

# STORIA E LITURGIA: BILANCIO E PROSPETTIVE DELLE NARRAZIONI DEL XX SECOLO

JUAN REGO\*

SOMMARIO: I. *La serietà della liturgia*. II. *Stato attuale della riflessione sui metodi e sul senso della storia della liturgia*. III. *Tre sfide e un augurio*.

La presenza della liturgia in una Giornata di studio intitolata *La serietà della storia* potrebbe destare qualche perplessità.<sup>1</sup> Tuttavia, coloro che si sono confrontati con il lavoro di Christian Gnilka (Langseifersdorf, Schlesien 1936) e Joseph Ratzinger (Marktl am Inn, Baviera 1927) possono individuare nell'attenzione alla preghiera rituale della Chiesa un filo d'oro che percorre la loro biografia intellettuale e personale. Dopo una breve giustificazione dell'argomento che intendo trattare, vorrei proporre alcune considerazioni sul senso e sui metodi della storia della liturgia nel xx secolo. Tre sfide e un augurio chiuderanno questo contributo.

## I. LA SERIETÀ DELLA LITURGIA

È possibile che il titolo della Giornata che fa da cornice a questo lavoro richiami alla memoria le parole di un filosofo francese, il quale osservava che fra suoi coetanei la liturgia era benevolmente considerata come un riposante intermezzo fra le attività *serie* dello spirito.<sup>2</sup> È da chiedersi se davvero oggi l'immaginario teologico e culturale sia diventato più attento alle dinamiche rituali della fede.

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> Il testo qui presentato è una revisione della relazione tenuta presso la Pontificia Università della Santa Croce nella Giornata di studio intitolata *La serietà della storia. Omaggio a Christian Gnilka e Joseph Ratzinger*, Roma 22 settembre 2017.

<sup>2</sup> «La liturgia cattolica è conosciuta e tenuta in grande considerazione in quanto materia di erudizione, grazioso “fiore” della pietà; pittoresca come l'arte, riposante come intermezzo tra pratiche “serie”. La liturgia appare totalmente ignorata dal punto di vista scientifico e ascetico» M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, Messaggero, Padova 2002, 67 (tit. orig.: *La Liturgie catholique, Essai de synthèse, suivi de quelques développements*, Abbaye de Maredsous 1913).

Comunque sia, voglia quest'interludio liturgico aiutare i lettori a riprendere fiato nell'arduo travaglio di approfondire *la serietà della storia*.

Un approccio più accademico alla tematica che mi è stata proposta cercherebbe di approfondire alcuni interessi che condividono i due autori commemorati. Penso, ad esempio, a Christian Gnilka e ai suoi lavori sugli inni di Prudenzio (384-ca.413) che, pur non essendo stati composti per la liturgia, passarono al *Divinum officium* e poi all'attuale Liturgia della Ore.<sup>3</sup> Questo passaggio sarebbe un interessante esempio per approfondire il complesso rapporto cultura-liturgia, tematica pure cara a Joseph Ratzinger.<sup>4</sup>

Inoltre possiamo considerare che le liturgie in quanto azioni rituali hanno a che vedere con il problema della *consuetudo*, dei *mores* religiosi e culturali, che in modo simile alla cultura antica pagana hanno bisogno di una purificazione attraverso il Logos cristiano. Si tratta, come è ben noto, di un argomento molto amato da tutt'e due gli autori.<sup>5</sup>

Questi ambiti di interesse sono possibili piste da percorrere. Tuttavia la vera domanda a cui rispondere sembra essere per quale motivo parliamo di liturgia in una riflessione comune dedicata alla *storia*. Il motivo profondo sarebbe, a mio avviso, l'attenzione che questi autori hanno dato all'esperienza simbolico-rituale nel vasto processo della *traditio Ecclesiae*. Infatti, uno degli interessamenti comuni a questi autori è la passione per la verità di Dio e del mondo, e più specificamente la domanda sul modo umano di accesso ad essa. Se la vicenda di Gesù ci porta a riconoscere nel Logos divino il carattere personale della Verità, l'incarnazione del Verbo – il suo inserimento nelle strutture umane – ha delle conseguenze determinanti per poterne capire il modo di trasmissione. Il fatto che Dio abbia scelto il cammino della *carne* per rivelarsi e per farci vivere nella Verità (cfr. Ef 4,21) avrebbe portato questi due autori a identificare le modalità simboliche della fede

<sup>3</sup> C. GNILKA, *Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius*, in E. DASSMANN, F.K. SUSO (edd.), *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 8, Aschendorff, Münster 1980, 411-446; IDEM, *Ein Zeugnis doppelhörigen Gesangs bei Prudentius*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 30 (1987) 58-73.

<sup>4</sup> Si veda l'opera di riferimento C. GNILKA, *Chrësis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des rechten Gebrauchs*, ed. 2, Schwabe, Basel [1984] 2012; e anche J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Herder, Freiburg i. B. 2003, 46-65 (tr. it.: *Fede, verità, tolleranza: il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli 2003, Siena, 57-82).

<sup>5</sup> Cfr. C. GNILKA, *La conversione della cultura antica vista dai padri della chiesa*, «Cristianesimo nella storia» 11 (1990) 593-615. È conosciuto l'interesse di J. Ratzinger per l'opera di C. Gnilka, *Chrësis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II. Kultur und Conversion*, Schwabe, Basel 1993, cfr. J. RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, 45-47 (tr. it.: *In cammino verso Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 38-40).

come vie privilegiate di accesso alla Verità salvifica, vie profondamente coerenti con il modo umano di ingresso in essa.<sup>6</sup>

Se nella sua realtà più profonda la Verità salvifica ha una dimensione personale e questa ha scelto di donarsi attraverso la carne (*incarnazione* in questo contesto vuol dire che la carne che diventa membrana apofatica per assicurare l'eccedenza della Verità nel suo donarsi nell'immagine sensibile e attraverso di essa), sembra logico che la modalità di trasmissione di tale Verità debba garantire la non riduzione della *carne* a una idea, a un enunciato teologico, o a un semplice documento del passato.

È allora che cominciamo a cogliere la profondità della scelta di Gesù, che ha affidato la memoria della sua carne *in primis* (ma non esclusivamente!) al linguaggio rituale: «fate questo in memoria di me». Proprio perché nella loro realtà più profonda le azioni liturgiche non sono dei testi che si tramandano; proprio perché le azioni liturgiche non sono enunciati di idee astratte e senza corpo; proprio perché esse hanno una pretesa di attualizzazione, un *oggi*, che dice superare la possibile contemporaneità intenzionale di qualsiasi parola teologica o artistica, la Chiesa riconosce nella modalità simbolico-rituale un *proprium* nel processo di trasmissione della Verità salvifica non assimilabile, ma complementare, a quello della *dottrina* o della *vita* dei membri del Popolo di Dio.<sup>7</sup>

In questo senso, la natura stessa delle azioni liturgiche spiega le grandi difficoltà e i limiti che incontrano coloro che vogliono fare una storia della liturgia, ovvero una storia del modo in cui le azioni rituali hanno mediato l'accesso alla Verità salvifica, che non è più separabile della *carne* del Cristo Risorto.

<sup>6</sup> «Das liturgische Leben der Kirche darf so als die wirksamste Form der Tatüberlieferung angesehen werden; im handelnden und betenden Umgang mit den Heilswirklichkeiten lernt die Kirche immer tiefer den Auftrag verstehen, mit dem sie betraut wurde: Auch hier ist es die Liebe, die sehend macht» J. RATZINGER, *Tradition: III. Systematisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, X, 1965<sup>2</sup>, 293-299 (J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften* [JRGS] 9/1: 435-436). Si vedano anche i lavori di C. Gnilka sull'immaginario cristiano, ad esempio, C. GNILKA, *Luft und Sternenschein, Meer, Land und Regen*, «Literaturwissenschaftliches Jahrbuch» 25 (1984) 45-68.

<sup>7</sup> «Quod vero ab Apostolis traditum est, ea omnia complectitur quae ad Populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt, sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit» CONCILIO VATICANO II, *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum*, 18.11.1965, AAS 58 (1966) 817-836, n. 8. Interessante è il modo in cui Ratzinger rilegge la triade *dottrina-vita-culto* come *Bekenntnis-Gemeinschaft-Gottesdienst* in J. RATZINGER, *Taufe und Formulierung des Glaubens. Traditionsbildung und Liturgie*, «Didaskalia» 2 (1972) 23-34 [JRGS 9/1:462-475, 475]. Per il Nuovo Testamento come *anima* della teologia e per la liturgia come fondamento vitale (*Lebensgrund*) da dove può svilupparsi la riflessione teologica, cfr. J. RATZINGER, *Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927-1977)*, Deutsche Verlags-Anstalt, München - Stuttgart 1998, 64 (tr.it.: *La mia vita: ricordi, 1927-1977*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 58).

Queste difficoltà di trasmissione sono di natura diversa rispetto a quelle che incontra, per esempio, chi si interessa allo studio della trasmissione dei testi, delle categorie teologiche o dell'immaginario letterario cristiano. Le idee e le categorie teologiche si trasmettono bene con altre idee e con altre categorie teologiche. I testi che adoperano un linguaggio comunicativo *digitale* (distinto dall'*analogico*) possono essere spiegati con altri testi *digitali*. Le immagini poetiche richiedono altre immagini per essere veicolate, e da qui gli incubi della critica artistica divisa fra un compito di *traduzione* impossibile e il desiderio di diventare essa stessa la vera opera d'arte. Orbene, se davvero le azioni liturgiche sono azioni del Risorto con il suo Corpo Pneumatico (*syn-ergia*), e quindi parliamo di azioni che coinvolgono sia la *carne umana*, sia l'agire divino, allora quelle azioni difficilmente potranno essere veicolate *a tutto tondo* nella descrizione, narrazione o spiegazione dei testi storici.

Come tutte le discipline che cercano di studiare eventi-azioni del passato – si pensi ad es., alla storia della danza o della musica antica – a partire da testimonianze più o meno indirette, la storia delle azioni liturgiche ha dovuto fare i conti con i riduzionismi ideologici, con la difficoltà dei linguaggi analogici, e con le tentazioni di auto-proiezioni personali che cercano di offrire soluzioni troppo veloci alla multidimensionalità e non auto-referenzialità del fenomeno rituale liturgico. E non sorprende: la natura simbolico-rituale della liturgia, con le sue pretese teologiche, pongono non soltanto gravi difficoltà di metodo storico, ma pure urgenti domande sul senso di tale storia.

## II. STATO ATTUALE DELLA RIFLESSIONE SUI METODI E SUL SENSO DELLA STORIA DELLA LITURGIA

Due recenti opere, *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht* (2018) e *Geschichte der Liturgie. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontext* (2018),<sup>8</sup> possono considerarsi frutto maturo del processo di ripensamento dei metodi e dei paradigmi interpretativi degli ultimi 25 anni. Questi sviluppi hanno portato – soprattutto in ambito tedesco e anglosassone – a una revisione delle storie delle liturgie pubblicate nel XX secolo.<sup>9</sup> Inoltre sono apparsi negli ultimi mesi diversi articoli sulla storiografia

<sup>8</sup> A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes: Liturgiegeschichte in neuem Licht*, Herder, Freiburg i. Br. 2018; J. BÄRSCH, B. KRANEMANN, W. HAUNERLAND, M. KLÖCKENER (edd.), *Geschichte der Liturgie: Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, Aschendorff, Münster 2018 (in stampa).

<sup>9</sup> Segnalo alcune recenti storie della liturgia: H.A. WEGMAN, *Liturgie in der Geschichte des Christentums*, Pustet, Regensburg 1994; M. METZGER, *Histoire de la liturgie, les grandes étapes*, Desclée de Brouwer, Paris 1994; B. LANG, *Sacred games: a history of Christian worship*, Yale University Press, New Haven 1997; M.D. STRINGER, *A Sociological History of Christian Worship*,

liturgica nell'epoca moderna e contemporanea.<sup>10</sup> Per questo motivo mi limiterò a segnalare alcune linee di sviluppo. Mi soffermerò però su alcuni aspetti che possono aiutare a ripensare il senso e la missione dello storico nei confronti delle verità delle azioni liturgiche.

L'avvio della storiografia moderna della liturgia è problematico. Con il termine storiografia moderna faccio riferimento a quelle opere dal Seicento in poi che hanno l'intenzione formale di riportare la storia delle celebrazioni rituali e si distinguono, quindi, dalle trattazioni che commentano i sacri riti dal punto di vista teologico, canonico, rubricale o spirituale.

La storiografia moderna della liturgia – sviluppata anzitutto grazie alla sensibilità dell'occidente europeo – ha un inizio sofferto poiché nasce all'interno di un particolare immaginario teologico che determinerà per alcuni secoli la storia di cui parliamo. L'origine di questa storiografia è legata alla nascita della liturgia come disciplina nel *curriculum* accademico nei seminari tridentini.<sup>11</sup> Tale disciplina però fu presto staccata da un'altra che si occupava di alcune azioni liturgiche particolari, vale a dire, dei sacramenti.<sup>12</sup>

Cambridge University Press, Cambridge - New York 2005; X. BASURKO, *Historia de la liturgia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006; G. WAINWRIGHT, K.B. WESTERFIELD TUCKER (edd.), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford University Press, Oxford - New York 2006; G. GUIVER, *Vision upon Vision. Processes of Change and Renewal in Christian Worship*, Canterbury Press Norwich, Norwich (UK) 2009; F.C. SENN, *The People's Work. A Social History of the Liturgy*, Fortress Press, Minneapolis (KS) 2010; K.F. PECKLERS, *Liturgy. The Illustrated History*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 2012. L'opera più recente che ha incorporato molte delle revisioni critiche che analizzeremo di seguito è J. BÄRSCH, *Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Pustet, Regensburg 2017<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Oltre a E. MAZZA, *Il metodo storico e la ricerca liturgica nel Novecento*, in F.G.B. TROLESE (ed.), *La liturgia nel XX secolo: un bilancio*, Messaggero, Abbazia di Santa Giustina, Padova 2006, 19-44, si vedano i più recenti contributi di: T. BERGER, B.D. SPINKS (edd.), *Liturgy's Imagined Past/s. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, Collegeville, MN, 2016; C. TSCHORN, *Bilder, Modelle und Beschreibungen der Liturgiegeschichte. Bericht über die Tagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler 2016 in Bensberg*, «Liturgisches Jahrbuch» 66 (2016) 260-268; J. BÄRSCH, *Liturgiegeschichte im Wandel. Bemerkungen zu Aufgaben und Wegen der historischen Erforschung des Gottesdienstes in der deutschsprachigen katholischen Liturgiewissenschaft*, «Theologie und Glaube» 107 (2017) 231-246.

<sup>11</sup> Cfr. S. UBBIALI, *Liturgia e sacramenti: le tappe storiche della riflessione teologica*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (ed.), *Celebrare il Mistero di Cristo*, I, Centro Liturgico Vincenziano - Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 303-336; C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»*, Dehoniane, Bologna 1989, 335-357.

<sup>12</sup> Un buon esempio sono le due opere di M. GERBERT, *Principia theologiae liturgicae quoad Divinum officium, Dei cultum et Sanctorum*, Typis Princ. Monast. S. Blasii 1759; IDEM, *Principia theologiae Sacramentalis septem Sacramentorum N.T. Doctrinam complexa*, Typis Princ. Monast. S. Blasii 1759.

In questo impianto accademico la *teologia* sarebbe anzitutto la riflessione fatta a partire dalla Scrittura, dai testi dei Padri e dei teologi, dalle dichiarazioni del magistero e infine *ex ratione convenientiae*. La celebrazione rituale non sembra meritare ulteriore approfondimento e quindi finirà come un appendice alla fine dei trattati sui sacramenti.<sup>13</sup> È vero che in questi trattati teologici troviamo un'attenzione alle fonti storiche negli argomenti *ex traditione*, ma queste vengono chiamate in causa in uno schema generale che non segue la logica della celebrazione, ma che ha spezzato la comprensione del fenomeno rituale in problemi specifici come sono l'istituzione *in genere* o *in specie*, la *materia* e la *forma* essenziali, gli effetti dei sacramenti, ecc. In questo contesto la storia della liturgia è interpretata come storia dell'ordinamento *esterno* del culto, la cui rilevanza teologica è ridotta alla funzione di *locus theologicus* di tesi già formulate, quando non semplicemente sospettata per gli imbarazzi che poteva creare alla *ragione teologica*. Esempio paradigmatico di questa situazione è il protrarsi nei secoli, fino 1947, del dibattito sulla *materia* e la *forma* del sacramento dell'ordine in ambito cattolico romano.<sup>14</sup>

Se sembra vero che una certa disaffezione per le forme storiche della trasmissione rituale della Verità ha segnato la teologia sacramentaria moderna, e quindi la sua parziale ricezione magisteriale, vale la pena far notare che il problema non consiste nel fatto che la stessa azione possa essere studiata da diversi punti di vista. Il problema è la pretesa di ridurre il discorso *teologico* all'ambito della teologia sistematica, confinando l'incipiente scienza liturgica all'ambito della descrizione ritualista, dell'alimento della pietà o delle curiosità storiche.

Detto in altre parole, il problema più profondo della storiografia moderna della liturgia consiste nel fatto che essa è nata in un contesto teologico frammentato che tende a privilegiare l'accesso a-storico alla verità – forse perché pensa di garantirne in questo modo l'universalità o forse perché pensa lo sviluppo storico come il dispiegarsi nel tempo dell'unica forma della meta-liturgia celeste – e quindi non coglie che il linguaggio rituale scelto da Gesù, in quanto continuazione della logica dell'incarnazione e pienamente inserito nella strutturale pluralità della testimonianza ecclesiale all'unico Vangelo, esige di per sé uno sviluppo, sia sincronico che diacronico (cfr. Gv 16,13).

<sup>13</sup> Un esempio dell'esito di questo lungo processo sono le dieci righe (!) dedicate all'argomento *De liturgia baptismali* che nel 1947 L. Denis colloca nell'Appendice *Nota practica in ordine ad apostolatium* del suo *De sacramento Baptismi*, in L. DENIS, *Tractatus de sacramentis*, Zech et fils, Braine-le-Comte 1947, 59-93, 91.

<sup>14</sup> Per una presentazione del problema, cfr. P. SORCI, *I cinquant'anni della Costituzione Apostolica di Pio XII Sacramentum Ordinis*, «Rivista Liturgica» 84 (1997) 779-786.

Lo sviluppo storico che rende possibile il progressivo dis-piegarsi della forma della Verità in mezzo alle nazioni è intrinseco alla forma del rito cristiano.<sup>15</sup> A mio avviso, il motivo non è soltanto di ragione escatologica. È vero che esiste una tensione verso quella dossologia perfetta che non potrà essere proclamata finché perdura questa fase della storia. Ma la pluralità diacronica e sincronica delle forme rituali è già ancorata nella stessa creazione, che secondo il disegno divino si sviluppa lungo i secoli in una unità non uniformata, vale a dire, in una unità plurale. Anzi, l'impossibilità strutturale di riflettere la gloria dell'ineffabile Trinità propria di qualsiasi forma creata, fa pensare a una pluralità strutturale della stessa dossologia sia già qui su questa terra, che nella pienezza escatologica. Infatti, nella piena divinizzazione la distinzione Creatore e creatura non sarà dissolta, ma risolta; e la prima fase della storia non sarà vanificata, ma trasfigurata, come le piaghe del Cristo.

Il problema di un implicito svuotamento di ogni pretesa di verità teologica insita nei processi di sviluppo rituale, vale a dire, pensare che è possibile accedere alla verità del rito senza la storia del rito, è doppio. Da una parte, si dà occasione a un divorzio fra la storia e la teologia. Ora, se la Verità salvifica si dona nella storia, la pretesa di uno studio *esclusivamente* storico delle forme rituali, formalmente alieno ad ogni interessamento *teologico*, è una ingenua illusione. Ogni storico è un ermeneuta che *sceglie* a partire dai propri presupposti e *compone* una narrazione per raccontare la verità di alcune forme rituali. Ogni racconto storico su questo tipo di realtà ha in sé una dimensione teologica irrinunciabile, e quindi dovrebbe essere aperta a un confronto con altre *storie* (ad es. le storie delle teologie sistematiche) che si interessano agli stessi eventi da diversi punti di vista.

Il secondo problema suscitato dal suddetto svuotamento consiste nel fatto che le storie delle liturgie restavano sprovvedute di fronte alle manipolazioni ideologiche. L'illusione di una radicale distinzione fra *fatti* e *interpretazioni* diventa in realtà camuffamento per far passare la propria narrazione come presentazione oggettiva dei fatti.

Non sorprende che un certo uso strumentale delle storie della liturgia compaia ormai nelle prime teologie apologetiche confessionali. Contro la riforma protestante, ma non solo,<sup>16</sup> la storia serviva «non ad ullius offensionem aut destructionem, sed ad aedificationem Catholicorum, et in confutationem errorum et balsphemiarum [sic], atque in gratiam et memoriam horum Authorum»<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Cfr. J. REGO, *La forma rituale nella Sacrosanctum Concilium*, «Rivista Liturgica» 101 (2014) 391-405.

<sup>16</sup> Per una revisione delle tesi storiografiche del cosiddetto periodo (post-)tridentino, cfr. M. AL KALAK, *Età tridentina ed età delle riforme*, in A. MELLONI (ed.), *Lutero. Un cristiano e la sua eredità 1517-2017*, I, Il Mulino, Bologna 2017, 35-46.

<sup>17</sup> JOHANNES COCHLAEUS, *Speculum antiquae Devotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei*, Franciscus Behem, Moguntiae 1549, 246.

(non per recare qualche offesa o distruzione, ma per l'edificazione dei cattolici e per la confutazione degli errori e delle bestemmie, nonché come ringraziamento degli autori [che prima di lui avevano già lavorato]). Da parte riformata, l'opera anonima *Sommaire recueil des signes sacrez et sacremens* (1561) vuole studiare i segni sacri, i sacrifici e i sacramenti stabiliti da Dio nei diversi tempi, nonché le corruzioni che furtivamente si erano introdotte nella Chiesa di Dio («les signes sacrez, sacrifices et sacremens ordennez de Dieu de temps en temps, des corrupte-les rampees successiuement en l'Eglise de Dieu»). L'intento è quello di rimuovere le tenebre dell'ignoranza («oster les tenebres d'ignorance») e quindi arrivare alla vera origine della Messa («vraye origine de la Messe»)<sup>18</sup>.

Secondo Michael Meyer-Blanck da questo momento in poi si sono sviluppati due grandi modelli storiografici. Il primo privilegia un momento originario aureo al quale segue un processo di progressiva decadenza della forma originaria (*Ursprungs- /Verfallsmodell*). Il secondo vuole difendere la continuità delle forme rituali nel tempo (*Entfaltungsmodell*).<sup>19</sup> Questi due modelli saranno reinterpretati nei secoli successivi dando luogo a forme miste. Si pensi, ad esempio, al passaggio da una prima identificazione dei testi del Nuovo Testamento come esemplare originario al allargamento temporale di questo periodo normativo fino al secolo IV. In qualsiasi caso, la tentazione di una *via breve*, che mette fra parentesi alcuni periodi della travagliata *via lunga* della storia – e quindi della libertà che le ha dato forma –, vorrebbe far derivare la forma rituale direttamente da un periodo privilegiato staccato per la sua purezza dall'ignoranza e dai giochi di potere sociale ed ecclesiastico.

Per quanto riguarda le teorie che difendono una continuità delle forme nella storia passiamo da posizioni più a effetto, che vedono una rigida linearità fra i gesti di Gesù e le forme rituali allora in uso (posizioni che finiscono per negare di fatto la nozione di sviluppo storico), alle posizioni filologico-genetiche che vogliono ricostruire lo sviluppo del nucleo originario donato da Cristo nelle diverse culture.<sup>20</sup> Il rischio di questo modello, ancora una volta, è quello di non valutare sufficientemente il ruolo della libertà, soprattutto quando esercitata da

<sup>18</sup> Cito secondo l'edizione *Sommaire recueil des signes sacrez, sacrifices et Sacremens instituez de Dieu de puis la creation du monde: et de la vraye origine du sacrifice de la Messe*, Jean Durant 1601, *Ad lecteur* (tit. orig.: *Sommaire recueil des signes sacrez et sacremens instituez de Dieu et la vraye origine du sacrifice de la messe*, Saugrain, Lyon 1561). Per un tempo l'opera fu attribuita a Théodore de Bèze (1519-1605). Si veda anche la risposta di G. HERVET, *Confutation d'un livre pestilent et plein d'erreurs, nommé les signes sacrez*, Reims, Jean de Foigny, 1564.

<sup>19</sup> Cfr. M. MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 96-102.

<sup>20</sup> Cfr. M. MEYER-BLANCK, *Bilder der Liturgiegeschichte in der Ökumene*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 33-51; M. KLÖCKENER, *Liturgiegeschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert: Methoden und Ziele im Wandel*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 280-313.

coloro che, per la loro *autorità* o *potere*, prendono decisioni che scatenano processi di discontinuità a diversi livelli.

Oltre a questi impianti storiografici generali troviamo altri esempi di piccoli o grandi presupposti ideologici nei racconti moderni sulla storia delle liturgie. M. Klöckener, ad esempio, ha evidenziato come l'ultramontanismo di Prosper Guéranger OSB (1805-1875) nelle sue *Institutions liturgiques* (1840-1851), ultramontanismo ben sintetizzato nella frase «*Faut-il le dire? nous sommes tout Romain*», è una chiave di lettura decisiva per capire la portata dei suoi giudizi sulle cosiddette tradizioni gallicane allora in uso in Francia.<sup>21</sup>

Illustrativi sono anche i giudizi di Romano Guardini (1885-1968) su alcuni periodi storici. Pur riconoscendo di non essere uno storico, Guardini offre dei *giudizi-immagini* su periodi culturali come il medioevo o la modernità chiamati a perdurare nella storiografia posteriore.<sup>22</sup> Tuttavia, le sue diagnosi sull'*uomo moderno* e sul *contrasto* fra le forze operanti nella cultura d'allora (individualismo, soggettivismo, ordine, oggettività, ecc.) sono da interpretarsi come *immagini-guida* che appartengono all'ambito della tassonomia delle forme etico-culturali e non al giudizio storico sulla vita di persone concrete. In questo modo, il caso di Guardini ci previene dall'uso di categorie sintetiche troppo semplificanti per giudicare la portata reale delle prassi rituali nella storia.

Un altro esempio da cui imparare è il caso di Otto Nussbaum (1923-1999), fondatore del *Seminar für Liturgiewissenschaft* a Bonn. Come ricorda Albert Gerhards, l'indubitabile competenza storica del suo predecessore non fu sufficiente per evitare che una delle sue monografie più diffuse sulla posizione del sacerdote rispetto all'altare nel primo millennio sia oggi criticata per una lettura ideologicamente pregiudiziale delle fonti.<sup>23</sup>

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Importante è sottolineare come lo smascheramento delle tentazioni ideologizzanti è uno dei grandi passi in avanti degli ultimi vent'anni. Infatti siamo in un momento di revisione delle grandi narrazioni finora considerate punti fermi della scienza liturgica. Penso non soltanto alle ope-

<sup>21</sup> P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques*, I, Fleuriot, Débécourt, Le Mans - Paris 1840, xvi. Cfr. M. KLÖCKENER, *Liturgiegeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, 285-288.

<sup>22</sup> Per una visione generale dei presupposti culturali e intellettuali di alcuni esponenti del movimento liturgico, cfr. A. ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgieentwicklung?*, Herder, Freiburg i. Br. 2001; L. LERCH, *Am Mittelalter zu Bewusstsein bringen, was uns fehlt. Geschichtsbilder der Liturgischen Bewegung und ihre theologische Funktion am Beispiel von Romano Guardini*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 227-247.

<sup>23</sup> Cfr. O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, 2 vol., Hanstein, Bonn 1965. Cfr. A. GERHARDS, *Wozu und wie heute Liturgiegeschichte schreiben?*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 15-32, 20.

re dell'Ottocento, ma alle linee maestre tracciate da autori come Joseph Andreas Jungmann (1889-1975) o Theodor Klauser (1894-1984). Non poche delle loro tesi, ripetute in continuazione nella letteratura degli anni sessanta fino al duemila (e oltre), sono provati oggi mancanti o guidate da presupposti ermeneutici più o meno confessati.

Si pensi, ad esempio, al valore attribuito a ricostruzioni ipotetiche di testi come la *Traditio Apostolica*,<sup>24</sup> al valore della presunta regola aurea della preghiera liturgica che sempre si dovrebbe dirigere *ad Patrem*,<sup>25</sup> o alla frequente presentazione ideale e unitaria delle pratiche liturgiche dei primi quattro secoli in casi come i riti di iniziazione, la presenza e uso della Scrittura nelle azioni liturgiche, o l'esistenza di un *triduo pasquale* rituale.<sup>26</sup> Questa tendenza, già criticata da Baumstark,<sup>27</sup> è stata paradossalmente accettata sia nell'immaginario accademico che ufficiale, come implicitamente esemplifica il n. 50 della *Sacrosanctum Concilium* dove l'orizzonte è quello della *pristinam sanctorum Patrum normam* (singolare!).<sup>28</sup>

Possiamo pensare inoltre al disdegno più o meno esplicito dell'esperienza liturgica medioevale,<sup>29</sup> compreso il valore dei commenti allegorici di autori come

<sup>24</sup> Segnalo tre recenti pubblicazioni: R. MEßNER, *Die angebliche Traditio Apostolica. Eine neue Textpräsentation*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 58 (2016) 1-58; M.E. JOHNSON, *Imagining Early Christian Liturgy: The Traditio Apostolica - A Case Study*, in T. BERGER, B.D. SPINKS (edd.), *Liturgy's Imagined Past/s*, 93-120; A. KELLER, *Ein Zitat aus der Traditio Apostolica in Lumen Gentium und eine kaum lösbare Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in J. GROHE, G. WURST, Z. STRIKA, H. FISCHER (edd.), *Begegnung der Kirche in Ost und West im Spiegel der synodalen Strukturen. Festschrift für Petar Vrankić zum 70. Geburtstag*, Eos, Sankt Ottilien 2017, 409-423.

<sup>25</sup> Per una revisione della posizione di J.A. Jungmann, cfr. P. JEFFERY, *The Meanings and Functions of Kyrie eleison*, in B.D. SPINKS (ed.), *The place of Christ in liturgical prayer: Trinity, christology, and liturgical theology*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2008, 127-194.

<sup>26</sup> Su questi punti, si veda H. BUCHINGER, *Liturgiegeschichte im Umbruch - Fallbeispiele aus der Alten Kirche*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 152-184; G. ROUWHORST, *Neue Sichtweisen auf die liturgischen Traditionen des Frühen Christentums. Liturgiewissenschaft und Liturgiegeschichte*, «Liturgisches Jahrbuch» 67 (2017) 209-236.

<sup>27</sup> Sulla scia di A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg i. Br. 1923, si veda G. ROWHOURST, *Vielfalt von Anfang an. Pluralität in der Liturgiegeschichte*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 57 (2015) 1-23.

<sup>28</sup> Il riferimento, esplicito nel testo *emendatus* dopo le discussioni in aula conciliare durante le IV-XVIII Congregazioni Generali, è la bolla *Quo primum* di Pio V (14.7.1570): «ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt», cfr. *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, F. GIL HELLÍN (ed.), Lev, Città del Vaticano 2003, 153.

<sup>29</sup> Si vedano, ad esempio: J. MARTSCHUKAT, S. PATZOLD (edd.), *Geschichtswissenschaft und performative turn: Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Böhlau,

Amalario o Durando.<sup>30</sup> Ricordiamo ugualmente la tendenza a privilegiare i libri ufficiali romani rispetto alla pluralità delle tradizioni delle chiese locali, dando luogo a paradigmi interpretativi troppo semplificati, come ad esempio, nello sviluppo della prassi penitenziale.<sup>31</sup>

Nella storiografia finora abituale, la pluralità delle forme rituali del Settecento e dell'Ottocento veniva presentata sotto l'immagine del *rubricismo* che dopo il concilio di Trento avrebbe troncato, se non congelato, la proliferazione di forme rituali del tardo medioevo.<sup>32</sup> Di parere diverso sono gli studi di autori come S. Ditchfield e J. Bärsch.<sup>33</sup> Fermo restando che la Congregazione dei Riti, soprattutto nell'Ottocento, ha avuto un ruolo importante nella selezione e programmazione delle liturgie nel rito romano, N. Rasmussen riconosce che la conoscenza del concreto lavoro svolto da questo organismo è ancora un ambito scientificamente inesplorato.<sup>34</sup> Ancora più disattesa nelle storie della liturgia è stata la ricchezza della cosiddetta "devozione popolare" e altre forme di "pietà" domestica, sia per quanto riguarda la pluralità dei loro rituali, sia per la loro rilevanza per lo studio della dimensione soggettiva-esperienziale delle celebrazioni. L'attuale interesse per pratiche finora considerate periferiche

Köln - Weimar - Wien, 2003; H. GITTO, S. HAMILTON, *Understanding Medieval Liturgy: Essays in Interpretation*, Routledge, New York 2016.

<sup>30</sup> Cfr. T. LENTES, *Liturgie und Bildlichkeit im Mittelalter*, «Theologische Revue» 107 (2011) 267-282; H. BRICOUT, *Expliquer les rites de la messe: l'apport d'Amalario*, in H. BRICOUT, M. KLÖCKENER (edd.), *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques*, Münster 2016, 101-126; si veda anche l'introduzione di Rudolf Suntrup in WILHELM DURANDUS, *Rationale divinatorum officiorum*, 3 vol., Münster 2016, xvii-xlviii.

<sup>31</sup> Si veda la critica alla periodizzazione della penitenza di C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, Elledici, Leumann (TO) 1988 in R. MEENS, *The Historiography of Early Medieval Penance*, in A. FIREY (ed.), *A New History of Penance*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2008, 73-95.

<sup>32</sup> Così, ad esempio, T. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung. Mit zwei Anhängen, Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses*, Peter Hanstein, Bonn 1965, 120. Ma anche P. Jounel, in A.G. MARTIMORT, I.H. DALMAIS, R. CABIÉ (edd.), *L'Église en prière: introduction à la liturgie*, I, Desclée, Paris 1983, 80-83.

<sup>33</sup> S. DITCHFIELD, *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the preservation of the particular*, Cambridge University Press, Cambridge - New York [1995] 2002, 17-23; J. BÄRSCH, B. SCHNEIDER (edd.), *Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II*, Aschendorff, Münster 2006; J. BÄRSCH, *Ritengenetik oder Kulturgeschichte, Prolegomena zur liturgiehistorischen Erforschung des barockzeitlichen Gottesdienstes*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 185-211.

<sup>34</sup> Cfr. N. RASMUSSEN, *Liturgy and the Liturgical Arts*, in J.W. O'MALLEY (ed.), *Catholicism in Early Modern History: a guide to research*, Center for Reformation Research, St. Louis 1988, 273-297, 280-281.

(ad es. le processioni e i pellegrinaggi<sup>35</sup>) e una maggiore sensibilità per le forme di preghiera di tutto il Popolo di Dio (e non soltanto quelle di stampo più clericale) hanno portato a un ripensamento di questioni così fondamentali come quale sia l'oggetto di studio della scienza liturgica e quindi della sua storia.<sup>36</sup>

Un ultimo campo di ripensamento che vorrei citare è il rapporto fra le forme rituali giudaiche e le forme liturgiche cristiane. Se negli anni 60-80 il loro rapporto era interpretato con grande entusiasmo a partire dal modello madre-figlia (si pensi, ad esempio, all'ipotesi della filiazione ebraica delle preghiere eucaristiche), oggi i legami sono valutati con più prudenza e misura attraverso il paradigma dei *due fratelli* o della dinamica dell'interazione.<sup>37</sup>

In questo senso, la recente storiografia è più incline ad un atteggiamento di *sospetto* (Paul F. Bradshaw) davanti a precipitose ricostruzioni delle pratiche liturgiche dei primi secoli,<sup>38</sup> è diventata più sensibile alla ri-comprensione delle dinamiche rituali grazie ai *Ritual Studies* e alle diverse *svolte* (performative, spaziali, emotive), che aprono a un necessario dialogo con le forme rituali religiose e civili finora considerate ai margini delle forme liturgiche *alte*.<sup>39</sup> Manifesta una maggiore attenzione alla dimensione soggettiva dei celebranti propria dei *Gender Studies* e dei cosiddetti *Ego-documenti*.<sup>40</sup> Riconosce, infine, che le recenti proposte hanno contribuito da diversi punti di vista a decostruire alcuni

<sup>35</sup> S. FELBECKER, *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdrucksbehandlung*, Oros-Verlag, Altenberge 1995; A. HOUTMAN, M.J.H.M. POORTHUIS, J.J. SCHWARTZ, *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998.

<sup>36</sup> W. HAUNERLAND, *Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 57 (2006) 253-270; J. REGO, *Neo-devocionalismos. De la dialéctica a la sinergia*, «Phase» 344/58 (2018) 101-114.

<sup>37</sup> G. ROUWHORST, *Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie*, in M. KLÖCKENER, A.A. HÄUSSLING, R. MEßNER (edd.), *Theologie des Gottesdienstes 2/2: Gottesdienst im Leben der Christen. Christliche und jüdische Liturgie*, Regensburg 2008, 489-572. Si vedano anche i lavori di C. Leonhard, come *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research*, Berlin - New York 2006.

<sup>38</sup> Cfr. P. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford University Press, Oxford 2002<sup>2</sup>, 14.

<sup>39</sup> L. VAN TONGEREN, *Ritualkritik und Liturgiegeschichtsforschung. Möglichkeiten und Grenzen*, in D. FUGGER, B. KRANEMANN, J. LAGAUE (edd.), *Ritual und Reflexion. Historische Beiträge zur Vermessung eines Spannungsfeldes*, Darmstadt 2015, 209-228; P. POST, *Liturgiewissenschaft – Ritual Studies. Chronik und Perspektive eines Zwischenraumes*, in K. DE WILDT, B. KRANEMANN, A. ODENTHAL (edd.), *Zwischen-Raum Gottesdienst: Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft*, W. Kohlhammer, Stuttgart 2016, 298-314.

<sup>40</sup> Cfr. T. BERGER, *Liturgical Historiography and Gender Obliviousness. Re-Dressing an Imagined Past*, in T. BERGER, B.D. SPINKS (edd.), *Liturgy's Imagined Past/s*, 121-139; F. LURZ, *Liturgie*

dei grandi fantasmi forgiati nel continente fino all'ultimo quarto del ventesimo secolo.

Se l'attenzione ai presupposti ermeneutici è uno dei grandi guadagni del cammino percorso negli ultimi anni, non sarebbe possibile chiudere questo veloce resoconto senza accennare a un altro importante guadagno: il pluralismo metodologico, ovvero, la necessaria interazione fra le diverse metodologie.

Oggi sembra opinione condivisa il fatto che non basta avere una metodologia filologica con degli ottimi strumenti (poiché la liturgia non è fatta solo di testi); che il metodo genetico-comparativo deve fare i conti con fattori di indole sociale, politica (ecclesiastica e civile) e culturale, giacché lo sviluppo delle forme liturgiche non è esclusivamente frutto di processi interni alle sfere ecclesiastiche; che le fonti normative vanno completate con le fonti descrittive e con le testimonianze sulla loro ricezione (richiedono quindi metodologie di taglio più sociologico); che, sebbene non ci sia una corrispondenza lineare fra pensiero teologico e sviluppo rituale non è possibile interpretare la storia dei riti senza dialogare seriamente con la tradizione sistematica e canonica.<sup>41</sup>

Un esempio per tutti del cambiamento di paradigma è la traiettoria di Robert Taft. Come egli stesso riconosce, la parabola della sua lunga carriera accademica l'avrebbe portato da un iniziale interesse per uno studio strutturale-comparativo-genetico delle fonti liturgiche («i libri non sono tutto, ma quasi tutto» è una frase celebre che i suoi discepoli ricordano) a un maggior apprezzamento della storia delle esperienze liturgiche da parte di coloro che vivono le forme rituali in contesti sociali e culturali determinati.<sup>42</sup> Fra gli esiti più evidenti di questa nuova prospettiva è il contrasto talora esistente fra le concrete *esperienze* dei fenomeni rituali bizantini e i programmi rituali ideali prescritti nei libri liturgici.<sup>43</sup>

*verstehen - Liturgie leben. Hinweise auf Grund historischer Autobiographieforschung*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 50 (2008) 231-250.

<sup>41</sup> «Storia della liturgia e storia dei libri liturgici non sono esattamente la stessa cosa [...] Libri e riti cambiano, non sempre con lo stesso passo, perché sono le idee a cambiare e diverso è lo "spirito" liturgico delle varie epoche che si sono susseguite e che seguiranno in avvenire fino alla parusia» S. PARENTI, *A oriente e occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*, Lev, Città del Vaticano 2010, 6. Parenti è in linea con Robert Taft, secondo il quale «in the history of liturgical development, structure outlives meaning» R. TAFT, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 1997<sup>2</sup>, 189. Tuttavia, le nuove interpretazioni teologico-spirituali saranno spesso la causa di ulteriori modifiche nelle strutture rituali, cfr. PARENTI, *A oriente e occidente di Costantinopoli*, 58-59.

<sup>42</sup> Cfr. R. TAFT, *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw It*, InterOrthodox Press, Berkeley (CA) 2006, 5-7.

<sup>43</sup> Alcuni esempi in R. TAFT, *Liturgy in Old Constantinople. Glimpses of a lost World*, «Worship» 91 (2017) 149-175.

## III. TRE SFIDE E UN AUGURIO

Lo sviluppo metodologico e l'apertura degli ambiti di studio portano alla conclusione che lo storico della liturgia non si dovrebbe occupare soltanto delle forme classificate all'inizio del ventesimo secolo come "liturgiche", ma tendenzialmente di tutti i fenomeni della *preghiera rituale ecclesiale*. A questo punto, possiamo segnalare tre sfide che si aprono davanti a noi:

a) Una prima sfida per il futuro delle storie delle liturgie sarebbe ripensare la loro collocazione e il loro senso all'interno dell'orizzonte epistemologico teologico. Le storie delle forme liturgiche sono state usate come strumento apologetico delle diverse confessioni. In modo particolare nel Novecento, esse sono state utilizzate come strumento per le riforme della liturgia. Forse queste esperienze ci hanno insegnato, da una parte, l'importanza di rinunciare a *usare* il passato, il quale non si studia «per riscattarlo o salvarlo da possibili incomprensioni, ma per imparare e capire»;<sup>44</sup> e, dall'altra, a distinguere il compito dello storico della liturgia dal compito del carisma gerarchico, vero incaricato di prendere decisioni *normative* in materia di liturgia (soprattutto laddove viene riconosciuto al carisma episcopale la pienezza del sacerdozio). Come da anni segnalano Robert Taft o Maxwell Johnson,<sup>45</sup> il compito dello storico della liturgia non è determinare la forma concreta che i riti *dovrebbero* acquisire (le tentazioni ideologiche, come quella dei periodi aurei, sono sempre in agguato), ma offrire modelli che aiutino ad interpretare la pluralità di soluzioni già intraprese nel passato, insieme a un giudizio sulle conseguenze di un particolare cambiamento delle forme rituali nell'insieme della vita ecclesiale (e non semplicemente nell'ambito intra-liturgico).

b) Liberata dai compiti apologetici e normativi, le storie delle liturgie possono essere in grado di riprendere la loro posizione critica all'interno del sapere teologico e nel dibattito culturale contemporaneo. Questo esige recuperare il *proprium* delle azioni liturgiche nella trasmissione della verità salvifica cristiana, giacché come segnala Benedikt Kranemann uno dei rischi attuali è quello di dimenticare la portata teologica di queste azioni.<sup>46</sup> L'orizzonte delle azioni rituali ecclesiali è la salvezza, e questa è offerta non attraverso idee o ricostruzioni più meno ipotetiche del passato, ma come relazione ecclesiale con lo Spirito del Padre nel Logos fatto

<sup>44</sup> S. PARENTI, *A oriente e occidente di Costantinopoli*, 6.

<sup>45</sup> Si veda, ad esempio, R. TAFT, *Liturgical Renewal in Orthodoxy: Reflections, Cautions, Suggestions*, «Greek Orthodox Theological Review» 61 (2016) 13-37, 37; M. JOHNSON, *Imagining Early Christian Liturgy: The Traditio Apostolica*, 120.

<sup>46</sup> Cfr. B. KRANEMANN, *Gelebter Glaube - gefeierter Liturgie. Quellen und Fragestellungen heutiger Liturgiegeschichtsschreibung*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 52-75, 69-71.

carne. La logica della salvezza cristiana esige quindi un continuo riflusso della triade: evento storico – norma – riflessione.

L'ordine di questa sequenza è decisivo. Il cristianesimo ha una dimensione storica irrinunciabile: vive del continuo irrompere dell'azione di Dio nel divenire umano, un irrompere che ha il suo proprio *logos* e stabilisce nuove forme di attuazione che vanno *vissute e interpretate*. La posizione originaria dell'esperienza rituale cristiana si trova, a mio avviso, fra l'irrompere dell'azione di Dio (che include la sua decisione di affidare al linguaggio rituale una dimensione della trasmissione della salvezza), la norma ecclesiale (che determina la concreta risposta al comando divino quando riconosce esperienze nate nel Popolo di Dio o ne propone nuove) e la ricezione spirituale delle prassi rituali nelle diverse forme di vita del Popolo di Dio (l'esperienza rituale è una dimensione decisiva, ma non onnicomprensiva, dell'identità cristiana).

La *riflessione*, che abbraccia l'interpretazione storica e teologica è necessaria per purificare le nostre *immagini* del reale e orientare verso il futuro, ma arriva in un terzo momento. Da qui le difficoltà della *riflessione* ad accettare la precedenza di realtà non provenienti dalla sua *theoria*, anzi che sono frutto di processi che a volte si presentano deformi o forgiati da logiche *altre* rispetto alla *consideratio rationativa* (ragione discorsiva). Esempio di questo scandaloso primato della storia sulla *theoria* è il ruolo della prassi storica nell'argomentazione di alcuni documenti recenti che riguardano l'accesso delle donne al sacerdozio ministeriale, la validità dell'anafora di Addai e Mari, o la validità di alcune forme rituali precedenti all'ultima riforma del rito romano.<sup>47</sup> Accogliere il *logos* che i dinamismi che ci precedono portano con sé, voler spiegarne il senso e le potenzialità, e vincere la *tentazione normativa* (tante volte desiderio inconfessato di diventare padroni della memoria ecclesiale) non è altro che una conseguenza del primato dell'azione di Dio, che ha voluto offrirci la salvezza attraverso la complessità delle mediazioni umane e secondo una logica che eccede l'orizzonte ermeneutico della ragione, dei costumi e del desiderio umano (cfr. 1Cor 2,9).

c) Se allo storico della liturgia viene affidato il difficile compito di difendere la forma storica dell'incontro rituale con la Trinità, le esperienze di questi ultimi due secoli insegnano che dal punto di vista metodologico è necessaria: 1. Una grande chiarezza sui propri orizzonti ermeneutici (oggi non regge più il mito dell'osservatore imparziale), sul punto di vista limitato dal quale si contempla la

<sup>47</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Ordinatio sacerdotalis sull'Ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini*, 22.5.1994, AAS 86 (1994) 545-548, n. 2; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'oriente*, 20.7.2001, «Osservatore Romano» 26.10.2001, n. 3; PONTIFICIA COMMISSIO ECCLESIAE DEI, *Instructio Universae Ecclesiae*, 30.4.2011, AAS 103 (2011) 413-420, nn. 6-7.

storia (l'interdisciplinarietà va capita come effettiva inter-soggettività: la pretesa di un unico ricercatore che adopera in ogni lavoro tutte le metodologie possibili è un altro mito decostruito) e sulle finalità del proprio racconto (ogni racconto storico è una articolazione di dati selezionati secondo una logica particolare: anche il racconto disinteressato era parte della mitologia moderna);<sup>48</sup> 2. Un prospettivismo metodologico capace di integrare la pluralità di racconti parziali in sé legittimi; 3. Un sereno confronto con la frammentarietà dei dati a disposizione, che rinuncia al *racconto totale* ma difende la possibilità di arrivare a un consenso a partire dalle *verità parziali*.

Questo modo di procedere aiuterebbe a rinunciare a categorie e ricostruzioni storiche troppo generalizzanti, perché di solito ideologiche, come di recente abbiamo vissuto nel dibattito sulla crescita *quodammodo organica* della liturgia;<sup>49</sup> nonché alla pretesa di multi-disciplinerietà metodologica radicale che rischia di cadere nel superficiale o soccombere in una versione più sofisticata dell'*occhio omnicomprensivo*, che tutto vede e tutto giudica. La interdisciplinarietà è vera quando le *fratture* e le *discontinuità* continuano ad esistere e al posto di una *resolutio* dei punti di vista in una meta-visione totalizzante, si cerca di risolvere le diverse *immagini* che ogni punto di vista offre nella realtà stessa. È proprio in questa tensione verso una realtà che non esiste più oggi come allora che si coglie la grandezza e i limiti della ricerca storica.<sup>50</sup>

La funzione critica della storia della preghiera rituale del Popolo di Dio all'interno della riflessione teologica, in particolare, e del dibattito culturale, in generale, non può avere la pretesa di *rendere* il passato *presente* alla nostra coscienza in modo da poterlo giudicare complessivamente e definitivamente. Consapevoli dei propri limiti, gli studi storici possono aiutare a tenere desta una sana umiltà di giudizio, che però non ha paura di emettere un parere qualitativo (sempre situato e parziale, ma non per questo irragionevole, arbitrario o ingiustificato) sul modo in cui, in un momento concreto della storia, si sono intrecciate la pluralità

<sup>48</sup> Cfr. G.W. LATHROP, *The Study of Liturgy. An Ecumenical Rejoinder*, «Worship» 92 (2018) 46-53.

<sup>49</sup> La recente storiografia insegna i limiti di qualsiasi presentazione del divenire delle forme rituali sotto paradigmi troppo semplicistici, siano quelli della *rottura* o quelli della *crescita organica*. Un uso più equilibrato delle *immagini-spiegazioni* aiuterebbe a dire la realtà dei fatti in forma meno polemica. Paradigmatico in questo senso è l'avverbio *quodammodo* di *Sacrosanctum Concilium* n. 23 («organice *quodammodo* crescant»), tante volte dimenticato nei dibattiti recenti. Sulla storia redazione di questo numero, cfr. J.J. SCHUMER, *Organice quodammodo crescant: A study of contemporary theories of liturgical development* (diss.), Saint Louis 2017, 84-89.

<sup>50</sup> Sul valore e sui limiti dei recenti tentativi di "re-enactment" per la ricerca storica, si veda N. H. PETERSEN, *Reconciling the Historical and the Contemporary in Liturgical Enactment*, in S. HARPER, P.S. BARNWELL, M. WILLIAMSON (edd.), *Late Medieval Liturgies Enacted: The Experience of Worship in Cathedral and Parish Church*, Ashgate, Farnham 2016, 273-283.

delle forme rituali e le altre due forme della *traditio* ecclesiale della Verità (cfr. *Dei Verbum* n. 8), vale a dire: a) la riflessione sulla Parola nelle forme proprie del *sensum fidelium*, del lavoro critico accademico e dell'interpretazione qualificata del carisma gerarchico; b) l'esplicazione esistenziale della Parola nella vita del Popolo di Dio, dove le norme canoniche (nel senso più ampio dell'espressione non ridicibile alla moderna codificazione) e la diversità di espressioni di vita santa dei cristiani hanno sempre giocato un ruolo configurante.

La funzione critica della testimonianza storica deve essere portata avanti proprio perché riconosce l'impossibilità di un giudizio definitivo da parte degli esseri umani sui *fatti* e sul *sensu* degli eventi del passato a partire da *fonti* che saranno sempre frammentarie. Compito delle storie delle liturgie sarebbe presentare in un racconto, che non può non avere la qualifica di *sim-bolico*, la logica che *tiene insieme* al meno quattro elementi:

- gli eventi di preghiera rituale secondo la parziale testimonianza di tutte le fonti a disposizione, dai libri liturgici ai racconti personali, senza dimenticare gli spazi celebrativi, le normative conciliari e diocesane, ecc.;

- le motivazioni e le finalità di tali eventi rituali – quando possibile saperne qualcosa –, giacché i modi in cui si possono raggiungere le stesse finalità sono di solito molteplici;

- l'orizzonte culturale o *mentalità* allora condivisa, che funziona come quadro di riferimento e di contrasto;

- le successive interpretazioni di quegli eventi nelle nuove *mentalità* o contesti sociali, culturali, teologici, che danno luogo a una seconda oggettivazione dei fatti originari – parliamo di veri “prodotti culturali” – che alle volte possono avere poco a che vedere con le intenzioni degli eventi da cui sono nati.

In questo modo penso sia lecito augurarsi che la figura dello storico della liturgia acquisterà ogni volta di più i tratti del *testimone* della verità della fede: una fede che ha una forma storica alle volte dura e scandalosa. Continuare a fare storia della liturgia in una epoca post-critica non significa rinunciare alla pretesa di verità, né rassegnarsi alle aporie della decostruzione storica, ma accettare con umiltà quella *seconda ingenuità* (Paul Ricoeur) che la liturgia ci ricorda oggi giorno: nell'annuncio della Parola salvifica, la liturgia non ha la pretesa di metterci a contatto *as-soluto*, vale a dire *dis-incarnato*, con la verità del Vangelo, ma con audacia proclama: *ευαγγέλιον κατά Ιωάννης, κατά Μάρκον, κατά Ματθαίον*, cioè annuncio dell'*unico* Vangelo che salva secondo la *prospettiva* di Giovanni, di Marco o di Matteo.

Riprendere la figura del testimone significa includere nel giudizio sulla sua testimonianza non soltanto la parziale oggettività del contenuto, ma anche l'autorevolezza personale di chi parla. È in questo senso che occorre far riferimento allo *stile* dello storico, caratterizzato dalla capacità di entrare in sintonia con gli

altri, il rispetto e lo spirito di servizio, l'atteggiamento eucaristico che rinuncia all'autoreferenzialità, una certa sensibilità linguistica per trovare *immagini euristiche* capaci di dire l'insieme delle relazioni configuranti di ogni evento storico, ecc. L'elenco potrebbe allungarsi, ma preferirei soffermarmi su una capacità che considero importante: il buon umore.

Il buon umore è un segno distintivo del realismo e dell'amabile ironia che i veri maestri sanno esercitare, anzitutto con se stessi. Per questo motivo non mi sembra un caso se, fra gli interessi di Joseph Ratzinger, troviamo le forme rituali del *risus paschalis*;<sup>51</sup> o se, fra i contributi di Christian Gnilka, spicca quello dedicato all'umore in Prudenzio.<sup>52</sup> Con il loro atteggiamento aperto e amichevole questi maestri ci insegnano che la serietà della storia ha come conseguenza l'atteggiamento di chi sa di non prendersi troppo sul serio.

#### ABSTRACT

L'articolo diviso in tre parti vuole, in primo luogo, riflettere sul ruolo delle azioni liturgiche nella trasmissione storica della fede. In secondo luogo, presenta i principali sviluppi ermeneutici e metodologici delle storie della liturgia nel ventesimo secolo. In terzo luogo, prospetta quale potrebbe essere il senso e il compito delle narrazioni delle forme liturgiche lungo la storia all'interno del sapere teologico.

The article discusses the role of liturgical actions in the transmission of faith throughout history. It also presents the main hermeneutical and methodological developments of the "histories" of the Liturgy in the 20<sup>th</sup> century. Thirdly, it aims to discern the meaning and role within Theology of the narratives about the evolution of liturgical forms.

<sup>51</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 100 (tr. it.: *Guardare al Crocifisso*, Jaca Book, Milano 1992, 106).

<sup>52</sup> C. GNILKA, *Humor bei Prudentius*, in J.P. CLAUSEN (ed.), *Iubilet cum Bonna Rhenus. Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Bonner Kreises*, Logos, Berlin 2004, 127-46.