

INSTAURARE

CHRISTO

OMNIA IN

PERIODICO CATTOLICO CULTURALE RELIGIOSO CIVILE

Anno XXXIX, n. 3

Poste Italiane spa - Sped. in abb. postale
D.L. 353/2003 conv. in L. 27.2.2004 n.46, art. 1 e 2 D.C.B. Udine

Settembre - Dicembre 2010

RIFLESSIONI, NON CELEBRAZIONI

di Daniele Mattiussi

1. La ricorrenza del 150° anniversario dell'unità d'Italia ha messo in moto una serie di celebrazioni. La celebrazione esprime già una valutazione positiva di ciò che si celebra. Spesso è usata anche per riproporre e rafforzare (possibilmente senza critiche) l'«ideale» raggiunto, usato contro ogni «posizione» contraria o non convergente con esso. La celebrazione dell'unità può servire, così, anche per contenere o neutralizzare tendenze «separatiste» come quelle, per esempio, che, di tanto in tanto, sono strumentalmente usate dalla Lega Nord o dal movimento separatista siciliano.

Alle celebrazioni per il 150° anniversario dell'unità d'Italia si sono associati o si stanno associando anche studiosi e istituzioni (per esempio talune Università italiane), i quali per il ruolo che hanno dovrebbero porsi davanti a ogni fatto o questione con atteggiamento critico o almeno problematico. È un problema di metodo che si trasforma in questione di merito o di sostanza, poiché le istituzioni di alta cultura non debbono mai (nemmeno quando aderiscono alle celebrazioni) farsi strumenti di miti o di operazioni di potere.

2. Quello che, innanzitutto, sorprende in occasione del 150° dell'unità d'Italia è il fatto che l'unità politica sia usata per mascherare, conservare e consolidare un'unità ideologica, fatta propria (quest'ultima) anche da coloro che si fanno paladini del federalismo (che non mette affatto in discussione l'unità politica e rafforza l'ideologia sulla base della quale si è «giustificata» nel secolo XIX l'unità politica).

C'è di più. Analizzando superficialmente le cose, si deve prendere atto di

un paradosso: «a salvare [...] il Risorgimento che fu fatto contro la Chiesa - scrive per esempio il *Corriere della sera* (1.12.2010) - potrebbe essere proprio la Chiesa». La Chiesa, infatti, da tempo (soprattutto con Paolo VI) ha preso atto che l'unità è un bene. Con l'attuale Segretario di Stato ha assunto anche atteggiamenti che sono stati considerati eloquenti (anche se a nostro avviso restano parzialmente ambigui): il cardinale Bertone presenziò, infatti, il 20 settembre per la prima volta dal 1870 a Porta Pia. Il Presidente della CEI si è ripetutamente pronunciato (da ultimo lo scorso novembre) a favore dell'unità d'Italia e del federalismo solidale. Quindi la Chiesa non ha riserve sull'unità. Anzi, sembra essere l'istituzione ora maggiormente impegnata a difenderla. Ciò appare non in linea con la politica della stessa nel corso del Risorgimento.

3. Nel corso del Risorgimento, infatti, la Chiesa cattolica assunse in un primo momento nei confronti del processo unitario atteggiamenti «ondivaghi», talvolta a favore talvolta contro. Certamente furono strumentalizzate dichiarazioni e benedizioni di Pio IX e anche talune decisioni sulle quali ci fu un immediato ripensamento. Si pensi, ad esempio, a questo proposito alla iniziale partecipazione alla prima guerra di indipendenza e al ritiro delle truppe dalla stessa. Quello che deve essere tenuto distinto è l'aspetto strettamente politico-diplomatico dall'aspetto politico-morale. Per quanto riguarda il primo ci furono incertezze circa la linea da tenere, dettate dalla complessità della questione ma anche da altri fattori (si pensi, per esempio, al ruolo negativamente giuocato - e come tale giudicato dalla Chiesa cattolica - dal «giuseppinismo» dell'Impero austro-ungarico, alle prese di posizione di cattolici illustri che si illu-

sero, sostenendo direttamente o indirettamente il processo unitario, di far rinascere l'Italia come nazione cattolica, al desiderio di giovare alle anime, etc.); per quanto riguarda il secondo la posizione è stata chiara, netta, decisa: il Risorgimento non era accettabile per le finalità perseguite, rappresentate soprattutto dalla volontà di instaurare un ordinamento giuridico immanentistico e secolarizzato, ipotecato dalle dottrine politiche protestanti.

Il processo unitario, quindi, faceva da maschera ad altre finalità, a finalità inaccettabili. La soppressione dello Stato pontificio altro non era che la formula che rendeva evidente il tentativo di subordinare la Chiesa allo Stato («libera Chiesa in libero Stato») e di rendere, perciò, lo Stato sovrano della Chiesa.

4. Sbagliò, pertanto, la Chiesa a resistere a questo tentativo? Sbagliarono i Gesuiti (dell'Ottocento) a difendere lo Stato pontificio? La risposta è negativa. Se errore ci fu, fu errore di forma, non di sostanza. Forse si è dato l'impressione di volere difendere lo Stato pontificio principalmente in quanto Stato, non in quanto condizione della libertà della Chiesa e soprattutto non in quanto diga contro un processo che, puntando allo Stato unitario, puntava in realtà all'instaurazione dello Stato moderno e alla radicale secolarizzazione per mezzo dell'ordinamento giuridico della società cristiana. Cosa che è puntualmente avvenuta con grave danno della società civile e della cristianità. Come è stato scritto, il Risorgimento «è un episodio della grande Rivoluzione, intesa in senso teoretico, cioè come negazione dell'ordine naturale; è il momento dell'affermazione del liberalismo» (D. Castellano, *Il Risorgimento: interpretazioni e problemi*, in *La razio-*

(segue a pag. 2)

(segue da pag. 1)

nalità della politica, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, p. 94). Oggi, vivendo in una società «liberale» (che ha legalizzato divorzio, aborto procurato e che si appresta a legalizzare l'eutanasia, l'omicidio del consenziente, e via dicendo), non ci si «scandalizza» più che tanto delle assurdità allora assunte e presentate come ideali benefici in quanto dogmi essenziali della «nuova religione» dell'umanitarismo utilitaristico del Settecento orientati a instaurare il nuovo ordine del cosiddetto «individualismo morale». Oggi non c'è la passione per la verità e per l'ordine che animava la Chiesa cattolica dell'Ottocento e che impregnava i costumi della società italiana del tempo. Si preferisce «adeguarsi» alla nuova realtà, definita talvolta «moderna», talvolta «europea», talvolta «americana», sempre comunque improntata, sia pure in modi diversi, alla *Weltanschauung* di derivazione protestante; alla stessa *Weltanschauung* che animò il Risorgimento italiano.

5. Non è questo un giudizio dettato da un atteggiamento conservatore. L'Italia aveva bisogno anche nell'Ottocento di un rinnovamento, di una rinascita intellettuale e morale. La rinascita, però, non poteva essere realizzata inseguendo gli ideali e instaurando l'ordinamento voluto dalla «Nuova Italia» che, pur infondendo fervore e facendo registrare un certo impegno per farla uscire dalle secche in cui l'aveva cacciata una cultura senza anima, finiva per essere nuova solamente in quanto riciclata, vale a dire soltanto perché rielaborazione soprattutto della cultura tedesca. Sul piano morale, poi, non mancarono gli scandali. Anche prescindendo da questi, non si può negare che l'impronta morale, sia nel campo pubblico sia in quello privato, era stata data alle persone e alla nazione dalla Chiesa cattolica la quale esercitava, allora, un ruolo essenziale non solamente con l'attività pastorale ma anche con le scuole di ogni ordine e grado. Soprattutto, però, anche gli «anticlericali» ritenevano che la morale cattolica fosse la morale semplicemente e che, in quanto tale, andasse insegnata. L'insegnamento della Teologia morale fu impartito nelle Università dello Stato fino alla fine del secolo XIX e memorabile rimase la sua difesa nelle aule parlamentari da parte del Villari, pur favorevole alla «Nuova Italia». Si deve dire,

per tanto, che la moralità popolare e quella della pubblica amministrazione erano improntate all'educazione cattolica, non alla «nuova religione» e all'«individualismo morale», cui si ispireranno invece le dottrine del personalismo contemporaneo e dello Stato agnostico sostenute e difese (anche e, forse, soprattutto) dai «cattolici» italiani nella seconda metà del secolo XX.

6. Si dirà che le affermazioni precedenti non tengono conto dei cosiddetti «cattolici liberali». A questo proposito basterà riportare quanto scrisse Giuseppe Bozzetti, figura elevata sul piano culturale e Generale dell'Istituto della Carità ossia dei Rosminiani. Padre Bozzetti osservò giustamente che è una contraddizione in termini dirsi cattolici e liberali e che chi sostiene questa tesi non sa né che cosa sia il liberalismo né che cosa sia il cattolicesimo (cfr. G. Bozzetti, *Rosmini e il liberalismo*, ora in *Opere complete*, vol. I, Milano, Marzorati, 1966, p. 267). Papa Benedetto XV precedentemente aveva insegnato e prescritto che il cattolico non deve qualificarsi per l'aggiunta di aggettivi (per esempio: liberale, marxista, democratico e via dicendo), in quanto il Cattolicesimo in ciò che gli è di essenziale non può ammettere né il più né il meno: o si professa intero o punto non si professa (*Ad beatissimi*,

1.11.1914). Quindi chi avanza questa obiezione dimostra di ignorare o di voler ignorare che il Cattolicesimo non può né confondersi né combinarsi con altre dottrine. Appare evidente, poi, che simili tesi come la conseguente «etichetta» sono state sostenute ed usate strumentalmente sia durante il Risorgimento sia nei decenni a noi più vicini.

Per questo, pur non sorprendendoci, appaiono pretestuose e insostenibili le «note» tese a dimostrare che *Instaurare* avrebbe dimostrato ignoranza e sarebbe in ritardo - e da molto tempo - sull'orologio della storia, avendo rispolverato una questione che sarebbe da considerarsi chiusa da un pezzo. Un periodico, infatti, che si pubblica a Bolzano, dedica attenzione a quanto sostenuto in due «Lettere» accolte dal nostro periodico a proposito di Risorgimento e di Chiesa cattolica.

7. È bene, invece, riflettere sulla questione Risorgimento, non per rinnovare ferite e storici steccati, ma per considerare criticamente (anche se serenamente) le premesse di una «risurrezione mancata» che ha aperto le strade a tragici eventi (basterebbe pensare alle due guerre mondiali che seguirono a quelle di indipendenza) e soprattutto ha spalancato le porte alla desolazione del nihilismo contemporaneo.

IL PROCESSO RISORGIMENTALE, LA CHIESA E LO STATO

Uno degli aspetti più rilevanti [del...] lungo, a volte faticoso e contrastato, cammino, che ha condotto all'odierna fisionomia dello Stato italiano, è costituito dalla ricerca di una corretta distinzione e di giuste forme di collaborazione fra la comunità civile e quella religiosa, esigenza tanto più sentita in un Paese come l'Italia, la cui storia e cultura sono così profondamente segnate dalla Chiesa cattolica e nella cui capitale ha la sua sede episcopale il Capo visibile di tale Comunità, diffusa in tutto il mondo. Queste caratteristiche, che da secoli fanno parte del patrimonio storico e culturale dell'Italia, non possono essere negate, dimenticate o emarginate; l'esperienza di questi 150 anni insegna che quando si è cercato di farlo, si sono causati pericolosi squilibri e dolorose fratture nella vita sociale del Paese.

Benedetto XVI

*Discorso del Santo Padre Benedetto XVI a S.E. il signor Francesco Maria Greco, nuovo ambasciatore d'Italia presso la Santa Sede
17 dicembre 2010*

RICORDO DI FRANCESCO GENTILE

di Elvio Ancona

Il 24 novembre 2009 ci ha lasciato il professor Francesco Gentile, ordinario di Filosofia del diritto della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, collaboratore di *Instaurare*.

Per chi ama la verità la sua scomparsa non è una perdita di poco conto, come appare evidente dando un semplice sguardo al rilievo della sua personalità di accademico e intellettuale.

Figlio del filosofo Marino Gentile, allievo di Enrico Opocher, rielaborando l'eredità intellettuale dei maestri è stato maestro egli stesso; ha apportato un contributo originalissimo nel dibattito giusfilosofico e ha saputo mostrare la perdurante capacità della tradizione classica nell'affrontare i problemi e i casi giuridici del nostro tempo. Facendo tesoro di questa eredità, egli ricordava di non aver fatto altro che svolgere «il compito del filosofo del diritto, resistendo ai tumulti della crisi culturale, politica, economica, giuridica, della società, quello di cercare al di là del contingente l'essenziale, al di là dell'opinabile il vero, al di là del legale il giusto. "Al di là" nel senso di "attraverso": *metá tà physiká*».

I risultati raggiunti nello svolgimento di questo compito possono essere ben documentati da un eccezionale *cursus honorum*. Più volte preside della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, coordinatore della Scuola di dottorato in Giurisprudenza, socio effettivo dell'Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, nonché dell'Académie Montesquieu di Bordeaux e della Central European Academy of Science and Art di Timisoara, academico honorario extranjero della Real Academia de Jurisprudencia y Legislacion de España, direttore di due collane per la casa editrice ESI di Napoli, editore della rivista elettronica "L'ircocervo", Gentile è stato altresì l'autore di un centinaio di pubblicazioni scientifiche, tra cui si devono ricordare le monografie *Intelligenza*

politica e ragion di Stato (1982), *Politicità e positività nell'opera del legislatore* (1998), *L'ordinamento giuridico tra virtualità e realtà* (2000), *Politica aut/et statistica* (2003), *Filosofia del diritto*, a cura degli allievi (2006), *Legalità, giustizia, giustificazione* (2008).

Ma l'eccellenza raggiunta dalla sua attività di studioso è ancor più ragguardevole se consideriamo i risultati conseguiti sul piano speculativo. Il percorso di ricerca di Gentile può realmente essere detto filosofico, in quanto mosso da un sincero amore della sapienza, quello stesso amore del sapere che, a suo avviso, renderebbe i giuristi, secondo il detto di Ulpiano, *veram nisi fallor philosophiam non simulant affectantes*, appassionati non di una simulazione, ma della vera filosofia. Egli stesso non ha fatto che sottolineare l'importanza della questione aletica nella riflessione sul diritto, l'originarietà del "riconoscimento della verità" «come ciò senza di cui l'esperienza, anche quella giuridica, neppure sarebbe». Si tratta in realtà di una questione tutt'altro che scontata se pensiamo all'oblio, quando non al bando, in cui è stato posto il termine stesso "verità" negli studi giuridici. E tuttavia questione quanto mai necessaria per una filosofia del diritto che voglia essere autenticamente tale. E per l'autenticità della stessa operazione giuridica, «poiché – come egli avvertiva - un fare che non sia illuminato dal vero non è veramente fare».

Del resto, è proprio in virtù di un *affectus* per la verità che Gentile è stato condotto a superare la concezione geometrica per accedere ad una concezione dialettica del diritto, ricollocando così al centro dell'esperienza giuridica, in luogo della legalità, la giustizia, quella che il giureconsulto romano definiva *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*, la volontà costante e perpetua di attribuire a ciascuno il suo diritto. Mosso da questo *affectus*, infatti, egli ha ritenuto di non potersi accontentare della rappresentazione del suo di ciascuno fornita dalla geometria legale, sovrappone alla condi-

zione conflittuale dello stato di natura "l'universo ordinato delle leggi", poiché, in tal modo, secondo il filosofo patavino, di ciascuno potrebbe essere riconosciuto come "suo" solo "quanto gli è virtualmente attribuito per le vie legali". Viceversa, - così sosteneva - l'ufficio del giurista dovrebbe essere concepito essenzialmente come un "lavoro di conoscenza", "conoscenza del giusto nelle cose", «poiché non si può dare a ciascuno il suo senza sapere quale sia il suo di ciascuno». Per questo il giurista deve operare dialetticamente, «poiché la pretesa di ciascuno al suo diritto si configura e può essere sostenuta come domanda di essere rispettato in ciò che lo diversifica personalmente dagli altri, sulla base di quella disposizione con gli altri comune all'ordine per la quale è proprio dell'essere uomo riconoscere a ciascuno quello che gli spetta, ossia il suo diritto».

Quale sia poi il senso profondo dell'operare dialettico è altro tema gentiliano di speciale interesse. La dialettica cui egli si riferiva, infatti, prima ancora che un metodo, risulta essere un'attitudine mentale, un "atteggiamento di ricerca, di indagine, di domanda, insomma di schietta problematicità". In essa, dunque, oltre alla struttura sintetico-dialettica illustrata nel *Politico* di Platone, ritroviamo quell'"abito radicalmente problematico", propiziato da un autentico amore per il sapere, che abbiamo visto essere all'origine del "percorso" di Gentile. Peraltro, la passione per la verità che tale percorso contraddistingue non induce solo a passare dal campo geometrico a quello dialettico. È anche ciò che rende effettivamente filosofico un discorso che, colto in termini formalistici come la contrapposizione tra due procedure, potrebbe altrimenti apparire meramente metodologico. Anzi, non solo lo rende filosofico, perché è la stessa forza che lo ha condotto a concludere il suo itinerario speculativo con una riflessione di carattere teologico.

Esito tutt'altro che peregrino, benché possa apparire alquanto bizzarro parlare di teologia da parte di un filosofo del diritto, e tanto più oggi, in un'epoca contrassegnata

(segue a pag. 4)

LIBRI IN VETRINA: RECENSIONI

R. ONIGA, *Contro la post-religione. Per un nuovo umanesimo cristiano*, (prefazione di Marc Fumaroli), Fede & Cultura, Verona 2009.

Recensire il lavoro del prof. Oniga non è impresa facile, se ne vorrebbe dire un gran bene per la generosa volontà apologetica (cattolica) che lo sostiene ma il cozzare di troppi argomenti, ivi sviluppati, con la sana filosofia e la Dottrina tradizionale della Chiesa impone registri diversi dall'elogiativo. Non ce ne vorrà quindi l'A. se avanza alcune critiche al suo pamphlet. Egli, più di noi, converrà con il Filosofo nel dare alla Verità il primato.

Oniga, ordinario di filologia classica, sviluppa una puntuale risposta alle odierne istanze anticristiane post-religiose nella forma di una confutazione del pamphlet di Odifreddi *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, riconosciuto come rappresentativo. Confutazione che vuole essere una orgogliosa difesa della cultura umanistica minacciata dallo scientismo. L'intento è nobile anche se appare almeno discutibile il riconoscimento dell'umanesimo come "il vero bersaglio" (p. 11) degli scienziati, quasi che l'anticristianesimo abbia mera ragione di mezzo. Purtroppo è Cristo l'oggetto dell'odio e, con Lui, Santa Romana Chiesa, tant'è che, al di là del caso singolo di Odifreddi, i principali protagonisti della polemica anticristiana fanno a gara nelle celebrazioni dell'umanesimo rinascimentale, di Erasmo, di Bruno, del genio di Leonardo, dell'Illuminismo e dei diritti umani. E l'anticristianesimo scienziata non è che una sottospecie di questo più generale anticristianesimo post-moderno.

Capiamo bene l'amore, che Oniga manifesta in tutto il libro, per la cultura umanistica; è amore da noi condiviso a patto di due precisazioni: 1) il Cristianesimo non è Umanesimo. La Civiltà Cristiana si è indubbiamente mostrata lungo i secoli anche in una particolare espressione della *humanitas*, tuttavia è errore tipicamente moderno quello per il quale il Cristianesimo sarebbe una specie del genere Umanesimo mentre la Buona Novella è essenzialmente cristocentrica perché teocentrica e non antro-

pocentrica. 2) l'amore per le lettere e le arti, unito ad un sincero interesse per tutto ciò che è autenticamente umano, ovvero ciò che si suole chiamare cultura umanistica, né nasce né si identifica con i germi della modernità dati nello Umanesimo/Rinascimento o con gli sviluppi di questa (es. il giusnaturalismo razionalista, l'Illuminismo, etc.). Piuttosto l'idea di *humanitas* germogliata nella classicità e fiorita nella Cristianità trova nella modernità l'origine della sua crisi per la separazione dall'organico sistema metafisico-teologico nel quale aveva le sue radici. È proprio nella protomodernità che si possono rintracciare le origini dell'attuale crisi postmoderna, in Lutero ma anche in Erasmo, in Machiavelli ma anche in Grozio e, certamente, in Cartesio.

Auspicare, come fa l'A., un nuovo umanesimo cristiano è più che lecito purché non si capovolga l'ordine dei fini facendo dello Evangelo una formula umanistica ma, piuttosto, si cerchi, come porta-

to culturale della Verità di Cristo, l'affermarsi storico dell'idea di *humanitas* che la Buona Novella porta seco.

A ben vedere la critica cattolica al libro di Oniga non è che la critica alla concezione dell'umanesimo esposta dall'A.

Quando l'A., muovendosi nel terreno suo proprio, ingaggia battaglia con il "matematico impenitente" circa l'esegesi biblica o, piuttosto, affronta il tema delle testimonianze storiche di Cristo regala al lettore pagine meritevoli di sinceri elogi. Altrettanto encomiabili i capitoli V ("*L'idea latina di cultura*") e VI ("*L'idea latina di humanitas*"), così come le pagine (pp. 166-174) dedicate alla celebrazione del latino, lingua della *res publica letteraria* classico-cristiana.

È dove il filologo e il letterato lascia il posto all'opinionista cattolico che sorgono i problemi, problemi riassumibili nella volontà di unifica-

(segue da pag. 3)

dal "laicismo giuridico", dall'aspirazione a trattare dell'ordinamento giuridico *etiamsi Deus non daretur*.

Ma Gentile pare nondimeno essersi convinto della necessità di questo "passo", in cui la ricerca filosofica sul diritto può pervenire al fondamento stesso e dunque a considerare le cose, nello specifico i fenomeni giuridici, nella prospettiva della verità ultima. Non è tuttavia una teologia filosofica che egli innanzitutto ha voluto praticare, in quanto il discorso gentiliano è sembrato piuttosto aprirsi al dato storico della Rivelazione cristiana e ai suoi effetti e riflessi nella lunga storia del diritto occidentale. Era infatti ben consapevole che una seria problematizzazione dell'esperienza non potesse prescindere da un'attenta considerazione dei suoi fattori, e quindi, mai come nel caso dell'esperienza giuridica, dovesse tener conto della bimillennaria azione di un evento quale l'annuncio cristiano che quell'esperienza ha così profondamente impregnata arricchendola di nuovi contenuti e prospettandole nuove

possibilità, soprattutto aprendola alla dimensione di una giustizia integrale, rispettosa del valore della persona.

L'ultimo periodo, "segnato" dalla malattia, aveva visto questo percorso intellettuale verso la verità della Rivelazione cristiana divenire ancor più drammaticamente esistenziale e personale: nella partecipazione ai pellegrinaggi in Terrasanta, nelle preghiere, nella celebrazione dei sacramenti, fino all'invocazione del perdono, implorato davanti al confessionale, «per potermi sentire leggero come una gazzella, non toccare terra con i piedi, come un fanciullo», come egli scriveva in una lettera ad un frate cappuccino letta il giorno del suo funerale.

Questa volta la verità cercata era la Verità della sua vita, ma in realtà si manifestava così l'intima scaturigine e il senso profondo di tutta la sua attività intellettuale, il motivo per cui, ancora oggi che non è più fisicamente tra noi, Francesco Gentile continua ad essere un "collaboratore" e un amico, un compagno di cammino.

re, nella categoria dell'umanesimo cristiano, la Tradizione cattolica con la modernità assiologicamente intesa. È così che nascono asserzioni quanto meno discutibili come quella per la quale Cartesio sarebbe stato "aristotelico e tomista in fatto di morale" (p. 159) o quella secondo cui "c'è un filo rosso che collega l'*humanitas* antica a quella del periodo umanistico-rinascimentale, per arrivare fino alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nel 1948" (p. 208).

Pur oggetto di critica da parte di Oniga (p. 12), il Nostro si muove secondo il paradigma caro a Pera, con in più l'aggravante del pensiero debole candidamente affermato - "In fondo, sia Croce, sia Odifreddi, sia Pera [...] hanno tutti la stessa pretesa di imporre quello che dobbiamo o non possiamo essere o non essere. Al contrario, il pensiero umanistico si limita da sempre a proporre più modestamente la testimonianza personale di una visione del mondo possibile" (p. 12) -, che è lo stesso di Taylor, quello per il quale il liberalismo, la democrazia (sovranità popolare), i diritti umani, in una parola la modernità, sarebbero prezioso frutto del Cristianesimo e non già la sua più insidiosa negazione.

Il Nostro non si limita a rivendere, come merito della Cristianità, la nascita della modernità assiologica ma, coerentemente, si spinge sino ad affermare la compostibilità di cristianesimo, liberalismo e socialismo nell'unità dell'umanesimo (p. 213). È la vecchia teoria dei tre umanismi cara alla DC. Per fare ciò si deve, però, passare sotto silenzio il Magistero di papi come Pio VI, Pio VII, Leone XII, Gregorio XVI, Pio IX, Leone XIII, etc., ovvero tutto il Magistero antimoderno di Santa Romana Chiesa che unanime condanna quelle che Oniga presenta come luminose conquiste di civiltà. Solo così si spiegano espressioni come "valori etici espressi dall'umanesimo di matrice illuminista e cristiana" (p. 25) e "illuminismo cristiano" (p. 151) o asserzioni come "in realtà il cristianesimo, senza sostanziali differenze tra paesi cattolici e protestanti [...] è stato uno dei fattori decisivi che hanno contribuito allo straordinario progresso [...] e a tutt'oggi costituisce un importante baluardo in difesa della libertà e della democrazia" (pp. 45-46).

Solo snaturando il Cristianesi-

mo, sottraendone la Dottrina all'ortodossia custodita dal Magistero, si può vedere unità dove vi è la più radicale opposizione, convergenza dove vi è contraddizione, figliolanza dove non vi è che cancrena. Asserire che il Cristianesimo "attraverso secoli di maturazione ha prodotto una società laica, tollerante [leggi: relativista] e democratica" (p. 13) significa accusare la Religione di Cristo del più grave fallimento caricando la Chiesa, custode dell'Evangelo, d'una colpa enorme, l'aver partorito la civiltà (quella moderna e postmoderna) più lontana dalla Verità su Dio e sull'uomo che la storia abbia mai conosciuto.

Se per Oniga "il vero problema è che oggi si sta perdendo il senso dell'autentico umanesimo laico [...] sviluppato, dal rinascimento all'illuminismo, sulle radici della cultura classica, ebraica e cristiana" (p. 10) si comprende come, per il Nostro, il Cristianesimo abbia valore nella misura in cui è "aperto" (p. 217), ovvero è Cristianesimo liberale, mentre la Cristianità nata con Teodosio è semplicisticamente condannata come "intolleranza" (p. 219). Il problema, però, è che i principi liberali sono stati più volte condannati dal Magistero, il cattolicesimo liberale è vera eresia mentre il "buio Medioevo" è celebrato da Leone XIII come età esemplare in cui il Vangelo governava gli Stati.

In fondo, il saggio di Oniga, più che cattolico, è un pamphlet illuminista dove al Cristianesimo è affidato il ruolo di strumento religioso per il "progresso civile" identificato con "conquiste che sono costate secoli di lotte, come la democrazia, la libertà religiosa e l'emancipazione femminile" (p. 215) difficilmente compatibili con la Tradizione cattolica.

Quando il N. accusa "gli intellettuali post-moderni" (p. 57) di essere giunti sino a "mettere in discussione gli stessi diritti umani" (p. 57) riducendoli "ad una costruzione ideologica" (p. 58) dice il vero ma, contrapponendo la post-modernità che li discute criticamente alla modernità che li proclamò, dimostra di non comprendere come la riflessione postmoderna sui diritti umani sia assolutamente corretta e coerente con le premesse razionalistiche della modernità. Non è invocando le radici ebraico-cristiane o "l'autorità morale della Bibbia" (p. 58) che si può nascondere l'arbitrarietà di "diritti" fluttuanti nel nulla metafisico.

Combattere la postmodernità in nome della modernità è esercizio assurdo come quello di chi volesse curare una setticemia inculcando i batteri che causarono l'infezione.

Va riconosciuto all'A. di aver individuato, sulla scorta di Marc Fumaroli, nello scientismo "una religione" (p. 17) post-religiosa con tanto di dogmi, teologia (ateologia) e predicatori, distinguendo nettamente lo scientismo dalla scienza ("lo scientismo è nemico della scienza, perché ne tradisce completamente la natura, trasformandola in una religione" p. 25). Se non che il Nostro, coerente con il proprio liberalismo, non ritiene moralmente obbligate la estirpazione di simile "religione atea", bensì invita a lavorare "perché anche la post-religione si apra al dialogo interreligioso" (p. 214). Il cristiano dovrebbe, cioè, auspicare non la Civiltà cristiana e per essa impegnarsi, bensì una laica e liberale società del dialogo dove tutte le religioni (compresa quella atea scientista) hanno cittadinanza su un piano di parità.

Convinto che, in fondo, "anche il dogma dello scientismo potrebbe trasformarsi in un fattore positivo" (p. 215), Oniga, più che combattere la post-religione per la sua essenza perversa, propone alla religione scientista di farsi riformare da una sorta di *nouvelle (a)theologie*: "non è necessario che la post-religione rinneghi i propri dogmi, basta che ne assuma consapevolezza e li rielabori, con un pensiero teologico più adeguato ai tempi in cui viviamo, rendendoli in un certo senso più autentici e più profondi" (p. 215). Sono parole che, con l'unica differenza di rivolgersi non alla Chiesa ma alla nuova religione scientista, ricalcano in tutto il più classico modernismo.

In fondo per Oniga la colpa dello scientismo non è l'ateismo ma l'essere religione "più rigida e intollerante delle religioni tradizionali" (p. 18) sicché, non in nome della Verità, va combattuto ma in nome della liberaldemocrazia pluralista. Siccome "il cristianesimo oggi [...] è nel complesso più aperto [...] rispetto alla chiusura arrogante di certo integralismo post-religioso" (pp. 217-218) si elogia il Cristianesimo come religione umanistica e si invoca "il relativismo [che] dovrebbe portare ad ammettere che anche la post-religione è appunto solo una religione tra le altre, e non preten-

(segue a pag. 6)

(segue da pag. 5)

dere di essere la verità assoluta e definitiva [...] Solo così sarà possibile rilanciare un dialogo davvero ecumenico tra identità diverse" (p. 216). Nulla potrebbe essere più lontano dalla *ratio* dell'Evangelo, la Buona Novella della Verità Incarnata.

Non potrebbe essere più manifesto nel suo relativismo quando il Nostro contesta (p. 216) ad Odifreddi l'affermazione "sono un logico e credo che la verità stia da una parte o dall'altra, e che quando in una disputa uno ha ragione l'altro abbia torto" (P. Odifreddi, *Il matematico impenitente*, Longanesi, Milano 2008, p. 102) rimproverandogli di applicare la logica nei "settori dell'umanesimo" (p. 216). Insomma, per il Nostro, la colpa di Odifreddi non sarebbe il ritenere vero ciò che è falso ma il difendere la verità (quella che per Odifreddi è soggettivamente la verità) applicando, in tutto il suo rigore, il principio di non contraddizione. Se Odifreddi, continuando ad essere miscredente, scienziista e anticristiano, fosse anche dialogante ed "ecumenico" acquisterebbe piena cittadinanza nell'ideale umanistico di Oniga mentre un redivivo san Pio V, grande inquisitore e papa inflessibile nella estirpazione dell'eresia, sarebbe meritevole, invece, dei più duri rimproveri. La Verità non conta, ciò che conta è la libertà relativistica del pluralismo democratico che, poi, a ben vedere, è ciò che Oniga intende per umanesimo: "l'ateismo post-moderno dovrebbe perciò ridurre le sue pretese assolute e accontentarsi di essere una religione tra le altre [...] In una società libera e civile [...] le religioni e l'ateismo si pongono laicamente a confronto, sulla base della sincerità e del rispetto reciproco. Se invece l'ateismo post-moderno continuerà [...] a rifiutare il dialogo [...] vorrà dire semplicemente che non ha ancora superato la fase oscurantista e intollerante, propria di molte religioni alle loro origini" (p. 147).

Un simile ideale relativista riesce difficile da spiegarsi se si considera che l'A. deplora la crisi attuale della Chiesa per la quale il relativismo "ormai sta penetrando anche all'interno della stessa compagine ecclesiale" (p. 136)!

Dispiace dover giudicare negativamente un lavoro sicuramente mosso dalle migliori intenzioni e

dove non mancano buoni argomenti, oltre a quelli già indicati, ad es. la dura condanna dell'aborto definito "moderna strage degli innocenti" (p. 77), ma la *ratio* complessiva dell'opera non può in nessun modo essere ricondotta alla verace Dottrina cattolica e, neppure, alla semplice verità naturale della *philosophia perennis* essendo intrinsecamente rispondente al paradigma della modernità assiologica.

Non mancano, poi, veri e propri assurdi teologici come parlare di "veri martiri cristiani e musulmani" (p. 64) o asserire che "la formazione del canone neotestamentario [...] è avvenuta [...] per una specie di selezione naturale compiuta dai lettori tra il materiale che circolava liberamente presso le comunità cristiane dei primi secoli. Come in tutti i canoni dei classici [...] ciò che è rimasto fuori è ciò che obiettivamente valeva meno" (p. 124).

Quando, poi, Oniga sostiene che lo scienziato, studiando il mondo naturale, "è portato inevitabilmente ad assumere una posizione filosofica di tipo deistico o panteistico" (p. 153) è contro san Tommaso, tutta la Scolastica e il dogma del Vaticano I che si pone.

È tale la volontà di celebrare il Cristianesimo come padre della modernità che si giunge sino a proporre sant'Agostino, colui il quale, poi giustamente corretto in ciò da san Tommaso, si spingeva a negare ai pagani vera autorità temporale e una vera *res publica*, come antesignano della laicità, del contrattualismo e del pragmatismo: "l'innovazione decisiva di Agostino, rispetto ai filosofi antichi, sta nel non concepire più lo Stato come un agente morale [...] Secondo Agostino, lo Stato è basato su un contratto sociale di natura pratica, finalizzato alla ricerca di comuni vantaggi materiali. Questa concezione positivista dello Stato è indubbiamente molto moderna. [...] uno Stato non può mai essere perfettamente giusto" (p. 199). L'agostinismo politico fu ben altro!

Non è nostra intenzione scoraggiare il prof. Oniga dalla meritevole volontà d'impegnarsi nella battaglia apologetica, anzi speriamo, con questi nostri appunti, mossi solo dall'amore per la Verità che è Cristo, di stimolare l'A. ad una fruttuosa riflessione circa le ragioni del proprio umanesimo cristiano.

Samuele Cecotti

LIBRI RICEVUTI

M. MERISI, «*Ma non è un romanzo storico...*» Rocco Montano lettore dei Promessi sposi, Salerno, Edisud, 2010.

O. NARDI, *La gnosi e la fucina delle rivoluzioni*, Matino (Lecce), Salpan Editore, 2010.

RINGRAZIAMENTO

Un sentito grazie a coloro che si sono fatti sostenitori del nostro periodico.

Pubblichiamo qui di seguito le iniziali del nome e cognome (con l'indicazione della Provincia di residenza e dell'importo dell'offerta inviata) degli Amici che dopo l'uscita dell'ultimo numero di *Instaurare* ci hanno inviato il loro sostegno e il loro incoraggiamento.

Prof. M.M. (Pordenone) euro 50,00; prof. D. C. (Udine) euro 1720,00; prof. L.V. (Udine) euro 60,00; geom. E.F. (Udine) euro 50,00; sig. L.B. (Udine) euro 22,00; sig. A. R. (Vicenza) euro 42,00; sig. F. Z. (Belluno) euro 12,00; prof. M. F. (Padova) euro 150,00; mons. S.Q. (Udine) euro 20,00; prof. G. B. (Pordenone) euro 250,00; dott.ssa A. C. (Bologna) euro 50,00; sig.ra F.P. e sig. A.B. (Udine) euro 100,00; prof. R. P. (Vicenza) euro 50,00; sig. L. B. (Udine) euro 50,00; prof. avv. P. G. G. (Novara) euro 300,00.
Totale presente elenco euro 2.926,00

RICONOSCIMENTO

«L'Osservatore Romano» (2.10. 2010) dedica due intere pagine alla riedizione della monumentale opera di don Dario Composta *La Chiesa visibile*, pubblicata nel 1986 e da noi allora segnalata per la sua novità e per il suo alto valore scientifico con un'intervista all'Autore (cfr. «Instaurare», nn. 2-3/1986). Si tratta, come abbiamo scritto, del primo Trattato cattolico di Teologia del diritto, che godette della Prefazione dell'allora Cardinale Ratzinger.

Siamo lieti di questo riconoscimento allo studioso e al sacerdote che collaborò a lungo, con assiduità ed entusiasmo, al nostro periodico, del cui Comitato scientifico fece parte.

IN MEMORIAM

Il giorno 28 dicembre 2009 Iddio ha chiamato a sé mons. Silvano Piani, già parroco di Lucinico (Gorizia), il quale apprezzò, incoraggiò e sostenne l'attività di *Instaurare*. Partecipò attivamente a diversi nostri convegni annuali.

Raccomandiamo la sua anima alla misericordia di Dio e alle preghiere di suffragio dei lettori.

FATTI E QUESTIONI

A proposito di libertà religiosa

Il Cardinale Tarcisio Bertone, attuale Segretario di Stato, nel Discorso tenuto in occasione dell'inaugurazione dell'anno-accademico 2010/2011 della Pontificia Università Lateranense (23.11.2010), ha affermato: «la libertà religiosa ha segnato il superamento della tolleranza religiosa che esprimeva una visione relativa della verità ed un individualismo senza limiti».

Non c'è dubbio che la «libertà religiosa» (ovvero il diritto alla libertà di religione) abbia fatto accantonare ogni forma di «tolleranza». Meno certo è che la tolleranza esprimesse «una visione relativa della verità» e, soprattutto, un illimitato individualismo che è proprio, invece, della libertà religiosa, interpretata come libertà di religione.

Ha ragione, comunque, il Cardinale Bertone quando afferma che la libertà di religione deve escludere assolutamente la «tolleranza». Questa, infatti, starebbe a indicare che qualcosa, che è in sé male, non viene «repressa» o punita solamente al fine di evitare un male maggiore. In altre parole la tolleranza è, talvolta, uno stato di necessità. Essa, tuttavia, rappresenta un giudizio negativo su ciò e di ciò che viene tollerato. In altre parole ancora, essa è possibile solamente alla condizione che si dia la conoscenza del vero e la possibilità di individuare il bene e il giusto. Per quel che attiene alla sfera religiosa, la tolleranza è possibile solamente alla condizione che sia possibile la religione (vera). In questo caso i culti ammessi, pur rappresentando un *vulnus* alla vera Religione, si consentono per evitare mali più gravi.

Il problema andrebbe considerato anche sotto un altro profilo. La «tolleranza», infatti, ha segnato una «conquista» in presenza di ordinamenti giuridici che dipendevano dall'opzione religiosa del Sovrano (*cuius regio eius et religio*, principio solennemente sancito dalla pace di Augusta del 1555).

La scelta religiosa del Sovrano in questo caso si sostituiva, infatti, non solo alla coscienza individuale ma pretendeva di rappresentare il criterio sulla base del quale stabilire quale Religione fosse legittima e, in quanto tale, (imposta e) praticata nell'ambito dello Stato. La Religione, anziché essere regola per lo Stato, diveniva un

suo prodotto. La «confessionalità» dello Stato (che non è di per sé sinonimo di Stato cattolico anche se talvolta l'espressione è stata usata in tal senso), sancita dalla pace di Augusta, non solamente avrebbe portato alla secolarizzazione ma era già essenzialmente, cioè in sé e per sé, secolarizzazione.

Il Cardinale Tarcisio Bertone sembra non considerare nel suo Discorso questo aspetto del problema. Egli, infatti, sostiene che la *libertà religiosa* è un diritto umano; che la Santa Sede «ha sostenuto che [...] questo] diritto non è il contenuto intrinseco di una determinata fede religiosa, ma l'immunità dalla coercizione, quasi una zona di sicurezza in grado di garantire l'inviolabilità di uno spazio umano nel quale il credente e la comunità in cui egli esprime la propria fede sono liberi di agire, senza pressioni esterne di singoli, di gruppi sociali o di qualsivoglia autorità».

Il Cardinale Bertone non precisa che cosa si debba intendere per «religione». Non istituisce differenze tra religione e credenza. Egli ritiene: a) che la libertà di religione (che non è la libertà della religione) sia un diritto; b) che di questo diritto goda il singolo e la comunità; c) che sia un diritto anche in presenza di una «credenza» erroneamente scambiata con un'opzione autenticamente religiosa; d) che l'esercizio di questo diritto sia illimitato, cioè non soggetto a limiti e, quindi, non giudicabile nel e per il suo contenuto, poiché il contenuto del diritto è il diritto in sé.

Le affermazioni del Cardinale Bertone toccano e sollevano molte questioni. Non solo perché sembrano contraddire il Magistero della Chiesa cattolica, ma anche perché appaiono irrazionali.

Se la libertà di religione si identifica con la libertà di credenza, tutte le credenze avrebbero diritto di essere praticate, sia in privato sia in pubblico. Non ci sarebbero criteri per escludere l'esercizio di questo (definito) diritto. Così, nessuno avrebbe autorità per prescrivere e/o per vietare qualcosa: non potrebbero essere proibiti (e tanto meno impediti), per esempio, l'infibulazione, il matrimonio poligamico, l'omicidio del consenziente, la violazione della proprietà, il furto, l'abbandono dei figli minori o degli incapaci e via dicen-

do. Nessuno avrebbe il diritto/dovere di educare e, se si arrogasse tale diritto, potrebbe «educare» come vuole. Insomma, se tutto dipende dalla credenza, sarebbe legittima ogni azione coerente con la credenza medesima. Alla luce di questa *Weltanschauung* non sarebbe legittimo, per esempio, un processo come quello che subirono i coniugi Oneda, chiusosi con la loro condanna.

Riconoscere che il diritto all'esercizio della libertà di credenza è assoluto, sciolto cioè da limiti, non significa forse delegittimare ogni ordinamento giuridico? La credenza del singolo diverrebbe il criterio sulla base del quale legittimare l'ordinamento. Così facendo, però, si finisce per riconoscere il diritto all'anarchia (riconoscimento che è una contraddizione in termini).

Le affermazioni del Cardinale Bertone sembrano coerenti applicazioni della dottrina liberale che, per la sua genesi e per i suoi sviluppi, si rivela in contraddizione con la dottrina della Chiesa cattolica. Basterà ricordare che, mentre per la Chiesa cattolica è la verità che rende liberi, per la dottrina liberale la libertà non deve essere guidata dalla verità, perché ogni criterio è limite e perciò negazione della libertà. Soprattutto, però, sembrano non sostenibili sul piano razionale.

L'archiviazione della civiltà

«La vita cattolica» (4.9.2010), settimanale dell'Arcidiocesi di Udine, ha preso posizione, chiara e forte, sull'archiviazione del procedimento contro il medico che aveva attuato il protocollo per la morte di Eluana Englaro. «Un protocollo - scrive il settimanale - costruito per indurre la morte di un corpo gravemente disabile», ritenuto «compatibile» con «qualche decreto dei magistrati, ma non [...] con le finalità per cui esistono la professione medica o il diritto nella società».

«La vita cattolica» contesta - giustamente - che l'autodeterminazione sia un bene più importante della vita. Afferma, poi, che l'archiviazione attuata segna l'inizio dell'archiviazione di una civiltà.

Non si può che concordare con quanto scrive «La vita cattolica» e plaudire al ritrovato impegno e al ritrovato coraggio del settimanale diocesano di Udine, anche se, a nostro avviso, non dell'archiviazione di una civiltà si tratta, ma dell'archiviazione della civiltà semplicemente.

L'INVARIANZA DOGMATICO-LITURGICA NEL RITO DELLA SANTA MESSA

di padre Gabriel Díaz Patri

Oggi si sente spesso parlare, sulla scia delle parole del Santo Padre, di una "ermeneutica della continuità" che sarebbe in contrasto con quell' "ermeneutica della rottura" così frequente negli ultimi anni. È propriamente nell'ambito liturgico che questa mentalità di rottura si è fatta strada nel quotidiano, in una maniera eminentemente palpabile per il popolo cristiano. La gravità di tutto questo si rende palese se la consideriamo alla luce del principio dei rapporti fra la *Lex orandi* e la *Lex credendi*.

Perciò un'analisi della continuità sia dogmatica sia liturgica presente nei riti della Messa attraverso non soltanto la sua storia, ma anche, in modo trasversale, attraverso i diversi riti che la Chiesa ha utilizzato e ancora utilizza per il suo culto pubblico può aiutare per una valutazione più accurata delle posizioni di coloro che ritengono sia normale una periodica riforma di adattamento "ai tempi".

L'allora Cardinale Ratzinger aveva insistito, e da molto tempo, sulla necessità di evitare la concezione secondo la quale la Chiesa avanzerebbe attraverso la sua storia con "salti" discontinui. Secondo questa concezione bisognerebbe ogni tanto "partire da zero". Una tale interpretazione dei cambiamenti nella storia della Chiesa egli chiama "Ermeneutica della rottura" e ciò è proprio il contrario di quello che ha fatto e che deve fare la Chiesa.

La posizione contraria è rappresentata dall' "Ermeneutica della continuità". Secondo questa concezione, c'è uno sviluppo della liturgia attraverso i secoli, ma esso avviene in modo "organico". L'intervento dell'autorità è, secondo un'immagine che lo stesso autore propone, simile più al lavoro del giardiniere che cura una pianta, l'irriga, la raddrizza, la pota, per aiutarla a crescere, svilupparla e mantenersi rigogliosa, piuttosto che al lavoro di un tecnico che costruisce una macchina nuova e butta la precedente.

Nel caso della liturgia questa continuità è doppia, da un lato essa è una continuità che si dà nel tempo: attraverso i secoli un rito conserva la sua identità fondamentale pur tra cambiamenti di dettaglio. Per utilizzare una terminologia alla moda, noi possiamo designarla come continuità "diacronica". C'è, però, allo stesso tempo, un'altra continuità: una continuità che, senza perdere com-

pletamente la dimensione temporale, è piuttosto "spaziale". In effetti, in uno stesso periodo storico ci sono parecchie tradizioni che coesistono e che, nonostante le differenze (talvolta molto notevoli), hanno una profonda identità dottrinale. Quest'ultima la chiameremo continuità "sincronica".

È nostra intenzione esaminare, da una parte, lo sviluppo del Messale

Romano attraverso il tempo, illustrando così la prima continuità, e, dall'altra, considerare certi punti notevoli delle diverse tradizioni liturgiche, tanto in Oriente come in Occidente, che illustrano la continuità "sincronica".

Per ragioni di brevità limiteremo la nostra attenzione unicamente alle cerimonie della Messa e, principalmente, all'ordinario di questa.

IL XXXVIII CONVEGNO ANNUALE DI «INSTAURARE»

Il giorno 19 agosto 2010 presso il santuario di Madonna di Strada a Fanna (Pordenone) si è svolto il XXXVIII convegno annuale degli «Amici di *Instaurare*».

L'incontro, avente per tema generale «Sull'invarianza della verità e della Rivelazione: problemi attuali», si è aperto con la celebrazione in rito romano antico della S. Messa. Ha celebrato padre Gabriel Díaz Patri (dottore in Filosofia, responsabile della Sezione di Studi sulla Liturgia medioevale dell'Università di Cuyo, parroco della chiesa russo-cattolica di rito bizantino a Parigi). La Nuova Confraternita di S. Giacomo di S. Martino al Tagliamento (Pordenone) ha accompagnato con il canto gregoriano la celebrazione. Mons. Ignacio Barreiro Carambula ha tenuto l'omelia (Vedi testo pubblicato a parte). Al termine della S. Messa è stata invocata l'assistenza dello Spirito Santo con il canto del «Veni Creator».

Al termine della parte religiosa i convenuti si sono trasferiti nella sala delle conferenze, ove sono stati aperti i lavori.

Il Direttore di *Instaurare* ha rivolto ai presenti un indirizzo di saluto e ha ringraziato i relatori, il Rettore del santuario per l'ospitalità offerta, la Nuova Confraternita di S. Giacomo per la rinnovata disponibilità ad accompagnare con il canto la parte liturgica del convegno, i partecipanti provenienti da diverse Regioni italiane e tutti coloro che, nell'ombra, hanno generosamente lavorato per l'organizzazione del convegno.

Il Direttore di *Instaurare* ha, quindi, introdotto i lavori veri e propri. Si è soffermato sul significato di «invarianza» e sulle sue ricadute nei settori teologico, filosofico e morale, mettendo in rilievo come la mentalità e la prassi contemporanee siano influenzate, invece, dall'opinione secondo la quale il divenire sarebbe la realtà e l'effettività la sola condizione con la quale fare i conti. Ha illustrato, inoltre, come il convegno sia stato «pensato» secondo una *ratio* unitaria anche se prevede relazioni apparentemente diverse.

È seguita la prima relazione del padre dott. Gabriel Díaz Patri sul tema: «L'invarianza dogmatico-liturgica nel rito della santa Messa» (Vedi testo pubblicato a parte). Al termine è stata aperta la discussione alla quale, fra gli altri, hanno partecipato: Matteo Giannatiempo, Mario Furlanut, Maurizio Ruggero, Danilo Castellano.

Nel pomeriggio i lavori sono ripresi con la relazione del prof. Giordano Brunettin sul tema: «Veritas et Revelatio: su taluni problemi posti dalle teorie variazionistiche alla Chiesa cattolica contemporanea». Il relatore, con particolare competenza (essendo, fra l'altro, Dottore di ricerca in Storia della Chiesa medievale e dei movimenti ereticali), ha illustrato e documentato come il Magistero della Chiesa cattolica sia caratterizzato dalla continuità, dalla conformità e dalla fedeltà alla Rivelazione, cioè al deposito ricevuto in custodia.

Alla discussione che ne è seguita hanno partecipato: Matteo Giannatiempo, Maria Coletti, Mario Furlanut, Antonio De Anna, Massimiliana Bettiol, Maurizio Ruggero.

Con alcune brevi considerazioni del Direttore di *Instaurare* e con il canto del «Salve Regina» si sono chiusi i lavori di questa XXXVIII giornata annuale di preghiera e di studio.

La Redazione

Cominciamo col dire qualcosa sulla continuità diacronica.

Nessuno può mettere in dubbio il fatto che, attraverso i secoli, il rito della Santa Messa ha avuto un'evoluzione e che modifiche sono state introdotte dall'autorità della Chiesa. Nonostante ciò, l'idea lungamente divulgata negli ultimi anni secondo la quale queste modifiche sarebbero un "adattamento" alle necessità di ogni epoca che la Chiesa fece regolarmente, sembra priva di fondamento.

Tralasciando le tappe più antiche, possiamo dire che l'*ordo* del "Missale Curiae", si era già pienamente costituito nel tredicesimo secolo e le modifiche che il Messale del 1570 presenta rispetto a questo sono minime. Il principio che ha guidato la redazione del testo liturgico promulgato da papa Pio V non è stato quello dell' "adattamento" ai bisogni pastorali del suo tempo, nemmeno alle dottrine che il Concilio di Trento aveva difeso, ma quello di stabilire i testi e i riti della più pura tradizione, correggendo soprattutto gli errori del copista o definendo alcune varianti che erano state introdotte qua e là in quel periodo.

Non sono molte le novità rispetto all'*editio princeps* (cioè, la prima ad essere stata stampata) del 1474, ma ce ne sono ancor meno se prendiamo in considerazione le diverse edizioni stampate durante il secolo che separa entrambe le edizioni. Sotto questo profilo, dovremmo dire che quello che è proprio dell'*Ordo Missae* tridentino, cioè quello che non c'era prima e che non è stato modificato dopo, è in realtà molto poco.

Alcuni esempi:

In primo luogo, quelle caratteristiche del Messale di san Pio V, che avevano antecedenti negli anteriori Messali e rimasero fino a noi:

1° In quasi nessuno dei Messali anteriori a Trento si menziona il segno di croce accompagnato dalle parole: "In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti" all'inizio della Messa. Solo nel *Missale* stampato dal Varisco nel 1566 si legge "dicat faciendū sibi signum crucis: In nomine Patris...". Tuttavia l'*Ordo Missae* Burckardi edito nel 1502 già diceva "producens manu dextra a fronte ad pectus signum crucis: dicit intelligibili voce: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen". Possiamo pensare che così si facesse d'abitudine o almeno con una certa frequenza, benché non fosse indicato espressamente nel Messale. Qualcosa di simile succede col

(segue a pag. 10)

OMELIA DELLA MESSA DELLO SPIRITO SANTO*

di mons. Ignacio Barreiro Carambula

Nel Nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

È più che opportuno iniziare i lavori del nostro convegno con la Messa votiva dello Spirito Santo. L'argomento di questo convegno è «Sull'invarianza della verità e della Rivelazione: problemi attuali». Dobbiamo comprendere bene che la verità non può mai cambiare perché Dio non cambia e anche la natura umana che Egli ha creato non cambia.

Dio non può cambiare perché in Lui si trovano le attualizzazioni di tutte le perfezioni. In noi esistono cambiamenti perché siamo parte in potenza e parte in atto. In noi il cambiamento, quando è frutto del buon uso della nostra libertà, porta al progresso spirituale che ha voluto il Signore il giorno della creazione della nostra anima spirituale.

Il progresso spirituale è diverso dal progresso secolarizzato, che si basa sulla negazione dell'invarianza della verità. Purtroppo questo cattivo spirito relativista da secoli è entrato nella Chiesa, prima con il Protestantismo, poi con l'Illuminismo e, infine, soprattutto con il Modernismo e con i suoi eredi contemporanei.

Nel tempo presente nel quale si eleva il cambiamento continuo a virtù, è fondamentale insistere sul fatto che la natura umana non è soggetta a cambiamenti. Gli uomini di tutte le generazioni hanno sempre la stessa sete del vero e del buono e soffrono le stesse angosce causate dalla natura ferita e i diversi mali che sempre li hanno minacciati. Cambiano le circostanze storiche, cambia l'uomo nel processo della ricerca della sua perfezione, ma non cambia la natura umana.

La credenza nell'invarianza della verità è messa a rischio da diverse cause. In primo luogo dall'entrata nella Chiesa dello spirito relativista del mondo. Su questo abbiamo la magnifica denuncia del Cardinale Ratzinger nella *MISSA PRO ELIGENDO ROMANO PONTIFICE* del giorno dell'apertura del Conclave che lo eleverà al soglio pontificio. Egli spiegava che "avere una fede chiara, secondo il Credo della

Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare "qua e là da qualsiasi vento di dottrina", appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie".

In secondo luogo a causa della svolta antropologica dei nostri giorni, che colloca il punto di partenza della fede nell'uomo e non in Dio, il cambiamento (che è una condizione umana) viene predicato in Dio. L'uomo è fatto a immagine di Dio e non viceversa. Fabbricare un dio a misura d'uomo è una forma d'idolatria che è diffusa nei nostri tempi. Dobbiamo anche capire che questa è una delle strade verso l'ateismo. È la costruzione di un falso dio come proiezione di desideri e aspirazioni umane.

Terzo per una frivolezza intellettuale, che è sempre esistita, che è un insaziabile amore delle novità. Mai dobbiamo desiderare la novità per la novità; dobbiamo desiderare, al contrario, una crescita nella perfezione guidati dalla saggezza dello Spirito Santo; una conoscenza più approfondita della verità guidati da uno spirito di continuità con quello che sempre hanno creduto i nostri antenati nella fede.

L'uomo deve desiderare la stabilità che si trova in Dio. Deve desiderare di rimanere sempre fermo nella dottrina immutabile che ha ricevuto dalla Chiesa attraverso l'azione dello Spirito di Dio che protegge il deposito della verità. Di una verità che è l'unica strada verso la salvezza.

In questa stabilità l'uomo fra le incertezze del mondo incontrerà una pregustazione della stabilità del Regno dei Cieli. Capiamo questo perché abbiamo un desiderio naturale di certezza che allo stesso tempo è parte del nostro amore per la verità.

Noi dobbiamo agire seguendo il magnifico consiglio di san Vincenzo di Lerins: "atteniamoci, cioè, a ciò che è stato creduto ovunque, sempre e da tutti.", come insegna nel suo libretto sulla tradizione della Chiesa, dal titolo *Commonitorium*, che san Roberto Bellarmino definì come "un

(segue a pag. 16)

(segue da pag. 9)

Confiteor: la maggior parte dei Messali dice semplicemente "Facit confessionem", senza dare il testo di questa, o, a volte, con un testo che presenta alcune varianti in rapporto al nostro; ma l'edizione del 1566 ha la versione che è arrivata fino a noi.

2° Si elimina il *Gloria in excelsis* con "tropi", cioè con interpolazioni letterarie, per le Messe della Vergine che si trovava frequentemente nei Messali anteriori: "Sic dicitur Gloria in excelsis, etiam in missis Beatae Mariae" dice la rubrica del 1570.

3° Nelle Messe dei defunti si omette la benedizione dell'acqua all'Offertorio (che era già omessa nel Burkardo).

4° Nei Messali anteriori si trovano con molta frequenza altri cinque Prefazii: in onore di S. Giovanni Battista, di S. Agostino, di S. Girolamo, di S. Rocco, di S. Francesco, che, sebbene non fossero considerati parte del Rito Romano, erano comunque autorizzati. Così, in un Messale del 1559 si dice: *Suprascriptae decem prefationes ab Ecclesia approbatae sunt, reliquae vero quae sequuntur speciali quodam privilegio post decem illas addite fuere*. Nel 1570 spariscono tutti questi, comunque furono sempre autorizzati certi usi locali come Prefazii proprii.

5° Nelle preghiere di purificazione dopo la comunione si restaura la forma "hoc **sacrosanctum** corpus" che si trova nei manoscritti medievali e che era stata sostituita con "**sacrum** corpus" o talvolta con "**sanctum** corpus" (1497), e anche "**sacrificium** (sic) corpus" (1474).

Caratteristiche con antecedenti, ma che non rimasero:

a. Dopo la consacrazione del *sanguis* il celebrante dice le parole "Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis" ma non nel momento di fare la genuflessione di adorazione, come è indicato dal Burkardo e come capita sempre a partire da Clemente VIII, bensì quando eleva il Calice per l'adorazione dei fedeli, che sembra l'uso diffuso nel Cinquecento.

b. Per la benedizione finale si prevede nell'*Ordo Missae* la tripla benedizione che appare in alcuni Messali anteriori ed è anche descritta dal Burkardo: "Pa+ter et Fi+lius et Spiritus+Sanctus" benedicendo, a sinistra, nel centro ed a destra, benché questo fosse solo se il popolo era distribuito di quel modo, ma se stava solo nel centro della Chiesa, si faceva una sola benedizione (pertanto, anche nella Messa privata). Tuttavia nel "Ritus servandus" dello stesso Messale

si menziona soltanto una croce.

Elementi caratteristici del Messale di san Pio V senza antecedenti nei Messali anteriori.

Questi sono i più importanti, perché specificano il Messale di san Pio V in rapporto alle altre versioni anteriori e posteriori.

C'è soltanto un elemento che è stato aggiunto nel 1570 e non è rimasto dopo Clemente VIII: nella incensazione prima dell'Introito, il celebrante recita anche il salmo "Dirigatur Domino oratio mea" che si prescriveva anteriormente soltanto durante la seconda incensazione, quella dopo l'Offertorio; non sembra che ci siano precedenti di questo uso duplicato che sarà definitivamente eliminato nel Messale di Clemente VIII.

Le altre novità rimasero fino a noi:

1° Il Salmo 42 viene omesso nelle Messe dei defunti e del tempo di Passione. Nei Messali anteriori non si trovano riferimenti a questa omissione.

2° La recita dell'Introito viene prescritta al solo sacerdote, come previsto anche attualmente. Nei Messali anteriori l'Introito era recitato anche dai ministri, (diacono e suddiacono), insieme al celebrante.

3° All'inizio del Gloria e del Credo, si dà l'indicazione di elevare le mani. Burkardo dice soltanto di separarle e unirle. Le rubriche dei Messali antichi non dicono alcunché.

4° Nel Gloria si aggiunge l'inclinazione all'"adoramus Te", che non veniva menzionata anteriormente.

5° Si prescrive l'omissione del Gloria Patri alla fine del salmo del lavaggio delle mani nelle Messe dei defunti e del tempo di Passione, che anteriormente non si trova menzionata.

6° Si indica che l'introduzione alla preghiera del Signore "Praeceptis salutaribus moniti", sia detta con le mani giunte e il capo inchinato. I Messali anteriori non dicono niente della posizione da tenere in questo momento, ma il Burkardo ha la seguente descrizione: "manibus more solito extensis: hinc et inde super altare positus: dicit intelligibili voce. Per omnia saecula saeculorum. R. Amen. Oremus. Praeceptis salutaribus moniti (...). Elevat et iungit manus ante pectus: et oculis ad sacramentum in altari positum intentus: capite inclinato: dicit eadem voce. Pater noster. extensis manibus ante pectus ut prius continuat. qui es in caelis.

7° Si altera l'ordine della preghiera detta nel momento dell'immissione, che prima era "Fiat commixtio, et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri

lesu Christi, accipientibus nobis. In vitam aeternam amen". E lo cambia con l'ordine attuale: "Haec commixtio et consecratio ... fiat accipientibus nobis, etc.". Probabilmente per una maggiore chiarezza dottrinale.

8° La stessa cosa succede colla preghiera della pace che era fino ad allora: "Domini Iesu Christe, qui dixisti apostolis tuis: pacem meam do vobis pacem relinquo vobis" invece di "pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis" come è dopo il 1570.

9° La formula che appariva abitualmente nei Messali anteriori: "In unitate Sancti Spiritus benedicat vos Pater et Filius" è definitivamente soppressa. Come anche la formula della benedizione per la Messa dei defunti: "Deus vita vivorum et resurrectio mortuorum benedicat vos in saecula saeculorum R / Amen."

Ci sono, infine, alcuni elementi nuovi, ma che non si trovano in tutte le edizioni del Messale di San Pio V:

Nei Messali stampati nello stesso 1570 si trova, nell'"embolismo", la forma "et intercedente beata et gloriosa semper Virgine Dei genitrice Maria, et **sanc-tis** apostolis tuis Petro et Paulo" che non si troverà mai né prima né dopo. Ma nei Messali stampati fra il 1570 e il 1604 questa parola si alterna con la tradizionale "beatis" che dopo Clemente VIII rimarrà fissa.

Nella stessa preghiera, alcuni esemplari del Messale stampati fra il 1570 e il 1604 dicono "et fac me tuis inhaerere mandatis" sopprimendo il "**semper**" che appariva nelle edizioni anteriori e che sarà restaurato da Clemente VIII. È possibile peraltro che sia un errore.

Anche nella preghiera seguente alcuni esemplari del Messale stampati fra il 1570 e il 1604 aggiungono "Perceptio corporis et **sanguinis** tui, Domini Iesu Christe" che non si troverà mai né prima né dopo.

Questi tre elementi non si trovano in tutti i Messali dopo il 1570, perciò non si può dire che siano propri del Messale di san Pio V.

Bisogna accennare al fatto che non possiamo parlare di un "Messale di san Pio V" in una forma univoca: Anche nei diversi esemplari stampati nel 1570 che si conservano, troviamo alcune piccole varianti; varianti che troviamo anche nei Messali stampati negli anni successivi. Soltanto con la edizione di Clemente VIII del 1604 si arriverà ad una vera unificazione, anche nei dettagli.

Non bisogna comunque credere che man mano che si avanza nel tempo, ci

si avvicini sempre più al Messale di san Pio V; non bisogna pensare, cioè, che questo sia stato il frutto di un'evoluzione o sviluppo, rappresentando lo stadio più "maturo" di un processo. Al contrario quella di san Pio V è stata una restaurazione, un ritorno alle fonti. Ci sono, infatti, varie coincidenze con altri Messali della seconda metà del Cinquecento; questo avviene perché la tendenza restauratrice era già diffusa. Ma la sua applicazione dipendeva soltanto dai criteri degli editori. Per fare un esempio, il colofone di un Messale stampato nel 1559 per gli eredi di Luca Antonio Giunta dice così: "Explicit Missale Romanum, optime recognitum, et ad antiquorum Missalium ordinem redactum".

Perciò la novità di san Pio V consiste soprattutto sia nella descrizione più dettagliata di alcune rubriche, che generalmente sono state selezionate tra quelle già esistenti in una o altra delle diverse edizioni previe, oppure nuovamente redatte, sia nella pubblicazione, all'inizio del Messale, del "Ritus servandus" con un testo unificato ed ufficiale.

Ma soprattutto quello che è veramente proprio e innovatore da parte del Concilio tridentino e di san Pio V è l'estensione a tutta la Chiesa latina "per difetto" del Messale della Curia e, più ancora, l'intervento diretto dell'autorità romana per l'insieme della Chiesa latina in materia liturgica, che fino ad allora era nelle mani delle autorità locali (Vescovi e Capitoli).

Negli interventi successivi dei Papi si vede applicato lo stesso criterio: ritornare alle fonti e fare una descrizione più precisa e didattica dei riti, ma sempre nel rispetto del "traditum". L'unica modifica che è stata una vera e profonda innovazione, avendo "riformato" in un certo senso le abitudini dei cattolici, è quella di Gregorio XIII, che con la Bolla "Inter gravissimas" del 24 Febbraio 1582 rifece il calendario. Questo cambiamento del calcolo del tempo ha avuto enorme importanza, e tardò anni ad imporsi civilmente in tutta l'Europa. Per quanto riguarda l'*Ordo Missae* e il Messale in se stesso, niente è mutato bensì solo la data della Pasqua e di alcune feste verso la fine dell'anno liturgico di quel 1582. Ciò, però, non si vede riflesso che nel calendario sistemato all'inizio del Messale.

Per quel che riguarda l'*Ordo Missae*, la modifica più importante dopo san Pio V, e fino al ventesimo secolo, è stata la soppressione, fatta da Clemente VIII nel 1604, della tripla benedizione nella Messa con presenza del popolo, che come abbiamo detto era prevista nel

Messale del 1570 anche quando era celebrata da un semplice sacerdote e che sarà ormai riservata al Vescovo.

Nei secoli seguenti l'*Ordo Missae* è rimasto immutato: i soli cambiamenti rilevanti nell'insieme del Messale furono: la incorporazione dello "Stabat Mater" come Sequenza per la festa della Madonna addolorata (Benedetto XIII, 1727) e la utilizzazione, del Prefazio della Santissima Trinità per le domeniche (decreto di Clemente XIII, del 3 gennaio 1759, prima nel Messale Romano era utilizzato quello comune).

Si constata così lungo questi secoli uno sviluppo ed un adattamento, certamente, ma più che di uno "sviluppo" o di un "adattamento" del rito in sé, si tratta di uno sviluppo e di un adattamento della forma di descrivere il rito, in modo che questa descrizione sia sempre più precisa, assicurando così la sua trasmissione esatta, riflesso di un cambiamento di criterio importante che va da un Messale che era solo un aiuto della memoria (quasi un promemoria) di qualcosa che si era imparato per osservazione, imitazione e pratica, ad un altro nel quale si trovava una descrizione didattica, nelle rubriche e soprattutto nel "ritus servandus", che avrebbe potuto servire per imparare a celebrare anche a colui che non lo aveva visto mai celebrare. Ma il rito in sé, tranne qualche dettaglio, è rimasto lo stesso.

Agli inizi del XX secolo le rubriche hanno dovuto adattarsi alle riforme introdotte per "Divino afflatus" (1911) secondo le indicazioni del *Motu proprio* "Abhinc duos annos" del 1913. Invece, però, di tornare a redigerle, fondendo le modificazioni col testo precedente, si optò per conservare questo intatto e le modifiche si aggiunsero come "appendice" nella edizione del 1920. Per questa ragione, per sapere quale ufficio si doveva fare in un determinato giorno, bisognava tenere in conto i due testi che erano stampati uno dietro l'altro e che contenevano indicazioni contraddittorie. Questo fatto rendeva la consultazione molto faticosa. Anche le rubriche dei Prefazii assunsero speciale complessità tanto che nell'edizione di un paio di anni più tardi furono nuovamente redatte per renderle più "utilizzabili."

Potremmo dire che troviamo qui per la prima volta durante tutti questi anni, una modificazione importante. Fino a questo momento si era cercato soprattutto di "consacrare" gli usi e le tradizioni, e le modificazioni erano introdotte per "armonizzare" quelli. Questo si vede chiaramente nella descrizione degli interventi dei diversi Papi attraverso

questi secoli fatta all'inizio del Messale del 1920: "Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum S. Pii V Pontificis maximi jussu Editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum, Ssmi. D. N. Benedicti XV auctoritate vulgatum". A parte le rubriche, furono introdotti i Prefazii di san Giuseppe e dei defunti approvati con il decreto del 9 aprile del 1919.

Se si eccettua l'introduzione di Pio XI dei testi liturgici per la festa di Cristo Re, con tanto di Prefazio (1925), del Prefazio del Sacro Cuore (1929), e della festa di qualche santo, non c'è stato nessun cambiamento importante nel Messale fino agli anni '50, allorché è stata rifatta la Settimana Santa, sono state semplificate le rubriche e riformato il calendario (1955), e soprattutto, nel 1960 sono state promulgate nuove rubriche e nel 1962 il nuovo Messale, nel quale furono apportate soppressioni ed aggiunte anche di elementi rituali, frutto tutto questo di decisioni positive dell'autorità.

Si dà così una situazione assolutamente nuova: per la prima volta, la soluzione delle difficoltà che possono presentarsi nel momento in cui ci si prepara a una celebrazione non si basa sul "savoir faire", frutto dell'esperienza acquisita lungo anni di pratica, ma deve cercarsi nella legislazione positiva, nella conoscenza delle rubriche pubblicate. È così che nel 1962 un seminarista diligente che aveva studiato bene i corsi di liturgia, poteva diventare, da un giorno all'altro, più competente di un cerimoniere con parecchi decenni d'esperienza.

Comunque, non dobbiamo farci neanche l'immagine di un Messale che sia rimasto completamente "intatto" a partire dalla sua pubblicazione nel 1570.

In definitiva le Edizioni referenziali più o meno stabili hanno avuto le seguenti durate:

1°: 12 anni, da san Pio V fino all'introduzione del calendario gregoriano (benché ci siano stati in realtà alcuni accomodamenti di dettaglio nelle edizioni intermedie).

2°: 22 anni fino a Clemente VIII 1604, o 34 se consideriamo solo quello che riguarda il rito della Messa e lasciamo da parte l'anteriore punto del Calendario,

3° 31 anni fino ad Urbano VIII 1634.

4° Il Messale raggiunge dopo il suo periodo di maggiore stabilità: 249 anni, fino all'Editio typica di Leone XIII del 1884.

5° 16 anni fino alla Edizione tipica

(segue a pag. 12)

(segue da pag. 11)

del 1900, anche di Leone XIII, che non porta cambiamenti per quel che riguarda l'*Ordo Missae*.

6° 20 anni fino all'edizione adattata alle norme del "Divino afflato".

7° un anno soltanto per la nuova redazione delle rubriche dei Prefazii.

8° 34 anni fino alla riforma della Settimana santa e semplificazione delle rubriche del 23 marzo 1955.

9° 5 anni fino all'entrata in vigore del Codice delle rubriche di Giovanni XXIII (1 Gennaio 1961).

10° Un anno e mezzo fino alla Editio typica del Messale (23 giugno 1962).

11° Questo, infine, è durato soltanto 2 anni e mezzo giacché è stato modificato profondamente nel 1965.

Dal confronto fra loro appare chiaro che la differenza dell'*Ordo Missae* tra il Messale di san Pio V e gli anteriori è minore di quella fra il Messale di san Pio X e l'antecedente ed è minore ancora di quella che troviamo tra il Messale di Giovanni XXIII e tutti i precedenti.

Vorrei mettere in rilievo, prima di finire questa prima parte, che ogni volta che si sono prodotte queste modificazioni nella liturgia, la forma modificata è stata imposta dappertutto, per lo più, però, come questione disciplinare. Infatti a nessuno sarebbe mai venuto in mente di farlo per evitare qualche "retromarcia" che si sarebbe potuta produrre non adottando l'ultima versione approvata.

Vediamo ora alcuni aspetti della continuità sincronica.

Quando parliamo di "liturgia", in senso largo, ci riferiamo all'insieme regolato di preghiere, di canti, di gesti, di riti, di oggetti e, in generale, di simboli di cui la Chiesa si avvale per dare pubblicamente culto a Dio, esprimendo così la virtù della religione. Queste preghiere, questi canti, questi gesti, ecc., provenienti da tradizioni differenti, prendono in ogni caso una fisionomia propria, e, debitamente regolamentati, costituiscono un rito. La liturgia della Chiesa cattolica si trova concretizzata così in diversi riti che seguono le differenti tradizioni ricevute e che, in alcuni casi, risalgono all'età apostolica.

Nel senso pieno del termine, però, un rito non è soltanto un rituale liturgico, ma una tradizione cattolica completa, il modo singolare per il quale una comunità particolare di fedeli riceve, percepisce, esprime e vive la sua vita cattolica nel seno dell'unico corpo mistico di

Cristo. Questo ingloba tutti gli aspetti della cultura cattolica: scuole teologiche coi loro Padri e Dottori, disciplina canonica, scuole di spiritualità, devozioni, tradizioni monastiche, arte, architettura, inni, musica, eccetera. In questo stesso senso, Pio XII, nella sua enciclica "Orientalis ecclesia", include nel rito "tutto ciò che riguarda la liturgia sacra e gli ordini gerarchici, così come gli altri stati della vita cristiana...".

Certamente questa definizione non si dà in modo univoco; infatti non si verifica totalmente che nei riti orientali. In Occidente le differenze tra i riti si limitano piuttosto alla Messa e all'Ufficio e, soltanto in certi casi, ai sacramenti.

Uno studio comparato dei differenti riti della liturgia cattolica realizzato in profondità dovrebbe, dunque, includere tutti gli aspetti che essi comportano o che, in qualsiasi modo, sono in rapporto con essi. Questo vuol dire considerare, non solo le cerimonie della Messa, ma anche l'Ufficio e il calendario che stabilisce il ciclo annuo con la ripetizione degli stessi riti un anno dopo l'altro. In alcuni casi, vanno considerate anche la traduzione delle Scritture secondo una tradizione propria al rito, la celebrazione dei sacramenti ed un'appropriata spiritualità. Anche a questo proposito ci limiteremo alla Messa.

Secondo l'assioma classico *legem credendi lex statuat supplicandi*, la liturgia può essere utilizzata come un *locus theologicus* che manifesta la fede della Chiesa trasmessa da una tradizione determinata. Perciò ogni rito manifesta la fede di una Chiesa particolare che, evidentemente, non può essere differente da quella della Chiesa universale ma la esprime in maniera singolare. La liturgia comparata ci permette, dunque, da una parte, di confermare il rapporto fra fede e preghiera e, d'altra, ci permette di determinare quali sono questi punti comuni e fondamentali.

Sottolineiamo che, a differenza delle altre religioni che in generale sono costrette ad una sola forma rituale, la Chiesa cattolica (che vuol dire "universale") non è una religione con un rito unico; al contrario, accetta tutte le tradizioni liturgiche legittime, raccogliendo così tutta l'eredità della tradizione nel suo insieme, di maniera che non c'è attualmente nessuna forma vivente della tradizione cristiana che non sia rappresentata, anche se minimamente, nel seno della Chiesa cattolica.

Questa diversità comporta frequentemente profonde differenze di struttura, di forma e di "stile" tra i riti; così, abbiamo, da una parte, la liturgia armena che

conta attualmente un solo formulario, invariabile, senza distinzione tra rito festivo, domenicale o feriale (salvo alcuni inni che si alternano lungo l'anno liturgico); ed all'estremo opposto, la liturgia mozarabica, dove anche la preghiera eucaristica è composta da parti che variano ad ogni Messa. Tuttavia, dietro queste concezioni formalmente così differenti e questi mezzi di espressione così vari, c'è un fondamento di fede unico e permanente. Ciò si verifica perché, da un lato, c'è un nocciolo comune precedente alle divisioni multisecolari e, dell'altro, perché ci sono aspetti che, anche se incorporati posteriormente da diversi riti in modo parallelo ed indipendente, sono diventati, comunque, comuni a tutti. Il fatto che in certi casi ci siano più di 1500 anni di assenza di comunicazione, manifesta la presenza di tradizioni molto antiche comuni a tutta la Chiesa.

Vediamo rapidamente quali sono i riti che esistono attualmente nella Chiesa:

Tra i riti occidentali incontriamo, innanzitutto, il Rito Romano, con alcuni usi particolari come il Rito della Messa papale della Basilica di San Pietro che fu utilizzato fino all'inizio degli anni Sessanta per avvenimenti di notevole solennità effettuati nella stessa Basilica (per esempio: canonizzazioni, proclamazione di dogmi, ecc.). Questo uso aveva particolarità che lo distinguevano dalla forma abituale del Rito Romano.

Anche la Messa patriarcale di Lisbona aveva le sue particolarità (nella sua celebrazione il Patriarca aveva alcuni privilegi paragonabili a quelli del Papa). Possiamo ricordare, inoltre, forme rituali proprie di alcuni luoghi o di alcuni Ordini religiosi.

Poi ci sono i Riti propri di certe Diocesi che li hanno conservati lungo i secoli, come l'Ambrosiano, il Mozarabico, il Lionese e quello della Chiesa di Braga in Portogallo, "ritus bra-carensis". Ci sono, inoltre, alcuni Messali di Ordini religiosi che si sono conservati fino alla riforma liturgica posteriore al Concilio: il Certosino, il Dominicano, il Carmelitano dei "calzati" e il Premonstratense.

Tra i riti orientali, il più diffuso è il Rito Bizantino nel quale troviamo diversi usi. Poi ci sono cinque Riti diversi di tradizione Siro-Antiochena, cioè: Siri, Caldei, Malabaresi, Malancaresi (questi due sviluppati nell'India a partire dai primi due) e i Maroniti del Libano. Indipendenti, ma con elementi bizantini e siri, sono gli Armeni. Alla fine, troviamo

i due riti Alessandrini: il Copto e l'Etiopico.

Questa diversità di Riti può provocare una certa perplessità a chi è abituato a considerare il Rito Romano come il Rito proprio della Chiesa cattolica. Per questo alcuni temono che la molteplicità possa dividere in qualche modo l'unità della Chiesa. Si chiedono, dunque, se questa varietà di Riti costituisce in se stessa una cosa positiva o se è dovuta soltanto ad un atto di tolleranza dell'autorità per non mettere ostacoli ai fedeli che sono ad essi legati, affinché restino nell'unità cattolica.

La risposta chiara della tradizione della Chiesa può essere trovata già in questa vera "Summa liturgiae" del tredicesimo secolo che è il Rationale di Durando de Mende: «Dobbiamo prendere accuratamente in considerazione la varietà dei riti adoperati nel servizio divino. Ogni Chiesa, per così dire, ha le sue proprie osservanze alle quali dà un senso particolare. Nessuno dovrebbe rimproverare questa diversità nel modo di lodare Dio, di cantare salmi e cantici, di praticare le differenti cerimonie, poiché la Chiesa trionfante essa stessa, secondo le parole del profeta, "manifesta una misteriosa diversità ed ella ammette, fino nell'amministrazione stessa dei sacramenti, una grande varietà di formule"». (Dobbiamo ricordare d'altra parte che mai si è verificato in Occidente il caso di un Rito che abbia costituito una Chiesa dissidente intorno a sé).

In tempi più recenti molte espressioni dei sovrani pontefici vanno nello stesso senso. Uno dei più eloquenti è Pio IX: «Lontano dall'indebolire l'unità della Chiesa, la varietà di questi riti sacri e legittimi serve piuttosto ad aumentare la sua augusta maestà ed il suo magnifico splendore» (Certo, è evidente che bisogna distinguere accuratamente questa pluralità liturgica, costituita da Riti che provengono dalle differenti tradizioni liturgiche venerabili, dalla "pluralità" di riti dei Protestanti che sono conseguenza della libera creazione di nuove forme liturgiche o dell'adattamento ingegnoso di quelle già esistenti). Più recentemente, Pio XII dichiarò, in modo ancora più categorico: «Tanto i riti orientali che i latini devono essere tenuti in uguale stima e simile lustro perché incoronano con una regale varietà la Chiesa, Madre comune. Non solo per ciò, ma perché questa diversità di riti e di istituzioni, pur conservando intatto ed intero ciò che rappresenta per ciascuna delle confessioni la sua specificità più antica e più preziosa, non si oppone all'unità vera e sostanziale».

È dunque in questo senso che deve essere letta la Dichiarazione SC n. 4. «Il sacro Concilio, obbedendo fedelmente alla tradizione, dichiara che la santa madre Chiesa considera come uguali in diritto e in dignità tutti i riti legittimamente riconosciuti».

Ci tratteremo adesso su alcuni aspetti della continuità "sincronica". A questo scopo, andiamo a rivedere alcuni aspetti emergenti dei differenti Riti liturgici. Dobbiamo segnalare che molte delle differenze che possono sconcertare l'uomo di oggi non sono dovute tanto a un'opposizione Oriente-Occidente, quanto a una concezione che è stata comune a tutti e due e che si oppone alla visione moderna, generata dopo il Rinascimento.

Dovremo limitare, necessariamente, la nostra analisi ad alcuni punti e lo faremo, in particolare, con riferimento a quelli che oggi sono oggetto di controversia.

In primo luogo, possiamo prendere atto di una forte coincidenza nel modo con il quale i differenti Riti si sono costituiti storicamente, tanto in Occidente quanto in Oriente: gli uni e gli altri sono stati il frutto di una lunga tradizione selettiva. Il fatto che certi Padri della Chiesa siano considerati come autori di liturgie (san Giovanni Crisostomo, san Basilio, san Gregorio) non significa, ove ci sia un fondamento storico per una tale attribuzione, che ci sia una creazione "ex novo"; c'è, piuttosto, una redazione a partire da un deposito proveniente dalla tradizione. Il vero autore di ogni Rito è stata la Chiesa stessa. Essa ha agito con diverse mani anonime, in uno sviluppo quasi impercettibile, su parecchie generazioni che comprendevano, e quasi indovinavano, il "piano" contenuto virtualmente in ciò che ricevevano e che dovevano trasmettere, con fedeltà, ma allo stesso tempo in modo arricchito. L'autorità ecclesiastica si è limitata, in generale, a confermare o, se necessario, a correggere ciò che queste tradizioni immemorabili avevano formato col passare degli anni. Gli interventi "non spontanei" sono comunque esistiti, sia in Oriente sia in Occidente, e più di quanto si pensi, ma non è stato questo il modo normale, e non è stato privo di conseguenze traumatiche.

Una seconda coincidenza di un'enorme importanza è data dal fine principale dell'azione liturgica: un'analisi di tutti gli elementi eucologici, rituali, gestuali, musicali, ornamentali, ecc., delle diverse tradizioni rituali mostrano

che tutti questi elementi sono ordinati chiaramente ad un fine principale: la gloria di Dio. La portata di questo si fonda sul fatto che le azioni umane sono specificate dal loro fine. Il fine è la chiave di comprensione della liturgia e dell'azione liturgica stessa, ciò che è secondo il fine può essere considerato "liturgico", invece ciò che se ne allontana è, nella misura di questo allontanamento, "antiliturgico". L'identità al livello del fine indica dunque l'identità profonda dei differenti Riti al di là delle varie forme nelle quali possono concretizzarsi.

Un altro elemento: La distinzione tra il sacro e il profano. L'atteggiamento richiesto dalla liturgia è "sacro". L'inno cantato durante la Grande entrata dei Riti bizantino ed armeno lo manifesta con chiarezza: "Noi che rappresentiamo misticamente i Cherubini... abbandoniamo in questo momento ogni sollecitudine terrestre...". Più particolarmente, il sentimento che scaturisce naturalmente di fronte alla sacralità dei misteri è il timore: così, nel "supplices" del Canone Romano (nella versione che si trova nel rito Ambrosiano) si dice "ante conspectum tremendae maiestatis tuae" e nella "litanìa di supplica" bizantina si prega "per questo santo tempio, e per coloro che vi accedono con fede, pietà e timore di Dio", nella stessa liturgia termini simili sono impiegati nell'invito alla comunione e nella litanìa di azione di grazie; infatti, la liturgia di san Giovanni Crisostomo che, comparata ad altre liturgie dell'Oriente, è piuttosto moderata a questo riguardo, usa circa quattordici volte espressioni legate alla parola "fobos" (timore).

Dal punto di vista della struttura delle cerimonie, è importante notare la concezione tradizionale del Rito liturgico come una totalità unificata, non una semplice successione di Riti, di canti, ecc., come se si trattasse di una specie di "suite" o "potpourri".

Bisogna segnalare anche l'importanza dei gesti e di una certa "mise en scène" o "regie" armoniosa e degna.

La liturgia diventa così l'opera d'arte per eccellenza; che prova a riunire in se stessa il più perfetto della cultura umana messo al servizio del culto. Vero "Gesamtkunstwerk", dove si combinano la filosofia, la teologia, la letteratura, la musica, le arti plastiche e l'architettura.

La cultura moderna, anche apprezzandoli, tende ad atomizzare ed isolare questi diversi elementi che rimangono, senza dubbio, ammirabili, ma irrimediabilmente carenti di vita; disseminati in musei, (le stesse Cattedrali sono ridotte,

(segue a pag. 14)

(segue da pag. 13)

in un certo senso, a magnifici musei), sale per concerti, dischi o biblioteche.

In una concezione "olistica" del culto e della cultura questi diversi elementi prendevano vita integrandosi alla realtà vivente della liturgia.

Vediamo adesso alcuni aspetti più concreti: Un elemento che appare in modo costante in tutte le famiglie liturgiche è l'atteggiamento del sacerdote che, pure riconoscendosi indegno di presentarsi davanti all'altare di Dio a causa dei suoi peccati, osa tuttavia avvicinarsene, sostenuto dalla fiducia nella misericordia divina, per celebrare i misteri sacri, offrendo il sacrificio in espiazione dei peccati del popolo. Per questo si annienta e chiede a Dio che lo renda degno di questo ministero; frequentemente chiede la mediazione della Vergine e di tutti i santi.

In Occidente, ciò è rappresentato in modo speciale dalle cosiddette "apologie" che hanno cominciato ad essere adoperate intorno all'VIII secolo, e hanno raggiunto un'enorme diffusione nei secoli X e XI, essendo diminuite più tardi nel rito romano dove restano solamente alcuni esempi. Frequentemente sono disprezzate dai liturgisti attuali perché le considerano di "introduzione tardiva", tuttavia bisogna notare che le preghiere di questo tipo sono presenti in tutte le tradizioni liturgiche, sia dell'Oriente sia dell'Occidente.

Questo tipo di preghiera si incontra soprattutto nei momenti culminanti della liturgia quando il celebrante si prepara a presentarsi in un modo speciale davanti alla Divinità; in concreto: all'inizio della Messa, per un atto penitenziale effettuato in certi riti all'infuori del santuario ed in altri, semplicemente ai piedi dell'altare. Legato strettamente a questo, c'è un rito di entrata al santuario, presente, sia pure diversamente, nei diversi Riti. Alla lettura del Vangelo, all'Offertorio, alla Comunione si trovano anche preghiere di questa natura e, in parecchi casi, anche nel momento del saluto dall'altare alla fine della Messa.

Nelle liturgie occidentali tutti i Riti prevedono, prima di salire all'altare, un "Confiteor" con la risposta corrispondente. Ci sono molteplici forme di "Confiteor", di estensione variabile: dalla forma più lunga impiegata nel *Missale Romanum*, fino alla molto breve del Rito Certosino, ma tutti presentano gli stessi elementi: riconoscimento della condizione di peccatore davanti a Dio, alla Vergine, ai Santi ed ai "fratelli"; riconoscimento delle differenti classi di peccati commessi; domanda di intercessione

di tutti gli invocati dinanzi a Dio.

Nei Riti orientali, preghiere di questo tipo sono frequenti nel corso della liturgia. Possono essere estese ed elaborate come quelle che si trovano presso i Caldei o molto brevi, come la seguente, ripetuta a più riprese dal celebrante nella liturgia bizantina mentre si segna e si inclina profondamente: "Oh Dio, abbi pietà di me, peccatore".

In tutti i riti orientali troviamo abbondanti esempi di queste preghiere. Il Rito Caldeo ne comporta il maggior numero: una ventina di volte nel corso della liturgia della Messa, e non solo all'inizio delle parti principali, ma costantemente, talvolta interrompendo lo sviluppo delle cerimonie al punto da tagliare a più riprese l'anafora stessa.

Notiamo che questi atti di umiltà e di riconoscimento dei peccati sottolineano da parte del sacerdote la sua indegnità. Questi atti sono presenti in tutti i Riti, ma l'attitudine non è identica a quella dei semplici fedeli. Questi ultimi, beninteso, sono indegni, anche essi, di assistere ai divini uffici, ma è specificamente a causa della sua funzione sacerdotale di mediatore che il celebrante riconosce la sua indegnità. Per questo non è con la assemblea, neanche nella qualità di "presidente" di questa, che riconosce i suoi peccati, ma in quanto indegno del ministero sublime grazie al quale offre la Vittima divina in favore dei peccati del popolo.

La recita a voce bassa rende inammissibili queste preghiere in una concezione di tipo protestante secondo la quale deve essere l'insieme dell'assemblea a chiedere congiuntamente perdono a Dio e gli uni agli altri. Queste preghiere possono avere un senso solamente quando c'è un sacerdote che offre per il popolo.

Nel nuovo Messale Romano, si è optato invece per un atto penitenziale comunitario. In un articolo pubblicato nella rivista "Notitiae", organo ufficiale della Congregazione del Culto Divino, questo viene spiegato così: «Tra i periti del "Consilium", alcuni avrebbero voluto sopprimere un rito estraneo alla tradizione romana (cioè l'atto penitenziale), nella quale la preghiera penitenziale accompagna di fatto tutto lo svolgersi della celebrazione. Altri invece, appoggiandosi all'esperienza delle Chiese riformate, proponevano di farne una preghiera di tutto il popolo all'inizio della celebrazione, quasi eco alla parola di Gesù: "Vade prius reconciliare fratri tuo" (Mt ,24). È prevalso questo ultimo punto di vista».

Un secondo punto, che è stato

anche oggetto di controversie e comporta l'esempio più estremo e più critica-to di "apologia", è il rito d'Offertorio:

Il modo di preparare i doni nei differenti Riti è molto vario; se si eccettua il Rito Romano nella sua forma attuale, questa preparazione è fatta sempre all'inizio della liturgia, rinforzando così l'unità delle due parti di questa intorno all'idea di sacrificio. I Siri fanno la preparazione senza ornamenti, i Nestoriani impastano il pane e lo cuociono prima della liturgia in una dipendenza annessa alla chiesa, mentre recitano salmi e preghiere appropriate. In certi riti, l'Offertorio segue immediatamente a questa preparazione; in altri, è riportato all'inizio della liturgia dei fedeli.

Quando si analizzano le preghiere dell'Offertorio del Rito Romano, ciò che colpisce innanzitutto è ciò che i liturgisti chiamano "prolessi", cioè "anticipo", che consiste nel trattare il pane ed il vino mentre sono offerti come se fossero già il corpo ed il sangue di Cristo, ed offerti per i vivi e per i defunti. Ciò sembra inadeguato a molti e costituisce l'oggetto di alcune delle principali critiche fatte dai Protestanti e, in generale, dai liturgisti più o meno razionalistici, all'*Ordo Missae* Romano tradizionale. Tuttavia, questo fenomeno non è proprio né esclusivo del Messale "di san Pio V": se ne trovano molti altri esempi in Occidente come in Oriente.

Nei Riti orientali troviamo anche frequenti "anticipi" della presenza reale che, seguendo lo stile proprio di queste tradizioni liturgiche, non si limitano alle parole, ma si manifestano tanto frequentemente nei gesti e nei riti.

Nel Rito Bizantino, la preparazione dei doni e dell'Offertorio sono posti fin dall'inizio in un contesto nettamente sacrificale: prima di cominciare questa preparazione, chiamata "proskomidia", il sacerdote recita l'antifona del Venerdì Santo: "Ci hai riscattati dalla maledizione della legge per il tuo Sangue prezioso. Inchiodato sulla Croce e traforato dalla lancia, fai sgorgare una sorgente di immortalità per gli uomini. O nostro Salvatore, gloria a te". Il senso sacrificale è immediatamente rinforzato in modo molto forte, quando nella complessa preparazione del pane (chiamato in modo molto evocatore: "l'agnello") sono adoperate le parole del profeta che predice il sacrificio del Servo sofferente: Come una pecora, è stato condotto all'immolazione. E come un agnello senza macchia, muto davanti a quello che lo tosa, non ha aperto la bocca. Nell'umiltà, il suo giudizio è stato esaltato. Chi racconterà la sua generazione?

Perché la sua vita è stata alzata dalla terra” (Is 53, 7-8). Questo stesso testo è utilizzato anche nell’Offertorio dagli Armeni, dai Siri e dai Maroniti, ma a differenza di questi, il sacerdote Bizantino, mentre lo recita, taglia l’agnello con la “lancia” (cioè un coltello liturgico a forma di lancia), aggiungendo poi: “È immolato, l’agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, per la vita e la salute del mondo” (cf. Gv 1, 29). Perfora, allora, con la lancia il lato sinistro dell’agnello e recita questa formula: “Uno dei soldati gli perforò il lato con la sua lancia, e subito ne uscì sangue e acqua. Chi ha visto ne rende testimonianza e la sua testimonianza è veritiera (Gv 19, 34). Senza dubbio, in questo contesto, queste parole acquistano un carattere evidente di “prolessi” o anticipazione. Questi stessi termini sono utilizzati nello stesso contesto (sebbene non accompagnati dalla cerimonia che li drammatizza) anche nei Riti Sirio, Caldeo, Malabare ed Armeno e, in Occidente, per i Riti Lioneso, Certosino, Mozarabico, Ambrosiano e Bracarese.

I Siri e i Malabari cattolici, così come i Caldei e i Nestoriani, preparano il calice, servendosi di un’espressione ancora più forte che sottolinea questa prolessi: “il sangue prezioso è versato nel Calice del Nostro Signore Gesù Cristo”... e poi versano dell’acqua dicendo anche: “Uno dei soldati... ecc. Quando il pane è messo sulla patena, si dice: “Che questa patena sia segnata col corpo santo del Nostro Signore Gesù Cristo”.

Nel Rito Copto, il sacerdote, con l’ostia nelle sue mani, recita la preghiera dell’Offertorio durante la quale, dopo un’apologia dove si riconosce indegno di questo alto ministero, implora: “Accordaci, o Signore, che il nostro sacrificio sia accettato davanti a Te per i miei peccati e per le ignoranze del tuo popolo”.

Nel Rito della Grande entrata, che nel Rito Bizantino assume solennità speciale, i doni sono trattati come se Cristo fosse presente. In parecchi luoghi il popolo ha l’abitudine di prosternarsi davanti alla processione: il sacerdote benedice il popolo coi doni e poi il coro canta, finendo l’inno dei Cherubini: “per ricevere il Re del cielo e della terra, invisibilmente scortato dalle legioni degli angeli”.

Nel Rito Armeno, sebbene la cerimonia non sia così sviluppata (perché la processione si svolge dentro il santuario, passando dietro l’altare), le parole del Salmo 23, (vv. 7-10), dette dal diacono mentre porta le offerte, non sono

meno significative: “Sollevate le vostre porte, principi, ed alzate voi, porte eterne, ed entrerà il Re della gloria”; ed alla domanda fatta dal celebrante: “Chi è questo Re della gloria, il Signore dei potenti?”, risponde: “questo è il Re della gloria!”. E rimette il calice e la patena al celebrante che benedice il popolo con essi, dicendo: “Benedetto colui che viene nel nome del Signore”.

Il Rito Sirio comporta una preghiera molto comparabile al “Suscipe Sancta Trinitas” dei riti latini; si trovano infatti lì presenti il memoriale dell’opera del riscatto, la commemorazione di tutti i santi che sono stati graditi a Dio “dalla creazione”, la commemorazione dei defunti ed in modo particolare degli offerenti.

Dagli esempi portati si ricava che la prolessi non è un fenomeno limitato al Rito Romano e nemmeno ai Riti occidentali del Medioevo; questo fenomeno si trova, infatti, anche nei Riti orientali e, ciò che è più importante, nei Riti che avevano rotto la loro comunione con la Chiesa già nel V secolo. E in più nei Riti orientali esiste un fenomeno ancora più sorprendente: l’epiclesi dopo la consacrazione. Accade che tanto la prolessi quanto l’epiclesi sono difficili a spiegare se si considera l’azione liturgica da un punto di vista “illuminista” o “razionalista”, concezione che pretende che i gesti e le preghiere devono svilupparsi secondo un rigoroso ordine logico e cronologico, e che tutto deve essere razionalmente comprensibile a tutti. Questo non può essere capito in altro modo se non considerando la cerimonia liturgica nel suo insieme come un tutto unitario (di cui il nocciolo è essenzialmente l’aspetto sacrificale), avendo uno “spazio” ed un “tempo” che le sono propri, differenti dal “chiaro e distinto” della ragione umana, così come accade con l’Offertorio posto all’inizio della Messa, la frequente ripetizione delle preghiere e delle formule e in generale l’abbondante utilizzazione di gesti simbolici.

È anche da segnalare, infine, la concezione della Messa come Sacrificio propiziatorio, chiaramente riflessa in questa preghiera sira molto antica della frazione del pane: “Oh Padre di Giustizia, ecco vostro Figlio che si sacrifica per acquietare la vostra collera. Accettatelo. È morto per me affinché io ottenga il perdono. Accettate questo sacrificio presentato dalle mie mani e scusatemi. Non si ricordi più degli errori che ho commesso contro la vostra Maestà. Ha effuso il suo sangue sul Calvario per i malfattori. Prega per me. Ascoltate la mia preghiera a causa dei

suoi meriti. Quanti peccati da parte mia e che misericordia da parte vostra, se li pesate! Ma la vostra misericordia ha maggior peso delle montagne più pesanti. Guardate, certamente, i peccati, ma guardate anche il sacrificio offerto per essi; il sacrificio e la vittima sono infinitamente superiori ai peccati. È perché io ho peccato che il vostro Amato ha sofferto dei chiodi e della lancia. Le sue sofferenze sono sufficienti per acquietarvi e per esse ottengo la vita. Gloria al Padre che ha consegnato il suo Figlio per la nostra salvezza, adorazione al Figlio che è morto sulla croce e ci ha dato la vita, riconoscenza allo Spirito Santo che ha cominciato e compiuto il mistero del nostro riscatto”.

Ci sarebbero tantissimi altri esempi ma dobbiamo fermarci qui, per fare una riflessione finale.

A proposito del cosiddetto Messale “di san Pio V”, sebbene non esista una soppressione assoluta e totale nel senso che il suo uso non fu mai interrotto completamente e dappertutto, è palese tuttavia che questa soppressione è stata cercata: il suo uso fu energicamente represso, tormentando chiunque pretendesse di utilizzarlo.

C’è di più. Non solo si proibì “de facto” il rito ricevuto dalla tradizione; si cercò anche di eliminare in maniera molto ampia e generalizzata tutto quello che in qualche modo potesse ricordarlo: si potrebbe dire che si è cercato di fare una vera “damnatio memoriae”.

Ricordo che la *damnatio memoriae*, letteralmente la “condanna” della memoria, era nell’antichità la condanna giudiziale del ricordo stesso di qualcuno considerato come “nemico” dello Stato dopo la sua morte, mediante la distruzione di qualunque vestigia di quel ricordo. Quando il Senato Romano la decretava ufficialmente si procedeva ad eliminare tutto quanto potesse ricordare il condannato, spesso un imperatore, mediante una serie di misure come il ritiro o distruzione delle sue immagini, la cancellazione del suo nome dalle iscrizioni in cui fosse raffigurato e nelle quali si ricordassero le sue azioni, l’abbattimento dei monumenti in suo onore. Si arrivava fino alla condanna esplicita del suo nome familiare mediante la proibizione di usarlo per altri membri della famiglia. Nell’antico Egitto si produsse qualcosa di simile quando il culto del dio Amón fu abolito ufficialmente: L’introduzione della nuova religione di Aton suppose l’eliminazione dell’antica e le immagini di Amón furono distrutte e le iscrizioni che lo nominavano, cancellate.

(segue a pag. 16)

(segue da pag. 15)

Ci troviamo qui davanti a qualcosa di simile. L'esigenza non è stata soltanto quella di celebrare secondo il nuovo Messale ma ha implicato che anche lo "stile celebrativo" dovesse essere completamente differente rispetto a tutto quello che era anteriore: la scelta degli ornamenti, i vasi sacri, la disposizione e l'ornamento dell'altare o delle chiese, la musica e i gesti celebrativi, niente doveva ricordare il passato. In molti ambienti, anche lo scegliere, tra le formule ottative previste dal Messale di Paolo VI, quelle formule che erano comuni col rito anteriore era molto malvisto. Certe cose raccomandate, e perfino comandate, dal *Novus Ordo Missae*, erano cadute in disuso e potevano creare difficoltà a chi volesse metterle in pratica. Tutto questo non era soltanto una "moda"; fu imposto frequentemente come una legge, certamente non scritta. Enumero alcuni esempi, di diverso valore ed importanza in se stessi, ma che erano causa di reazioni altrettanto indignate: l'uso di pianete romane, di vasi sacri ricchi, di tre tovaglie sull'altare, il velo del calice (anche se è comandato dal nuovo Messale), il fare l'inchino e la genuflessione all'Incarnatus, pure comandato quando si recita il Credo Niceno (cosa che d'altra parte, era già di per sé malvista in molti ambienti là dove esiste l'alternativa del credo Apostólico), fare la riverenza prima di ricevere la comunione in piedi e, in alcuni luoghi, il fatto di ricevere il sacramento in bocca (e non parliamo del fare la comunione in ginocchio!), concelebrazione quotidiana e, in pratica, "obbligatoria", attenzione alle particelle, unire il pollice ed indice dopo la consacrazione, le mani giunte del sacerdote o dei ministri quando non le hanno occupate, utilizzare il "Canone Romano", anche se trasformato in preghiera I^a; a volte si arriva ad estremismi come evitare di mettere i candelabri e i vasi dei fiori in maniera simmetrica sopra l'altare e si cerca perfino di evitare che nel momento di pregare con le braccia alzate queste siano poste alla stessa altezza ed in posizione elegante e degna.

E non diremo niente dell'uso della lingua latina, anche se questo uso non solo non fu mai abrogato ma è stato sempre chiaramente consigliato. Nel caso dei religiosi tenuti all'obbligo dell'ufficio corale, è stato formalmente prescritto. Meno ancora parleremo della celebrazione "ad orientem".

In questo senso Benedetto XVI, attraverso le cerimonie preparate da Mons. Guido Marini, sta realizzando una

delicata, ma urgente, "recuperatio memoriae". Che, grazie a Dio, comincia ad essere imitata in diverse parti.

Tuttavia la situazione generale continua ad essere molto difficile, come lo è stata in tutto questo tempo da quaranta anni a questa parte.

Il Concilio stesso, nel testo ufficialmente approvato e pubblicato, aveva protetto, oggettivamente parlando, i due aspetti della continuità: l'aspetto diacronico affermando che le riforme dovevano essere fatte in modo che non si introducessero innovazioni se non quando lo richiedeva una vera e accertata utilità della Chiesa, e con l'avvertenza che le nuove forme scaturissero organicamente da quelle già esistenti. E l'aspetto sincronico dicendo che tutti i riti legittimamente riconosciuti erano uguali in diritto e in dignità.

Tuttavia, come nella fattoria di Orwell, ormai tutte le rubriche, le regole, le leggi liturgiche sono state di fatto drasticamente semplificate e alla fine non è rimasta che una sola: «*Tutti i Riti sono uguali, ma alcuni sono più uguali degli altri*».

(segue da pag. 9)

libro tutto d'oro".

San Vincenzo afferma anche che "è necessario che crescano e che vigorosissimamente progrediscano la comprensione, la scienza e la sapienza da parte sia dei singoli sia di tutti, sia di un solo uomo sia di tutta la Chiesa, via via che passano le età e i secoli". Ma questo non deve mai essere inteso come un mutamento della verità ma come una sua maggior comprensione. Uno sviluppo organico della dottrina della Fede guidato dal Magistero della Chiesa, nel quale non c'è contraddizione fra quello che la Chiesa ha stabilito dogmaticamente nel passato e quello che la Chiesa insegna nel presente. L'insegnamento di questo Santo è stato accolto dal I Concilio Vaticano nella Costituzione Dogmatica *Dei Filius*. L'arricchimento della conoscenza del dogma deve avvenire nello stesso senso e con la stessa comprensione. Dunque quello che abbiamo è un'aggiunta complementare a verità già conosciute.

Dobbiamo ricordare che una carità senza la verità non soltanto sarebbe cieca, ma non sarebbe carità. La carità come virtù soprannaturale ci è data dal Signore come complemento della verità; come un

amore diffusivo e pieno di zelo della verità. Per questo desideriamo condividerla con tutti gli altri uomini, che dobbiamo amare come noi stessi. Desideriamo condividere con tutti il piano di viaggio per arrivare alla nostra patria celeste, che è segnato dalle pietre miliari della costante dottrina della Chiesa.

Dobbiamo avere una totale fiducia nel fatto che lo Spirito Santo visiterà le nostre anime inondandole di grazie celesti per farci fedeli apostoli di Cristo.

In quest'antico santuario della Madonna di Strada invociamo la potente intercessione della Santissima Vergine Maria ricordando che lei non soltanto fu resa Immacolata per singolare disegno della Provvidenza, ma che lei fu la prima a ricevere le grazie dello Spirito Santo come mostrano certe antiche icone della Festa della Pentecoste. Il fuoco dello Spirito Santo prima discende su di lei e da lei si estende a tutti gli altri che erano con lei

Sia lodato Gesù Cristo

* Testo trascritto dalla registrazione e non rivisto dall'Autore.

INSTAURARE

omnia in Christo

periodico cattolico culturale religioso e civile
fondato nel 1972

Comitato scientifico

Miguel Ayuso, (+) Dario Composta,
(+) Cornelio Fabro
Pietro Giuseppe Grasso, Félix Adolfo Lamas,
Francesco Saverio Pericoli
Ridolfini, Wolfgang Waldstein, (+) Paolo Zolli

Direttore: Danilo Castellano

Responsabile: Marco Attilio Calistri

Direzione, redazione, amministrazione
presso Editore

Recapito postale:

Casella postale n. 27 Udine Centro
I - 33100 Udine (Italia)

C.C. Postale n. 11262334

intestato a:

Instaurare omnia in Christo - Periodico
33100 Udine

Casella postale n. 27 Udine Centro
I-33100 Udine (Italia)

Editore:

Comitato Iniziative ed Edizioni Cattoliche
Via G. da Udine, 33 - 33100 Udine

Autorizzazione del Tribunale
di Udine n. 297 del 22/3/1972

Stampa: LITO IMMAGINE - Rodeano