penetrare ogni impulso dello spirito e tutte le co-

⁸ Cfr. A. ANGENENDT, *Liturgia e storia. Lo sviluppo organico in questione*, Assisi 2005.

⁹ Cfr. N. BERDJAEV, *Nuovo Medioevo*, cit., pp. 52-53.

¹⁰ Cfr. J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, introd. di L. Gatto, trad. it. di F. Paris, Roma 1992 (ed. originale: *Herfsttij der Middeleeuwen. Studie over levens - en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Haarlem 1919, ed. riveduta 1938).

se della vita», ma dall'intreccio di tutte queste cose nascono tanti pericoli, poiché «l'insieme delle immaginazioni e delle immagini – sostiene Huizinga – che la religione un tempo aveva attirato può soffocare il nucleo». Lo studioso olandese enumera i dettagli della decadenza religiosa dell'autunno medievale: una fede fervida ma ingabbiata dalla religiosità popolare ed esteriore; l'erompere della vita mistica con le sue visioni di Dio e l'affetto appassionato per Cristo; onnipresenza di Dio, ma con una quotidianità spaventosa e un avvicinamento pericoloso all'erotico, una preghiera intensa ma formalizzata e ridotta a una enumerazione quantitativa con reduplicazione quasi meccanica come nel rosario.¹¹

Noi siamo gli epigoni di tale tradizione, in posizione liminale tra un mondo che ha bruciato i suoi sogni ed un futuro tutto da costruire. Anche all'interno della chiesa la domanda è bruciante e i contrasti roventi circa la forma da dare ad un cristianesimo che sembra aver esaurito l'energia propulsiva che lo proiettò sulla scena del mondo. In cosa consisteva quella potente energia che teologicamente si individua come forza dello Spirito? Si può esaurire lo Spirito Santo che nella sua imponderabilità «soffia dove vuole»? (Gv 3, 8). Se la sua forza divina, com'è divina, è ancora intatta, si tratta solo di catturarla, per fare ammenda di quel tradimento di cui parla Berdjaev che in teologia è peccato contro lo Spirito Santo, l'unico peccato che non sarà perdonato perché è peccato di intelligenza perversa e di consapevole malizia. Vuol dire impugnare la verità conosciuta, negare la realtà così com'è, tentare una costruzione del mondo difforme dal progetto rivelato, remare in senso contrario rispetto all'impeto del vento che gonfia le vele in direzione della meta. La meta che per il cristianesimo è la liberazione totale dell'uomo da tutte le tirannie che lo rendono schiavo e lo tengono in soggezione: l'avvento del Regno di Dio come quotidianamente lo si invoca recitando la preghiera di Gesù. L'attenzione ai "segni dei tempi" caldeggiata alla chiesa dal Vaticano II è monizione evangelica di fondata sapienza; rotta tracciata per un sereno approdo ad un fatto concreto come l'atto di redenzione.

È necessario, allora, prendere una decisione. La crisi della cultura moderna consiste nella sua neutralità in campo religioso. Le critiche mosse alla chiesa sono acritiche in quanto non tengono conto del tesoro teologico ed antropologico che essa contiene in vasi di creta: il progetto uomo, la manifestazione della sua verità, della sua vocazione nell'universo, la realizzazione di un cosmo rinnovato. Il cristianesimo che non s'è fatto cultura è stato separato dalla cultura, messo da parte, tollerato ma messo da parte. Il posto che gli è stato riservato è alquanto marginale, di democratica tolleranza religiosa, non di dignità culturale; specie negli ultimi tempi in cui ciò che si chiama cultura è divenuto sempre più autoreferenziale: non per l'uomo, per la messa in auge della sua dignità ma per la gloria di una minoranza organizzatrice di cultura quando non speculatrice di eventi culturali. La chiesa, in questa postmodernità, deve recuperare il suo spazio, riacquisire dignità con lo stesso impegno culturale, con coerenza e sofferenza, con coraggio e *parresia*; intraprendere ancora una volta quel lavoro di restauro come rimedio alla defigurazione cui ha fatto cenno Berdjaev.

¹¹ Ce lo fa notare A. ANGENENDT nel suo *Liturgia e storia*, cit., p. 70.

Ridare spazio culturale al cristianesimo in maniera tale che questa fede, non la forma istituzionale della chiesa primariamente, la fede cristiana tramite la sua necessaria forma istituzionale diventi «una forza capace di trasfigurare e illuminare dall'interno tutta la vita. Essa deve, come una forza spirituale libera, trasfigurare la totalità della vita. Il cristianesimo è giunto a un'epoca in cui l'*intelligencija* religiosa giocherà un ruolo importante, esattamente come al tempo dei grandi dottori della chiesa. [...] Noi siamo già uomini del medioevo, non solo perché questo è il destino, la fatalità della storia, ma anche perché lo vogliamo. Voi siete ancora uomini della storia moderna poiché non volete fare la scelta». ¹² Così Berdjaev!

Ora c'è da vedere cosa accadde col medioevo, cosa accadde alla chiesa e al mondo in un tempo simile al nostro quando si venne travolti da una crisi annunciata da secoli. Forse è proprio la liturgia in quanto atto fontale della fede cristiana che può aiutarci a capire la mancata incidenza del cristianesimo nella cultura europea ed oltre. C'è chi afferma nella chiesa che la sua crisi presente è da attribuire *in toto* alla liturgia. La crisi della chiesa è crisi liturgica. È affermazione condivisibile ma bisogna effettuare altra analisi per giungere a prospettive opposte rispetto a posizioni di immobilismo, di reazione, di immatura nostalgia, di fantastico ed impossibile ritorno al passato. La liturgia non è corollario cerimoniale dei dogmi della chiesa; semmai, al contrario, i dogmi devono sempre strutturarsi a delucidazione teologica delle azioni simboliche cultuali, secondo lo spirito del celebre assioma di Prospero d'Aquitania che suona: *...ut legem credendi statuatur lex supplicandi*. ¹³ Il soggetto è la legge della preghiera, cioè l'azione liturgica, che deve statuire la legge della fede. Ma nella *Mediator Dei* di Pio XII il soggetto è cambiato e il significato della frase stravolto: *Lex credendi legem statuatur supplicandi*, ¹⁴ che sarebbe come dire: pensiamo il dogma e a questo adattiamo una liturgia, una serie di riti che possano giustificarlo. Questa affermazione della *Mediator Dei* è l'estremo risultato della smania dogmatizzatrice che ha coinvolto la chiesa sin da subito; una smania greco-romana consistente nella coniugazione di una speculazione filosofica sulla fede di matrice ellenica con il giuridismo romano. Una fede che si definisce per formule e non per la forza simbolica dell'atto stesso di culto che racchiude in sé il germe della vita nuova donata da Cristo all'umanità. Importante, secondo tale visione, è definirla la fede, non viverla. Più di quattordici secoli tra l'una e l'altra frase, con in mezzo il medioevo. La crisi liturgica denunciata si muove tra questi due scogli e naviga in un mare procelloso o, se si vuole usare un'altra immagine, si muove in un labirinto in cui oggi più che mai è necessario trovare un filo d'Arianna. Entriamo.

¹² Cfr. N. BERDJAEV, *Nuovo Medioevo*, cit., pp. 97, 107.

¹³ PROSPERO D'AQUITANIA, *Capitula. Indiculus de gratia*, 8, in PL (*Patrologiae Cursus Completus omnium SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque Ecclesiasticorum. Series Latina*, accurante J.-P. Migne) 51, coll. 209-210.

¹⁴ PIO XII, *Lettera enciclica Mediator Dei sulla sacra liturgia*, del 20 novembre 1947, in «Acta Apostolicae Sedis» 39 (1947), pp. 521-595; adesso disponibile anche in formato elettronico sul sito ufficiale della Santa Sede: [http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS%2039%20\[1947\]%20-%20ocr.pdf](http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS%2039%20[1947]%20-%20ocr.pdf) (data d'accesso: 21 ottobre 2011).

2. Liturgia medievale

Il cristianesimo è percepito dall'inconscio collettivo a partire dalle sue forme artistiche, disseminate un po' ovunque, e poi nelle manifestazioni della chiesa che si ottimizzano nelle espressioni culturali dei riti che nella loro variegata confezione rimandano ad un che di arcaico, di arcano, di incomprensibile. C'è chi fa riferimento al "sacro" dell'antropologia e al suo fascino *fascinans* di atto re-ligioso. Si tratta di forme, riti, gesti, istituzioni che non hanno nulla di contemporaneo. Eppure tale congerie di elementi non è nata col cristianesimo ma si è agglutinata lentamente nel corso dei secoli, nel contatto con le culture, in complessi processi culturali. La maggior parte di gesti, riti, istituzioni, apparato gerarchico, sistema di governo della chiesa, hanno origine medievale. Appartengono alla chiesa ma non esprimono completamente il cristianesimo ed anzi lo celano in quanto forme culturalmente in disuso. Il rito di ordinazione dei preti, per esempio, prevede il giuramento di obbedienza al vescovo col gesto della *inmixtio manuum* che è un gesto di vassallaggio feudale: l'ordinato mette le sue mani giunte nelle mani del vescovo che gli chiede "rispetto e obbedienza" e promette non tanto di obbedire a Gesù Cristo ma a colui che lo rappresenta; e come il feudatario dava al vassallo l'*osculum foederis* così il vescovo al neo ordinato il bacio di pace.¹⁵ Il famoso "schiaffetto" della cresima, in uso fino alla riforma del Vaticano II, è stato introdotto da Guglielmo Durando nel suo libro Pontificale (1295), lui che è stato il maestro dell'allegorismo liturgico che è consistito nell'attribuire significati arbitrari a gesti e simboli della liturgia nell'incapacità di comprenderli nell'ordine del simbolico. Una invenzione, quella dello schiaffetto, derivata dall'uso franco-germanico di tirare le orecchie o dare una guanciata a dei ragazzi per far loro meglio ricordare un impegno assunto o la fissazione dei confini di una terra.¹⁶ Così il rito dell'incoronazione e velazione degli sposi introdotto nel rituale del matrimonio del 2004 trae la sua origine da una serie di svisature medievali dell'antico rito pagano delle nozze nella cultura romana. Una cristianizzazione di riti ancestrali il cui significato era spesso superstizioso – lancio di monetine e di riso per scacciare gli spiriti – e che oggi dicono poco o niente dal punto di vista simbolico e si inscrivono nell'ordine della stranezza cerimoniale. Ma stranezza è segno di estraniamento dal significato simbolico di riti che nascono per tacita convenzione in una determinata cultura. Quando la cultura cambia non resta che l'allegorismo per mantenere in vita i riti, e il richiamo ad una "tradizione" di cui non si conosce né l'origine, né lo sviluppo, né le variazioni legittime nel corso sei secoli. I riti, che sono costanti privilegiate in tutte le culture, non cadono mai dal cielo; quando sono religiosi non sono di origine divina. Sono frutto di convenzione simbolica, semiotica avveduta per l'orientamento nella cultura di riferimento. I riti cristiani, ciò che si chiama liturgia perché si tratta della

¹⁵ J. HERWEGEN, *Germanische Rechtssymbolik*, Salzburg 1932, p. 328.

¹⁶ G. DURANDUS, *Rationale divinatorum officiorum*, VI, 84, Lyon 1574, in J. HERWEGEN, *Germanische Rechtssymbolik*, cit., p. 319.

lingua rituale del popolo cristiano, esplicitano al mondo, rendono celebre “celebrando”, il mistero pasquale di Cristo. Non la sua storia umana, la sua biografia, la rappresentazione drammatica degli episodi del vangelo. Unicamente il suo mistero salvifico. Tutto il resto è fantasia.

La fantasia è nemica del rito in genere e della liturgia cristiana in particolare. È immaginazione, apparenza, evocazione di *phantasmata* perché è figlia di Phantasos che è figlio del sonno. Quando essa contamina il rito lo riempie delle sue soggettive allucinazioni. Le accuse mosse dai contemporanei conservatori, nostalgici dei riti tridentini, non sono senza fondamento. La selvaggia interpretazione di molti pastori, più o meno titolati, della riforma liturgica del Vaticano II crea non poca confusione nella conduzione della vita liturgica del popolo cristiano. Intendere la riforma come svincolamento assoluto dal canone liturgico è non aver compreso nulla della riforma perché nulla, a livello antropologico, s'è compreso del rito e nulla a livello teologico s'è compreso di liturgia; per la questione su accennata dell'attenzione privilegiata alla *lex credendi*. La liturgia? Un obbligo più che una necessità. Una realtà che molti avevano conosciuto come serie asfissiante di obblighi cerimoniali che si era costretti a portare avanti per dovere. Chi ha presente il codice delle rubriche della liturgia tridentina dove ogni gesto, ogni passo, ogni atteggiamento del corpo, dal tono di voce all'angolo di inclinazione del capo era descritto minuziosamente, comprende che il celebrare più che un soddisfacimento dello spirito era un incubo cerimoniale. I cerimonieri, indispensabili vigilanti del rito, non dovevano sapere di liturgia, tra l'altro non annoverata tra le scienze teologiche, ma di diritto. È comprensibile che si sia creata una sorta di reazione liberatoria alla rubricistica che ha caratterizzato la liturgia da Trento al Vaticano II, un *nunc omnes gaudeamus*; ed è anche comprensibile che ciò sia accaduto perché non c'è stata sufficiente ed adeguata preparazione del clero, vescovi in testa, sulla tassatività dell'azione rituale non intesa come cavillosa e superstiziosa esecuzione di una serie di azioni inintelligibili, ma come *taxis* teologica, regola fondante la logica linguistica dell'azione rituale che nel cristianesimo è tutta la dicibilità di Cristo nella povertà dei segni che lui ha stabilito per l'intelligibilità del suo mistero. Segni che non ha preso da una determinata e privilegiata cultura, ma che ha scelto sulla linea delle costanti antropologiche perché tutta l'umanità li comprendesse. In fondo si tratta di un bagno, di una profumazione, di una cena.¹⁷ La regola del rito cristiano è semplice e non necessita di molte spiegazioni (SC 34). La fantasia di quella suora pensò opportuno far portare ai ragazzi del catechismo in processione offertoriale, quella prima domenica di quaresima, il telecomando del televisore; lei con solerzia compiaciuta e sussiegosa spiegava al microfono, durante il rito, che significava la loro rinuncia a vedere la televisione durante la quaresima. Il loro “fioretto”; e ha dovuto spiegarlo, altrimenti nessuno avrebbe capito cosa ci facesse un telecomando tra le ostie e il calice. Un esempio di allegorismo liturgico postmoderno. E la fantasia di quel prete, che essendo cacciatore e celebrando per l'apertura

¹⁷ Cfr. L. DI SIMONE, *Liturgia secondo Gesù. Per il ritorno ad una liturgia più evangelica*, Panzano in Chianti (Firenze) 2003, pp. 257-270.

della caccia una messa con parrocchiani cacciatori nella sua parrocchia di campagna, mise sull'altare un gufo impagliato. E quell'altro prete olandese, tifoso della nazionale di calcio che celebrando una messa "propiziatoria" per la vittoria della squadra ai mondiali, mise il pallone davanti l'altare e si inventò il colore liturgico arancione estendendolo anche alle candele e alla tovaglia. Non è dato di sapere quale vangelo abbia letto e quale formulario della messa abbia usato; ma davanti alla fantasia tutto diventa un irrilevante dettaglio. Si possono solo immaginare i contenuti dell'omelia rabbrivendo.

Il discorso sulla fantasia, però, sta ancora più a monte e ci fa sentire davvero contemporanei dei medievali. Il medioevo è stato una grande fucina di creatività liturgica e in molti casi la fantasia ha giocato un ruolo determinante nel plasmare riti che hanno poca assonanza con la sobrietà evangelica. Riti e devozioni, come quelli nati dal culto dei martiri e delle loro reliquie che sono la testimonianza di una involuzione barbarica della mentalità sempre più attaccata alla materia, agli oggetti: reliquiari, ossa, sepolcri, miracoli, l'ossessione del diavolo che le reliquie mettono in fuga. Un retaggio poco cristiano di cui non ci siamo ancora liberati. È capitato però che si trattasse di un intento positivo che muoveva dall'intuizione di avvicinare i popoli neocristiani venuti alla fede in forza del diritto, del principio *cuius regius, eius et religio*; iniziare alla vita cristiana, compiendo azioni rituali che assomigliassero alla vita di quei popoli. In questo senso, nel senso fontale della *lex orandi*, la liturgia è stata l'unica scuola di fede per chi non sapeva né di filosofia né di diritto. L'iniziazione cristiana presso quei popoli fu strutturata in maniera molto semplice rispetto a quella praticata nei primi secoli. I monaci missionari approfittavano del battesimo dei bambini per chiedere ai genitori e ai padrini di imparare di nuovo il *Credo* e il *Pater*. Queste due formule erano alla base di ogni istruzione religiosa. Poi c'erano i temi della predicazione: in una società fondata sulla trasmissione orale, l'omelia domenicale era strumento essenziale dell'insegnamento cristiano. Il problema della lingua, però, non era di poco conto per la predicazione e la celebrazione liturgica. Il latino, anche nella sua forma non più classica e già imbarbarita, non era più compreso e bisognava far ricorso alle lingue nazionali.¹⁸ Quello della "lingua liturgica" più che un problema ha costituito la croce della liturgia, fino ai nostri giorni.

Con la caduta dell'impero romano d'Occidente e l'insediamento di popolazioni germaniche pagane o eretiche (ariane) la chiesa è stata costretta a ripensare i metodi di pastorale seguiti fino ad allora, a inventarsi qualcos'altro. Oltre alla cristianizzazione delle campagne italiche che era stata abbozzata qua e là da vescovi missionari, dalla fine del V secolo si dovette pensare alla cristianizzazione dei regni sottomessi ai principi germanici; si trattò di un problema politico e religioso insieme. Vescovi e principi avevano bisogno gli uni degli altri. Conquista militare, penetrazione del cristianesimo e annessione di terre non avrebbero avuto durata senza la conversione dei popoli alla religione dei conquistatori. Ma il paganesimo era duro a morire soprattutto nelle campa-

¹⁸ Cfr. P. RICHÉ, *La pastorale popolare in Occidente*, in J. DELUMEAU (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, ed. it. a cura di F. Bolgiani, Torino 1985², pp. 227-231 (ed. originale: *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse 1979).

gne. Basta leggere i sermoni di Cesario di Arles pronunciati in Provenza nella prima metà del VI secolo e le lettere di Gregorio Magno tematizzate intorno alle credenze dei contadini d'Italia, Corsica e Sardegna per convincersene. I libri penitenziali tra l'VIII e l'XI secolo ci forniscono l'elenco completo delle superstizioni e delle credenze pagane con cui la vita cristiana doveva ancora confrontarsi. Furono inventati dai monaci irlandesi che dopo aver individuato i peccati "capitali" inventarono anche le pene molte volte cruento, nella logica del contrappasso. Simboli solari, cerchio con l'occhio, croci uncinatate e tombe piene di amuleti e filatteri. Ma neanche a Roma la situazione era paradisiaca. Nel 495 papa Gelasio aveva dovuto scrivere una serie di orazioni della messa per stigmatizzare la festa pagana dei lupercali ristabilita in quegli anni; riti originariamente di fertilità erano celebrati il 15 febbraio e comportavano una corsa di uomini nudi, armati di corregge con le quali colpivano le donne che incontravano sul loro cammino. Papa Gelasio aveva proibito ai cristiani di partecipare ai lupercali, ma molti di loro non si curarono del divieto. Nel 742 Bonifacio scrive al papa di essere scandalizzato nell'apprendere che, per festeggiare le *calendae* dell'anno nuovo, cantanti e ballerini travestiti da animali facevano il girotondo sugli scalini della basilica di san Pietro, dandosi a «incantamenti sacrileghi».¹⁹

Fantasia e intuizione inculturatrice non sempre sono distinguibili nella mole di materiale liturgico che ci è pervenuto dal medioevo e per questo siamo in dovere, prima di pronunciare giudizi gratuiti ed esprimere preferenze liturgiche di parte, di studiare culturalmente tale materiale e fare dello studio il filo d'Arianna di cui sopra. Ci addentriamo nella liturgia medievale consapevoli di essere avvolti da luci e da ombre e per scoprire il significato di ciò che è antico per distinguerlo da ciò che è vecchio. Non tutto è da rigettare e da demonizzare; tutto va contestualizzato culturalmente ma non tutto può essere riammesso all'uso. L'antico ha una sua perennità scaturente dai valori universali che reca, mentre il vecchio è fragile, datato, anacronistico, dunque inutilizzabile. A noi interessa adesso capire quali sono stati i passaggi culturali che hanno condotto il "rito romano" ad assumere la sua forma statica così come la vedevamo negli anni precedenti il Vaticano II. Fisiologicamente una sclerosi del rito, di una liturgia esasperatamente irrigidita. Una sclerosi da curare per evitare la morte: questa l'opera del Concilio che esordisce con la questione liturgica. Restituire al corpo liturgico della chiesa la flessuosità giovanile, la bellezza senza tempo che lo rende attraente ed amabile. Vediamo adesso di poter distinguere fantasia da intuizione creativa nell'opera del laboratorio liturgico medievale, le luci dalle ombre, ciò che attiene alla *taxis* intrinseca al rito cristiano, la sua sostanza teologica immutabile, per poterne fare tesoro; e ciò che proviene dall'iniziativa estemporanea e arbitraria dell'uomo per ascriverlo tra i peccati storici della chiesa.

¹⁹ *Ibid.*, p. 225.

3. Alla ricerca del rito romano

3.1. Gregorio Magno

Theodor Klauser osserva che la situazione liturgica a Roma dopo Gregorio Magno (590-604) rimase statica. Fatta eccezione per l'introduzione di un rito semplice per l'adorazione della croce il venerdì santo, assunto dalla liturgia gerosolimitana, e l'introduzione della litania dell'*Agnus Dei* durante la *fractio panis* introdotta, dall'oriente, dal papa siro-palermitano Sergio, non conosciamo altre innovazioni.²⁰ La stasi era dettata dalla crisi culturale e politica. La grande cultura dell'antichità era in disfacimento; la filosofia languiva anche a causa della perdita della conoscenza del greco. Roma e Costantinopoli erano agli antipodi in tutto e il cesaropapismo degli imperatori bizantini imponeva il suo placet per l'elezione del vescovo di Roma. Dopo la caduta dell'impero romano d'Occidente si erano sopiti i fasti della chiesa romana che nel IV secolo aveva visto la stagione di papi come Damaso, preoccupato del ceto alto ancora pagano e della fusione dell'orgoglio imperiale con il cristianesimo; Siricio che per primo utilizza il nome di "papa" e nel 386 convoca un concilio a Roma per affermare la sua supremazia sugli altri vescovi.²¹ Innocenzo I farà di più pensando all'estensione nelle chiese occidentali della liturgia di Roma. Solo in Occidente, perché l'Oriente seguiva altra strada. Al Concilio di Calcedonia del 451, nonostante l'apprezzamento del messaggio di papa Leone, «per la cui bocca Pietro ha parlato» si disse in quel Concilio, non ci si sognava nemmeno di riconoscere al papa di Roma una qualche superiorità giurisdizionale, nonostante Leone si fregiasse del titolo liturgico pagano di *Pontifex maximus* dopo che l'imperatore se n'era sbarazzato.²² Dopo di lui Gelasio che respinge le pretese cesaropapiste dell'imperatore bizantino escogitando l'idea di un potere sacerdotale supremo sull'intera chiesa, indipendente dal potere imperiale. Una mentalità si stava creando, lentamente, forse per spirito di difesa e in risposta a quel famoso *Canone 28* di Calcedonia che riconosce alla "nuova Roma", all'altra città imperiale, lo stesso primato posseduto dall'antica capitale ormai in declino.²³ Questo spirito del tempo, questa mentalità non potevano non passare nell'opera liturgica della chiesa di Roma; Damaso, Innocenzo I, Leone Magno, Gelasio, Vigilio sono personaggi importanti per la storia del rito romano. Eucologia, organizzazione dell'anno liturgico e dei riti li hanno visti protagonisti.²⁴ Dal lascito

²⁰ Cfr. TH. KLAUSER, *La liturgia nella chiesa occidentale. Sintesi storica e riflessioni*, Torino 1971, p. 108.

²¹ Cfr. C. RENDINA, *I papi*, Roma 2011⁴, p. 76.

²² Cfr. B. ALAND, s.v. *Pontifex Maximus*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Casale Monferrato 1984, p. 2873.

²³ È l'annosa questione del primato romano. Il canone XXVIII di Calcedonia non è citato nell'*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum* di H. DENZINGER, fino all'edizione di P. HUNERMANN del 1995. Cfr. invece G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum ecumenicorum decreta*, Freiburg 1962, p. 75, dove il lungo testo del canone XXVIII è riportato sia in greco che in latino.

²⁴ A Leone e a Gelasio furono attribuiti due importanti Sacramentari della chiesa romana: al primo il cosiddetto *Leoniano* in cui sono presenti sicuramente alcuni formulari liturgici di papa Leone.

dei loro testi liturgici, che in buon numero sono stati conservati nel Messale romano di Paolo VI, si evince la loro formazione classica, la loro provenienza dalle scuole romane di retorica che educavano alla modulazione del discorso tramite il *cursus* che lo rendeva attraente e musicale. Emerge in loro anche la mentalità legalistica latina rinvenibile nel *Canone romano*, citato in parte anche da Ambrogio e che testimonia il gusto romano per la sobrietà del discorso e per la concisione terminologica oltre che l'aulica magniloquenza che, per esempio, esordisce col titolo *Clementissime Pater* riferito a Dio a cui ci si accosta per chiedere grazia: *supplices rogamus ac petimus*. È ancora la cultura della Roma classica che si prolunga nella letteratura liturgica.

Con Gregorio Magno il clima cambia. L'unità ecclesiale e teologica si era dissolta; la teologia bizantina si faceva sempre più cavillosa e nella disputa tra ortodossi e monofisiti sulla natura di Cristo si aggiungerà, più avanti, il monotelismo a complicare di più le cose. Bizantinismi! Il diacono Gregorio, che prima di essere papa aveva soggiornato a lungo a Bisanzio in veste di apocrisario, comprese bene che in Oriente non poteva imporsi un primato romano di giurisdizione e che il papa era suddito dell'imperatore bizantino. Per questo Gregorio sostenne una concezione collegiale del primato papale avvalorata dalla sentenza: «Dalla sede suprema viene un buon governo se colui che governa domina più sui suoi vizi che sui suoi fratelli». ²⁵ Tra pestilenze ed esondazioni del Tevere, che ridussero Roma ad un borgo sberciato, Gregorio ebbe il tempo di dedicarsi ad un po' di lavoro culturale, organizzando la biblioteca del Laterano, e di promuovere il canto liturgico istituendo una *Schola Cantorum*. Non inventò, in ogni caso, quello che adesso viene inteso per "canto gregoriano", né redasse per intero il Sacramentario che porta il suo nome e che farà la fortuna dei fantasiosi gallicani. Nel IX secolo, inoltre, per imporre nelle Gallie una forma unitaria di *Cantus romanus* ci si inventò la leggenda gregoriana. ²⁶

Per Gregorio la liturgia andava bene come andava; era la liturgia romana, che si celebrava soltanto a Roma e che nella stessa città non era del tutto uniforme. Semmai si preoccupò della sua semplificazione anche nel linguaggio, sia eucologico che omiletico, non preoccupandosi di usare un latino elegante. ²⁷ Nei "tituli" i presbiteri celebravano una liturgia diversa da quella papale, con libelli propri rintracciabili nel fondo più antico del Sacramentario Gelasiano, un libro liturgico che ha costituito il rompicapo

Cfr. A. CHAVASSE, *Le sacramentaire dit léonien conservé par le Veronensis LXXXV (80)*, in «Sacris erudiri» 27 (1984), pp. 151-190. L'edizione più recente è quella di L. C. Mohlberg ristampata nel 1994: L. C. MOHLBERG - L. EIZENHOFER - P. SIFRIN (ed.), *Sacramentarium Veronense*, (RED Series Maior, Fontes I), Roma 1978³. La sua data di composizione oscilla tra il 561 e il 574. Il *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*, dall'edizione del Muratori del 1748 è stato chiamato *Sacramentario Gelasiano*, perché attribuito a papa Gelasio I (492-496). Cfr. l'edizione di L. C. Mohlberg, (RED Series Maior, Fontes IV), Roma 1981³.

²⁵ GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, II, VI, 22, in PL 77, col. 36.

²⁶ Cfr. H. HUCKE, *Das Grosse Lexicon der Musik*, in M. HONEGGER - G. MASSENKEIL (hrsg.), Freiburg 1980, III, p. 355 ss.

²⁷ Cfr. H. SCHMIDT, *De lectionibus variantibus in formulis identicis Sacramentarium Leoniani, Gelasiani, Gregoriani*, in «Sacris erudiri» 41 (1952), pp. 103-173; cfr. J. LECLERCQ, *La spiritualità del medioevo*, Bologna 1986, pp. 34-35.

dei liturgisti. L'unica copia che ci è pervenuta, il *Codex Reginensis 316* della Biblioteca Vaticana, è una tarda trascrizione che risale al 750, scritto in un monastero femminile di nome Chelles presso Parigi.²⁸ Il papa aveva i suoi riti e il suo libro liturgico, identificabile nel Sacramentario Gregoriano, anche se i due libri liturgici, come ha mostrato Chavasse, non rimasero nettamente distinti e si sono influenzati a vicenda.²⁹ Resta per fermo, come afferma Klauser, che né Gregorio Magno né i suoi successori hanno prescritto alle altre chiese l'uso dei libri liturgici romani. La disposizione data al monaco Agostino inviato ad evangelizzare gli Anglosassoni, mostra che era estraneo alla sua mentalità, perché lo era allo spirito dell'epoca, ogni uniformismo liturgico. Non si potevano imporre ad altri popoli consuetudini culturali locali, romane. Dice Gregorio: «Infatti i costumi non sono amabili in virtù del luogo d'origine, ma i luoghi d'origine lo sono in virtù dei costumi».³⁰ Tale elasticità mentale dovrebbe tranquillizzare, dice Klauser «tutti coloro che sono sconcertati per il motivo che il Concilio Vaticano II ha deciso di modificare la ferrea uniformità dei libri e delle forme liturgiche che durava da secoli, permettendo un adattamento più accentuato della liturgia alla mentalità e alle tradizioni dei singoli popoli. Se la chiesa, all'interno della stessa città di Roma, poté permettere varianti nella liturgia senza subirne danno, essa potrà permettere anche che in futuro la liturgia, pur essendo identica dappertutto nelle linee fondamentali, possa differenziarsi nelle sue forme concrete».³¹

Più che dell'uniformità rituale ci si preoccupava dell'unità ecclesiale a Roma, in maniera non dissimile rispetto a quanto accadeva nelle altre metropoli come Ossirinco in Egitto, a Gerusalemme, ad Antiochia, a Costantinopoli dove tale unità veniva espressa liturgicamente con la *statio* che consisteva nella riunione della chiesa locale attorno al suo vescovo e nella trasformazione dello spazio urbano in un grande spazio celebrativo. A Roma la liturgia stazionale si era perfezionata a partire dalla testimonianza della pellegrina galiziana Egeria che la descrive, nel suo diario di viaggio a Gerusalemme (384-387), come una festa dell'intero corpo ecclesiale mobilitato per la lode corale a Dio. Il culto cristiano a Gerusalemme nel IV secolo era un evento comunitario che coinvolgeva l'intera cristianità attorno al vescovo.³² A Roma nei giorni di festa venivano scelte le sedi per la liturgia stazionale, le basiliche, ed in esse convergevano i fedeli delle sette principali zone geografiche urbane. Dalla propria chiesa o *titolo* ci si muoveva in processione, dietro la croce processionale portata dal diacono che presiedeva la *diakonia* di quel determinato quartiere, che altro non era se non un centro di raccolta per i poveri. Era la liturgia di tutto il popolo di Dio attorno al suo vescovo che manifestava l'unità originaria della comunità cristiana; e quella

²⁸ Cfr. TH. KLAUSER, *La liturgia nella chiesa occidentale*, cit., p. 81.

²⁹ Cfr. A. CHAVASSE, *L'organisation général des sacramentaires dits grégorien*, in «Revue des sciences religieuses» 56 (1982), pp. 179-200; 57 (1983), pp. 50-56; cfr. ID., *Le sacramentaire grégorien: les additions et remanements introduits dans le témoin P*, in G. FARNEDI (a cura di), *Traditio et Progressio: studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent OSB*, Roma 1988, pp. 125-148.

³⁰ GREGORIO MAGNO, *Epistola XI*, 64, *Ad Augustinum Anglorum episcopum*, in PL 77, col. 458.

³¹ Cfr. TH. KLAUSER, *La liturgia nella chiesa occidentale*, cit., p. 81.

³² Cfr. EGÉRIE, *Journal de voyage*, éd. P. Maraval (Sources chrétiennes, 296), Paris 1982; si veda anche EGERIA, *Diario di viaggio*, ed. it. a cura di E. Giannarelli, Roma 1992.

comunità romana era riunita attorno al papa venerato come vero pastore, non ancora isolato da cortine cerimoniali che più tardi lo renderanno intoccabile. Immagine esemplare di pastore in mezzo al suo popolo e felice di esserlo è Agostino che nel libro 22 del *De civitate Dei* ci descrive l'inizio della celebrazione del giorno di Pasqua del 426: «La chiesa si riempì delle voci di coloro che gridavano manifestando la propria gioia. Di lì si venne di corsa da me, dove sedevo pronto a comparire in pubblico; si precipitarono l'uno dopo l'altro, quello dietro per riferire la medesima cosa di quello davanti. Mentre io gioisco e in me ringrazio Dio, anch'egli entra con molti altri, si prostra alle mie ginocchia, si rialza per un mio bacio. Avanzammo verso il popolo, la chiesa era piena e risuonava di voci di gioia, poiché nessuno taceva e dall'una e dall'altra parte gridavano: "Grazie a Dio, lodi a Dio". Salutai il popolo e di nuovo gridavano con voce più fervorosa le medesime acclamazioni. Ottenuto finalmente il silenzio, furono letti i testi liturgici della sacra Scrittura». ³³ È l'immagine di una chiesa viva i cui pastori non vivono se non per il loro popolo; l'immagine di una *leitourgheia* nel senso etimologico di azione popolare dove non c'è nulla di sacrale, ieratico, istituzionale, e dove tutto è invece all'insegna della spontaneità cristiana e della gioia.

3.2. La liturgia occidentale

A questo punto è da annotare una ulteriore variazione: si incontrano sinergicamente la volontà evangelizzatrice, ma anche espansionistica di Gregorio, e la recettività culturale dei popoli d'oltralpe. Vista l'impossibilità di affermare l'autorità del vescovo di Roma ad Oriente Gregorio si rivolse alla parte nord occidentale d'Europa, nella fattispecie a quei popoli germanici che vi si erano insediati. Le Gallie erano divenute formalmente cattoliche sotto Clodoveo (498-99); la Spagna, regno dei Visigoti, era passata, dopo un iniziale periodo ariano, al cattolicesimo con Reccaredo (586); la Britannia, conquistata da Cesare con sei legioni, era stata condotta al cattolicesimo romano dai quaranta monaci inviati da Gregorio nel 597 sotto la guida di Agostino, futuro arcivescovo di Canterbury e York. Questo monaco pugnace si impose sopra le due più antiche chiese celtiche, la chiesa britannica e la chiesa monastica irlandese che erano esistite senza un legame giuridico con Roma. Il cerchio ristretto della sfera d'influenza romana si andava così allargando. La fede cristiana d'impronta romana sarebbe stata propagata dai monaci irlandesi e anglosassoni fino alla Germania e al centro d'Europa. ³⁴ La liturgia romana coi suoi libelli, i suoi riti, viaggiava con loro e in ogni luogo, in maniera del tutto fisiologica; si arricchiva di nuovi elementi, si confrontava con altre tradizioni o si scontrava con usi liturgici già consolidati che re-

³³ AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, XXII, 8, 23 (il passo, qui riportato in traduzione italiana, è tratto da: AGOSTINO, *La città di Dio*, trad. it. di D. Gentili, Roma 2000, pp. 1259-1260).

³⁴ Cfr. J. LE GOFF, *Il cristianesimo medievale in Occidente dal Concilio di Nicea alla Riforma*, in H. C. PUECH (a cura di), *Storia delle religioni*, 9 voll., Bari-Roma 1977, vol. III, pp. 31-43.

sistettero all'uso romano ed anzi lo influenzarono non poco. Inoltre, dopo il battesimo di Clodoveo nel 496, Roma fu meta di pellegrinaggi guidati da vescovi e abati franco-tedeschi che ammirarono lo stile e l'eleganza del rito romano e desiderarono trapiantarli nelle loro diocesi, emulando soprattutto la pratica della liturgia stazionale. I riti gallicani non uscirono indenni da simili operazioni e neanche il rito romano; se ci fu una romanizzazione dei riti gallicani per converso si ebbe la gallicizzazione del rito romano. Si tratta, in ogni caso di processi di acculturazione del tutto normali se letti nell'ottica dell'antropologia culturale e non c'è da meravigliarsene.

Ci si meraviglia invece quando si vuol sostenere una tesi unica creando la leggenda, come quella del canto gregoriano, attribuendo ad un solo elemento, personaggio autorevole che sia, o elemento geografico o culturale, la paternità unica di quello che invece è un processo culturale complesso con molti padri e molte madri. È simile, la nostra questione, a quella del monogenismo difeso fino all'altro ieri a spada tratta per mostrare una storicità scientificamente insostenibile di Adamo ed Eva. Quando si parla di "rito romano antico", intendendo con questo il rito codificato da S. Pio V, considerandolo come il "rito tipo" della chiesa romana, non si sa quel che si dice. Molti credono che si tratti del rito primigenio della chiesa di Roma e forse lo si ritiene anche, inopinatamente, di origine apostolica e forse anche gesuana. Come si è potuto osare manomettere una reliquia così preziosa? E non si riflette un tanto che esiste, allo stato attuale, una liturgia bizantina, con le sue varianti linguistiche, greca, slava, araba, e tanti altri riti orientali, non meno antichi del romano, con una pluralità di forme e di accenti rituali che è praticamente impossibile risalire in maniera certa alle loro origini. Tanto che gli studiosi di storia liturgica non hanno potuto far altro che *colligere fragmenta*, riflettere su quella mole di materiale fragile, cartaceo, giunto sino a noi e confrontarla con altre testimonianze culturali come quelle architettoniche e artistiche. Se vogliamo chiarire la questione del "rito romano" così come si è manifestato nella chiesa di Roma nella forma fissata dal Concilio di Trento e codificata nei libri liturgici post-tridentini, dobbiamo addentrarci negli ambienti gallicani che furono ricettacolo di romanità ma non solo. Nei paesi d'oltralpe la liturgia romana avrebbe raggiunto la sua codificazione più completa, superando la sfida di una nuova iniziativa creatrice che Roma non era stata capace di cogliere, ma a scapito del "genio" della sua romanità.

Allo stato attuale degli studi, è innegabile che tra il VI e il VII secolo, a Milano, nelle Gallie, in Spagna, si rilevano tutta una serie di usi liturgici diversi da Roma, molto più affini all'oriente, a Bisanzio soprattutto. Essi si caratterizzano, specie nel *tipo gallicano*, nell'uso di una lingua latina non più classica ma prolissa e colorita, per un cerimoniale più drammatico, e per l'abitudine, contraria all'uso romano, di rivolgere le preghiere direttamente a Cristo anziché al Padre; il che corrisponde alla reazione antiariana.³⁵ Questi influssi orientali giunsero anzi sino alle porte di Roma, tanto che Decenzio, vescovo di Gubbio, nel 416 scrive al papa Innocenzo I per avere chiarimenti circa l'usanza romana, dato che nella sua diocesi si erano introdotte delle

³⁵ Cfr. A. ADAM, *Corso di liturgia*, Brescia 2000, pp. 34-35.

novità liturgiche che adesso a noi appaiono di chiara impronta gallicana. Decenzio chiede qual era il momento del bacio della pace nella messa; circa la lettura dei nomi di quelli che fanno l'offerta; chi deve amministrare la confermazione; dell'usanza romana del rito del *fermentum*; del digiuno del sabato e della disciplina penitenziale.³⁶ Si stava adesso sviluppando un periodo storico di maturazione di quella che viene definita la terza grande famiglia liturgica, quella occidentale, accanto alle altre due orientali, l'antiochena e l'alessandrina. L'immagine di "famiglia" è molto calzante per descrivere gli sviluppi della liturgia cristiana su aree geografiche e culturali diverse; e trattandosi di famiglie si tratta di filiazioni all'interno di esse e di sposalizi tra individui dell'una e dell'altra famiglia dovuti al sorgere di nuovi interessi politici, al mutamento del clima socio-culturale, intellettuale, teologico, linguistico. Si verificano processi di differenziazione che sono più accentuati in un'epoca piuttosto che in un'altra, mentre alcuni fenomeni si verificano solo in alcune zone geografiche a preferenza di altre. Si pensi al permanere dell'influsso bizantino in Sicilia, con la sua arte che si protrae sino alla venuta dei Normanni coniugandosi col culto di impronta cluniacense arrivato con essi da zone gallicane fortemente romanizzate. Le acculturazioni seguono un processo di maturazione e si concludono con l'individuazione culturale che equivale all'acquisizione di personalità autonoma. Così, a partire dal V secolo la liturgia romana e la liturgia bizantina seguirono ciascuna delle linee di sviluppo proprie che corrisponderanno alla diversità di concezione teologica, politica, ecclesiale fino allo scisma, ancora oggi insanato, del 1054.

3.3. *Lingua liturgica e identità culturale*

Un elemento catalizzante nel processo di individuazione culturale della liturgia occidentale è consistito, nel IV secolo, nel passaggio dalla lingua greca, che condivideva con le altre due famiglie, alla lingua latina. E il fenomeno non fu solo romano. Ippolito di Roma scrive la sua liturgia, la *Tradizione apostolica*³⁷ in greco, mentre nelle Gallie Ireneo di Lione scrive anche lui in greco. Secondo Cristina Mohrmann ci sono buone ragioni per credere, data l'insistenza della terminologia greca ricorrente negli scritti latini degli autori africani che anche nell'Africa proconsolare gli inizi della chiesa furono segnati dal greco, in quanto gli scrittori latini africani hanno tratto dal greco tutta la terminologia relativa alle istituzioni e alla liturgia cristiana.³⁸ Il fattore "individuazione culturale" segna i limiti delle grandi aree geografico-culturali

³⁶ Cfr. B. CAPELLE, *Innocent I et le canon de la messe romaine*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 19 (1952), pp. 5-16; cfr. R. CABIÈ, *La lettre du pape Innocent I a Decentius de Gubbio (19 mars 416)*, Louvain 1973.

³⁷ Un piccolo scritto che figura senza titolo né nome d'autore nelle collezioni canoniche latina (Verona cod. LV = 53), copta, araba ed etiopica. Il testo greco originale, salvi pochi frammenti è andato perduto ma ricostruito grazie a queste versioni da B. BOTTE: *La tradition apostolique de saint Hippolyte: essai de reconstitution*, Munster 1963.

³⁸ Cfr. CH. MOHRMANN, *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma 1961, p. 109.

nelle quali si compiva il processo di maturazione delle famiglie liturgiche; e questo fattore si rileva primariamente col cambiamento della lingua liturgica. La liturgia siro-occidentale che a Gerusalemme nella prima metà del IV secolo si celebrava ancora in greco, nonostante la lingua corrente fosse il siriano, dopo Calcedonia (451) attuerà il passaggio al siriano. Lo stesso avverrà per la liturgia alessandrina; il processo di individuazione ha anche motivazioni politiche: la presa di distanza dall'egemonia costantinopolitana. Dopo Calcedonia la liturgia sarà tradotta in copto, cioè nella lingua egiziana dell'epoca. La liturgia siro-orientale che si spingerà fino agli indiani del Malabar, sarà tradotta nella lingua di quel popolo.³⁹ Altro che lingua "sacra" per la liturgia! Questi esempi mostrano come la comprensione linguistica del rito sia essenziale per la sua inculturazione profonda. Nel cristianesimo non può esserci nessuna "lingua sacra" dal momento che esso si fonda sulla comprensione del Verbo. Ha senso la rivelazione, il discorso di Dio, in una lingua sconosciuta? E se Gesù avesse detto: «fate questo in memoria di me» in una lingua che gli apostoli non capivano? La lingua liturgica è fattore di identità culturale che interagisce non poco nella comunicazione evangelica e si integra virtuosamente nella semiotica liturgica tesa a produrre effetti salvifici.

Il gesuita Herman Schmidt che pubblicò la sua ponderosa *Introductio in liturgiam occidentalem* a ridosso del Vaticano II (1960), e rigorosamente in latino, dedica un capitolo al *problema linguae* e risolve in favore dell'opportunità e non della sacralità circa l'uso del latino nella liturgia romana: *in primis perché est tutela efficax unitatis inter catholicos ex diversis nationibus nunc in eodem loco conviventes*; e si riferisce all'affacciarsi del fenomeno multietnico nella cultura internazionale. E poi perché *lingua latina est tutela efficax reverentiae ac verecundiae inter functiones liturgicas*, attribuendo tale tutela soprattutto al patrimonio eucologico, rimasto dal medioevo ai nostri giorni immutato nella sua forma poetica latina, nel suo *cursus* melodioso e nei suoi contenuti teologici. E fa riferimento, acutamente, alla cultura latina e alla sua lingua come strumento primario di comunicazione, sollevando implicitamente e con molta accortezza il problema dell'inculturazione che sarà poi dibattuto al Concilio: *Tali modo lingua latina cum liturgia romana est una, ut, ea dimissa, tota liturgia romana corruiat. Cultura romana, enim, quae est pars constitutiva liturgiae romanae, non simpliciter linguis aliarum culturarum verti potest; requiruntur adaptationes, revisiones, recompositiones, versiones liberae, ut liturgia romana fiat liturgia gallica, germanica, italica, etc., in veritate et in pulchritudine.*⁴⁰

Qui si pone la questione della simbolicità culturale della lingua, del latino come di ogni altra lingua, della difficoltà della conversione di una lingua nel sistema simbolico di un'altra. Si rendono necessari adattamenti, revisioni, ricomposizioni, libere versioni perché la liturgia romana possa essere inculturata divenendo patrimonio

³⁹ Cfr. S. MARSILI, *Dalle origini della liturgia cristiana alla caratterizzazione rituale*, in PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO IN ROMA (a cura del), *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, 7 voll., Torino 1981-1989, vol. II, pp. 58-59.

⁴⁰ Cfr. H. A. P. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Romae-Friburgi-Barcinone 1960, p. 223.

di un determinato popolo, “in verità e bellezza”. In realtà Schmidt ha sintetizzato in questa frase quello che è stato il percorso della liturgia romana prima della sua sclerotizzazione e assolutizzazione: un modello, uno schema autorevole ed esemplare di cui le altre culture si sono servite, adattandolo alla propria taglia, per celebrare “in verità e bellezza” il culto cristiano. Nello stesso tempo ha formulato un implicito auspicio: che lo stesso processo si potesse ripetere anche in futuro. Ed è ciò che *Sacro-sanctum Concilium* ha programmato nei suoi paragrafi sull’adattamento liturgico. Il sintagma della lingua parlata non è in relazione neutra con gli altri sintagmi linguistici del rito coi quali simbolizza; vive con essi di relazione osmotica, altrimenti ne va di mezzo la recezione della “verità” del messaggio che non è informativo ma performativo, e dunque la sua “bellezza” che è anche la sua “bontà”; una notizia buona e dolce: evangelo.

La preoccupazione pastorale della comprensione della lingua rituale non è di questi giorni. Già nell’alveo delle liturgie occidentali ci fu subito una necessaria differenziazione. Sulla forma della liturgia nordafricana ci informa S. Agostino. In quella regione la lingua fu sin dal principio il latino, a differenza di Roma dove si usava il greco. Quanto alla struttura complessiva, soprattutto della messa e dell’anno liturgico, c’era una forte affinità con la liturgia romana.⁴¹ La questione della lingua liturgica rappresentò senz’altro una sfida per la comunità cristiana nel mondo greco-romano. Nella gran parte dell’impero si parlava il greco della *koiné*, compresa la città di Roma. La chiesa romana adottò questa lingua per il suo linguaggio liturgico, considerato che dieci vescovi su quattordici successori di Pietro, nei primi due secoli, parlavano greco. L’uso del latino nella liturgia del nord Africa ebbe origine con papa Vittore (203) e la conseguenza fu una liturgia mista, in greco e in latino. Si tenga presente che la prima versione latina delle Scritture apparve intorno al 250 e da quel momento si cominciò timidamente a proclamare le letture in latino. A Roma si continuava con il greco e fino alla metà del IV secolo, almeno fino al papato di Damaso, quella fu la lingua liturgica che il popolo ormai non capiva più. Il passaggio al latino si rese dunque necessario in ordine alla comprensione da parte del popolo cristiano. Questo è significativo oggi, afferma Keith F. Pecklers, «visto che conservatori reazionari premono per un ritorno al latino» perché si tratterebbe di «una lingua più sacrale». Per quale motivo il latino è “più sacrale” del greco o del giapponese o dell’arabo? «Ciò che forse diede al latino questo carattere sacrale – aggiunge Pecklers – fu il fatto che giunse ad essere usato solo nella liturgia e che era inintelligibile per la maggior parte degli adoratori».⁴²

In effetti la caratteristica fondamentale del sacro è la sua inintelligibilità. Invocare il ritorno di una “lingua sacra” nella celebrazione cristiana equivale a negare e/o a disprezzare la chiarissima rivelazione offertaci da Cristo. E questo è peccato contro lo Spirito a livello teologico ed eresia a livello ecclesiale. Una questione di cui la

⁴¹ Cfr. W. ROTZER, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, Munchen 1930; cfr. A. ADAM, *Corso di liturgia*, cit., p. 33.

⁴² Cfr. K. F. PECKLERS, *Liturgia. La dimensione storica e teologica del culto cristiano e le sfide del domani*, Brescia 2007, p. 56.

chiesa di oggi dovrebbe occuparsi più seriamente. In fondo la conservazione reazionaria anela al ripristino della sacralità perché è più comodo aver parte passiva al rito, beandosi magari di false estasi pseudo mistiche, ed uscire dal rito così come si era entrati. «Pregare Dio per trovare consolazione e pace e poi tornare alla vita reale» così come facevano «i lavoratori cattolici di Auschwitz e Dachau, che fedelmente prendevano parte alla messa nella chiesa vicina, ogni mattina, dopo di che riprendevano a lavorare e a sterminare centinaia, migliaia di innocenti». ⁴³ Ben presto, in ogni caso, anche il latino della liturgia romana cominciò ad apparire ostico alle orecchie dei fedeli; s'è accennato al fattore culturale "classico" che aveva informato i papi tessitori delle formule eucologiche; come affermano gli specialisti essi si produssero nel *Kulturlatein*, un latino letterariamente raffinato e non parlato dal popolo che usava una sorta di *Volkslatein*. ⁴⁴ La lingua parlata seguiva il suo normale organico sviluppo mentre il latino liturgico restava identico a se stesso, data anche la pregnanza dei contenuti teologici che esprimeva nel perfetto equilibrio tra *lex orandi* e *lex credendi*. Contenuti che tra l'altro erano stati pensati in quella lingua. Intanto anche i riti avevano seguito un loro organico sviluppo per la dinamica delle acculturazioni della quale, evidentemente, non ci si rendeva conto. Ogni nuova generazione di neofiti considerava quei riti originariamente arcaici. Vediamola una tipica liturgia romana, celebrata dal papa, in una splendida basilica gremita di popolo, intorno all'anno 700, epoca a cui è possibile risalire per un resoconto pressoché completo della celebrazione cristiana nell'Urbe.

3.4. Una liturgia romana

Dobbiamo essere grati a Michel Andrieu che, svolgendo un lavoro titanico di raccolta e di comparazione critica di tutti i "libelli" liturgici disponibili sul campo della ricerca, ci consente di farci un'idea di cosa ci fosse al fondo delle trascrizioni medievali di tali quaderni che descrivevano, con dettagli abbastanza precisi talvolta o in maniera molto approssimativa tal'altra, i riti risultanti dalla codificazione gregoriana. ⁴⁵ In cinque volumi Andrieu raccolse cinquanta *Ordines* contrassegnando ciascuno con un numero romano; essi descrivono tutta la ritualità romana quasi definitivamente codificata; dai riti del battesimo alla celebrazione delle ore canoniche, gli adattamenti liturgici monastici e soprattutto la liturgia della messa papale. L'*Ordo L* è un riassunto di tutto il materiale liturgico dei precedenti *Ordines* in una compila-

⁴³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁴ Cfr. A. J. CHUPUNGO - K. F. PECKLERS, *L'era classica della liturgia romana*, in A. J. CHUPUNGO (a cura di), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, 5 voll., Casale Monferrato 1998, vol. I, p. 154.

⁴⁵ Cfr. M. ANDRIEU, *Les ordines romani du haut moyen age*, 5 voll. (Spicilegium Sacrum Lovaniense 11, 23, 24, 28, 29), Louvain 1957. Per una conoscenza della natura degli *Ordines* della collezione Andrieu, edizioni, descrizione contenutistica e tematica: C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen-age*, Spoleto 1966, pp. 101-181.

zione dello *scriptorium* di S. Albano a Magonza intorno all'anno 950. Un materiale prezioso che confluì nel *Pontificale romano-germanico*⁴⁶ che accompagnò Ottone I e i suoi vescovi durante le sue calate in Italia. L'*Ordo romanus I* invece, compilato nel VII secolo sulla scorta di materiale più antico, ci fornisce una dimostrazione esemplare del "genio" della liturgia romana consistente in quella classica sobrietà cui abbiamo già fatto cenno. Theodor Klauser ne fornisce un sunto commentato.⁴⁷ L'*Ordo romanus I* comincia col descrivere la colorita e movimentata processione che accompagna il papa dal suo *Patriarchium* del Laterano alla chiesa dove compirà la sua *statio*. Si muove a cavallo, con gran seguito di dignitari e di ecclesiastici, ciascuno col suo ruolo. Giunto alla chiesa stazionale il papa, sorretto ritualmente, secondo le regole del cerimoniale di corte vigente a Costantinopoli, si sottopone al complesso rituale della vestizione e della assunzione delle sue insegne, la più importante delle quali era il *pallium*, striscia di lana bianca crucisegnata fissata sulla *casula* con tre spilloni, sul petto, sul dorso e sulla spalla sinistra. L'abbiamo vista indossata da papa Benedetto XVI all'inizio del suo ministero petrino. Intanto una schiera di inservienti predispone meticolosamente tutto il necessario per la celebrazione. Questa parte previa alla liturgia vera e propria, ma liturgia in senso cerimoniale essa stessa, formale e farragginosa, stride con la maggiore linearità del rito eucaristico che l'*Ordo* descrive. Klauser commenta dicendo che il rituale più semplice così come era stato descritto da Giustino e da Ippolito nel corso dei secoli si era straordinariamente trasformato e allungato: «Si può mettere in dubbio se questi cambiamenti siano stati vantaggiosi per la liturgia».⁴⁸ Ma non si era ancora a punti di non ritorno, di profonda distanza culturale cioè rispetto allo spirito della liturgia precostantiniana.

La liturgia ha il suo inizio con il canto della litania del *Kyrie eleison* cui segue l'inno *Gloria in excelsis Deo* con l'*Oremus* che dopo una preghiera silenziosa da parte di tutta l'assemblea sfocia nella *Colletta* che ha lo scopo di *colligere orationes*. L'orazione *Colletta* è rigorosamente rivolta a Dio Padre ed è tesa a suscitare sentimenti di ammirazione e di devozione; a questo scopo poteva utilizzare il *cursus velox*, di cui si servì magistralmente Leone Magno: *Deus, qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti...*; è l'*incipit* della colletta di Natale contenuta nel *Sacramentarium Veronese*⁴⁹ e ancora oggi usata, nel Messale di Paolo VI, per la Messa del giorno; resa in italiano con una traduzione di senso approssimativa rispetto alla intraducibilità dei suoi termini latini e soprattutto più prosaica rispetto alla musicalità del *cursus velox*. Traduzione è sempre interpretazione e riduzione in qualche modo. Fatta salva qualche particolarità cerimoniale, come il bacio dei piedi del papa da parte del diacono, che attendeva la benedizione *Dominus sit in corde tuo* prima di proclamare il Vangelo, la liturgia della parola è sobria e solen-

⁴⁶ Cfr. C. VOGEL - R. ELZE (éd.), *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, 3 voll., (Studi e testi, 226, 227, 269), Città del Vaticano 1963-1972.

⁴⁷ Cfr. TH. KLAUSER, *La liturgia nella chiesa occidentale*, cit., pp. 88-96.

⁴⁸ *Ibid.*, 96.

⁴⁹ Cfr. L. C. MOHLBERG - L. EIZENHOFER - P. SIFRIN, *Sacramentarium Veronense*, cit., n. 1239, p. 157.

ne per l'utilizzo logistico di lumi che accompagnano l'evangelario all'ambone e l'incenso che lo pro-fuma. Letto il Vangelo tutti i concelebranti che circondano il papa lo baciano in segno di venerazione. Nel rituale non c'è traccia di omelia. Il papa non parlava al suo popolo. C'era difficoltà d'intesa in assenza di amplificazione? C'era l'intenzione di abbreviare la celebrazione troppo lunga per un papa non raramente anziano? Gregorio Magno ha uno sfogo epistolare⁵⁰ e lamenta il fatto che la messa festiva da lui celebrata durava circa tre ore! Scompare anche il congedo dei catecumeni che più anticamente partecipavano soltanto alla liturgia della Parola. Con la prassi ormai comune del pedobattesimo i catecumeni adulti erano praticamente estinti. Nonostante ciò la riforma tridentina si è ostinata a chiamare questa parte della messa "messa dei catecumeni". Un richiamo archeologico senza sostanza liturgica.

In questa messa dell'anno 700 o giù di lì non si recita il *Credo*, che sarà introdotto dopo tre secoli, né esiste più l'*oratio fidelium*, scomparsa da duecento anni e sostituita dalla litania del *Kyrie* come l'abbiamo vista in capo alla celebrazione. Resta adesso il cuore più genuino della celebrazione romana, col pane che è vero pane e il vino abbondante che deve bastare per tutti. In epoca precedente al nostro *Ordo* erano i fedeli stessi che portavano all'altare con il pane e il vino ogni genere di doni; ciascuno il suo dono, nessuno senza un dono. La processione offertoriale di tutti i fedeli era lunga nella durata e inevitabilmente non molto ordinata. Nel nostro *Ordo* è il clero stesso che scende in mezzo all'assemblea a ricevere i doni. Anche il papa scende con gli altri, solo che lui va a ricevere i doni degli aristocratici che in mezzo all'assemblea costituivano un gruppo a parte, come quelli di Corinto di cui Paolo si lamenta. I pani caserecci vengono deposti in un grande lenzuolo bianco; il vino che ciascuno ha tratto dalla sua botte viene versato in un grande calice. Dopo questa raccolta sia il papa che i suoi aiutanti si lavano le mani. Sulla mensa si mette tanto pane quanto potrà bastare per la comunione di tutti e così il vino in una grande anfora ansata. A questo punto si svolge il rito eucaristico senza tante cerimonie, nel senso che solo il papa sta in piedi all'altare, rivolto verso il popolo, quindi verso occidente; per i riti introitali invece aveva avuto la prescrizione di voltarsi ad oriente. Nessun cerimoniere lo aiuta, nessuna luminaria viene disposta intorno a lui, non suono di campanelli, nessun segno di croce sulle oblate, nessuna genuflessione davanti alle specie consacrate, nessuna elevazione, niente di quanto è nel nostro immaginario cattolico riguardo alla messa e ai riti pontificali. Segue la recita del *Pater noster* e il rito dello scambio della pace, mentre il papa inizia a spezzare il pane consacrato aiutato dai vescovi presenti, dai preti e dai diaconi. In questo momento il papa invita alcuni presenti a comunicare con lui alla mensa, mentre tutti gli altri, vescovi e preti compresi mangiano il pane eucaristico stando al proprio posto. Quanto al vino consacrato nel calice il papa ne beve una sorsata, mentre il resto viene versato in uno scifo o calice ministeriale, molto più grande, contenente vino non consacrato. Vigeva l'opinione che il vino consacrato consacrasse tutto il vino contenuto nello scifo. A questo punto papa, vescovi e preti scendono in mezzo al popolo per distribuire il pane consacrato;

⁵⁰ GREGORIO MAGNO, *Epistola X*, 14, in PL 77, col. 457.

ciascun fedele riceve il pane sulla mano per poi portarselo alla bocca. La distribuzione del vino è appannaggio dei diaconi che vengono accompagnati da accoliti *cum urcis et sciphis* coi quali travasano il vino nei calici ministeriali *unde confirmantur populi*. *Confirmare* era il termine tecnico nel linguaggio liturgico medievale per indicare la comunione data sotto la specie del vino dai diaconi. Con questo rito, molto movimentato e privo di connotazioni ieratiche, aveva fine la messa papale, con l'orazione conclusiva che vedeva il papa rivolto ad oriente e l'*ite missa est* proclamato dal diacono.

Il rito aveva comunque subito già parecchie modifiche: la processione per l'offerta dei fedeli era stata trasformata in una raccolta, probabilmente per evitare il muoversi di tutti e la deambulazione di massa all'interno di uno spazio pur sempre ristretto. Lo stesso vale per la distribuzione della comunione dove la *statio* individuale prevale sulla simbologia processionale. Si riconosce la difficoltà della gestione di movimenti complessi come la distribuzione del vino, che era un atto irrinunciabile, in sé una professione di fede; rinunciarvi corrisponde all'eresia. San Leone Magno denunciava la *sacrilega simulatio* dei Manichei del suo tempo i quali non partecipavano alla comunione al sangue di Cristo, limitandosi alla manducazione del pane; costoro dovevano essere espulsi dall'assemblea dei fedeli: *a sanctorum societate sacerdotali auctoritate pellantur*.⁵¹ C'è nel nostro *Ordo I* una alternanza di spontaneità e di formalità e allo stesso tempo l'insorgere di un apparato cerimoniale mutuato dal cerimoniale di corte. Il ricordo di una arcaica semplicità rituale e la necessità di elaborare secondo lo spirito del tempo. Klauser vi scorge una intenzionalità: «Il rito eucaristico è diventato, sotto molti aspetti, vittima della lunga storia della chiesa romana e, specialmente sotto l'aspetto del cerimoniale, vittima delle sue aspirazioni al ruolo di potenza politica» per cui «è cosa ben difficile riconoscere in questa liturgia, sovraccarica per il nostro gusto, la celebrazione commemorativa, la ripetizione della semplicissima Cena del Signore insieme ai suoi discepoli». ⁵² Giudizio severo ma condivisibile.

3.5. Il rito antico

In che cosa consisteva il nucleo più antico della liturgia romana prima che diventasse così articolato nel modo in cui lo abbiamo letto nell'*Ordo romanus I*, cioè tra il VII e l'VIII secolo? Fino agli inizi del secolo scorso ci si convinceva che il più antico libro liturgico romano fosse il *Sacramentarium leonianum* o *Veronense*, così come lo abbiamo individuato; una raccolta eucologica che nulla ci dice della dinamica rituale e la cui redazione terminò intorno al 550. E prima? Tra il 1910 e il 1916 si è potuto appurare che in un'antica raccolta liturgica denominata *Costituzione della chiesa di Egitto* era contenuto un libro più antico di origine romana che la critica sto-

⁵¹ LEONE MAGNO, *Sermo XLII*, in PL 54, coll. 274-281.

⁵² Cfr. TH. KLAUSER, *La liturgia nella chiesa occidentale*, cit., p. 97.

rica e la filologia collocano intorno al 220 d.C. e attribuiscono ad un presbitero romano, Ippolito, morto martire dopo essere stato esiliato in Sardegna con papa Pontiano; ma la paternità del documento non è certa e la sua analisi lo fa risalire alla Siria o ad Alessandria.⁵³ Questo testo ci riporta al clima sociologico della comunità cristiana a Roma alla metà del III secolo. Una comunità ancora sotto la spada di Damocle della persecuzione, che si riuniva in locali di fortuna, solitamente case private messe a disposizione da cristiani facoltosi, che non consentivano assemblee liturgiche molto numerose. Da un documento trasmessoci da Eusebio sappiamo che ai tempi di papa Cornelio i cristiani a Roma erano già abbastanza numerosi; oltre al papa servivano la chiesa romana 46 presbiteri, 7 diaconi, 7 suddiaconi, 42 accoliti, 52 tra esorcisti, lettori e ostiari, più di 1500 vedove e indigenti, «tutti nutriti dalla grazia e dalla filantropia del Signore».⁵⁴

La *Traditio apostolica*, pur celando gelosamente il mistero delle sue origini, costituisce un punto fermo per lo studio della formazione della liturgia romana. Un documento precedente scritto a metà del II secolo, l'*Apologia* di Giustino, pur facendo cenni alla celebrazione del battesimo e alla celebrazione eucaristica «nel giorno del sole», è molto lacunoso e sintetico nell'esposizione del programma rituale: vi si descrive la liturgia della parola, una *lectio continua* «degli Apostoli e dei Profeti finché il tempo lo consente»; una omelia parenetica tenuta dal "Preposto", cioè dal presidente dell'assemblea non meglio specificato; la preghiera universale, il bacio di pace e la preparazione del pane e del vino che precedono la preghiera eucaristica, con l'*amen* dell'assemblea che "sta in piedi". La sottolineatura della posizione eretta degli astanti non è secondaria, anzi aveva un valore simbolico molto alto in quanto rappresentava la risurrezione del Signore. Tertulliano affermava: «digiunare o adorare Dio in ginocchio di domenica lo riteniamo una empietà».⁵⁵ Segue la comunione e l'invio delle specie eucaristiche ai fratelli assenti. La struttura rituale di questa eucaristia è semplice e informale. Non ci sono riti introitali; il lettore legge *ad libitum* senza un lezionario organizzato; chi presiede, a sua volta, non ha un testo scritto da seguire ma formula la preghiera eucaristica «secondo la sua capacità». All'informalità del rito corrisponde però una forte attenzione alla vita di carità di quella comunità cristiana. I «facoltosi» e quelli che lo desiderano sono invitati a contribuire per «gli orfani, le vedove, chi è indigente per malattia o per qualche altra causa, i carcerati e gli stranieri che si trovano presso di noi».⁵⁶ Chi presiedeva

⁵³ Cfr. B. BOTTE, *La tradition apostolique de saint Hyppolite*, cit.; ID, *Hyppolite de Rome. La Tradition apostolique*, Paris 1984; cfr. J. M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte. Documenta et etudes*, Roma 1970.

⁵⁴ EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, VI, 43, 11 (per una rigorosa traduzione in lingua italiana, si veda l'edizione in 2 voll. curata, per i tipi di Città Nuova, Roma 2001, da F. Migliore, vol. I, e A. Quaquarelli, vol. II).

⁵⁵ QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI *De corona*, ed. A. Kroymann, in *Corpus christianorum. Series latina II*, Turnhout 1954 (1996²), pp. 1042-1043.

⁵⁶ Cfr. A. HANGGI - I. PAHL, *Prex eucaristica. Textus e variis liturgis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968, pp. 70-72.

l'eucaristia, preposito, episcopo o presbitero che fosse, oltre al ministero liturgico assolveva anche quello della carità e della *diakonia*.

Nella *Traditio apostolica* dello Pseudo-Ippolito gli ordinamenti rituali sono molto più dettagliati, uno schema di base da seguire in altre occasioni, ma anche una serie di formule già codificate, pronte per l'uso liturgico. Il testo, articolato in tre sezioni distinte, descrive i riti per l'ordinazione dei vescovi, dei presbiteri e dei diacono; si tratta della disciplina del catecumenato, dei riti del Battesimo e della Confermazione, dei digiuni, dell'*Agàpe* eucaristica e della liturgia quotidiana delle ore. Interessante la parte che riguarda il catecumenato che constava di tre anni di preparazione e l'abbandono dei mestieri che comportavano compromissione con il paganesimo e l'idolatria come per funzionari statali e i soldati, che dovevano prestare giuramento all'imperatore, e gli attori chiamati a rappresentare miti pagani. Il cammino catecumenale avrebbe condotto i catecumeni verso un altro giuramento, il *Sacramentum* che li avrebbe vincolati a Cristo col battesimo. La *Traditio apostolica* ci fornisce moltissime informazioni rituali che appaiono come il frutto di diverse acculturazioni. I capitoli 15-21 raccolgono sicuramente diversi rituali del battesimo, riconoscibili per via di ripetizioni e incongruenze rituali, anche se è oggi possibile, per comparazione con altri documenti della stessa epoca, asserirne l'attendibilità storica. Dal documento si distinguono i singoli sintagmi dei riti di iniziazione: l'indagine svolta dalla comunità circa la vita del candidato, circa la sua onestà, probità, senso della giustizia; l'ammissione al catecumenato e le diverse tappe segnate da *scrutini* e *traditiones* e da esorcismi per liberarlo dagli influssi dei culti pagani. Finalmente la celebrazione del battesimo che ha luogo all'alba della domenica, dopo una notte di veglia, tre giorni di digiuno e l'ultimo esorcismo effettuato dal vescovo il sabato. La veglia nella notte è vista come lunga gestazione della luce verso il giorno e dunque letta in chiave pasquale. Il battesimo avviene per immersione e con la totale nudità dei catecumeni che accedono al fonte per ordine: prima i bambini, poi gli uomini e infine le donne. Prima dell'immersione l'ultima rinuncia a Satana e l'unzione con l'olio dell'esorcismo. L'unzione del corpo delle donne era affidato alle diaconesse.⁵⁷ Leggendo attentamente il rituale comprendiamo di trovarci ad un livello particolarmente interessante di plasmazione liturgica come risultante di processi acculturativi. Il linguaggio liturgico contenuto nel rituale, e che poi entrerà nell'uso linguistico comune della chiesa romana, è tratto dai culti misterici che si avviavano al declino: eleusini, egiziani di Osiride e Iside, i riti frigi di Attis e non ultimi i riti persiani di Mitra. Anche i culti misterici prevedevano un periodo di "iniziazione" che comportava consegna (*traditio*) di formule sacre, periodi di digiuno rituale, la nudità rituale per l'immersione in acque iniziatiche, il rivestimento con abiti candidi e l'ammissione ad un pasto celebrativo. Termini come "iniziazione", "lavacro", "illuminazione", "mistero", "mistagogia" sono comuni ai culti misterici e al cristianesimo il cui "genio" determinò, in quegli anni di creatività, la necessità di adattarsi alle circostanze culturali del tempo per far tran-

⁵⁷ Così è prescritto nella *Didascalia apostolorum*: cfr. F. NAU, *La Didascalie des Douze Apôtres traduite du syriaque*, Paris 1912².

sitare il messaggio del vangelo. Altro elemento interessante del rituale battesimale è costituito dall'offerta di un calice con latte e miele ai neofiti. Nella cultura romana costituiva l'atto di legittimazione del figlio da parte del padre, il suo riconoscimento e il benvenuto nella casa; il rito aveva anche assonanze bibliche: l'ingresso nella terra dove «scorrono latte e miele». Ne narra anche Tertulliano nel 211, nel suo *De corona*: «Infine, usciti dall'acqua gustiamo un miscuglio di latte e miele». ⁵⁸ Anche le unzioni battesimali corrispondono all'esigenza di inculturare usanze non segnatamente religiose. Le frizioni con olio nel mondo greco-romano erano praticate ad uso salutare nelle terme e nelle palestre; di queste usanze i cristiani ne hanno fatto gesti espressivi della *salus* acquistata con la rigenerazione battesimale.

La parte davvero interessante della *Traditio apostolica* è quella che ci descrive l'eucaristia celebrata dal vescovo subito dopo la sua ordinazione. Viene tramandato il testo di una delle più antiche preghiere eucaristiche che si rivela come modello, nella sua struttura, di tutte le preghiere eucaristiche successive: dialogo iniziale, formula introduttiva dell'azione di grazie, anamnesi dell'opera di salvezza, racconto dell'istituzione, formula di offerta introdotta da anamnesi pasquale e seguita da una seconda formula di azione di grazie, epiclesi sulle oblate e sull'assemblea, dossologia trinitaria conclusiva. Questa preghiera eucaristica, quasi integralmente, è stata inserita nel Messale di Paolo VI. Rispetto al testo della *Didaché*, o *Dottrina dei dodici apostoli*, che è il più antico formulario eucaristico conosciuto, redatto tra l'80 e il 160 dell'era cristiana, la *Traditio* si presenta come una composizione più evoluta; non una semplice successione di benedizioni che nella *Didaché* attestano ancora il legame con la ritualità giudaica e le fonti neotestamentarie. Il legame tra i due testi più che di ordine formale è di natura spirituale: la celebrazione cristiana, ed in specie l'eucaristia, è il momento periodico, a scansione settimanale, dell'incontro della chiesa col Risorto, per l'ascolto della sua parola, spezzando il pane con lui, ricevendo il suo Spirito per andare in missione e attuare il suo regno. Questi diversi momenti del rituale costituiscono la ripresa simbolica degli incontri del Risorto con i suoi dopo la risurrezione, così come da narrazione evangelica. Siamo davanti al nucleo più antico della liturgia cristiana in cui l'anamnesi gioca il ruolo più importante mentre la ritualità vive di essenzialità. Dal punto di vista rituale non è possibile stabilire con sicurezza quale sia stato il legame del rito eucaristico con le "agapi" di fraternità in questo periodo storico; «in tempi di indigenza e di fame, come poteva accadere secondo At 11, 28, è verosimile che le necessità dell'aiuto reciproco obbligassero a organizzare dei pasti di carità, quotidiani, e forse è stata questa una delle ragioni che ha portato la progressiva dissociazione tra i pasti comunitari e i pasti esclusivamente eucaristici». ⁵⁹ Il legame è supposto ancora esistente ai tempi di Tertulliano che afferma: «per ciò che riguarda il sacramento dell'eucaristia, il Signore lo ha celebrato di sera, durante una cena e l'ha affidato a tutti, e anche noi lo celebriamo durante assemblee notturne prima dell'alba e lo riceviamo solo dalle mani di chi svolge ministeri di presidenza». ⁶⁰

⁵⁸ QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI *De corona*, cit., pp. 1042-1043.

⁵⁹ Cfr. M. METZGER, *Storia della liturgia. Le grandi tappe*, Cinisello Balsamo 1996, p. 39.

⁶⁰ QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI *De corona*, cit., p. 1043.

Il legame intimo della celebrazione eucaristica con la carità e l'accoglienza è contenuto in un altro testo coevo alla *Traditio apostolica: la Didascalia apostolorum*. Si tratta di un testo rivolto ai vescovi e tratta la questione della presidenza liturgica che al tempo appare non ancora rigidamente ritualizzata e istituzionalizzata. Se un vescovo giungeva in visita ad una chiesa doveva essere invitato a predicare e presiedere, *in toto* o in parte l'eucaristia. Se si scherniva doveva almeno «parlare sul calice»;⁶¹ la presidenza poteva dunque essere divisa, per la legge dell'ospitalità, tra due celebranti, in un dialogo liturgico. Ma il documento non finisce di sorprendere. I vescovi vengono invitati a prestazioni di attenzione e di carità assolutamente impensabili in epoche successive e meno che meno ai nostri tempi: quando qualcuno dei componenti la comunità cristiana arrivava in ritardo per la celebrazione eucaristica, i diaconi erano incaricati di cercargli un posto a sedere. Ma se il ritardatario fosse stato un forestiero, un ospite o una persona particolarmente bisognosa, doveva essere il vescovo ad alzarsi per farlo accomodare. Se non si fossero trovati posti liberi il vescovo avrebbe dovuto cedergli il suo seggio. Anche in questo testo la celebrazione liturgica appare non meramente formale ma fortemente espressiva di atteggiamenti cristiani di carità accogliente ed attenta alle necessità dei "piccoli". È quasi un riverbero di quell'eco profetica che alla metà del II secolo aveva scosso la chiesa di Roma, lo scritto ispirato di matrice apocalittica e fortemente simbolico attribuito ad Erma: *Il pastore*.⁶² Uno spaccato culturale della Roma della prima metà del II secolo nella quale conversero etnie siro-palestinesi e asiatiche portando una nuova linfa spirituale nel cristianesimo consolidatosi nell'urbe e già tendente al formalismo istituzionale. *Il pastore* predica la *metanoia* e la sua urgenza ad una comunità mista e variegata segnata da un certo rilassamento morale. La chiesa romana aveva cominciato a coinvolgere non più solo schiavi, ignoranti e povera gente, ma anche persone di livello culturale, sociale ed economico elevato; numerosa era la componente orientale della comunità custode di tradizioni e pratiche liturgiche delle chiese di Siria, Egitto, Asia minore, come per esempio la celebrazione quartodecimana della Pasqua.⁶³ Erma mette in risalto la necessità della vita comunitaria, criticando il comportamento di coloro che non hanno coltivato rapporti con i fratelli nella fede vivendo individualisticamente e non testimoniando la rinascita verificatasi nel battesimo, che significa l'immersione nelle acque della morte e risurrezione di Cristo. La descrizione che *Il pastore* dà del battesimo è fortemente simbolica ed è condensata nel "sigillo" (σφραγίς) che incorpora il credente a Cristo e lo fa appartenere alla comunità escatologica, per cui è urgente operare il bene.

La ministerialità della chiesa di Roma deve essere impiegata per l'insegnamento della novità cristiana e per la pratica della sua carità a partire dagli episcopi che devono

⁶¹ Cfr. F. NAU, *La Didascalie des Douze Apôtres*, cit.

⁶² ERMA, *Il pastore*, ed. it. a cura di M. B. Durante Mangoni, Bologna 2003.

⁶³ Quartodecimani era il nome dato a quei cristiani d'Oriente che nel II secolo festeggiavano ancora la Pasqua il 14 di Nisan (marzo), mentre in Occidente si festeggiava la domenica successiva. Per questo ebbe origine la disputa pasquale che degenerò, sotto papa Vittore I (189-199). Lo scisma fu scongiurato da Ireneo di Lione.

sovrintendere all'assistenza e alla protezione dei poveri e delle vedove. Redatto sotto il principato di Adriano e Antonino Pio, in un periodo storico di espansione capitalistica di Roma, lo scritto profetico di Erma è tutto proteso all'esortazione dell'anticipazione escatologica della comunità, del ritrovamento della spiritualità originaria di fronte al programma di secolarizzazione della cultura del tempo. L'interesse suscitato dal *Pastore*, forse superiore rispetto a quello degli stessi scritti neotestamentari, le sue citazioni fatte da Ireneo, Eusebio, Tertulliano, fa pensare ad una sua diffusione mediante pubblica lettura oltre che l'utilizzo per l'iniziazione e la catechesi ai catecumeni. Resta comunque una testimonianza indiretta della liturgia romana e ne costituisce la cornice culturale descrivendo l'organizzazione ecclesiale ed ecclesiastica della chiesa di Roma prima dell'avvento dell'episcopato monarchico. I "capi della Chiesa" ne sono i primi servitori. Uno scritto che ha sicuramente influenzato la *Traditio apostolica*, dato che Ippolito veniva annoverato tra i conservatori della tradizione; la sua rigidità intorno al catecumenato e all'integrità morale dei cristiani trovano nel *Pastore* un plausibile presupposto.

A questo punto si può dire che tra il II e il III secolo a Roma erano cresciute tutte le istituzioni liturgiche. Le assemblee domenicali celebravano l'eucaristia e nei giorni feriali si radunavano al mattino e alla sera. L'organizzazione dei ministeri si era perfezionata e assicurava servizi liturgici, pastorali e caritativi. Istituzioni peculiari sono state elaborate per l'ammissione di nuovi membri nella comunità cristiana e per la riconciliazione dei peccatori; si è così sviluppato l'insegnamento cristiano a partire dalle Scritture i cui temi sono penetrati anche nei programmi iconografici. Dalla testimonianza della *Didascalia* apprendiamo anche dell'organizzazione embrionale di una veglia pasquale.⁶⁴ Una ritualità sobria, una proclamazione della parola e una predicazione molto sviluppate. Architettura liturgica inesistente, salvo l'adattamento di case patrizie in luoghi di culto, che poi saranno trasformati in chiese prendendo il nome di chi ne aveva il *titolo* di proprietà: Prassede, Pudenziana, Marcellino, Cecilia, Agnese, Clemente.

4. Liturgia imperiale

4.1. Sacralità rituale

Con l'edificazione delle basiliche sui *tituli* si passò ad una fase nuova della liturgia cristiana. Dalla clandestinità e dalla semplicità all'ufficialità istituzionalizzata ed allo sfarzo. Si può dire che la liturgia passa sotto l'ala degli imperatori ed è in un certo modo funzionale alla cristianizzazione dei loro imperi. Costantino, Carlo Magno, gli Ottoni, solo per fermarci al lungo periodo che precede la modernità, sono stati catalizzatori se non artefici di liturgia cristiana. È con loro che essa subisce quelle profonde modifiche rituali che l'anno segnata fino al presente. L'*Ordo romanus I*

⁶⁴ Cfr. F. NAU, *La Didascalie des Douze Apôtres*, cit.

non è stato che il preludio di un crescendo rituale che esploderà nel “fortissimo” della liturgia barocca, della messa del Re Sole celebrata a Versailles. Il re stava sulla tribuna grande dell’altare; «a ciascuna estremità si trovava una sorta di pagoda di legno dorato. Il re si inginocchiava in quella di sinistra, la regina in quella di destra. In certe occasioni i nobili più importanti formavano un ampio cerchio ai piedi dell’altare e, con le spalle al sacerdote e ai sacri ministri, guardavano il re inginocchiato nella sua tribuna. Sembravano volgere tutta la mente e il loro cuore al loro re, pratica che è inevitabile ricondurre a un rapporto di subordinazione in cui il suddito venera il principe, mentre il principe venera direttamente Dio». ⁶⁵ È una ritualità chiara che non ha bisogno di commenti! Eppure c’è chi la pensa diversamente. Jonathan Robinson che scrive un volume altalenando tra riforma liturgica del Vaticano II e desiderio della forma del “rito antico”, intendendo con questo termine la messa tridentina, tra nostalgia di sacralità e auspicio di novità, commentando la scena di Versailles afferma perentoriamente: «Nonostante tutto, anche nel cuore del potere politico assoluto e in un ambiente progettato per inculcare un messaggio di assolutismo regale, il rito della messa reggeva. [...]. La celebrazione della messa nel cuore di uno dei centri di potere e cultura più sontuosi dell’epoca era una testimonianza della trascendenza di Dio, della realtà dell’incarnazione e dell’opera dello Spirito Santo, creatore di una comunità ancora più gloriosa della corte di Versailles. Il rito antico, anche se mal officiato, assolveva la funzione essenziale di rendere culto a Dio Padre». ⁶⁶ Di fatto Luigi XIV trasse sicuramente ispirazione mistica dalla messa cattolica quando scatenò la sua cruenta campagna militare contro gli ugonotti o quando nel 1667 iniziò la conquista dell’Olanda. I suoi contrasti con i papi del tempo furono senza numero. Ingeriva fortemente col diritto di veto per la loro elezione e trafficava negli affari ecclesiastici della Francia, approfittando del mai domo movimento giansenista, e a scopo di lucro: spadroneggiava nelle “regalie”, cioè nel diritto di incamerare le rendite dei benefici maggiori e delle sedi episcopali vacanti. Nel 1682 provocò il clero francese alla celebre «dichiarazione del clero gallicano sul potere della chiesa» che contemplava l’indipendenza del potere laico su quello ecclesiastico, la superiorità del concilio sul papa e l’intangibilità delle tradizioni canoniche francesi. Queste libertà gallicane, che il re elevò al rango di articoli di fede, dovevano essere insegnate in tutte le scuole del regno. Strano modo di rendere gloria a Dio, di testimoniare la realtà dell’incarnazione e l’opera dello Spirito Santo. Con l’affermare di volere anzitutto la gloria di Dio ogni azione può essere giustificata. Il fatto è che l’assolutismo di Luigi XIV si abbeverava a fonti sacrali per le quali era il suo stesso potere a metterlo in contatto col potere di Dio, nell’esercizio di un potere unico e trascendente.

Tale potere affonda le sue radici nella religione e trova la sua legittimazione nella simbolica rituale. Il re prega il suo dio in ginocchio come i suoi cortigiani stanno in ginocchio davanti a lui perché lui rappresenta Dio sulla terra. La rappresentan-

⁶⁵ Cfr. J. ROBINSON, *Messa e modernità. Un cammino a ritroso verso il regno dei cieli*, Siena 2010, p. 282, nota 10.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 283.

za divina contesa tra papa e imperatore di fatto animò tutta la vicenda medievale, da Costantino a Federico II di Svevia almeno. Costantino, grazie all'elaborazione teologica del suo cappellano di corte, Eusebio di Cesarea, era addirittura «fratello di Gesù Cristo». Eusebio che aveva mutuato da Origene un modello di mondo e di cielo che corrispondevano alla visione neoplatonica, e avendo amato Plotino, Porfirio e Giamblico insieme all'«Unico Sublime» più di Gesù Cristo, aveva inserito l'imperatore nella piramide neoplatonica che aveva il Padre al suo vertice. Il Figlio stava più in basso, insieme a suo fratello, legittimandone il potere assoluto.⁶⁷ Questa concezione teologica ebbe la sua efficacia pragmatica e lasciò le sue impronte nel rituale e nell'arte. Chi si reca a Palermo ed entra nella chiesa della Martorana può ammirare la rappresentazione musiva dell'incoronazione di Ruggero II. Cristo pone sul capo del re il diadema regale in una situazione liturgica: il re è infatti paludato con dalmatica bizantina e con tanto di stola. Ma la cosa sorprendente è che i due hanno lo stesso volto. E se uno è il Figlio di Dio e l'altro suo fratello gemello le conclusioni sono facilmente deducibili. Costantino sacralizzò il suo potere con atti simbolici e rituali; incastonò nel suo diadema di perle i presunti chiodi della croce e diramava dal suo *sacrum cubiculum* il suo potere verso il basso, piramidalmente. Davanti a lui prostrazioni e bacio del piede, così come al papa nell'*Ordo romanus I*. Fu imperatore, dio, gran sacerdote, e creò un modello che sarebbe stato riprodotto sia nell'oriente che nell'occidente cristiano. Tutto il lungo medioevo ne è rimasto impregnato.

Il medioevo è stato definito ragionevolmente un'epoca di gesti.⁶⁸ Per tale motivo la medievistica tra le due guerre cominciò ad interessarsi del rituale, del cerimoniale, e dunque della liturgia cristiana che ha giocato un ruolo simbolico non indifferente nella vita dei popoli e dei regni. Nell'opera di evangelizzazione delle nazioni barbariche, in ambienti prevalentemente agrari, erano necessari riti di fecondità, rituali di lotta e di pace, gerarchici e punitivi, penitenziali e di benedizione, giuramenti sulle reliquie dei santi e ordalie, spesso una mescolanza di elementi pagani e cristiani, ovvero cristianizzazione di riti pagani, ma sempre e comunque all'insegna della sacralità, del timore, del senso di colpa vissuto in posizione di inferiorità rispetto ad un potere trascendente. Non la trascendenza del Dio cristiano che trova nell'incarnazione, nell'abbassamento chenotico la sua ragione ontologica e teleologica, ma la trascendenza religiosa che lega, a differenza dell'altra che libera. Se la storia della liturgia è la storia di «una liturgia in divenire» e se alla liturgia si concede un fisiologico sviluppo organico, è ben arduo considerare le sue inculturazioni in epoca medievale come «paradigmi per l'inculturazione odierna» così come afferma Arnold Angenendt.⁶⁹ Non tutte le inculturazioni sono positive ed è capitato alla liturgia romana, nel tentativo di inculturarsi nei territori barbarici, il contrario di quello che

⁶⁷ Cfr. L. DI SIMONE, *Arte normanna in Sicilia. Proiezione simbolica di modelli teologico-politici*, in S. VACCA (a cura di), *La legazia apostolica. Chiesa, potere e società in Sicilia in età medievale e moderna*, Caltanissetta-Roma 2000, pp. 89-113; cfr. anche G. HERM, *I bizantini*, Milano 1987, pp. 113-134.

⁶⁸ Cfr. J. C. SCHMITT, *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*, Stuttgart 1992.

⁶⁹ Cfr. A. ANGENENDT, *Liturgia e storia*, cit., p. 17.

successes alla romanità nella conquista ellenica, secondo il motto: *Grecia capta ferum victorem coepit*. Fu in effetti la classica e sobria liturgia romana a venir catturata, pur con le buone intenzioni dell'evangelizzazione dei "barbari", da riti e concezioni molto distanti dai temi della rivelazione e dall'etica della redenzione. Il collante è da vedersi nella teoria del potere sacrale espressa in dimensione liturgica. È stata questa la fantasia più grande che ha inquinato la liturgia cristiana e ha gettato le basi della "civiltà cristiana" in Europa. Lo sviluppo di tale civiltà è stato basato sulla concezione di un ordine sacro che ha usato forme teocratiche di organizzazione sociale: aggressione, guerra, contesa per il dominio, autoaffermazione, competizione, contraddicono e sconfessano le regole evangeliche di convivenza, e tuttavia sono state le forze dinamiche che hanno plasmato l'ordine sociale del medioevo paludatosi di un elaborato ordine cerimoniale, amministrato da vari sacerdoti e corporazioni religiose le cui osservanze cerimoniali occupavano la maggior parte del tempo e dell'attenzione della comunità.⁷⁰ La fantasia dettava che i riti hanno origine nel cielo e per mezzo di essi i sovrani divini ne eseguivano i disegni rettificando anche le tendenze naturali. La non osservanza dei riti conduceva all'eresia, all'empietà, alla morte. Opporsi a ciò che il rito aveva sancito, e sanciva sempre la volontà trascendente, significava andare contro Dio e contro i suoi rappresentanti terreni crismati dal rito.

Il processo di cristianizzazione dei regni barbarici non è stato né semplice né lineare. I monaci missionari dovevano trovare nei monarchi locali un appoggio istituzionale che favorisse il loro insediamento e la loro attività, che consisteva principalmente nel vincere le resistenze culturali di quei popoli che non accettavano facilmente l'idea che i loro re, prima che loro, si dovessero adattare alla concezione cristiana della mitezza e del perdono. I re barbari non erano despoti come i monarchi orientali o uomini di legge come gli imperatori romani; erano capi guerrieri che godevano del prestigio dell'appartenenza a una stirpe divina e ad una tradizione eroica. L'avvento del cristianesimo in questo mondo di supereroi produsse inevitabilmente una rivoluzione sociale oltre che religiosa. Dal tempo di Agostino, apostolo dell'Inghilterra, le famiglie reali furono il principale oggetto dell'attività missionaria, e le corti divennero i centri nei quali si elaborò la conversione degli Anglosassoni. Dal momento che la regalità doveva perdere le antiche prerogative sciamaniche e molte delle sue tradizionali relazioni magiche, per ottenere buoni raccolti e vittoria in guerra, la chiesa le assicurò una nuova dignità sacrale ed anche un nuovo prestigio genealogico. Il culto di S. Osvaldo martire, secondo re cristiano di Northumbria, e quello di molte altre figure delle case regnanti, come S. Osvino, S. Sigeberto dell'Anglia orientale, S. Sebi dell'Essex, o le sante Etelburda, Sexburga, Edit, procurarono alla regalità anglosassone il sostitutivo cristiano dell'ascendenza divina tanto cara alla tradizione pagana. Il legame regale col culto dei santi legittimava un nuovo atteggiamento che i re venivano assumendo; S. Beda, per esempio, narra che Sigeberto dell'Essex fu ucciso «perché aveva l'abitudine di risparmiare i suoi nemici e

⁷⁰ Cfr. C. DAWSON, *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, Roma 1984, p. 142.

perdonare loro i torti che gli avevano fatto, appena essi ne facevano domanda». ⁷¹ Ma la trovata geniale l'ebbe S. Bonifacio che si inventò un solenne atto liturgico di consacrazione religiosa per incoronare Pipino nel 751. Per la prima volta, presso i Franchi, si compiva una liturgia con cui il re veniva unto e incoronato dalla chiesa. L'importanza del rito fu avvalorata dal fatto che fu ripetuto tre anni dopo dal papa in persona che andò a trovare Pipino per chiedergli aiuto contro i Longobardi. Papa Stefano II si presentò con il *Constitutum Constantini*, il documento apocrifo – riconosciuto falso da Nicola Cusano e Lorenzo Valla – secondo il quale l'imperatore aveva fatto elargizioni alla chiesa romana, dal momento che papa Silvestro aveva abdicato al potere temporale che gli derivava dall'essere in terra il rappresentante di Cristo «imperatore celeste». Il potere che veniva riconosciuto al papa era quello giuridico di *principatus potestas* in quanto la chiesa è uno stato religioso a se stante il cui sovrano è Cristo. Quindi la corona imperiale apparteneva al papa che non avendo desiderio di cingerla la dava a chi voleva. Pipino prese atto del peso di questa fantasia e accogliendo il papa gli si prosternò profondamente e gli fece da palafreniere, come previsto dal cerimoniale di corte bizantino. Ma l'effettivo contraente di Pipino era il potere che emanava dal principe degli apostoli; sua era l'esclusiva prerogativa di confermare, con rito solenne, il suo stato di “unto”, di *christòs*; il crisma della grazia divina dava nobiltà al sangue e ratifica implicita di scomunica a chiunque avesse osato eleggere un re di una stirpe diversa dalla carolingia. Intanto, in prima battuta, Papa Stefano nominò Pipino *patricius Romanorum*. ⁷²

Ormai la consacrazione del re doveva costituire il tratto caratteristico della regalità occidentale; dopo la timida comparsa nei rituali celti del VI secolo e nella liturgia visigotica per la *Ordinatio* del re Reccaredo nello stesso secolo, l'unzione rituale ricevuta per due volte da Pipino apriva la strada della clericalizzazione del potere regale che in Oriente era già in atto, con la formula di un cesaropapismo che in Occidente guerreggerà, per tutto il medioevo ed oltre, con la teocrazia papale. Se a Bisanzio dopo il VII secolo l'imperatore veniva coronato sull'ambone, in occidente vi saliva per cantare il Vangelo, essendo assimilato all'ordine clericale: *Cum rex oleo consecrationis inunctus, sacerdotalis ministerii particeps esse cognoscitur*. ⁷³ L'unzione sacra abilitava il monarca cristiano, ormai rivestito di paludamenti liturgici, a esercitare legittimamente la sua ingerenza nella vita ecclesiastica, nell'elezione dei vescovi come nel governo dei monasteri, così come gli imponeva obblighi di difesa della Chiesa. I legami allacciati col papa costituivano tuttavia un'arma a doppio taglio: da un lato la dipendenza da lui per la crismazione della sua regalità, dall'altro la rivalità con lui nell'esercizio del potere. Per i papi del medioevo re e imperatori sono stati ad un tempo protettori e antagonisti. La sacralità, si sa, è ambigua ed impone sempre un prezzo da pagare. Con la consacrazione di Pipino la liturgia romana passerà in mano a monarchi nordici che se ne occuperanno e preoccuperanno in ordine all'unità politica da attingere nel “gesto” liturgico. La restituiranno a Roma adattata *ad usum del-*

⁷¹ *Ibid.*, p. 316.

⁷² Cfr. C. RENDINA, *I papi*, cit., pp. 180-181.

⁷³ Cfr. M. RIGETTI, *Storia liturgica*, 4 voll., Milano 1953, vol. IV, p. 369, nota 67.

phini e anche qui prendendosi una non piccola rivincita sul papa e sulla chiesa di Roma.

4.2. *Trapianto del rito romano*

Josef Andreas Jungmann, nel considerare l'inculturazione liturgica romana «nel regno dei Franchi», utilizza l'immagine di un germoglio trapiantato in terra straniera, «in un suolo nuovo, in un nuovo clima»; un germoglio che crescendo si era rivelato «abbastanza duttile» e nonostante gli influssi culturali così diversi aveva tuttavia conservato la propria struttura. Il clima culturale era quello del mondo germanico e del mondo celtico romanizzato che erano accomunati da una certa irrequietezza emotiva e da un «profondo sentimentalismo» che si trovarono «implicitamente riflessi nella liturgia gallicana». Questi caratteri confliggevano parecchio con «il chiaro e logico ordinamento della romanità, la sua concisa brevità e la sua schietta obiettività». Di fronte all'essenzialità eucologica e rituale della liturgia romana le chiese gallicane resistettero decisamente, al punto che impressero nel rito romano molte delle loro caratteristiche liturgiche. Queste consistevano nella «predilezione per la teatralità» e per «il gusto per le preghiere interminabili». ⁷⁴ La fisionomia rituale gallicana era in sostanza più vicina alla tradizione orientale che alla romana. Ne sono sintomi la preferenza accordata all'Epifania, la distribuzione dei giorni di digiuno nella settimana e nell'anno, la grande considerazione per il sabato, il *trisagio* nella messa, il bacio di pace prima del canone, l'epiclesi; e poi l'accentuazione della peccaminosità umana rintracciabili nelle preghiere dopo la comunione e in quelle dell'ufficiatura della liturgia bizantina, molto più elaborate rispetto a quelle della liturgia greca del IV secolo. E poi una costruzione teologica della preghiera culminante nella lode a "Cristo nostro Dio" e alla "Madre di Dio", e con invocazioni di adorazione direttamente rivolte alla Santissima Trinità. Questi moduli erano tributari delle dispute teologiche sul rapporto di natura ed ipostasi in Cristo e vennero accolti sia in area iberico-gallicana che germanica, aree fortemente segnate dall'eresia ariana che era la forma di cristianesimo praticato dai popoli germanici che dal V secolo dominarono l'Italia settentrionale, la Francia meridionale, la Spagna e l'Africa del nord, cioè tutte le giovani chiese che non avevano legami giuridici con Roma.

Nell'ambito della chiesa romana mancarono questi forti accenti antiariani. Nei sacramentari romani non se ne trova traccia e neanche nelle opere di san Gregorio Magno coeve al culminare della crisi ereticale in Spagna. La preoccupazione di combattere l'eresia spostò anche altri accenti teologici che segnavano naturalmente la comprensione liturgica della chiesa antica come ad esempio il tema pasquale: la Pasqua come unica solennità celebrata universalmente, riprodotta nel ciclo settimanale, e caratterizzata dal rito battesimale. Ma l'immagine pasquale dell'uomo-Dio glorificato sin dal V secolo cominciò a sbiadirsi e la preferenza fu accordata, in area galli-

⁷⁴ J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Milano 2004, (ed. anast.), pp. 66-67.

cana, alla sua epifania sulla terra nella natura umana. Il ciclo liturgico Natale-Epifania assunse pari importanza di quello Pasqua-Pentecoste; il giorno dell'Epifania divenne giorno battesimale e alla festa si antepose un'altra quaresima.⁷⁵ In sintesi, le liturgie occidentali non romane, influenzate dal clima teologico bizantino, hanno avuto un'unica preoccupazione: celebrare la persona del Redentore, guardare alla sua divinità, a volte con toni che rasentano il monofisismo, e trattare della sua umanità come strumento della manifestazione di Dio nel mondo non senza il pericolo di cadere nel nestorianesimo. Nella liturgia gallicana fu caratteristica l'invocazione *Salvator mundi*, e nelle orazioni liturgiche si evitarono accuratamente le formule conclusive per *Christum* e *qui tecum vivit et regnat*, per timore di una interpretazione subordinazionista di Cristo nei confronti del Padre. Quanto allo Spirito Santo la formula orazionale conclusiva *in unitate Spiritus Sancti* si trasformò in *cum Spiritu Sancto* per meglio far risaltare la potenza divina delle tre persone. La fede minacciata divenne in quelle terre, tra il IV e V secolo, la *fides trinitaria* che si espresse nella liturgia gallicana con la formula diretta *Suscipe Sancta Trinitas* che passerà nei messali franco-romani e permarrà intatta come, preghiera offertoriale, nel messale di Pio V. Si avverte il pericolo di parlare delle tre persone divine separatamente e si ha cura di riferirsi di preferenza all'unico Dio. Scrutando l'eucologia gallicana si ha la chiara impressione che dicendo "Cristo" si voglia dire semplicemente "Dio". E c'è chi ha affermato che per i Franchi dell'epoca merovingia Cristo sia stato il nuovo dio degli eserciti, il dio della vittoria; e che i Germani non si sarebbero convertiti al cristianesimo, ma a Cristo nel quale avevano riconosciuto il migliore degli dei. Da qui l'esordio della legge salica: *Vivat qui Francos diligit Christus, eorum regnum usque in sempiternum custodiat.*⁷⁶

Il germoglio della liturgia romana fu dunque piantato in questo terreno che fece della *lex credendi* il presupposto per sviluppare l'opera liturgica. Il contrario di quello che con sobrietà aveva fatto la chiesa antica. È da considerare, inoltre, per rifinire il quadro descrittivo del terreno di inculturazione, la componente drammatico-affettiva dei popoli franco-germanici al fine di valutare l'esito rituale della loro liturgia. L'emergenza drammatica dei loro riti è molto forte perché forte è l'intento di mantenere vivi, nella coscienza dei fedeli, i grandi fatti della salvezza, di rappresentarli in maniera vivida e poi di fissarli in quadri teatrali così come avverrà per la spiegazione allegorica della messa. Ciò che è facilmente drammatizzabile non è lo spirito ma la carne. Vengono prediletti due temi della *professio fidei* in particolare, che alla carne divina si riferiscono: «Concepito di Spirito Santo e nato da Maria Vergine» e «Patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto». Anche qui si parte dalla formula di fede per far dire alla liturgia, con l'adattamento o con una delucidazione forzata dei riti, quello che si vuole la liturgia dica. E mentre la chiesa sin dal suo sorgere aveva celebrato l'opera della redenzione a partire dal glorioso coronamento pasquale, celebrandolo annualmente e settimanalmente, adesso l'attenzione si

⁷⁵ Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Eredità liturgica e attualità pastorale*, Roma 1962, p. 16.

⁷⁶ Cfr. H. LOTHER, *Die Christusauffassung der Germanen*, Gütersloh 1937; cfr. J. A. JUNGSMANN, *Eredità liturgica*, cit., p. 73.

volge alla “passione redentrica”. Il canone romano si riferiva alla *beata passio* in prospettiva della gloria della risurrezione; adesso la passione è soltanto dolorosa e verrà descritta in tutta la sua cruenta nel *Missale gallicanum vetus*.⁷⁷ Era il risuonare degli echi dell’estremo antiarianesimo di Basilio e di Giovanni Crisostomo; questi trovava il rapporto con l’Eucaristia nel «tremendo sacrificio», con «l’ora spaventosa», la «mensa terribile». Espressioni che saranno dopo di loro utilizzate da liturgie d’influenza monofisita, quindi antiariane.⁷⁸

Vale la pena, a questo punto, illustrare brevemente la struttura drammatica della liturgia della messa gallicana, così come la leggiamo nell’elaborazione dell’*Ordo romanus I* dopo che giunse in terra franca.⁷⁹ Molta attenzione è rivolta alla disposizione dei lumi in processione, al modo in cui i diaconi e i suddiaconi devono portare la pianeta, se ricadente, plicata o con panneggiamenti; utilizzo più abbondante dell’incenso che a Roma si portava solo per l’ingresso del papa e per uno scopo non sacro: serviva ad attutire, durante il tragitto stradale, il fetore delle strade romane; così si faceva anche nei cortei imperiali dell’antica Roma, per non disturbare il divino olfatto dell’imperatore. La liturgia gallicana introduce una incensazione multipla, prima dell’inizio del canone, girando a passo di danza intorno all’altare agitando il turibolo, rito che per la sua spettacolarità sarà successivamente impiegato anche all’inizio della messa. Chi oggi assiste all’incensazione ambrosiana comprende tutta la spettacolarità di questi riti. Anche il Vangelo veniva incensato mentre era accompagnato in corteo al luogo della sua lettura, e poi anche il popolo radunato. Al vangelo viene riservata l’altezza dell’ambone e si acclama alla sua proclamazione con l’acclamazione *gloria tibi Domine* allora sconosciuta nella messa romana. Comincia anche a diffondersi l’elemento poetico della “sequenza”; composizioni come quella pasquale *Victimae paschali laudes* o inni come il *Veni Creator Spiritus* manifestano ancora oggi tutta la spirituale bellezza. Ma si esagerò con il moltiplicarsi delle preghiere in aggiunta all’unica orazione della tradizione romana. Se ne concedevano fino a sette. Anche la benedizione solenne alla fine della messa cantata dal vescovo fa capo alla liturgia gallicana, così come le altre recitate in prima persona dal celebrante, con il pronome personale “io” a posto del “noi” liturgico; viene così evidenziata la portata devozionale e individuale della preghiera liturgica, in contrasto con quella collettivo-assembleare della tradizione romana. Il Sacramentario di Amiens, compilato nel IX secolo, ne riporta una lunga serie che infarcivano tutte le parti della messa e accompagnavano anche le diverse fasi della vestizione del celebrante che è invitato a recitarle con atteggiamento di devozione e a mani giunte, secondo l’usanza dei paesi nordici e di marca culturalmente feudale, come abbiamo accennato all’inizio di questo saggio. Nel *Missale Gothicum* queste preghiere assumono la forma di “apologie”, nel senso etimologico del verbo inglese “to apologize” che vuol dire scusarsi: *ante tuae immensitatis conspectum [...] vilis admodum precator*

⁷⁷ Cfr. L. C. MOHLBERG (ed.), *Missale Gallicanum Vetus*, (RED Series Maior, Fontes III), Roma 1958.

⁷⁸ Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi in liturgischen Gebet*, Munster 1925, p. 220 ss.

⁷⁹ Cfr. M. ANDRIEU, *Les ordines romani du haut moyen age*, cit.

accedo. Formule simili venivano inserite in ogni parte dell'*ordo missae* e si ascrivevano a quel moralismo religioso che permeava i formulari liturgici delle chiese franco-germaniche. Da questa concezione colpevolizzante della preghiera nascerà la formula del *confiteor* giunta, raccorciata ma identica nella sostanza, fino a noi. Uno stile e uno spirito completamente diversi rispetto a quelli che animavano l'antica liturgia romana.⁸⁰

4.3. *Metamorfosi del rito romano*

Il prezzo pagato dal cristianesimo per l'inculturazione della fede e della liturgia è sempre stato alto. L'incontro inevitabile con elementi culturali estranei ai temi del cristianesimo non sempre è stato risolto con la loro trasformazione in senso evangelico; il più delle volte il tentativo di inglobarli nella dinamica simbolica della fede in Gesù Cristo ha comportato variazioni notevoli di significato circa la novità assoluta del messaggio evangelico. Se sul piano rituale la chiesa dei primi secoli si è mossa con molta circospezione, nel tentativo di dare nuova significazione a quei riti del giudaismo assunti come punti di partenza e non di arrivo della simbolica salvifica, essa si è tuttavia impegnata a creare un clima neotestamentario all'interno della sua liturgia. La semplicità del culto liturgico delle origini, pur nella pregnanza dei simboli e dei riti che caratterizzarono le forme fondamentali della liturgia, era non altro che la semplificazione di un culto arcaico e ritualistico che Cristo aveva purificato con il suo mistero pasquale e con l'indicazione del culto "in spirito e verità". Fino a Costantino la chiesa si preoccupò molto dell'inculturazione ed ebbe la sagacia di assumere quegli elementi culturali utili alla significazione rituale rigettandone altri troppo compromessi con la visione pagana o assolutamente contrari allo spirito del vangelo. Dopo Costantino le cose cambiano e la ratifica del cristianesimo come religione di Stato costituisce una forte tentazione di lasciarsi andare alla vanità formale, di cedere alle lusinghe mondane e a tutti quegli elementi culturali, trasversalmente culturali potremmo dire, che illudono l'uomo con l'esteriorità, il fasto, il rango, la distinzione, la nobiltà acquisita per privilegio, l'esercizio del potere per diritto divino. Tutto il colorato e sontuoso cerimoniale che abbiamo visto nell'*Ordo romanus I*, svilupparsi a premessa della più sobria liturgia eucaristica, può essere considerato come il preludio di una espansione cerimoniale quale trappola mortifera in cui ingabbiare la novità cristiana. La logica evangelica che il primo è ultimo e che l'umile ha vera esaltazione, fu sconfessata nello stesso cedere alle lusinghe onorifiche del mondo, a quel paganesimo implicito subdolo e strisciante quale diabolica tentazione capace di travestimenti apparentemente innocui quanto pateticamente ridicoli. Un cardinale in cappamagna con ermellino e strascico di dodici metri sorretto da paggi portacoda oggi non può che far sorridere. È una scena anacronistica di per sé, dato che i portacoda oggi sono stati sostituiti da portaborse. La cosa inquietante è però che sia i titolari

⁸⁰ J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, cit., pp. 67-68.

delle borse che delle code sono convinti di avere nei loro oggetti dei segni di alta distinzione e di grande responsabilità; e mentre la gente può credere che dentro le borse ci siano documenti importanti per la soluzione di affari statali, nessuno crederà che quel tizio paludato in quella maniera stia andando a celebrare il culto di quel Gesù di Nazaret vissuto povero e morto nudo inchiodato su un legno infamante.

Così la chiesa è caduta in una trappola dorata e ancora oggi non ne esce. Sono stati fatti studi comparativi tra il cerimoniale imperiale romano-bizantino e la messa papale del VII secolo così come dall'*Ordo romanus I*; le somiglianze cerimoniali sono così evidenti che si deve concludere che i diritti onorifici e le prerogative della corte attribuiti agli alti funzionari furono trasferiti ai vescovi e pian piano ad altri ecclesiastici.⁸¹ Già Costantino aveva concesso ai vescovi di fare uso dei diritti propri dell'autorità statale e gli conferì anche la giurisdizione nei processi civili tra cristiani. Stabili anche che la presenza di un vescovo garantisse la validità degli atti con cui schiavi cristiani venivano dichiarati "liberi". Lo Stato, in virtù di tali ruoli attribuiti, doveva assegnare ai vescovi un posto determinato nell'ordine gerarchico statale stabilito dal protocollo di corte. Ciò comportava titoli, insegne, diritti onorifici assegnati alla classe più alta dei dignitari, quella degli *illustres*, "eccellenti" si dice oggi, abilitati ad indossare il *lorum* (pallio), la *mappula* (fazzoletto da cerimonia), i *campagi* (calzature ornate di ricami), il *camelaucum* (un copricapo prezioso) e anche l'anello d'oro. Avevano il diritto di sedere su un trono la cui forma ed altezza era rigidamente determinata, di essere accompagnati da portatori di torce ed incenso e di essere salutati col baciamano o col bacio del piede così come nell'*Ordo romanus I*. Quando a Roma dopo Romolo Augustolo non ci fu più l'imperatore, il papa fu posto allo stesso livello della maestà imperiale, col diritto ulteriore di far apporre il suo ritratto nelle chiese, di essere salutato da una *schola* di cantori quando faceva il suo ingresso nelle basiliche. Il canto di "introito" della liturgia romana ha qui la sua origine. Inoltre veniva servito *manibus velatis* e onorato con la genuflessione e l'incenso. Lentamente, o per concessione o per spirito di emulazione, le prerogative papali furono acquisite dagli altri vescovi; alcuni riluttanti come Ilario di Poitiers, Martino di Tours, Fulgenzio di Ruspe, Agostino furono eccezioni alla regola ormai invalsa del prestigio sociale e dell'autorità; la rinuncia probabilmente derivava dal fatto che erano lontani da Roma e non si resero neanche conto di quel nuovo modello. Un modello che comunque era in cerca di legittimazione religiosa per cui venne proiettato sulla persona di Cristo. L'iconografia del tempo è lì a darne testimonianza. Anche lui viene paludato, assiso in trono e diviene *Pantokrator*, reggitore e dominatore del mondo.⁸² Le icone della natività lo rappresentano come *porfirogenito*, nato nella porpora e sua madre diventa la regina-madre, la *Basilissa*. Meno male che i vangeli erano stati già scritti.

⁸¹ Cfr. A. ALFOLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe*, in «Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts, Römische Abteilung» 49 (1934), pp. 1-118.

⁸² L'immagine corrisponde a quella del re vittorioso nella battaglia rituale, proclamato dominatore del mondo e reggitore del cosmo; se ne hanno testimonianze in area mesopotamica, iranica, indiana, fino al sovrano ellenistico secondo lo studio della regalità sacrale condotto da: G. WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984, pp. 522-541.

L'esemplarità romana! Fu questa la ragione che indusse i principi a guardare al modello liturgico della sede di Pietro. Se Pipino aveva iniziato l'opera di romanizzazione della liturgia franco-tedesca, suo figlio Carlo Magno decise di completare l'opera. Una sorta di *captatio benevolentiae* nei confronti del vescovo di Roma che, non bisogna dimenticarlo, custodiva la corona imperiale. In quel periodo nei territori franco-tedeschi esisteva il fenomeno che Vogel ha definito «anarchia liturgica»,⁸³ per cui le usanze variavano da diocesi a diocesi; così Carlo nel 783 chiese a papa Adriano I di inviargli un Sacramentario romano “puro” che potesse fare da modello per la preghiera liturgica nei suoi domini e promuovere maggiore unità con Roma, dal momento che suo padre aveva bandito i riti gallicani. Non sappiamo se questo corrispondesse al vero e cosa sia successo, sicuramente non una *vacatio liturgica*. Nelle Gallie erano comunque giunti, entro la fine del VII secolo, il Sacramentario Gelasiano che si fuse con vari elementi gallicani, unitamente ad un altro Sacramentario romano, un gregoriano di tipo paduense; assieme diedero vita ad una forma di Sacramentario che viene chiamata franco-gelasiana o gallicanizzata del secolo VIII.⁸⁴ Nel regno di Carlo si continuò intanto a celebrare perché il Sacramentario arrivò tre anni dopo. Splendido nella legatura, degno di un imperatore, ma liturgicamente incompleto perché ad uso del papa; infatti conteneva soltanto i testi liturgici delle messe stazionali per cui mancavano tutte le domeniche dopo Pentecoste – il nostro tempo *per annum* –, quelle dopo il Natale e tutte le feste introdotte nel calendario romano tra il VII e l'VIII secolo. In realtà il papa dovette sottovalutare la richiesta di Carlo o coglierla proprio come una *captatio benevolentiae*; scelse dai suoi archivi un manoscritto prezioso ma antiquato, probabilmente del tipo già giunto in Gallia. Il Sacramentario Gregoriano infatti era cresciuto, era stato aggiornato fin sotto il pontificato di papa Sergio (687-701). Ma Carlo aveva accanto a sé un Eusebio di Cesarea redivivo, l'anglosassone Alcuino che provvide ad integrare il Sacramentario papale nelle parti mancanti, naturalmente con materiale gallicano. Come più recentemente si è appurato non fu lui a redigere materialmente il “supplemento” che per convenzione è chiamato *Hucusque* in quanto esordisce con la frase: *Hucusque praecedens sacramentorum libellus*, cioè, fino a questo punto il precedente Sacramentario, ma d'ora in avanti gli altri testi. Il lavoro di redazione delle parti mancanti fu orchestrato forse da lui, in qualità di teologo di corte, ma compiuto effettivamente dal monaco Benedetto di Aniane.⁸⁵ Non ci si limitò soltanto a redigere l'aggiunta utilizzando, oltre le fonti romane, una raccolta di messe votive di Alcuino e fonti della liturgia visigotica, ma si corresse anche il latino che era piuttosto stringato ed austero. Fu a causa di tali vi-

⁸³ Cfr. C. VOGEL, *Les motifs de la romanisation du culte sous Pèpin et Charlemagne*, in Accademia tudertina. Centro di studi sulla spiritualità medievale (a cura di), *Culto cristiano. Politica imperiale carolingia*, Todi 1979, pp. 17-20.

⁸⁴ Cfr. C. FOLSOM, *I libri liturgici romani*, in A. J. CHUPUNGO (a cura di), *Scientia liturgica*, cit., vol. I, pp. 267-273. Il Sacramentario Gregoriano adattato ad uso presbiterale inglobò elementi del Gelasiano e di altre fonti, per corrispondere all'utilizzo “parrocchiale”. Il miglior esemplare di questo tipo si conserva a Padova, da cui il nome di *Paduense* (cfr. *ibid.*, pp. 271-272).

⁸⁵ Cfr. J. DESHUSSES, *Le Supplément au Sacramentaire Grégorien: Alcuin ou saint Benoit d'Aniane?*, in «Archiv für Liturgiewissenschaft» IX/1 (1965), pp. 48-71.

cende e dei fraintendimenti tra Carlo e papa Adriano che l'intento di romanizzare la liturgia gallicana si trasformò, in pratica, nella gallicizzazione del rito romano. I successori di Alcuino non ebbero più l'onestà intellettuale di distinguere il "supplemento" dal resto del Codice gregoriano che così venne infarcito degli elementi gallicani nelle parti dove lo prevedeva lo svolgimento dell'anno liturgico. Il rimescolamento continuo di tutte queste fonti e di diverse tradizioni, non ultima quella monastica con le sue peculiarità, darà origine ai cosiddetti "Gregoriani misti" che ritorneranno a Roma al seguito degli Ottoni sotto la nuova veste del *Pontificale romanum-germanicum*⁸⁶ redatto nell'abbazia benedettina di Mainz tra il 950 e il 962.

Sul piano rituale le tradizioni mescolate dai liturgisti gallicani comportarono la scomparsa della sobrietà del rito romano. Gli elementi drammatici e ricchi di fantasia delle celebrazioni gallicane si profusero nell'allestimento dei grandiosi riti della settimana santa, dalla liturgia della Domenica delle palme alla veglia pasquale. La processione delle palme ricalcava grosso modo quella in uso nell'antica tradizione di Gerusalemme, ma arricchita da una nota trionfale creata dal vescovo Teodolfo d'Orleans: l'inno *Gloria laus*. Così l'introduzione del rito della lavanda dei piedi il giovedì santo, l'adorazione della croce del venerdì santo con l'introduzione degli "improperi" e l'accalamazione *Agios o Theos* e il triplice *Ecce lignum crucis*. Particolarmente suggestivo e fantasioso il cosiddetto "mattutino delle tenebre" nella settimana santa, con il progressivo spegnimento delle luci della chiesa. Una chiara imitazione di riti orientali di impronta gerosolimitana. Lo stesso vale per i riti della veglia pasquale, con la benedizione del fuoco, il triplice *lumen Christi*, il canto dell'*Exultet* e il solenne cerimoniale della benedizione dell'acqua. Tutti elementi che arricchirono senza dubbio la liturgia ormai non più romana⁸⁷ e costituivano un aiuto, in quanto rappresentazione visiva, al popolo che era diventato cristiano dall'oggi al domani, non comprendeva la lingua liturgica né era referente del simbolismo essenziale custodito dalla tradizione romana più antica. Un ulteriore aiuto si credette di trovarlo nell'interpretazione allegorica dei riti, soprattutto del rito della messa. Anche qui fu il fantasioso Alcuino il caposcuola dell'allegorismo liturgico, un metodo che sarà poi portato a perfezione dal suo discepolo Amalario di Metz. Il suo *Liber officialis* è il capolavoro dell'ingegno allegorico, uno zibaldone dove c'è dentro di tutto e si fa riferimento a tutto ciò che riguardava i riti: persone, paramenti, arredi liturgici, date, tempi, azioni, episodi biblici, in modo da trarne esortazioni morali (allegoria morale), realizzazioni di eventi dell'Antico Testamento (allegoria tipologica), avvenimenti della storia della redenzione (allegoria rievocativa), riferimenti alla fine dei tempi (allegoria escatologica). In particolare la fantasia di Amalario arrivò a far corrispondere ogni singola parte della messa, il cui *ordo* era cresciuto intanto a dismisura rispetto a quello romano antico, ad un momento della vita di Cristo; cominciando

⁸⁶ C. VOGEL - R. ELZE (éd.), *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, cit. Nell'introduzione generale si apprende che il protettore del monastero di S. Albano, dove il Pontificale fu redatto, era Guglielmo, arcivescovo di Magonza, primate di Germania e arcicancelliere di suo padre, l'imperatore Ottone I. Cfr. *ibid.*, vol. III, p. 44.

⁸⁷ Cfr. TH. KLAUSER, *La liturgia nella chiesa occidentale*, cit., pp. 112-113.

dall'introito che per lui rappresentava il coro dei profeti che lo annunciavano, passo passo, fino alla *inmixtio* del pane nel calice che era il ritorno dell'anima di Cristo nel suo corpo morto, e giù fino all'orazione finale della messa che rappresentava l'ultima benedizione del Signore prima dell'ascensione. Un succedersi serrato di farneticazioni, un accumulo impressionante di immagini da provocare le vertigini. Eppure, da Amalario in avanti l'allegorismo, tra alti e bassi, ebbe un successo plurisecolare.

Nessuno sa cosa faccia il suddiacono in ginocchio, dietro il celebrante, un gradino più giù del diacono, con il velo omerale sulle spalle che copre e nasconde una patena o una pisside vuota, durante la messa di Pio V. Bisognerebbe chiederlo agli odierni celebranti del rito tridentino che risponderanno sicuramente: «è la tradizione». La stessa risposta che i “selvaggi” davano a Lévi-Strauss quando chiedeva loro: «che vuol dire questo rito»? Amalario avrebbe risposto: «È il Signore che si è nascosto nell'orto degli ulivi prima della sua passione». Afferma Jungmann: «L'interpretazione allegorica ha lasciato tracce anche nella liturgia della messa giunta fino a noi, inserendo in essa parecchi riti introdotti nel Medioevo per chiarire meglio la rappresentazione sacra». ⁸⁸ L'allegoria rompe il simbolo mentre «l'antichità è finita. Il cristianesimo romano è ormai pronto a riprendere la funzione ideologica in Occidente». ⁸⁹ La mancanza di unità ecclesiale provoca polarizzazioni di tipo politico e colonialistico che spaccano l'unità della fede cristiana sullo scoglio della lotta per il potere. Non è da eludere che sotto le sofisticate dispute teologiche sulle “immagini” che esplose a Bisanzio sotto l'ala di Leone III Isaurico ci fosse la brama delle province greche dell'Italia meridionale; nel 732 l'imperatore sottrae al papa la giurisdizione ecclesiastica su quelle regioni, compresa la Grecia e l'Illiria, confiscandogli le rendite e le terre. ⁹⁰ La crescita della liturgia di Roma e di quella di Bisanzio le porterà al confronto della loro incompatibilità, alla loro profonda difformità che sarà sancita dallo scisma del 1054. Gregorio VII, dopo la rottura, mise mano al progetto di supremazia papale che costituisse, nell'antica Roma imperiale, il ripristino di un potere universale. Il progetto di riforma esordì con il *Dictatus Papae* che convocava tutti i principi del mondo al “bacio del piede”. Non ci fu però un riscontro liturgico nell'intenzione di riportare la celebrazione *ad ordinem romanum et antiquum morem*. Non sappiamo cosa intendesse Gregorio con questa formula; di fatto si limitò ad intervenire nella salmodia della Liturgia delle Ore criticando il passato più recente in cui «il governo della chiesa romana era stato lasciato nelle mani dei teutoni». ⁹¹ Ma ormai l'antico rito romano cresceva in direzione trionfalistica rompendo la sua essenzialità originaria.

⁸⁸ J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, cit., p. 101. Jungmann, pubblicando nel 1961, si riferisce evidentemente alla messa preconciliare.

⁸⁹ Cfr. J. LE GOFF, *Il cristianesimo medievale in Occidente dal Concilio di Nicea alla Riforma*, cit., p. 47.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Cfr. TH. KLAUSER, *La liturgia nella chiesa occidentale*, cit., p. 129; cfr. J. LE GOFF, *Il cristianesimo medievale in Occidente dal Concilio di Nicea alla Riforma*, cit., p. 67.

4.4. *La scomparsa del rito romano*

Il rito romano scomparve definitivamente quando il popolo di Dio fu pian piano estromesso dalla sua celebrazione. Estromesso anche quando era presente fisicamente e avvertiva un senso di disorientamento che controbilanciava con il raccoglimento e la devozione personale, quando ne era capace. Un cerimoniale sempre più complicato avvolgeva i chierici in un alone di sacralità. Qualcuno ha definito il Medioevo un'epoca di "distanziamento da Dio" nel senso che la liturgia si fece sempre più distante dalla vita dei fedeli divenendo monopolio del clero che realizzava atti liturgici in loro favore, anche senza di loro.⁹² Il senso di sacralità emergente da tutte quelle strane azioni che richiamavano la "dottrina dell'arcano" invitava più alla superstizione che ad una partecipazione liturgica impossibile. Sin dall'VIII secolo nelle Gallie il canone della messa veniva recitato a bassa voce; il canone conteneva le parole più sacre dell'istituzione eucaristica e recitarle a voce alta sarebbe stato mancanza di rispetto; dovevano provocare quasi un brivido divino tanto più perché messe in atto da persone "sacre" quali vescovi e preti venivano considerati. Anche a Roma divenne normale recitare il canone a bassa voce. L'azione eucaristica divenne tanto più inudibile con lo stesso allontanamento dell'altare dai fedeli e la sua collocazione in fondo all'abside. Il presbiterio era ormai ben delimitato da balaustre, cancelli, pareti lignee o lapidee, spazio sacro per addetti ai lavori. Ciò che dal di fuori si poteva udire era il mormorio sacrale del nuovo *sancta sanctorum*, del nuovo *naos* del redivivo *templum*. Il rito romano celebrato nelle antiche basiliche aveva invece previsto un altare costruito in modo che vi si potesse girare intorno, col celebrante rivolto verso il popolo. Originariamente era un semplice tavolo rivestito da una semplice tovaglia; né candelieri né crocifisso, soltanto l'evangelario finché non era terminata la seconda lettura. Se ne ha rappresentazione iconografica nelle pitture della cripta di S. Clemente a Roma che risalgono al secolo XI.⁹³

L'allegoria, a sua volta, in quanto metafora elevata a categoria di interpretazione portava etimologicamente altrove. La realtà dei significati era perduta a partire da quella visione puramente soggettiva ed arbitraria che appiccicava sui riti etichette non corrispondenti al contenuto. Il risultato fu la rottura del simbolo e l'allontanamento delle parti per una diuturna ricerca della ricomposizione che la liturgia non poteva più dare. La scolastica, persa nell'analisi astratta delle verità di fede, non riuscì a trovare il metodo per studiare la liturgia; una teologia liturgica era allora impensabile, dato che anche i dottori scolastici consideravano la liturgia "sacra rappresentazione" o atto giuridico dovuto. La loro visione dei sacramenti risulta esclusivamente teoretica e non si sognò nemmeno di partire dall'atto rituale, anche perché era già irrimediabilmente deformato. I sacramenti, da allora, divennero appannaggio della dogmatica; le loro forme liturgiche furono incamerate dal diritto canonico che si preoccupava di certificarne la validità. La cosiddetta riforma ottoniana avvenne in un periodo di ri-

⁹² Cfr. B. COOKE, *The distancing of God. The ambiguity of symbol in history and theology*, Minneapolis 1990.

⁹³ Cfr. TH. KLAUSER, *La liturgia nella chiesa occidentale*, cit., pp. 136-137.

volgimenti totali dentro e fuori la chiesa: lo spaccarsi dell'impero carolingio, le invasioni dei Normanni e degli Ungari, i musulmani che estendevano le loro sanguinose conquiste fino alla Spagna, infliggendo una ferita mortale alla liturgia visigota con la presa di Toledo. Roma era allo sfascio, sia dal punto di vista politico che spirituale. Un papa poco più che ventenne, Giovanni XII, simoniaco e depravato, chiese aiuto a Ottone di Germania solo perché gli confermasse i diritti e i patrimoni che la chiesa aveva acquisiti in passato. Incamerò così il *Privilegium Ottonianum*, ma anche il biasimo dell'imperatore che lo condannò in concilio per le sue malefatte e lo fece deporre. Il *Pontificale romanum-germanicum* redatto proprio negli anni del pontificato di Giovanni XII (955-964) ci fornisce uno spaccato illuminante sulla condizione spirituale del tempo. I formulari che vi sono contenuti rivelano che più che di fede si viveva di superstizione: benedizione degli strumenti dell'ordalia, griglie incandescenti e acqua bollente oppure ghiacciata; benedizione degli oggetti più disparati come sapone, tinozze da bagno, cucine, dormitori o case, campi, animali. E poi le messe per i posseduti dal demonio con tutta una serie di esorcismi che non lasciano dubbi sullo stato del "clima" cristiano.⁹⁴ A Roma giunse, insieme col pugno di ferro ottoniano, questa liturgia e una serie di papi tedeschi che non ne conoscevano altra: il ventiquattrenne Gregorio V, cugino dell'imperatore, Clemente II, Damaso II, Leone IX, Vittore II e Stefano IX. La liturgia franco-germanica diventò la liturgia della Basilica Lateranense e si sostituì al rito romano pur mantenendone il nome.

Il popolo, inoltre, fu estromesso dalla liturgia perché questa, intanto, si era monasticizzata e interiorizzata. I monaci di Cluny, con la buona intenzione di riformare il mondo monastico, anch'esso in sfacelo tra i tumulti del X secolo, si appropriarono di quella solenne liturgia relegandola però nella loro cerchia monastica che nel corso dei secoli si era clericalizzata. Il monachesimo infatti era sorto come movimento laicale. Non abbiamo nessuna certezza che S. Benedetto fosse sacerdote. La clericalizzazione cominciò con la riforma di Gregorio Magno che inviò i suoi monaci in missione. Un gran numero di sacerdoti-monaci in un monastero comportava un gran numero di celebrazioni di messa; l'antica prassi romana della concelebrazione, così come il solito *Ordo romanus I* la descrive, era caduta in disuso. Il concetto era: più messe più grazie. Perché la messa non era più l'azione "di e per" tutto il popolo di Dio, *leit-urghia*, ma un rito propiziatorio di benefici sovrannaturali. Il popolo pensava che durante la messa non si invecchiava, che esporsi ai raggi benefici dell'ostia contemplata guarisse le malattie degli uomini come degli animali. Una considerazione magica, di impronta sacrale. La messa ha anche nel suo nome la logica del cambiamento di prospettiva; infatti non è più chiamata *eucaristia*, cioè rendimento di grazie elevato dalla comunità cristiana, ma *bona gratia*, già secondo Isidoro di Siviglia,⁹⁵ di cui Dio fa dono facendola discendere dal cielo al momento della consacrazione. Il popolo passava così di messa in messa, di altare in altare, perché gli altari intanto si erano moltiplicati e collocati lungo le pareti delle chiese monastiche, dove

⁹⁴ C. VOGEL - R. ELZE (éd.), *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, cit., nn. 180-245, pp. 333-380; nn. 246-252, pp. 380-414.

⁹⁵ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie*, VI, 38, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911.

ogni monaco celebrava la messa dei miracoli per fedeli che guardavano l'ostia ma non se ne cibavano.

Il pane vero era scomparso, quello lievitato delle origini, sostituito da una fettina sottilissima e bianca di pane azzimo che non lasciava briciole al momento della *fractio*. E le messe si celebravano simultaneamente nella stessa chiesa, a ruotazione continua, mentre gli altri monaci celebravano la loro liturgia in coro. I cluniacensi inventarono la *laus perennis*; squadre di monaci si alternavano in coro giorno e notte per cantare uffici quotidiani e supplementari come quelli per i defunti e della Madonna. La sovrapposizione avvenne anche nelle messe: duo o tre formulari di messa uno dopo l'altro, con unica consacrazione. Si chiamavano messe bifacciate o trifacciate. I fedeli non portavano più doni in natura all'offertorio ma offerte in denaro. Il clero diocesano radunato nei grandi "capitoli" delle cattedrali imitò la liturgia monastica; molti preti, con poca istruzione e con rudimentale conoscenza del latino, venivano ordinati esclusivamente per celebrare messe e per vivere delle elemosine delle messe: i cosiddetti "altaristi". L'altare non era più la "mensa del Signore" ma la predella sulla quale esporre le reliquie dei santi che poi vi vennero raffigurati in "pale". L'altare sintetizzò lo spazio di tutta la celebrazione; in assenza di ministerialità liturgica il prete faceva tutto da solo. Non doveva recarsi né ad un ambone né ad una sede; per cui iniziava la messa sullo spigolo sud dell'altare (si diceva *in cornu epistole* perché lì leggeva la prima lettura) per poi spostarsi allo spigolo nord (*in cornu evangelii*) e infine al centro dall'offertorio in poi. Su questi altari "minori" troneggiava il "maggiore", posto su un presbiterio o "tribuna" sempre più alto, con molti gradini d'accesso, al quale si guardava dal basso come ad uno spettacolo. Verrà così radicalizzata la distinzione tra clero che fa la liturgia e popolo che vi assiste aspettando il momento dell'elevazione dell'ostia. *Hostia*, che sta per vittima, è il nuovo termine per indicare la tonda fettina di pane azzimo, mentre l'antico termine *oblatio* va progressivamente scomparendo dall'uso linguistico comune pur restando, come reliquia liturgica, nell'eucologia. È intorno al 1200 che ostia e calice cominciano ad essere elevati in alto, sulla testa del celebrante che volgeva le spalle ai fedeli.⁹⁶ Il culto cristiano andava sempre più involvendosi in uno sviluppo disorganico rispetto alla novità evangelica che aveva deprecato le forme cerimoniali veterotestamentarie senz'anima e senza cuore. La concezione liturgica, infatti, ritorna ad essere di tipo veterotestamentario, quello in cui la celebrazione culturale assumeva una esclusiva dimensione giuridica e clericale. L'antico Testamento diventa il testo di ispirazione delle azioni rituali. La *domus ecclesiae* ritorna ad essere "tempio", una dicitura cara ai tradizionalisti odierni così come a certe chiese protestanti, e i ministri della chiesa tornano ad essere chiamati "leviti", nonostante la certezza della natura non levitica del sacerdozio di Cristo. La liturgia ristabilisce in pieno, nei riti, nell'ordinamento gerarchico, nella simbologia, a partire da una mentalità, la forma esteriore di quella "templare" ebraica. Si ricostruì infatti il "santuario", il *sancta sanctorum* inaccessibile ai laici, circondato da balaustre, colonne, chiuso da un velo, dimenticando che proprio

⁹⁶ Cfr. R. CABIÉ, *L'eucaristia*, in A. G. MARTIMORT (a cura di), *La chiesa in preghiera*, Brescia 1985 (ed. rinnovata), pp. 166-167; cfr. anche S. VAN DIJK - J. H. WALZER, *The origins of the modern roman liturgy*, Westminster 1960, p. 361.

questo si stracciò “da cima a fondo” alla morte di Cristo; un simbolo tramandato da Matteo per ricordare la diversità assoluta del culto cristiano rispetto a quello ebraico.⁹⁷

Tutto nella liturgia era diventato “sacro”, intoccabile da mani profane. La comunione, quelle rare volte che veniva distribuita, non poteva più essere posata su mani immonde. Del calice ai laici col sangue del Signore nemmeno a parlarne. Ci penserà Tommaso d’Aquino a dirimere la questione sottoponendo la coerente logica rituale, che il Signore aveva comandato di tramandare in memoria di lui, alla logica aristotelica. Filosofia della liturgia! Siccome il corpo umano contiene anche il sangue, anche il corpo eucaristico di Cristo contiene il suo sangue; *ergo*, la comunione sotto una sola specie è sufficiente per i laici.⁹⁸ Solo labbra sacre, quelle dei chierici, sumeranno il sangue salvifico dai preziosi calici d’oro e d’argento. Era nata la *devotio moderna*, quello spirito geometrico razionale, precartesiano, che esigerà giustificare ogni atteggiamento ecclesiastico non fondato cristianamente. Invalse l’uso di distribuirla *una tantum* la comunione ai fedeli, in ginocchio, in atteggiamento di sacro rispetto per la maestà divina, e fuori della messa che dei riti di comunione aveva conservato solo l’antifona nel messale. Perché intanto era nato il messale plenario, un libro unico che raccoglieva orazioni e letture bibliche raccorciate all’essenziale. La mentalità giuridica, lo spirito precartesiano, puntavano soprattutto alla precisione materiale dell’uso delle formule e dei gesti, per una liturgia che doveva soltanto essere fatta come “obbligo”, per i chierici in primo luogo, tenuti a dir messa ed alla recita del “breviario”, altro raccorciamento a sintesi privata della liturgia delle ore che, nata come lode di tutta la chiesa, diventa “ufficio” dei preti. Nei laici, spettatori del culto liturgico, nasce spontaneamente lo spirito di devozione. Non sapendo di filosofia liturgica tentano di tornare sul piano della simbolica rituale con le processioni e le sacre rappresentazioni. Culto eucaristico del *Corpus Domini*, quarant’ore, benedizioni, culto mariano, rosario, culto delle reliquie dei santi mettevano in contatto i laici con l’umanità di Cristo, consentendogli di offrire preghiere popolari, in lingua vernacola e di ritrovare lo spirito ecclesiale nelle congregazioni e confraternite. Fu uno sforzo per creare una spiritualità nuova nutrita di commozione e di imitazione di Cristo. La meditazione affettiva fu per un verso un’ancora di salvezza, ma la forma individuale della cosiddetta “orazione mentale” relegherà nel privato la vita dei fedeli; la preghiera cristiana così, forse fino ad oggi, non sarà più identificabile con la liturgia e vissuta come difficile sforzo ascetico di cui pochi sono capaci. Intanto il popolo si andava convincendo, nella ricerca di una forma spiritualistica, della inutilità della liturgia, appannaggio del clero, ceto alto e dominante.⁹⁹ La reazione davanti alle ingiustizie sociali sarà quella che condurrà al tentativo di semplificarla al massimo, se non di abolirla, e sarà il protestantesimo. Lutero, irritato dal culto esteriore della chiesa,

⁹⁷ Cfr. S. MARSILI, *Medioevo. Giuridismo-esteriorismo liturgico*, in *Anamnesis*, cit., vol. I, pp. 58-61.

⁹⁸ TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 80, 12.

⁹⁹ Cfr. J. LOPEZ MARTIN, “*In spirito e verità*”. *Introduzione alla liturgia*, Cinisello Balsamo 1989, pp. 432-433; cfr. J. G. NOVALIS, *Le messe artificialmente ordinate nei messali e negli scritti rinascimentali. Atti del colloquio interdisciplinare*, Bologna 1979, pp. 281-296.

scandalizzato dalla sua compromissione col mondo, non riuscì a comprendere il valore teologico della liturgia e il realizzarsi in essa dell'opera della salvezza. Al suo tempo, in assenza di fonti, non era possibile fare la differenza col culto della chiesa antica, per cui si convinse che quelle che per noi sono superfetazioni rituali fossero l'autentica liturgia della chiesa.

La liturgia andava per la sua strada, quella indicatale a suo tempo da Innocenzo III, giurista finissimo che si piccava di liturgia. Fu lui l'inventore del messale per l'uso della curia romana che con lui diventò un corpo amministrativo itinerante. Troppi libri bisognava portarsi appresso, meglio uno solo. D'altra parte non lo diceva Tommaso d'Aquino: *timeo vir unius libri?* Dopo di lui, ad opera dei Frati minori anch'essi itineranti, il *Missale secundum consuetudinem curiae* sarà il modello tipico su cui si modelleranno i successivi sino a quello del 1570 di S. Pio V che ne costituì una replica a stampa poco riveduta e poco corretta.¹⁰⁰ I vescovi per i riti loro propri usavano di luogo in luogo pontificali che avevano a modello il *romano-germanico*. Guglielmo Durando, altro principe dell'allegorismo liturgico, molto abile con i numeri che faceva quadrare all'interno dei riti come una sorta di cabala, intorno al 1295 se ne approntò una variazione, per la diocesi di Mende, in Francia, di cui era vescovo. Aggiunse altre usanze locali ed espunse puntigliosamente tutto ciò che riguardava le celebrazioni dei semplici preti i quali avevano in loro possesso manuali tra i più disparati per celebrare i sacramenti e i sacramentali. Tra *Agenda, Ordinarium, Liber agendorum*, così come si chiamavano questi libri, se ne distinse uno, di origine monastica, il *Rituale di S. Floriano* del XII secolo. I preti dovettero attendere il 1614 per avere tra mano il *Rituale romanum* redatto col fondo dei rituali medievali.¹⁰¹ Nel 1454 Gutenberg inventava il torchio di stampa e nel 1485 usciva l'*editio princeps* del *Pontificale romanum*, ancora di stampo medievale. La *devotio moderna* frattanto aveva trovato le sue guide in Meister Eckhart, Tommaso da Kempis e Giovanna d'Arco, la pulzella che riuscì a far ungere il "re di Bourges" come Carlo VII re di Francia, con il sacro crisma che gli angeli avevano portato dal cielo nella santa ampolla per il battesimo di Clodoveo.¹⁰² La liturgia, anche tra il clero era capita da pochi, con poche eccezioni, tra cui il Beato Angelico che seppe dipingerne lo spirito e si portò più avanti pur essendo felicemente in ritardo rispetto allo spirito del suo tempo. Un tempo che l'insigne liturgista Burkhard Neunheuser chiama anche lui «autunno del medioevo», proprio a causa dell'assenza di fondamenti teologici nella liturgia di quel tempo.¹⁰³ Bisogna leggerla attentamente questa affermazione; non è osservazione di critica rituale, ma critica allo spirito di un tempo che ha cercato legittimazione nei riti per affermare il proprio assetto e una stabilità ritenuta irreformabile, perché pensata da una teologia teoretica che la giustificava *in toto*. Il rito non era

¹⁰⁰ Cfr. M. ANDRIEU (ed.), *Missale curiae romanae seu Ordo missalis secundum consuetudinem romanae curiae XIIIe siècle*, in *Miscellanea F. Ehrle*, vol. II, Roma 1924, pp. 348-376.

¹⁰¹ Cfr. A. NOCENT, *Storia dei libri liturgici romani*, in *Anamnesis*, cit., vol. II, pp. 168-180.

¹⁰² Cfr. F. CARDINI, *Giovanna d'Arco. La vergine guerriera*, Milano 2004⁹, p. 71.

¹⁰³ Cfr. B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1977, pp. 104-105.

che la corona fastosa di una concezione teocratica del mondo in cui i monarchi dettavano le regole e i sudditi ubbidivano. Non potevano che stare a guardare e acclamare, ciò che facevano praticamente durante la liturgia. Il rito romano era scomparso non tanto perché col passare dei secoli le sue componenti rituali erano profondamente mutate; era scomparso perché ne era mutato completamente lo spirito. Lo spirito della liturgia, di un'azione collettiva, comunitaria, ecclesiale, di esperienza di un popolo col suo Dio, della presenza di Dio nel suo popolo. La liturgia papale gallicanizzata torna in Francia e si fa avignonese, confrontandosi con l'uso di Parigi, con l'*Ordenance de la messe sous le roy Charles V*. All'autunno seguirà l'inverno, con Alessandro VI, Giulio II, Leone X; mecenatismo, arte e miserie umane; la Riforma protestante, la battaglia di Lepanto e l'orgoglio cattolico. Complessivamente «un secolo caratterizzato dalle più grandi creazioni umane e allo stesso tempo dalle più grandi catastrofi della storia della cristianità occidentale degli ultimi secoli» osserva Neunheuser.¹⁰⁴

L'*excursus* attraverso i processi di acculturazione che abbiamo compiuto è servito a mostrare la debolezza della definizione "rito romano". Come organismo rituale il rito romano si è accresciuto, arricchito, adattato alle culture incontrate nei suoi viaggi con i suoi libri e le sue istituzioni. Per strada ha progressivamente perso la forza che lo animava agli esordi, quella teologia implicita al suo celebrarsi, nell'essere atto di fede immediato. Se il medioevo ha introdotto la recita del Credo nella messa è perché la messa, come rito e cerimonia non lo esprimeva più. Era il 14 febbraio del 1014 ed Enrico II veniva incoronato imperatore a Roma da papa Benedetto VIII. L'imperatore si meravigliò molto che nella messa di incoronazione mancasse il *Credo* che invece esisteva nell'uso franco-tedesco; Carlo Magno, nel 794, lo aveva introdotto nel rito gallicano.¹⁰⁵ Era giusto utilizzarlo anche a Roma. Non si meravigliò che non ci fosse la preghiera dei fedeli, quella solenne, di antica tradizione romana, rimasta come reliquia liturgica solo il venerdì santo, o quella più svelta, la *Deprecatio Gelasii*, con la sua forma litanica; sia l'una che l'altra erano scomparse con Gregorio Magno che ritenne sufficiente il *memento* dei vivi nel canone per esprimere intenzioni di preghiera. Uno, abilitato sacramentalmente, pregava per tutti. Uno, abilitato dal sacerdozio ministeriale di stampo levitico, pregava per tutti. Un occamismo liturgico ineccepibile: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate!* Non si meravigliò, l'imperatore, neanche della scomparsa della processione offertoriale dei fedeli che prima dell'*Ordo romanus I* sfilavano uno ad uno verso l'altare, dove celebrante e ministri ricevevano i doni dalle loro mani. Le mani del popolo non erano abbastanza sacre; non era stata sufficiente l'unzione del battesimo e della cresima ad esprimere la dignità di popolo sacerdotale, profetico e regale. Le unzioni del capo, delle mani, del petto, delle spalle, delle braccia erano state introdotte dall'VIII secolo nei riti di ordinazione e di intronizzazione regale in area gallicana, così come l'unzione delle pareti di una nuova chiesa e di un nuovo altare, unitamente alla pre-

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰⁵ Cfr. K. F. PECKLERS, *Liturgia*, cit., p. 76.

ghiera di “consacrazione”.¹⁰⁶ Se il medioevo è stato davvero l’epoca del “gesto” questo è andato in direzione della separazione, dei ritagli e delle sacralizzazioni, della creazione di caste speciali che prevalgono su altre. Una superiorità non soltanto politica, economica, sociale ma anche spirituale. L’eroe ideale del medioevo è il cavaliere, quello spirituale il monaco. L’uno e l’altro sono *sacer heros, miles Christi*.¹⁰⁷ L’idea di separazione, di appartenenza ad una élite spirituale ha creato la forza istituzionale del monachesimo medievale che, pur con tante benemerenze o anche frutti di santità personale, ha chiuso una splendida e curata liturgia nella clausura dei chiostri. Il rito romano come liturgia del popolo di Dio era ormai estinto.

5. Medioevo postmoderno: considerazioni inattuali per un ritorno al futuro

Lo spirito del medioevo e la sua forma liturgica non si estinsero col medioevo. Jungmann va ancora più oltre l’autunno del medioevo di Neunheuser e lo ritrova nel barocco: «La caratteristica religiosa dell’età barocca, come quella della sua liturgia, è anzitutto determinata dall’eredità che il medioevo aveva lasciato e che la riforma tridentina aveva chiarito e purificato. I veri abusi erano scomparsi, ma la messa rimane una funzione nella quale hanno parte soltanto il celebrante e i suoi assistenti mentre i fedeli la seguono da lontano. [...]. I vecchi temi continuano ad essere padroni del campo [...] la spiegazione allegorica non è ancora morta» e rimaneva intatto «tutto quello che il medioevo aveva tramandato, perché vi erano ancora troppe cose che si opponevano ad una partecipazione più piena dei fedeli». ¹⁰⁸ Jungmann ritiene che la riforma tridentina non riuscì appieno a raggiungere il suo obiettivo che era quello «del ritorno alla liturgia seguita nella città di Roma, ed anzi alla liturgia romana delle origini»; ma non c’erano le condizioni storico-liturgiche «che erano destinate a maturare per la cooperazione di molti solo nel giro di parecchi secoli». Si riferisce a quella sensibilità che maturerà dall’illuminismo in avanti e che costituirà la coscienza critica del Movimento Liturgico. Il suo rammarico però è di ordine rituale, per il fatto che Trento non riuscì ad eliminare «tutte quelle infiltrazioni avvenute nella messa romana durante il periodo franco-germanico e che si erano sovrapposte alle sue forme ancora primitive, o che nell’età gotica erano penetrate fin nei messali *secundum usum Romanae curiae*». ¹⁰⁹ Jungmann in fondo avverte il problema della partecipazione dei fedeli ma non arriva ad esplicitare il tema della liturgia come fontale forma teologica. Egli chiude il suo lavoro a ridosso della *Mediator Dei* di Pio XII citandone la concezione per cui la liturgia «deve essere anche la fonte ed il centro della cristiana pietà»; ed era già un punto di vantaggio tale affermazione, ma la liturgia era ancora vista nella sua dimensione istituzio-

¹⁰⁶ Cfr. TH. KLAUSER, *La liturgia nella chiesa occidentale*, cit., pp. 112-113.

¹⁰⁷ Cfr. J. LECLERCQ, *La spiritualità del medioevo*, cit., p. 112.

¹⁰⁸ J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, cit., pp. 123-124.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 116-117.

nale di “culto pubblico della chiesa” mentre la “pietà” ancora un fatto privato. A quasi cinquant’anni dal Vaticano II è cambiata tale concezione?

Il fatto è che la nostra contemporaneità, e la nostra contemporaneità ecclesiale, e meno che meno i nostalgici tradizionalisti, tutti insieme, non comprendiamo affatto l’assialità e la sottigliezza di simili questioni che stanno a fondamento non solo della riforma liturgica, ma della riforma liturgica in cerca di un fondamento che non consiste nello spostare alcune cose nei riti o fare la semplice traduzione letterale dei testi; bisogna capire invece che la liturgia è continuazione degli atti salvifici di Dio nella storia della salvezza, ed è continuazione di questa storia, e quindi salvezza in atto, qui e adesso, che in fondo è la grande lezione di Leone Magno, del *nunc* e dell’*hodie* della liturgia. In fondo i tradizionalisti si trovano nella stessa condizione della commissione tridentina incaricata di approntare la riforma dei riti, che fece quello che poté per mancanza di cognizione delle fonti. Ora che le fonti storiche ci sono i tradizionalisti si ostinano a non guardarle, fissando lo sguardo solo su un punto: su un rito romano che romano non è più, e di cui tengono in considerazione la sua ultima forma cristallizzata da quattro secoli di storia e non la sua capacità di adattamento alle esigenze culturali dei vari popoli presso i quali aveva avuto intenzione di inculturarsi. Non si tratta dunque di voler imitare, né tanto meno tornare al “rito romano antico”, ma di prendere il “rito antico” e non quello tridentino, a modello per l’inculturazione liturgica di questa nostra chiesa postmoderna. Non è possibile perché non è intelligente, perché non è utile a nessuno, perché non aiuta la missione della chiesa, perché le si dà una immagine di anticaglia ormai inservibile, l’uso di un rito “fuori uso” come qualcuno sagacemente ha affermato.¹¹⁰ D’altra parte il “rito antico”, nella sua essenzialità di relazione tra Parola e gesto culturalmente coerente, non è forse il modello di ogni possibile liturgia futura? Il “rito antico” nella manifestazione ecclesiológica celebrativa, non concettuale, non è l’espressione della *koinonia* ecclesiale così come Cristo l’ha manifestata nel rito eucaristico da lui istituito? Non è espressione abbastanza limpida di quel culto “in spirito e verità” che ne costituisce il fondamento teologico assoluto? Non è forse questo il modello cui si riferisce ogni singolo articolo di *Sacrosanctum Concilium*? Ma *Sacrosanctum Concilium* è eresia per i tradizionalisti; è eresia il primo Concilio veramente ecumenico della storia, perché mai si era registrato nella storia della chiesa che ad un Concilio fossero presenti davvero tutti i vescovi del mondo. A Trento, all’apertura nel 1545, c’erano 31 padri conciliari; nel primo e nel secondo periodo oscillarono tra 65 e 70; nell’ultima sessione firmarono

¹¹⁰ L’affermazione condivisa è di Andrea Grillo che alla domanda se sia legittimo parlare di “*usus antiquior*”, come i tradizionalisti chiamano il rito tridentino, risponde: «Lo chiamerei *uso più vecchio*, o meglio ancora *uso fuori uso*, che se introdotto in un contesto pastorale armonico e di crescita ecclesiale, reca solo scompensi, conflitti, illusioni e frustrazioni»: cfr. M. SBARDELOTTO, *Por uma Ecclesia verdadeiramente Universal*, intervista ad Andrea Grillo, pubblicata in «Revista do Instituto Humanitas Unisinos» 11/283 (30-05-2011), pp. 33-38, disponibile on-line al seguente link: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3900&secao=363 (ultimo accesso: 6 novembre 2011).

in 225. Al Vaticano I erano 700; più di 2500 al Vaticano II.¹¹¹ E si continua a parlare ereticamente di Concilio eretico.

È una ignobile falsità l'affermazione che papa Paolo VI e il Concilio Vaticano II hanno distrutto la chiesa distruggendone la liturgia. E chi la dice è un bugiardo che sa di mentire. Un bugiardo che proietta sugli altri la propria malafede e il desiderio paranoico di ridurre il più vasto mondo al suo piccolo mondo costruito sulla nostalgia del privilegio. Il piccolo mondo antico che è realtà trans-culturale e trans-storica e che si contiene nei limiti della *religio*, il difetto della libertà soffocata dalle forme esteriori, chiusa nei recinti e nelle caste, nelle istituzioni incapaci di rinnovarsi, nell'ipocrisia aristocratica ieri e nel perbenismo borghese oggi. Il fatto grave è che con queste forme si pretende di rendere culto a Dio e si ha l'arroganza di condannare chi queste forme le ri-forma nella libertà restituita da Cristo ad ogni uomo con la sua croce. C'è ancora bisogno di ricordarlo che Cristo fu messo in croce perché si oppose alle caste politiche e religiose del suo tempo? Al sacerdozio della religione giudaica e all'autoritarismo colonialista dell'impero romano? E che il memoriale della sua croce è invito ad imitare il suo esempio di difendere il diritto di Dio piuttosto che cedere alle lusinghe religiose e politiche? Il suo rifiuto di cedere alle tre tentazioni diaboliche nel deserto ed il suo rifiuto ad essere fatto re secondo lo spirito di questo mondo. L'essenza del culto cristiano è tutta qui ed è condensata, nel rito eucaristico, nei simboli del suo corpo e del suo sangue che diventano presenza reale della sua vita offerta per la vita di tutti. Un rito da perpetuare in sua memoria, memoria da rendere celebre nel mondo, monito al mondo che il primato di Dio è assoluto rispetto alle leggi, anche religiose degli uomini. Parola e sacramento, nient'altro.

Parola e sacramento è ciò che si trova nel rito antico, unitamente alla volontà memoriale dei cristiani che divenne sacramento del tempo, nel giorno della memoria di lui. Da questo nucleo essenziale si sviluppò la liturgia che in Occidente ebbe nella città di Pietro il suo luogo di maggior visibilità, nella ricerca di una esemplarità da cogliere come sicurezza di fedeltà al mandato memoriale. Ed è lo sviluppo che abbiamo tentato di descrivere nelle sue linee essenziali indirizzate all'inculturazione. È questo nucleo che il Vaticano II ha voluto riscoprire, non per assolutizzarlo con intento archeologico e farne un altro "rito romano" che servisse alla chiesa cattolica per i prossimi quattro secoli, ma per rilanciarlo nella dinamica dell'inculturazione. Perché il nucleo, di per sé, è aculturale, è disponibile a qualsiasi rivestimento che lo adatti al tempo culturale senza snaturarlo, senza mortificarne la bellezza fondativa di natura cristologica, senza sminuirne la forza che lo anima in quanto verità evangelica, senza privarlo della sua natura di atto ecclesiale espressivo della sacerdotalità del corpo di Cristo, capo e membra. Questo nucleo disponibile alla logica antropologica dell'inculturazione ed alla logica teologica dell'incarnazione lo abbiamo visto, nel nostro percorso, esistere nel "rito antico", nel rito da cui è germogliato il rito romano. «Quale rito romano?» si chiede Keith Pecklers: quello che si raggiunge ritornando al V secolo, quando quel rito era ancora intatto nella sua forma più pura, pur essendo

¹¹¹ Cfr. G. MARTINA, *La chiesa nell'età della riforma*, Brescia 1980⁴, p. 181.

tuttavia già “inculturato”, dal momento che fu una autentica espressione della cultura romana, così come il rito gallicano fu autentica espressione della cultura franco-germanica.¹¹² Il nucleo inculturato in cerca di inculturazione si è trasformato in “rito”, nell’accezione di “rito” in quanto simbolo culturale, individuazione culturale del nucleo. Quando *Sacrosanctum Concilium* al n. 38 esorta a salvare la «sostanziale unità del rito romano», si riferisce alla salvaguardia di questo nucleo, non all’esclusività o alla superiorità del rito romano, dato che la Costituzione è molto chiara nel proclamare la pari dignità degli altri riti ed il rispetto per le altre culture. È nell’unità strutturale di quel rito, che fu modello privilegiato di inculturazione, che si deve guardare per ogni inculturazione presente e futura della liturgia. Il Concilio ha compiuto il lavoro di restauro togliendo la gran parte di tutte le superfetazioni che gli studiosi della liturgia, già a partire dall’illuminismo, avevano individuate. Come un edificio, troppo rimaneggiato e troppo snaturato rispetto alla sua funzione originaria, l’edificio liturgico è stato individuato nella sua essenzialità per riadattarlo alla funzionalità culturale e culturale dell’epoca presente. Non si può che essere d’accordo con il teologo J. Ratzinger quando afferma che la liturgia come un affresco sarebbe stata «quasi coperta da una imbiancatura posteriore» e quindi «per gran parte nascosta».¹¹³ La sua affermazione è generosa perché vede in questa immagine offuscata della liturgia anche dei lati positivi tra cui il messale di Pio V, la posizione del liturgo verso oriente e, insomma, il rito romano nella sua complessione tardo rinascimentale o barocca. Qui non possiamo essere d’accordo nonostante J. Ratzinger sia diventato il successore di Pietro a cui non possiamo che portare affetto e venerazione. Con tutto l’affetto e la venerazione non possiamo essere d’accordo, perché sono stati proprio i quattrocento anni dal 1570 al 1970, dal messale di S. Pio V al messale di Paolo VI, in cui il nucleo è stato soffocato sotto le eccedenze cerimoniali del barocco e sotto la cappa di una ecclesiologia verticistica nata nel medioevo e sviluppatasi progressivamente fino ad oggi, ad irrigidire la liturgia cattolica nella costrizione di un’unica forma: un unico rito romano da Roma alla Cina, per cui la chiesa cattolica ha rinchiuso la sua universalità nella romanità. Alla pluralità ed alla ricchezza delle fisionomie liturgiche si è preferito un monismo rassicurante e globalizzante. Le globalizzazioni sono di natura diversa ma crescono sempre dalla paura per la diversità.

Non occorre spendere molte parole per mostrare ciò che altri hanno mostrato da tempo, e cioè che il messale di Pio V è stato una *diminutio* funzionale alla decurtazione rituale verificatasi con l’avvento innaturale della messa privata. Autoreferenzialità clericale e individualismo liturgico, intimismo spirituale e atteggiamenti devozionali, lo abbiamo visto, si sono agglutinati in quel libro: poche e brevi pericopi scritturistiche, molte rubriche, orazioni galleggianti su una pletera di apologie con conseguente deformazione dell’*Ordo missae*, soffocamento dell’anno liturgico per il prevalere del santorale sul tempo liturgico, oltre il gran numero di messe votive da celebrare *ad libitum* per la personale devozione del celebrante o degli offerenti. Un

¹¹² Cfr. K. F. PECKLERS, *Liturgia*, cit., p. 78.

¹¹³ Cfr. J. RATZINGER, *Geleitwort*, in W. NYSSSEN (hrsg.), *Simandron. Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919-1989)*, Köln 1989, pp. 13-15.

progresso? Un fatto positivo? Il rimando è al nucleo inculturato del rito romano antico, per fare la differenza. Quanto poi alla fisima della bussola, che nasce da una comprensione fondamentalistico-allegorizzante delle immagini simboliche cosmico-spaziali della rivelazione biblica, è considerata inessenziale anche da L. Bouyer, che pur Ratzinger cita, e che la considera una questione «non fondamentale», tanto più che Otto Nussbaum, nel suo saggio di libera docenza *Le posizioni del liturgo all'altare cristiano prima dell'anno mille*, conclude che «nelle grandi chiese episcopali si è preferito, a prescindere da qualche caso eccezionale, fino al VI o persino all'VIII secolo la celebrazione eucaristica *versus populum*». ¹¹⁴ Si possono rispettare i gusti personali, un'estetica disincarnata, una spiritualità elitaria, ma a fare di tutto questo la norma liturgica della chiesa universale ci vuole un bel coraggio unito ad una dose di presunzione. Nessuno può denigrare le splendide pale d'altare che dal rinascimento in avanti troneggiano sui dossali degli altari: le sacre conversazioni, le madonne in trono attorniate da santi, ma nessuno può dire che sono immagini della chiesa e della liturgia; sono il frutto di una devozione che si colloca tra le nuvole su cui si assidono i personaggi, fantasia paradisiaca frutto di devozione incontestabilmente sincera, ma anche di una teologia ben pensata nello spirito del proprio tempo, con rappresentazioni di padreterni canuti e barbuti, molte volte con tiare papali in capo, e gruppi trinitari a presidio dell'ordine terreno, proiezione in cielo del potere sulla terra, legittimazione del potere terreno con immagini celesti.

Nell'inconscio culturale liturgico del cattolicesimo il rito romano è quello barocco. Il barocco ha portato il rito romano ai fasti dell'orgoglio cattolico, intridendolo delle tematiche della regalità politica che accompagnarono, da Costantino in avanti lo sviluppo organico, in senso religioso, della liturgia occidentale. Un convergere di temi, di stili ecclesiali, di ritualità, di mentalità diffusa che come una coltre preziosa, tessuta e ricamata con pazienza millenaria, ricopre completamente il nucleo, soffocandolo col suo rigido aureo peso. È una coltre che grava come una cappa di piombo sulla chiesa contemporanea. Agli occhi del mondo e soprattutto dei poveri l'enfasi baroccheggiante dei riti della chiesa evoca immagini che in passato l'hanno resa odiosa e impopolare. Moti di popolo e rivoluzioni sociali l'hanno sempre fatta bersaglio di crudeltà e di azioni sanguinose, di espoliazioni e di persecuzioni, perché l'hanno sempre considerata complice del potere e assetata di potere essa stessa. Tutto ciò si è tramutato in odio verso il cristianesimo inteso come religione che pur predicando Cristo povero e crocifisso ha celebrato il suo culto con i simboli della ricchezza. Non a caso l'ammirazione per Gesù Cristo anche da parte dei non credenti prescinde dalla stima che essi hanno per la chiesa. Da qui il motto stereotipo: Cristo sì, Chiesa no. Così l'amore per i santi come Francesco, Caterina da Siena, Teresa di Calcutta, che sono stati simboli viventi di coerenza evangelica, sono espressione di un desiderio anche culturale di autenticità evangelica difficilmente riscontrabile nella chiesa istituzionale, gerarchica, come si dice con un termine da deculturare senza rimpianti. I santi più venerati sono quelli che sono stati ai margini dell'istituzione ec-

¹¹⁴ Cfr. A. ANGENENDT, *Liturgia e storia*, cit., pp. 232-233, note 7, 8, 9, 11.

clesiastica. Non si è credibili predicando povertà, sobrietà, diritti umani, novità evangelica, con indosso paramenti liturgici di foggia barocca trapuntati d'oro e di gemme. Una chiesa contemporanea che si è lasciata coinvolgere dagli aspetti tecnologicamente più avanzati della cultura postmoderna, con lo scopo, vero o presunto, di annunziare il vangelo "in un mondo che cambia", una chiesa che naviga sull'onda mediatica per dialogare col mondo intero, per ritrovare mediaticamente la sua cattolicità, si contraddice liturgicamente ricercando, come rimedio dei suoi mali e dei mali del mondo, un rito che è simbolo di un passato inglorioso per il quale ha anche chiesto perdono. Si vuole ripristinare santità e coerenza cristiana, *in capite et in membris*, col ripristino di usanze medievali, con cerimonie che evocano, come i ricevimenti mondani per la promozione al cardinalato, le parate delle corti rinascimentali, delle feste barocche, con paggi e lacchè, maggiordomi e prelati di camera. Poi si vuol raggiungere la quintessenza del rito romano, il suo specifico, anzi lo spirito della liturgia autentica, volgendosi verso il muro per non distrarsi con la vista degli uomini durante il culto reso a Dio. Si ha l'impressione che la predilezione per l'uso di un rito fuori uso sia dettata più da uno spirito di superiorità sociale, dalla falsa convinzione dell'esistenza di una aristocrazia ecclesiastica, che dalla risultanza di convinzioni teologiche coerenti con il nucleo fondante della liturgia cristiana che, come abbiamo cercato di mostrare, ne contiene altre, sempre nuove e capaci di sorprendere; quelle che scrutate attentamente hanno condotto alla riforma della liturgia.

Lo specifico del rito romano, così com'è pensato ed amato dai tradizionalisti postmoderni, è tutto dipinto nella bellissima tela di Doménikos Theotokòpulos, detto El Greco: *El entierro del conde de Orgaz*, del 1586-88. La fantasia religiosa è al suo culmine. Un mondo affascinante, ricco, misterioso è fissato nella scena che narra di un miracolo medievale accaduto nel 1323. Era morto Gonzalo Ruiz de Toledo, signore della città di Orgaz. Alla sua sepoltura, nella chiesa di S. Tomé, si presentarono nientemeno che S. Stefano e S. Agostino per calarlo nel sepolcro. El Greco incultura la scena leggendaria nel suo tempo, nella Spagna cattolica di Filippo II, severa e irrigidita nelle gorgiere inamidate che sigillavano gli abiti neri di nobili e dignitari corte. Sono lì schierati, nel quadro, a fare corona attorno ai due santi paludati secondo il gusto e l'alta moda liturgica del tempo. Paramenti rigidi, dalla stoffa preziosa completamente ricoperta dal tripudio del ricamo. Possono stare in piedi da soli, senza che nessuno li indossi! Una dalmatica per Stefano ed un piviale per Agostino che sono due corazze. Il barocco trasforma le morbide vesti liturgiche in corazze che servono al combattimento della fede e allo stesso tempo sono distintive del rango di chi le indossa, garanzia difensiva di ortodossia non scalfita dai dardi dell'eresia. Gli stessi ricami dei paramenti, che sono già definiti "sacri", rose, fiori e ghirigori, si trovano cesellati in oro sulla bellicosa corazza d'argento brunito indossata dal morto, che ora non combatte più, abbandonato com'è tra le braccia dei due santi che lo calano nella tomba con un lenzuolo. Era un nobile difensore della fede della cattolicissima Spagna. Nel documento di commissione dell'opera il parroco di S. Tomé descrive minu-

ziosamente l'iconografia da realizzare;¹¹⁵ in fondo si doveva descrivere una liturgia funebre in tutti i suoi particolari: la presenza di molta gente che stava a guardare e nella parte alta del quadro un cielo aperto in gloria che è la costante dell'iconografia barocca: volte e soffitti sfondati su cui si affacciano le divinità, pagane o cristiane che siano. Su questo canovaccio il pittore lavora di fantasia aggiungendo nuovi elementi: l'anima del conte è accolta nella comunione dei santi dal Battista e dalla Vergine Maria che la presentano a Cristo, assiso anche lui in gloria, con alla destra Pietro che sbandiera ieratico le due chiavi, simbolo del potere della chiesa. In basso la scena è quella di un funerale solenne del XVI secolo, con la pompa dei ceri, croce processionale, ordini religiosi, prete in piviale nero anch'esso autoreggiante, lo stesso pittore dietro S. Stefano e il parroco di S. Tomé, di spalle, in talare con gorgiera e cotta di finissimo tulle, che inaugura la moda delle vesti ecclesiastiche di gusto muliebre, tutte pizzi e merletti che tanto solleticano la sensibilità liturgica dei tradizionalisti odierni. La scena è bella e ammaliante dal punto di vista estetico; El Greco è un illusionista che usa forme e colori come parole di un discorso suadente. Il bel conte, dal volto di cera, doveva essere un santo se è stato inumato da santi. Non sono cose che accadono ogni giorno e a chiunque, tanto meno ai poveri. L'idea di fondo del dipinto è che la santità è imparentata con la nobiltà; e che a questa santità, derivazione del potere terreno voluto da Dio, bisogna rendere culto. Il bel quadro stabilisce le regole del culto, e diventa oggetto di culto esso stesso, collocato sull'altare a legittimare un ordinamento rituale. Ecco il rito romano nella risoluzione barocca!

«I riti splendano di nobile semplicità; siano chiari per brevità ed evitino inutili ripetizioni; siano adattati alla capacità di comprensione dei fedeli e non abbiano bisogno, generalmente, di molte spiegazioni. Occorre ordinare i testi e i riti in modo che esprimano più chiaramente le sante realtà che significano, e il popolo cristiano, per quanto possibile possa capirle e parteciparvi con una celebrazione piena, attiva e comunitaria» (SC 34 e 21). Questo è tutt'altro quadro, anzi è la stoffa ritornata alla sua funzione di morbida veste che lascia liberi i movimenti e ammantata con semplice eleganza. Nella nostra memoria c'è l'immagine ieratica e solenne, elegante e timida di papa Paolo VI che progressivamente si spogliò dei paludamenti arcaici, cominciando dalla rinuncia all'inutile e contraddittoria tiara, un simbolo che non si addice al successore del Pescatore il cui titolo più bello è quello di *Servus servorum Dei*. Non padrone del gregge ma Pastore; non proprietario della vigna ma vigilante di fraternità e di unità. Paolo VI che si chinò a baciare, con gesto fulmineo e fuori protocollo, ma di inedita umiltà cristiana, i piedi del patriarca Melitone; che per primo abbracciò il patriarca della chiesa Bizantina, Atenagora; che diede il suo anello all'arcivescovo anglicano Ramsey e la sua stola, con intuito pneumatico ad Albino Luciani, il papa che per trentatré giorni stupì il mondo e fece sognare la chiesa. Paolo VI dai gesti profetici che tagliò le code dei cardinali e intravide il nucleo puro della liturgia cristiana: quello che prevede partecipazione celebrativa di tutto il popolo cri-

¹¹⁵ Cfr. M. TAZARTES, *El Greco*, Milano 2004, p. 122.

stiano che comprende ciò che i riti esprimono, nell'atto di una *actuosa* presenza del suo Signore che non ha bisogno di segni di potenza per presentarsi al mondo, secondo lo stile della sua prima venuta nella carne. La liturgia deve guardare allo stile di Dio per essere quello che Dio ha voluto che fosse, deve contemplare lo stile di umiltà dell'incarnazione, fonte rivelata dello spirito della liturgia perché liturgia prima essa stessa, azione in favore degli uomini.

Fin qui si è espressa, in anamnesi storica del rito antico, la profezia della liturgia futura, per le future inculturazioni del rito romano. Per quanto è possibile ha detto il Concilio, o meglio: *in quantum fieri potest*, dove il nostro fare liturgico deve farsi apposizione al fare dello Spirito, divino "poietà" della liturgia della chiesa, per il quale possiamo leggere con occhi nuovi i segni dei tempi. Questo rito antico lo celebriamo volentieri, perché sempre nuovo e sempre ricco come la morbida veste dai colori variegati della Sposa.