

La liturgia, epifania della Chiesa

Teologia e Magistero
da san Pio X al Concilio Vaticano II

Pilar Río



biblioteca di iniziazione alla liturgia

EDUSC

La collana Biblioteca di iniziazione alla liturgia è un'iniziativa dell'Istituto di Liturgia della Pontificia Università della Santa Croce. Il logo di BIL è un piccolo albero, al contempo ben radicato e giovane nei suoi germogli.

Quale dono di Dio alla sua Chiesa, l'albero della liturgia germoglia e cresce.

Quale sapiente giardiniere, la Chiesa accompagna questa crescita, rendendola sempre più feconda per la vita del popolo di Dio.

Quale figlio riconoscente, ogni fedele è chiamato a stupirsi di fronte a questo dono di Dio e a contemplarlo, per conoscerlo sempre meglio, per goderne sempre di più.

Biblioteca di iniziazione alla liturgia
Ottavo volume

Prima edizione 2021

Grafica e impaginazione: Gianluca Pignalberi (in $\text{\LaTeX} 2_{\epsilon}$)

© 2021 – ESC s.r.l.

Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma

Tel. (39) 06 45493637

info@EduSC.it

www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-946-2

Indice

INTRODUZIONE	7
1 CHIESA E LITURGIA NELLA TEOLOGIA E NEL MAGISTERO AGLI INIZI DEL XX SECOLO	11
1 Alcuni precedenti	11
2 Il rapporto tra immagine della Chiesa e liturgia agli albori del Novecento	15
2.1 La Chiesa come <i>societas perfecta</i>	15
2.2 Sotto il vessillo di una liturgia “rubricista”	19
3 Le riforme di san Pio X e il loro impatto sul rinnovamento ecclesiale, sulla rinascita liturgica e sul pensiero ecclesiologico	26
3.1 Riforme e rinnovamento della vita ecclesiale	26
3.2 Vita ecclesiale e rinnovamento del pensiero ecclesiologico	36
4 Conclusione	44
2 CHIESA E LITURGIA NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA E NELL’INSEGNAMENTO MAGISTERIALE FRA LE DUE GUERRE MONDIALI	47
1 Incontro tra movimento liturgico e rinnovamento ecclesiologico	47
1.1 Liturgia e Chiesa nell’ambito del movimento liturgico	48

1.2	Chiesa e liturgia nella riscoperta della dottrina del Corpo mistico e agli albori della teologia del sacerdozio battesimale e del laicato	65
2	Chiesa e liturgia nei pontificati di Benedetto XV e di Pio XI	80
2.1	Benedetto XV (1914-1922)	80
2.2	Pio XI (1922-1939)	87
3	Conclusioni	101
3	CHIESA E LITURGIA NEL PENSIERO TEOLOGICO E NELLA DOTTRINA MAGISTERIALE DI PIO XII	103
1	<i>Mystici corporis e Mediator Dei</i> : le due encicliche “mistiche” di Pio XII	103
2	L’enciclica <i>Mystici Corporis</i> (1943) e il suo contesto ecclesiologico ed ecclesiale	105
2.1	Pregi e limiti delle teologie del Corpo mistico	105
2.2	Motivazioni e intenti del documento	109
2.3	Sguardo d’insieme sulla dottrina ecclesiologica dell’enciclica	111
	La Chiesa è un “corpo”	111
	La Chiesa è il “Corpo di Cristo”	112
	La Chiesa è il “Corpo mistico di Cristo”	115
2.4	Significato e portata del documento in riferimento al rapporto fra Chiesa e liturgia	119
3	L’enciclica <i>Mediator Dei</i> (1947) nella sua cornice teologico- liturgica ed ecclesiale	124
3.1	Contributi e quesiti sollevati dal movimento liturgico	124
3.2	Motivazioni e intenti del documento	132
3.3	Sguardo d’insieme sulla dottrina riguardante la liturgia	134
3.4	Significato e portata dell’enciclica in relazione al rapporto tra liturgia e Chiesa	140
4	Bilancio della prima recezione magisteriale del rapporto tra Chiesa e liturgia	150

4	CHIESA E LITURGIA ALLE PORTE DEL CONCILIO VATICANO II	153
1	Il rinnovamento ecclesiologicalo e il suo contributo alla comprensione del rapporto fra Chiesa e liturgia	153
1.1	Un quadro variegato	153
1.1.1	La Chiesa popolo di Dio	155
1.1.2	La Chiesa sacramento	160
1.1.3	La Chiesa in rapporto all'Eucaristia	171
1.1.4	Chiesa, sacerdozio comune e laicato	177
2	Il contributo del movimento liturgico	181
2.1	Il "Centre de Pastoral Liturgique" (CPL) e altre iniziative .	181
2.2	Le riforme di Pio XII e i Congressi internazionali di liturgia	185
2.3	Alcuni apporti del movimento liturgico al rinnovamento ecclesiologicalo	193
3	Considerazioni conclusive	199
5	CHIESA E LITURGIA NEL CUORE DELLA DOTTRINA CONCILIARE	201
1	Il rapporto Chiesa-liturgia tra <i>Sacrosanctum concilium</i> e <i>Lumen gentium</i>	201
1.1	Un rapporto rimesso in luce nella prospettiva pastorale del Concilio	203
1.2	Il "raccordo" tra <i>Sacrosanctum concilium</i> e <i>Lumen</i> <i>gentium</i>	206
2	La costituzione <i>Sacrosanctum concilium</i>	210
2.1	Punto di arrivo e nuovo punto di partenza nei riguardi del rapporto fra Chiesa e liturgia	210
2.2	Liturgia e Chiesa nel quadro d'insieme della costituzione	212
2.3	Il rapporto tra liturgia e Chiesa nel documento	217
2.3.1	La liturgia, luogo privilegiato della manifestazione della natura teandrica della Chiesa	220
2.3.2	La liturgia, <i>culmen et fons</i> dell'azione della Chiesa	223

2.3.3	La liturgia, principale manifestazione della Chiesa	231
2.3.4	La liturgia, azione di tutta la Chiesa come <i>unitatis sacramentum</i>	235
2.3.5	La liturgia come <i>sacramentum</i> , espressione del <i>mirabile totius Ecclesiae sacramentum</i> . . .	240
3	La costituzione <i>Lumen gentium</i>	246
3.1	La Chiesa al centro del Vaticano II	246
3.2	Un quadro d'insieme della costituzione dogmatica . .	249
3.3	Il rapporto tra Chiesa e liturgia nei principali nuclei ecclesiologicali del documento	253
3.3.1	Il momento liturgico-sacramentale a fondamento della Chiesa <i>mysterium-sacramentum</i>	253
3.3.2	La soggettività sacerdotale del Popolo di Dio	256
3.3.3	Il popolo sacerdotale e l'Eucaristia	263
3.3.4	Chiesa locale, Eucaristia ed episcopato	265
4	Bilancio della recezione conciliare	270
6	RIFLESSIONI CONCLUSIVE	275
	BIBLIOGRAFIA	283

Introduzione

Il XX secolo è stato testimone privilegiato della riscoperta del rapporto fra la Chiesa e la liturgia, fra la Chiesa e l'Eucaristia, nel più ampio contesto del rinnovamento ecclesiologicalo e liturgico verificatosi in seno al cattolicesimo, durante la stagione compresa tra la fine della prima guerra mondiale e il Concilio Vaticano II¹.

¹ Sul rapporto Chiesa-liturgia, ecclesiologia-liturgia, si veda: E. ALBERICH, *Il mistero della Chiesa e la liturgia*, in *La costituzione dogmatica "De Ecclesia"*, Scuola Pastorale per le Diocesi della Regione Emiliana, Parma 1965, 75-110; M. AUGÉ, *Mutualità profonda tra Chiesa e liturgia. A proposito di un recente trattato di ecclesiologia*, in "Ecclesia Orans" 21 (2004) 99-105; E. BUENO DE LA FUENTE, *Panorama eclesiológico actual*, in ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PROFESORES DE LITURGIA, *La liturgia, epifanía de la Iglesia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2010, specialmente 44-51; S. DEL CURA ELENA, *Celebración litúrgica y misterio de la Iglesia: sus implicaciones recíprocas a la luz de Sacrosanctum concilium y de su recepción postconciliar*, in "Burgense" 58/2 (2017) 555-632; S. MAGGIANI, *Ecclesiologia e liturgia*, in C. CALTAGIRONE – G. PASQUALE (a cura di), *Ecclesiologia dal Vaticano II. Studi in onore di Cettina Militello*, Marcianum Press, Venezia 2016, 261-273; C. MILITELLO, *Ecclesiologia e liturgia*, in AA.Vv., *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo*, Atti della XXV Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Salsomaggiore (PR), 25-30 agosto 1996, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1997, 321-341; ID., *Ecclesiologia e Liturgia a cinquant'anni dalla promulgazione della Lumen Gentium*, in "Ecclesia Orans" 32 (2015) 339-360; N. MITCHELL, *Ecclesiologia liturgica*, in A. J. CHUPUNGO (dir.), *Manuale di liturgia, II: Liturgia Fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 119-134; I. OÑATIBIA, *Iglesia y liturgia*, en J.A. ABAD (dir.), *Diccionario de Liturgia*, Monte Carmelo, Burgos 2002, 267-271; S. PIÉ, *Ecclesiología y liturgia. Presente y*

Come abbiamo cercato di mostrare altrove², numerosi sono stati i fattori, i fermenti vitali e le idee che hanno contribuito a riportare alla luce questa profonda correlazione, la cui riscoperta è particolarmente legata a due periodi e, di conseguenza, a due contesti storici, teologici ed ecclesiali. Il primo, tra la prima e la seconda guerra mondiale, in cui sono confluiti il rinnovamento dei diversi aspetti della vita ecclesiale – spirituale, pastorale e, non per ultimo, liturgico-sacramentale –, i movimenti di “ritorno alle fonti”, l’epifania della Chiesa nel suo mistero, lo sviluppo della teologia del Corpo mistico e l’incipiente riflessione teologica sulla liturgia; il secondo, tra la seconda guerra mondiale e il Concilio Vaticano II, nel quale si rincontrarono le correnti rinnovatrici in un contesto epocale diverso, la riscoperta della Chiesa nella sua realtà storica (popolo di Dio e sacramento), la recezione dell’ecclesiologia eucaristica, l’approfondimento teologico sulla Chiesa locale e il sacerdozio comune, l’importante sviluppo della teologia liturgica e altri aspetti.

Tuttavia, il quadro storico, teologico ed ecclesiale, in cui si inserisce la riscoperta del rapporto fra Chiesa e liturgia, sarebbe incompleto se

futuro, in “Phase” 226-227 (1998) 299-315; D. SARTORE, *Ecclesiologia e liturgia: principi metodologici e fondamenti teologici di un rapporto*, in AA.VV., *Ecclesiologia e Liturgia*, Atti della X Settimana di studio dell’Associazione Professori di Liturgia, Bologna, 28 agosto – 1 settembre 1981, Marietti, Casale Monferrato 1982, 10-29; ID., *Chiesa e liturgia*, in D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN, *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 397-410; M. SODI, “*Ex corde scisso ecclesia, Christo iugata, nascitur*”. *Ecclesiologia e teologia liturgica*, in G. COFFELE (ed.), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, LAS, Roma 1999, 711-730; ID., *Liturgia*, in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 805-824; E. THEODOROU, *La phénoménologie des relations entre l’Église et la liturgie*, in A.M. TRIACCA – A. PISTOIA (edd.), *L’Église dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, XXVI^e Semaine d’études liturgiques, Paris 26-29 juin 1979, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1980, 275-293; A.M. TRIACCA, *La perennità dell’assioma “Ecclesia facit liturgiam et liturgia facit Ecclesiam”*. *Osmosi tra pensiero dei Padri e preghiera liturgica*, in S. FELICI (a cura di), *Ecclesiologia e catechesi patristica*, LAS, Roma 1982, 255-294; L. VILLEMEN, *Liturgie et ecclésiologie, séminaire sous la direction de Hervé Legrand*, in P. DE CLERCK (sous la direction de), *La liturgie lieu théologique*, Beauchesne, Paris 1999, 153-158.

² P. RÍO, *Chiesa e Liturgia. Apporti del movimento liturgico al rinnovamento ecclesiologico della prima metà del XX secolo*, EDUSC, Roma 2020.

non ci fosse un altro elemento, la cui omissione sarebbe teologicamente ingiustificabile, ossia la graduale ricezione di questa riscoperta da parte del magistero della Chiesa durante il XX secolo³.

La presente monografia è stata realizzata in pieno accordo con tale consapevolezza e, di conseguenza, il suo scopo ha un duplice e inscindibile obiettivo: da una parte, delineare il cammino svolto dal magistero, cercando, allo stesso tempo, di inquadrare i diversi passaggi del percorso nella rispettiva cornice ecclesiologica e teologico-liturgica che ha favorito questa ricezione, fino a quando è stata riconosciuta e solennemente proclamata dal Concilio Vaticano II nelle costituzioni *Sacrosanctum concilium* e *Lumen gentium*. A ciò si aggiunga che tale ricezione è stata apertamente ripresa dal magistero postconciliare, soprattutto nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* e nell'esortazione postsinodale *Sacramentum caritatis*. Questi documenti, insieme al loro contesto ecclesiologico, teologico-liturgico e pastorale, meriterebbero un apposito esame che rimandiamo però ad approfondimenti successivi.

Il cammino che qui si vuole ricostruire e percorrere, pur essendo lungo e articolato, è molto fecondo e ricco di conseguenze. Senza ignorare le derive e i quesiti sollevatisi dopo il Concilio, è doveroso riconoscere che l'assimilazione magisteriale di questo rapporto, nel cosiddetto "secolo della Chiesa", ha contribuito ad approfondire e a stimolare sia la vita ecclesiale sia la riflessione ecclesiologica e teologico-liturgica. Ripercorrere questa strada, pertanto, è necessario non solo a livello teologico – affinché sia chiara la cornice in cui è inserita –, ma è anche un incoraggiamento a proseguire sulla scia del Vaticano II, che non è stato soltanto un punto di arrivo, ma anche, e soprattutto, un punto di partenza.

³ In questo volume abbiamo ripreso e completato alcuni elementi del quadro storico, teologico ed ecclesiale che abbiamo sviluppato nella nostra monografia *Chiesa e liturgia*, 17-121, e che riguardano direttamente l'inquadramento della ricezione magisteriale del tema nel XX secolo.

Chiesa e liturgia nella teologia e nel magistero agli inizi del XX secolo

1 Alcuni precedenti

La graduale presa di coscienza circa il legame tra Chiesa e liturgia, nonché la riflessione che ne seguì, affonda le sue radici nell'ambito del fecondo incontro avvenuto tra movimento ecclesiale e movimento liturgico, durante la prima metà del XX secolo. La riscoperta vitale e teologica del mistero della Chiesa, infatti, ha accompagnato, sostenuto e incoraggiato i primi passi del movimento liturgico e quest'ultimo, a sua volta, ha stimolato il risveglio di una nuova coscienza ecclesiale sia sul piano esistenziale sia su quello teologico. Non a caso, nel 1921, Romano Guardini affermava: «Un processo di incalcolabile portata è iniziato: il risveglio della Chiesa nelle anime»¹. In questo processo rientrava anche il movimento liturgico, «corrente molto vigorosa ed esteriormente visibile del "movimento ecclesiale"»². Anzi, esso era «il movimento ecclesiale nel suo lato contemplativo»³.

Cosa era accaduto? Come e perché si è potuto verificare questo risveglio? Quale ruolo aveva giocato il ripristinarsi della vita liturgica della Chiesa? Possiamo dire che questo inatteso fenomeno ha visto la luce grazie alla silenziosa semina effettuata nel terreno del XIX secolo e che, verso la metà dell'Ottocento, ha cominciato a dispiegare le sue virtualità in maniera quasi impercettibile in un duplice solco: quello di una vita ecclesiale che, per l'influsso di vari fattori, si era sviluppata soprattutto in difesa dell'istituzione, del papato e della restaurazione; e

¹ R. GUARDINI, *Il senso della Chiesa*, in ID., *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2004, 21.

² *Ibid.*, 36.

³ *Ibid.*

quello di una riflessione sulla Chiesa di taglio apologetico e giuridico, contrassegnata dal paradigma della *societas perfecta inaequalis ierarchica* e dall'affermazione dell'autorità⁴.

Tra quei semi – che hanno interagito influenzandosi reciprocamente⁵ – occorre, in primo luogo, annoverare le idee dei cosiddetti «profeti del risveglio ecclesiale degli anni venti»⁶: in Germania, J.A. Möhler insieme ad altri rappresentanti della prestigiosa scuola di Tubinga e, più tardi, M.J. Scheeben, nelle cui opere si scorgono i primi bagliori della riscoperta della Chiesa nella sua interiorità e nel suo mistero; a Roma, diversi professori del Collegio romano dei gesuiti – quali G. Perrone, C. Passaglia, J.B. Franzelin e C. Schrader – nei quali il pensiero ecclesiologico di Möhler trovò grande riscontro. Contemporaneamente, l'iniziale svelamento del volto mistico della Chiesa nelle opere di questi grandi autori favorì l'iniziale riscoperta del paradigma paolino del Corpo mistico, soprattutto attraverso il ritorno alla Tradizione, e in particolare alla teologia dei Padri della Chiesa, tipica del loro approccio teologico⁷.

⁴ «Il ciclone rivoluzionario, colpendo in maggior o minor misura l'intero continente europeo, aveva scalzato le fondamenta dell'ordine tradizionale; più raffinatamente, il secolo dei "lumi", con il suo razionalismo divorante, aveva prodotto un effetto disastroso di sterilizzazione nei riguardi dell'interiorità religiosa. Trascorsa la grande prova, un sussulto collettivo si produce nel cattolicesimo, ed esso organizza innanzi tutto la difesa dell'Istituzione e del papato. È così che, lungo il secolo XIX, si assiste sempre più ad un vasto raggruppamento di forze attorno a Roma. In questa situazione, è però anche facile comprendere perché l'ecclesiologia si sviluppasse, dalla Rivoluzione francese al Concilio Vaticano I, "sotto il segno dell'affermazione dell'autorità" (Congar). Gli autori, d'altro canto, non hanno avuto bisogno se non di rafforzare l'eredità ecclesiologica tradizionale» (J. FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, in R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, III: *La teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, 213).

⁵ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II: *De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, B.A.C., Madrid 1987, 509-510.

⁶ FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, in VANDER GUCHT – VORGRIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, III: *La teologia del XX secolo*, 213.

⁷ Cf. R. AUBERT, *La geografia ecclesiologica del XIX secolo*, in J. DANIELOU – H. VORGRIMLER, *Sentire Ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà*, II, Paoline, Roma 1964, specie 70-95; Y. CONGAR, *L'Écclesiologie de la Révolution*

Un chiaro segno della diffusione ormai raggiunta da questa immagine di Chiesa, che prediligeva la dimensione interiore senza sottovalutare quella esterna, cercando di mettere insieme le prospettive mistica e societaria senza sempre riuscire a integrarle, è stata la preparazione del primo capitolo dello schema *De Ecclesia* presentato al concilio Vaticano I, sotto la spinta dei teologi della Scuola romana. Il testo, intitolato *Ecclesiam esse corpus Christi mysticum*, presentava la Chiesa come Corpo mistico di Cristo; ma lo schema fu rifatto perché molti padri conciliari erano rimasti sconcertati da questa proposta in quanto ritenevano questa impostazione poco precisa. Si riprese così il paradigma della *societas perfecta*, quello che ad essi sembrava più adeguato⁸. Nonostante ciò, l'insegnamento magisteriale di fine secolo non restò ai margini della riscoperta mistica della Chiesa ma le offrì una prima legittimazione. Difatti, benché il quadro di riferimento ecclesiologico di Leone XIII fosse prevalentemente di taglio societario, le sue encicliche *Satis cognitum* (1896) e *Divinum illud munus* (1897) introducevano una nuova prospettiva rivolta sia al cuore del mistero ecclesiale sia al suo principio pneumatologico, integrandola alla dottrina magisteriale⁹. Il risultato è stato una visibilità moderata che ha unito – seppur distinguendoli – i due aspetti fondamentali della realtà ecclesiale – quello sociale e quello spirituale –, in cui hanno trovato posto sia l'immagine paolina del Corpo mistico sia l'idea agostiniana dello Spirito come “anima della Chiesa”¹⁰.

Française au Concile du Vatican I sous le signe de l'affirmation de l'autorité, in AA.VV., *L'Écclésiologie au XIX siècle*, Cerf, Paris 1960, 77-114; ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, specie 237-259, 287-317. L'influsso di J.H. Newman si verificherà molto più tardi.

⁸ Cf. AUBERT, *La geografia ecclesiologica del XIX secolo*, in DANIELOU – VORGRIMLER, *Sentire Ecclesiam*, II, 95; G. THILS, *L'Ecclesiologia del Concilio Vaticano I. Preparazione, risultati, problemi*, in *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, a cura della Facoltà Teologica Interregionale di Milano, La Scuola, Brescia 1973, 7-25; ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 321-405.

⁹ Cf. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 480-492.

¹⁰ Cf. G. TANGORRA, «*La Chiesa si risveglia nelle anime*»: le radici di *Lumen gentium*, in ID. (ed.), *La Chiesa, mistero e missione. A cinquant'anni dalla Lumen gentium (1964-2014)*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, 35-36.

Questo approccio, più attento alle dimensioni spirituali e interiori della Chiesa (e quindi al suo mistero), emerse anche nell'ambito dell'azione liturgica, che iniziava ad essere riscoperta sotto una nuova luce, grazie al ritorno dei monaci benedettini nelle loro abbazie e alla fondazione di nuovi monasteri, a partire da Solesmes (1837) in Francia, e da Beuron (1862) in Germania. Difatti, sotto la guida di dom P. Guéranger, Solesmes divenne presto un centro diffusivo della rinascita liturgica – anche se per lungo tempo limitata ad una cerchia ristretta di intellettuali –, di impegno nella formazione liturgica dei fedeli e in cui poter avere una ricca esperienza liturgica, dove la Chiesa era percepita soprattutto come comunità di preghiera, e la liturgia come preghiera della Chiesa¹¹.

Inoltre, la vita ecclesiale di questo periodo si vide anche interpellata e rinnovata al suo interno grazie a nuovi slanci provenienti sia dall'ambito pastorale sia da quello spirituale: l'insorgere di diverse iniziative, associazioni e movimenti di apostolato laicale, l'iniziale mobilitazione del laicato sotto l'impulso dei papi degli ultimi decenni del XIX secolo (tutte azioni indirizzate a difendere i diritti della Chiesa, a far fronte al processo di scristianizzazione nei diversi settori della società a cominciare da quello operaio, e a offrire soluzione cristiana ai problemi sociali¹²), il profilarsi di una spiritualità cristocentrica legata alla pietà eucaristica e alla devozione al Sacro Cuore, che hanno contribuito a forgiare una esperienza più profonda della Chiesa in rapporto a Cristo, vale a dire quale Corpo mistico¹³.

¹¹ Cf. O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi*, Paoline, Roma 1961, 23-48; B. NEUNHEUSER, *Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici*, in B. NEUNHEUSER – S. MARSILI – M. AUGÉ – R. CIVIL (a cura di), *Anàmnesis, 1: La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Marietti, Torino 1991, 16-18; S. JAKI, *Les nouvelles tendances de l'ecclésiologie*, Herder, Roma 1957, 61-63; C. JOHNSON, *Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Une introduction à son oeuvre liturgique*, Téqui, Paris 1988, 43-119; M.-H. DELOFFRE, *Confesser l'Eglise. Introduction à l'ecclésiologie de dom Guéranger*, Éditions de Solesmes, Angers 2006, in particolare 176-199.

¹² Cf. O. KÖHLER, *I movimenti sociali*, in H. JEDIN (dir.), *Storia della Chiesa, IX: La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali 1878-1914*, Jaca Book, Milano 1993, 261-277; H. GOUDREAU, *Le laïcat aux XIX^e siècle dans la pensée des Papes*, in "Église et Théologie" (Ottawa) 21 (1971) 359-396.

¹³ Cf. A. HAQUIN, *Le mouvement liturgique dans l'Église catholique (19^e-20^e s.)*, in

Tuttavia, il fattore che, in questo periodo, ha più giovato a ridestare il vissuto mistico della Chiesa è stato il suo rinnovamento interno; processo in cui il movimento liturgico, la spiritualità cristocentrica, la crescente consapevolezza della dignità dei laici e il movimento sociale cristiano hanno avuto un ruolo centrale e decisivo¹⁴.

2 Il rapporto tra immagine della Chiesa e liturgia agli albori del Novecento

Come ogni semina, quella effettuata nel terreno della vita e della teologia della Chiesa della seconda metà dell'Ottocento, non ha cominciato immediatamente a svelare le sue nascoste virtualità e a produrre i suoi primi frutti. Per il raccolto, infatti, ci è voluto del tempo nonché l'operato di vari agenti e un clima favorevole. Di fatto, a partire dal termine della Grande Guerra (1918), questi fattori hanno incominciato a confluire, segnando così l'inizio della fioritura e, con essa, la promessa dei frutti: il risveglio della Chiesa nelle anime, l'avvio del rinnovamento ecclesiologico e i primi passi del movimento liturgico.

Ma cosa accadeva alla soglia del XX secolo, vale a dire qualche anno prima di questo cambiamento epocale? Quale vissuto e quale concezione di Chiesa e di liturgia imperavano nel panorama della vita ecclesiale e del pensiero ecclesiologico e liturgico?

2.1 *La Chiesa come societas perfecta*

Agli inizi del Novecento, il quadro ecclesiologico di riferimento si mostrava sostanzialmente invariato rispetto a quello del secolo precedente.

C. BRAGA – A. PISTOIA (edd.), *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 2004, 23-24; O. KÖHLER – G. BANDMANN, *Esteriorizzazione e interiorizzazione della spiritualità del XIX secolo. Gli inizi del movimento dei congressi eucaristici*, in JEDIN (dir), *Storia della Chiesa*, IX: *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali 1878-1914*, specie 311-314.

¹⁴ Cf. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, 61-72.

Come già detto, la visione di Chiesa, prevalentemente apologetica e giuridica, aveva trovato espressione nel paradigma della *societas perfecta inaequalis ierarchica* che era chiaramente riferita all'affermazione dell'autorità¹⁵. Si trattava, infatti, di quella ecclesiologia che si era andata configurando contemporaneamente al trattato *De Ecclesia*, elaborato in risposta ai diversi errori moderni e alle pretese egemoniche dello Stato liberale del XIX secolo, il quale, cercando di limitare la libertà della Chiesa, ne minacciava gravemente il posto nella società¹⁶. Fu così che, la *societas perfecta*¹⁷, ovverosia, indipendente, sovrana e autosufficiente rispetto agli stati, dotata per diritto divino di tutti gli organi (tra cui la gerarchia, il cui capo è il papa) e dei poteri necessari per raggiungere il suo fine soprannaturale (la salvezza) e, di conseguenza, che sovrasta e precede il potere civile¹⁸, sembrava essere la categoria

¹⁵ Cf. CONGAR, *L'Écclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican I sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in AA.VV, *L'Écclésiologie au XIX siècle*, 77-114; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*, EDB, Bologna 1975, 30-32.

¹⁶ Il manuale autonomo *De Ecclesia* compare nel XIV secolo e si è sviluppato sempre in difesa e in risposta agli errori dei diversi periodi storici: il regalismo, le teorie conciliari, la Riforma, il gallicanesimo episcopale e regalista, il laicismo e l'assolutismo statalista del XIX secolo, il modernismo. La prospettiva, di conseguenza, è apologetica e assai unilaterale, in quanto gli accenti ricadono sugli elementi visibili, istituzionali, senza mai negare però la dimensione spirituale invisibile. Cf. Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, 63-77.

¹⁷ Cf. M. DE SALIS, *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen gentium*, EDUSC, Roma 2017, 62-71. Come segnala l'autore, questo modello aveva diversi vantaggi (cf. *ibid.*, 65-66), ma anche alcuni svantaggi, tra cui – e forse il più grave – quello di aver fatto proprio il concetto di società perfetta che era stato elaborato dalla Scuola del diritto naturale di Würzburg in Germania nel XVIII secolo, e che portò quasi inconsapevolmente a intendere la Chiesa come le altre società perfette, ossia come gli Stati liberali di allora (cf. *ibid.*, 66).

¹⁸ Pio IX accolse e ratificò questo paradigma, condannando, inoltre, la tesi secondo cui «la Chiesa non è una vera e perfetta società, completamente libera, e non dispone di suoi propri e permanenti diritti, a lei conferiti dal suo fondatore divino, ma spetta al potere civile definire quali sono i diritti della Chiesa, e i limiti entro i quali essa può esercitare questi stessi diritti» (Pio IX, *Syllabus*, § V, 19, in H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a

più adeguata. Nella cornice di questo paradigma, la società civile appariva spesso – e non senza ragione – come un mondo irreligioso di fronte a cui si trovava una Chiesa distante, presieduta dal papa e dalla gerarchia. La Chiesa veniva esibita, inoltre, come *societas inaequalis ierarchica*: e cioè, piramidale, per essenza “ineguale”, composta da due categorie di persone: la gerarchia e il gregge dei fedeli sottomessi all’ubbidienza dei pastori¹⁹.

Sempre in questo periodo, l’ecclesiologia dei manuali²⁰ «si contentava di essere una esposizione in buona parte apologetica delle strutture costituzionali della chiesa, ormai dominate dalla tesi del primato papale»²¹. D’altronde, l’assenza di un vero metodo dogmatico faceva sì che i manuali *De Ecclesia* si assimilassero a quelli di Diritto Pubblico Ecclesiastico. In questi, di fatto, le categorie bibliche, gli apporti dei Padri e dei grandi autori della Scolastica, difficilmente riuscivano ad essere incisivi nella struttura e nei contenuti dell’esposizione. Di conseguenza, la Chiesa veniva presentata in prospettiva apologetica, attraverso categorie giuridiche, con l’esito dell’assoluto predominio degli aspetti istituzionali e visibili. I fermenti rinnovatori dell’ecclesiologia, dunque, rimanevano completamente a margine della trattazione e il paradigma societario restava quello predominante.

Logicamente, e non poteva essere altrimenti, il prevalere di questo modello ecclesiologico ha avuto dannose implicazioni sulla comprensione e sul vissuto spirituale, pastorale e liturgico-sacramentale della comunità ecclesiale. Da una parte, una Chiesa che si autocomprendeva e si presentava quale *societas perfecta*, tendeva a guardare il mondo – or-

cura di P. HÜNERMANN [DH], EDB, Bologna 1995, 2919). Ma fu soprattutto Leone XIII ad utilizzare e diffondere l’ecclesiologia della *societas perfecta*, sebbene sovrapposta a quella del Corpo mistico (cf. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 482-483). Anche san Pio X la adoperò contro il modernismo e il protestantesimo liberale (cf. *ibid.*, 492-501).

¹⁹ Ben rappresentative di questa visione, così come anche della sovrapposizione dell’immagine del Corpo mistico a questo paradigma, sono le ecclesiologie di Leone XIII e di san Pio X a cui faremo riferimento più avanti.

²⁰ Essa prevalse fino a che la teologia del Corpo mistico prese il sopravvento e, comunque, conservò un certo influsso fino al Vaticano II.

²¹ ACERBI, *Due ecclesiologie*, 33.

mai immerso in un processo di crescente secolarizzazione – “dall’alto” o “dall’esterno” e non come oggetto di missione, ma come ambito da penetrare e da riconquistare con l’aiuto dei laici sostenuti e guidati dai pastori²². D’altra parte, una Chiesa che si autocomprendeva e si presentava quale *societas inaequalis ierarchica*, costituita da due categorie (i pastori e il gregge), era anche molto propensa a identificarsi con la gerarchia, a focalizzare la sua attività pastorale e liturgico-sacramentale sull’operato del clero, e a comprendere l’identità e la missione dei battezzati come un negativo fotografico di quella dei chierici. I fedeli apparivano, dunque, quali semplici sudditi del papa e della gerarchia, come pecore del gregge affidato ai pastori, titolari delle funzioni e della missione affidata da Cristo agli apostoli: ossia, in posizione meramente recettiva e di sottomissione, quali semplici esecutori e ausiliari del corpo gerarchico.

Di conseguenza, come spiega J. Ratzinger, l’autocoscienza ecclesiale dei fedeli risultò fortemente plasmata da questo quadro di riferimento ecclesiologico:

«Sorse così il pericolo che il singolo cristiano intendesse la chiesa come una organizzazione giuridica, da lui distinta, nella stessa forma in cui egli avverte l’apparato statale come qualcosa di distinto che gli sta davanti. “La chiesa”: questo significava i sacerdoti, i vescovi, il papa; il singolo fedele non era più cosciente del fatto che ogni battezzato è esso stesso un pezzo di “chiesa”»²³.

Non è difficile constatare che le virtualità dei semi gettati nel campo della vita e del pensiero della Chiesa, a partire dalla metà del XIX secolo, erano ancora latenti e che la loro fioritura dovesse ancora aspettare qualche decennio.

²² Come abbiamo spiegato prima, è stata questa consapevolezza ciò che ha portato i pontefici a dare impulso all’azione apostolica del laicato come collaboratore e sotto la guida della gerarchia.

²³ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1971, 83.

2.2 Sotto il vessillo di una liturgia “rubricista”

Sebbene la storia della liturgia, almeno in ambito tedesco e francese, si trova in una sorta di processo di revisione di alcune tesi riguardanti certi aspetti del periodo in esame, vorremmo comunque ricordare – senza rischiare di cadere in interpretazioni troppo generalizzanti, o lontane dalla realtà dei fatti – che una buona rappresentanza degli studiosi della liturgia sono soliti denominare la tappa che va dalla creazione della Congregazione dei Riti in seguito al Concilio di Trento fino all’avvento del pontificato di san Pio X, come «periodo rubricista»²⁴, caratterizzato soprattutto dallo sviluppo del giuridicismo liturgico e da un nuovo auge della devozione ai santi.

In tale periodo, in effetti, il giuridicismo e la casistica avrebbero preso un posto sempre più egemonico sia nella pratica del culto, sia nel suo insegnamento²⁵. Secondo questi autori, al sorgere e al consolidamento di questo fenomeno avrebbe contribuito notevolmente, facendo parte dell’attuazione della riforma liturgica avviata dal Tridentino²⁶, l’erezione da parte di Sisto V di un’autorità romana suprema per le questioni liturgiche: la cosiddetta *Congregatio sacrorum Rituum* (1588), a cui veniva assegnato il compito di interpretare le nuove istruzioni relative al culto e di vegliare sulla loro osservanza²⁷. Fu così che il “rubricista”, cioè la perso-

²⁴ T. KLAUSER, *La liturgia della Chiesa occidentale. Sintesi storia e riflessioni*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1971, 161; cf. P. JOUNEL, *Dal Concilio di Trento al Vaticano II*, in A.G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia, I: Principi della Liturgia*, Queriniana, Brescia 1987, 88.

²⁵ Cf. JOUNEL, *ibid.*, 88.

²⁶ Sulla riforma liturgica del Concilio di Trento si veda: E. CATTANEO, *Il culto in occidente. Note storiche*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1984, 306-321.

²⁷ Una visione equilibrata dell’operato del Concilio richiede di prendere in considerazione anche gli elementi che aggiunge Neunheuser: il Concilio di Trento «ha voluto la riforma liturgica – per superare lo stato caotico della liturgia – in continuità con la tradizione, in un senso critico-storico: cioè eliminando le aggiunte posteriori, restituendo la precedenza alla parte *de tempore*, diminuendo le feste dei santi e le messe votive, ricercando una maggiore uniformità, abbreviando ragionevolmente, componendo un *Ordo Missae* con rubriche obbligatorie per tutti. Il Concilio ha fatto quello che era possibile in quel tempo, determinando le linee essenziali dalla

na versata per il diritto liturgico, cominciò ad avere un ruolo sempre più egemonico nella vita liturgica della Chiesa e le rubriche, di conseguenza, diventarono l'asse portante della formazione del clero in materia²⁸. Il propagarsi di tale "rubricismo", evidentemente, avrebbe anche influenzato la comprensione della liturgia durante questo lungo periodo.

In realtà, è doveroso dire, che le cose non sarebbero andate diversamente, sia a causa della crisi provocata dalla Riforma, sia per l'assenza all'epoca di una visione teologica del culto della Chiesa. Per questo motivo, il giudizio espresso da López Martín sembra essere troppo generalizzante e poco comprensivo: «il risultato fu il sorgere di nuove devozioni, mentre la liturgia continuava a essere culto esterno, riservato al clero e da cui il popolo era tenuto lontano. L'impossibilità di usare altre lingue all'infuori del latino, la ferrea uniformità delle rubriche garantita dalla sacra Congregazione dei Riti creata nel 1588 da Sisto V e la persistenza della polemica contro i protestanti fecero fallire gli sforzi isolati volti a far in modo che i fedeli prendessero parte all'azione del sacerdote e considerassero loro la celebrazione liturgica»²⁹.

Pur con accenti diversi, questa visione si sarebbe mantenuta e consolidata lungo i periodi successivi, cioè il Barocco³⁰ e l'Illumini-

riforma eseguita poi dai Papi: cioè continuare la forma medioevale (= romano-franco-germanica), ma in forma purgata» (B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1983, 117). Per quanto riguarda la realizzazione della riforma liturgica da parte dei papi occorre annoverare la pubblicazione di nuovi libri liturgici (*Breviarum Romanum*, 1568; *Missale Romanum*, 1570; *Pontificale Romanum*, 1596; *Caeremoniale Episcoporum*, 1600; *Rituale Romanum*, 1614) e l'istituzione della *Congregatio sacrorum Rituum*, 1588.

²⁸ Cf. KLAUSER, *La liturgia della Chiesa occidentale. Sintesi storia e riflessioni*, 161-162. I manuali di liturgia indirizzati all'insegnamento e messi a disposizione dei chierici offrivano del materiale scelto nei Decreti e nelle Risposte della Congregazione dei Riti e, di conseguenza, veicolavano la concezione di celebrazione che in questi veniva descritta (cf. JOUNEL, *Dal Concilio di Trento al Vaticano II*, in MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia*, I: *Principi della Liturgia*, 88).

²⁹ J. LÓPEZ MARTÍN, *«In Spirito e verità»*. *Introduzione alla liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, 435.

³⁰ In questo periodo, «la liturgia non è in primo luogo la partecipazione attiva alla celebrazione del mistero di Cristo, ma piuttosto la sua presentazione quasi "teatrale",

smo³¹. Tuttavia, l'opera restauratrice di dom P. Guéranger a Solesmes, quella di dom M. Wolter a Beuron, e successivamente quelle delle nuove fondazioni che da queste seguirono, hanno contribuito notevolmente al suo approfondimento, gettando in questo modo le fondamenta per il futuro movimento liturgico. L'influsso di questi primi centri di irradiazione della vita liturgica e di una nuova comprensione liturgico-ecclesiologica, pur essendo sempre limitato ad una cerchia ristretta di intellettuali, si è lentamente propagato innanzitutto attraverso la restaurazione e la diffusione del canto gregoriano³² e la pub-

visuale-auditiva, da cui la preghiera personale, soggettiva, trae la spinta ad elevarsi e ad edificarsi. La comunione è piuttosto una faccenda morale-ascetica. Il fervore eucaristico è indirizzato piuttosto alle "devozioni"» (NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, 124; cf. CATTANEO, *Il culto in occidente. Note storiche*, 322-351).

³¹ Neunheuser valuta così questa fase: «L'Illuminismo ha lottato con ragione contro il fasto esuberante del Barocco; per la prima volta ha messo l'accento sull'aspetto della Pastorale liturgica. La liturgia dovrebbe essere la sorgente della vita della Chiesa» (NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, 129). Tuttavia, esso «ha intravisto la grandezza della liturgia da lontano, ma non ha mai potuto condurvi i fedeli; non ha avuto la chiave del sacrario interiore della liturgia; è rimasto troppo prigioniero della dimensione umanistica, di un intellettualismo soggettivo. Ha poi concesso troppo ai principi del mondo (contro il Papa). La liturgia per l'Illuminismo era poco più che un mezzo per l'educazione morale dell'uomo, non la realizzazione dell'adorazione di Dio in spirito e verità» (*Ibid.*).

³² Cf. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, 180-196. Secondo Cattaneo, «fu provvidenza che dom Guéranger avesse incluso come parte della riforma liturgica la ricostituzione fedele del canto gregoriano, attirando così l'attenzione di tutti coloro che a qualsiasi titolo amavano la musica, la quale, si è visto, aveva un posto ragguardevole nella celebrazione di qualsiasi forma della pietà cristiana. Il fenomeno era tanto universale che gli organi gerarchici della Chiesa si sentirono impegnati, sia pure con prospettive diverse. Una di queste mirava ad una musica decorosa e confacente al culto cristiano, un'altra più profonda avvertì l'intimo nesso fra liturgia e musica e, volendo risolvere il problema musicale, si trovò a studiare quello liturgico, ossia di una vera partecipazione dei fedeli a tutta la celebrazione cristiana» (E. CATTANEO, *Introduzione alla storia della Liturgia occidentale*, Centro di Azione Liturgica, Roma 1969, 410). Si vede così che l'impulso nato a Solesmes si è anche intrecciato con il movimento musicale del XIX secolo, indirizzato a ridare alla liturgia una musica degna (cf. CATTANEO, *Il culto in occidente. Note storiche*, 484-486; S. TRAMONTIN, *Vita di pietà e vita di parrocchia*, in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della*

blicazione di diversi scritti che cercarono di avvicinare la liturgia al popolo cristiano³³.

Tuttavia, quella appena descritta non era che una semina che, in qualche modo, si è vista ostacolata da un clima religioso più propenso alle espressioni di una pietà individualistica, non di rado accompagnata da sentimentalismo e da formalismo. Non stupisce perciò che i pastori di anime fossero più preoccupati di far superare al popolo tali deviazioni che non di avviarlo verso una pietà più ancorata alla liturgia³⁴.

Tutto ciò invita a pensare, dunque, che alla soglia del XX secolo la comprensione del culto e la vita liturgica della Chiesa restavano alquanto invariate per la maggior parte del popolo di Dio, compreso il clero. Di fatto, sia l'uno che l'altra vengono descritti con grande vivacità da dom B. Botte (1893-1980), illustre protagonista e ultimo testimone del movimento liturgico, nelle sue memorie pubblicate nel 1973. Alla domanda su cosa fosse la pratica liturgica all'inizio del Novecento, egli risponde ricordando dei significativi episodi della sua infanzia a Charleroi, la sua città natale, in Belgio:

«Tutte le mattine alle otto c'era la messa nella cappella degli studenti (...). La messa era detta da un vecchio prete praticamente afono; anche dalla

Chiesa, XXII/2: *La Chiesa e la società industriale [1878-1922]*, a cura di E. GUERRIERO - A. ZAMBARBIERI, Paoline, Roma 1990, 121-124).

³³ Nel 1865 vide la luce l'opuscolo *Choral und Liturgie* di dom M. Wolter, tramite il quale vennero diffuse in Germania le idee di dom Guéranger sulla Chiesa come comunità di preghiera, la liturgia come preghiera della Chiesa e sulla ricchezza del nutrimento spirituale contenuto nella liturgia; nel 1882 venne compilato a Maredsous, da dom G. van Caloen, il primo *Missel des fidèles*; e, nel 1884, appare a Beuron la prima edizione del Messbuch di dom A. Schott. Cf. NEUNHEUSER, *Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici*, in NEUNHEUSER - MARSILI - AUGÉ - CIVIL (a cura di), *Anàmnesis*, 1: *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, 19.

³⁴ Sono significative in proposito due lettere pastorali che mons. G. Bonomelli, vescovo di Cremona, inviò ai fedeli della sua diocesi nel 1902 e nel 1905, intitolate rispettivamente *Sentimentalismo e formalismo in religione: due vizi importanti della pietà italiana* e *Il culto religioso: difetti e abusi*. Cf. CATTANEO, *Introduzione alla storia della Liturgia occidentale*, 418-419.

prima fila si percepiva solo un mormorio. Ci si alzava al vangelo, ma cosa fosse questo vangelo nessuno si sognava di dircelo. Non si sapeva neppure quali santi si festeggiassero o per quale defunto ci celebrassero le messe in nero. Il messale era inesistente per i fedeli: ci si poteva immergere in un libro di preghiere qualsiasi. Di tanto in tanto, però, eravamo scossi dalla nostra sonnolenza per recitare ad alta voce qualche decina di rosario o per cantare un mottetto latino o un cantico francese. Il solo momento in cui si pregava con il prete era dopo la messa, quando il celebrante, inginocchiato ai piedi dell'altare, recitava tre *Ave Maria* con il *Salve Regina* e le altre preghiere prescritte da Leone XIII. Far la comunione a questa messa era fuori discussione. D'altra parte all'epoca nessuno sembrava vedere un rapporto tra messa e comunione».

«Nelle parrocchie della mia città natale, non era poi molto meglio. C'erano delle messe cantate, ma era un dialogo tra il prete e il chierico-organista, la gente restava muta e passiva. Ciascuno poteva, secondo il suo gusto, recitare il rosario o immergersi in *Le più belle preghiere di Sant'Alfonso de' Liguori* o *L'imitazione di Cristo*. Quanto alla comunione, si poteva riceverla prima della messa, dopo la messa o nel bel mezzo della messa, ma mai al momento previsto dalla liturgia. Era una questione d'orario: si dava la comunione tutti i quarti d'ora. Quando una messa cominciava in orario, si poteva essere sicuri di vedere, al battere del quarto, un prete uscire con la cotta dalla sacrestia, precipitarsi all'altare e interrompere il celebrante per estrarre una pisside dal tabernacolo. Il celebrante allora poteva continuare la messa fino al momento in cui si sarebbe nuovamente disturbato per rimettere la pisside al suo posto»³⁵.

In modo assai indulgente, il liturgista belga fa notare che, sebbene questa prassi oggi ci possa sembrare strana, bisogna tener conto della mentalità all'epoca. In effetti, la messa non era più intesa come preghiera della comunità cristiana e, infatti, veniva celebrata alla sola presenza del clero, mentre i fedeli potevano associarsi soltanto da lontano, dedicandosi prevalentemente alla pietà individuale. Di conseguenza, la comunione appariva come un fatto di devozione privata, senza un legame particolare

³⁵ B. BOTTE, *Il movimento liturgico. Testimonianze e ricordi*, Effata, Cantalupa (Torino) 2009, 19-21.

con la messa³⁶. Tra l'altare e la navata, inoltre, c'era un velo che la lingua latina, sconosciuta dalla stragrande maggioranza dei fedeli, aveva simbolicamente teso. Dom B. Botte, pur non considerando il clero – devoto, abnegato, vicino al popolo, ma con una formazione improntata secondo i canoni postridentini³⁷ – responsabile di questa situazione, descrive così le conseguenze:

«Essi però non hanno fatto nulla per squarciare questo velo. Avrebbero potuto, attraverso la loro predicazione, far conoscere alla gente una parte delle ricchezze contenute nelle scritture bibliche e nelle preghiere liturgiche, ma ignoravano loro stessi tali ricchezze e questo li giustifica. Comunque siano le responsabilità il male era profondo. Non solo i riti erano eseguiti alla svelta, ma il popolo cristiano per sostenere la propria fede aveva solo il nutrimento di seconda scelta e aveva perso il senso di certi valori. L'Apostolato della preghiera ha lanciato un giorno questo slogan contestabile: “La messa della domenica per dovere, al venerdì per amore”. È proprio questo. La messa era un obbligo personale di ogni cristiano, imposto arbitrariamente da una legge positiva della Chiesa. L'idea che la messa domenicale sia l'assemblea plenaria del popolo di Dio, dove tutti i fedeli vengono ad ascoltare insieme la Parola di Dio e a nutrirsi del pane di vita, era dimenticata. È stato necessario aspettare Pio X per ricordare che l'Eucaristia non è la ricompensa dei perfetti che cercano il “tu per tu” con Gesù, ma il nutrimento normale del cristiano che vuole vivere la sua fede. I fedeli lasciati a loro stessi, si isolavano sempre di più in un individualismo

³⁶ Cf. *ibid.*, 21. Benché i fedeli pregassero ciascuno per conto proprio e gli unici momenti in cui si pregava insieme erano la recita del rosario o il canto degli inni, dom Botte osserva: «Ma (...) migliaia di persone semplici hanno trovato in queste strofe ingenui un alimento per la loro pietà e, cantandole insieme, hanno potuto avvertire per un momento che non erano una folla anonima, come dei viaggiatori riuniti per caso nell'atrio d'una stazione, ma una comunità fraterna di credenti. Lo scandalo non è che i cristiani abbiano cantato questi inni, è piuttosto che non abbiano avuto altro nutrimento per alimentare la loro fede e la loro pietà. Perché bisogna riconoscerlo, la predicazione era allora al suo livello più basso» (*Ibid.*, 22).

³⁷ La formazione teologico-dogmatica nei seminari si ispirava ai manuali postridentini, i corsi di Sacra Scrittura erano diventati apologetica, la morale e il diritto canonico seguivano una metodologia casistica e miravano alla preparazione di confessori.

religioso e in un moralismo gretto, il cui ideale era raggiungere la salvezza ognuno per conto suo, evitando il peccato mortale»³⁸.

Ora, in una Chiesa dove questa prassi liturgica ormai da tempo aveva preso il sopravvento, che cosa si intendeva per liturgia? Come ricorda lo stesso dom Botte, «liturgia significava “rubriche”»³⁹, la descrizione minuziosa dei riti prescritti dalla Chiesa e, dunque, «la parte cerimoniale del culto, svuotato dal suo contenuto reale»⁴⁰. Di conseguenza, era questo ciò a cui bisognava preparare i preti, cioè a eseguire correttamente gli atti rituali. Il senso e le ricchezze spirituali contenuti nei testi liturgici erano per loro sconosciuti, per cui non potevano essere una fonte a cui attingere per la predicazione.

Intanto, la scienza liturgica faceva qualche passo in avanti. Negli ultimi vent'anni del XIX secolo, gli studi liturgici presero una strada nuova, storico-liturgica, grazie a due precursori: L.-M. Duchesne e P. Batiffol. Il primo, con il suo ampio studio sulle *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne* (1889); il secondo, con la sua opera fondamentale *L'Église naissante et le Catholicisme* (1909). Nella loro scuola si formarono i primi cultori dell'archeologia e della scienza liturgica, come dom F. Cabrol e dom J. Leclercq, che, agli inizi del XX secolo, avviarono la pubblicazione dei *Monumenta Ecclesiae liturgica* (1901) e del *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (1903-1953). Sempre in quel periodo, si conobbero in Italia insigni studiosi e vennero rese note pubblicazioni riguardanti la scienza storico-liturgica, come la celebre rivista *Ephemerides Liturgicae*, che vide la luce a Roma, nel 1887⁴¹.

Alla soglia del XX secolo, pertanto, la concezione liturgica restava giuridica e “rubricista” e, dunque, ancora ben lontana da una comprensione teologica. Come abbiamo già detto, qualcosa di simile capitava in campo ecclesiologico: malgrado i tentativi dei profeti del rinnovamento,

³⁸ *Ibid.*, 27-28.

³⁹ *Ibid.*, 25.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cf. CATTANEO, *Il culto in occidente. Note storiche*, 481-484; NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, 132-134.

della timida ricomparsa dell'immagine del Corpo mistico e dei fermenti provenienti dalla rinascita liturgica, quest'ultima restava contrassegnata dal taglio giuridico-apologetico e incastrata nel paradigma della *societas perfecta inaequalis*. In questo quadro, in cui la dimensione visibile ed esterna sia della Chiesa che della liturgia prevaleva su quella mistica, senza negarla ma oscurandola, il loro rapporto non poteva che apparire esterno e giuridico. Ci vorranno, dunque, ulteriori stimoli per un cambio di prospettiva che consenta ad entrambe le discipline un progressivo avvio verso l'approccio teologico.

3 Le riforme di san Pio X e il loro impatto sul rinnovamento ecclesiale, sulla rinascita liturgica e sul pensiero ecclesiologico

Ci vollero, in effetti, l'autorevole stimolo dell'opera riformatrice di papa Pio X e, in sintonia con essa, quella di ampia diffusione di dom Lambert Beauduin, affinché i primi segni del rinnovamento della vita ecclesiale, i passi iniziali del movimento liturgico e i fermenti operanti nel pensiero ecclesiologico acquistassero nuovo vigore e validità, in modo che potessero confluire in una più profonda riscoperta del mistero della Chiesa, della liturgia e del loro intimo legame.

Ma, nello specifico, qual è stato il contributo di questo pontefice "riformatore" al rafforzamento di tale dinamismo rinnovatore nel campo della vita, della pratica liturgica e dell'immagine dottrinale della Chiesa?

3.1 Riforme e rinnovamento della vita ecclesiale

Il pontificato di san Pio X (1903-1914) prese avvio all'insegna del motto "Instaurare omnia in Christo" in cui Giuseppe Sarto, da poco asceso al soglio pontificio, volle riassumere il programma del suo ministero pastorale⁴². Così dichiarava nella sua prima enciclica, *E supremi apostolatus*:

⁴² Per una visione d'insieme del pontificato: cf. R. AUBERT, *Pio X. Tra restaurazione e riforma*, in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, XXII/1: *La Chiesa e la società*

«poiché al volere divino piacque di sollevare la Nostra bassezza a tanta sublimità di potere, pigliamo coraggio in Colui che Ci conforta; e ponendoCi all'opera, appoggiati sulla virtù di Dio, proclamiamo di non avere, nel pontificato, altro programma, se non questo appunto di "restaurare ogni cosa in Cristo" (Ef 1,10) cosicché sia "tutto e in tutti Cristo" (Col 3,11)»⁴³.

Questo proposito di restaurazione cristiana della società, indebolita nelle sue fondamenta dal laicismo e dalla diffusione di alcune dottrine, fu eseguito principalmente attraverso due linee di azione: la difesa dei diritti di Cristo e della Chiesa e un programma positivo di riforme e di iniziative a scopi pastorali, che miravano anzitutto a un rinnovamento interiore della Chiesa e a rendere più efficace la sua azione⁴⁴. Come spiega lo storico R. Aubert: «Pio X vi si applicò con l'esperienza, rara in un papa, di quarant'anni trascorsi esclusivamente nei diversi gradi del ministero attivo, lontano dalla curia, e con tutta la lucidità e lo spirito imprenditoriale di cui aveva già dato prova nelle sue diocesi di Mantova e di Venezia. Senza lasciarsi sopraffare della routine degli uffici, procedendo con autorità, aiutato da alcuni esperti scelti al di fuori della curia e che condividevano il suo ideale di rinnovamento religioso, egli realizzò, nel corso degli undici anni del suo pontificato, riforme attese a volte da secoli e di alcune – come ha scritto monsignor Amman – "dovettero passare in quell'epoca come rivoluzionarie"»⁴⁵.

Tra le linee operative della sua grande impresa riformistica si possono annoverare, in primo luogo, i provvedimenti indirizzati a rinnovare la vita cristiana dei fedeli e, di conseguenza, la stessa vita interna

industriale (1871-1922), a cura di E. GUERRIERO – A. ZAMBARBIERI, Paoline, Roma 1990, 107-154.

⁴³ SAN PIO X, Enc. *E supremi apostolatus*, 4-X-1903, in *Enchiridion delle Encicliche* (EE), 4: *Pio X, Benedetto XV (1903-1922)*, EDB, Bologna 1998, 3.

⁴⁴ Cf. AUBERT, *Pio X. Tra restaurazione e riforma*, in FLICHE – MARTIN, *Storia della Chiesa*, XXII/1: *La Chiesa e la società industriale (1871-1922)*, a cura di GUERRIERO – ZAMBARBIERI, 140.

⁴⁵ *Ibid.* Sul fecondo lavoro pastorale realizzato da Giuseppe Sarto (1835-1914) come parroco di Salerno, vescovo di Mantova e patriarca di Venezia: cf. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, 234-238.

della Chiesa⁴⁶. Gli obiettivi primari, a questo scopo, erano: ripristinare il vero spirito cristiano attraverso la partecipazione attiva alla liturgia, intensificare la vita sacramentale e, in particolare, eucaristica dei fedeli, e assicurare un'istruzione più sistematica della dottrina cristiana mediante l'insegnamento del catechismo.

Il primo traguardo appare già chiaramente dichiarato in uno dei primi atti del pontificato: il motu proprio *Tra le sollecitudini* del 22 novembre 1903. Sebbene il documento riguardasse direttamente la musica sacra, la sua portata sorpassava questo campo ristretto, in quanto «contenente tutti i principi della restaurazione liturgica, al punto di costituire un documento di importanza capitale»⁴⁷. Tra cui, naturalmente, quello della partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia. Ma in quale contesto esso appare e che portata ne ha? Una breve visione d'insieme sulla parte introduttiva del documento può aiutare a trovare una risposta.

In effetti, prima di presentare le istruzioni sulla musica sacra⁴⁸, il pontefice apre un importante preambolo chiarificatore, in cui dichiara che è compito particolare e urgente del suo ufficio pastorale «mantenere e promuovere il decoro della Casa di Dio, dove gli augusti misteri della religione si celebrano e dove il popolo cristiano si raduna, onde

⁴⁶ Altre linee di attuazione, di cui qui non ci occuperemo, riguardavano il rinnovamento delle strutture e la cura per il miglioramento della pastorale. La prima mirava all'aggiornamento del diritto e delle istituzioni ecclesiastiche. Di fatto, il pontefice, alla sua morte, lasciò il Codice di Diritto canonico quasi ultimato e riuscì a portare a compimento l'intera riorganizzazione della curia romana (cf. R. AUBERT, *Riorganizzazione della curia romana e codificazione de diritto canonico*, in H. JEDIN [dir.], *Storia della Chiesa*, IX: *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali [1878-1914]*, Jaca Book, Milano 1993, 475-484). La seconda aveva tra gli altri scopi quello di migliorare il livello morale e spirituale del clero e di stimolare il suo zelo pastorale. A questo riguardo, ad esempio, papa Sarto si è particolarmente occupato dei seminari, di migliorare il reclutamento dell'episcopato e dell'insegnamento del catechismo (cf. R. AUBERT, *La cura per un miglioramento della pastorale. Seminari, istruzione catechistica, Azione Cattolica*, in *ibid.*, 497-503).

⁴⁷ ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, 240.

⁴⁸ Lo stesso pontefice considera il documento "codice giuridico della musica sacra". Queste istruzioni furono poi confermate e continuate attraverso altri numerosi atti del suo pontificato.

ricevere la grazia dei Sacramenti, assistere al Sacrificio dell'Altare, adorare l'augustissimo Sacramento dell'Altare, adorare l'augustissimo Sacramento del Corpo del Signore ed unirsi alla preghiera comune della Chiesa nella pubblica e solenne ufficiatura liturgica»⁴⁹. Subito dopo continua il suo discorso mettendo in rilievo ciò che più gli sta a cuore: l'abuso della musica profana introdotta nelle chiese⁵⁰. Pur riconoscendo gli sforzi che erano stati fatti al riguardo e valutando i magri risultati ottenuti in proposito, considera suo primo dovere quello di «alzare la voce – senza differire più a lungo – a riprovazione e condanna di tutto ciò che nelle funzioni di culto e nell'ufficiatura ecclesiastica si riconosce difforme dalla retta norma indicata»⁵¹. E, volendo in qualche modo chiarire le profonde motivazioni che lo avevano spinto a prendere dei provvedimenti al riguardo, afferma:

«Essendo infatti Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano fiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa»⁵².

Queste parole che, come è ben noto, sono state decisive per l'ulteriore sviluppo del movimento liturgico, mettono chiaramente in rilievo non solo uno dei principi fondamentali della riforma liturgica di san Pio X, ma anche il rapporto tra liturgia e spirito cristiano, tra liturgia e vita cristiana, e il ruolo fondamentale di tale principio. In effetti, la «partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica della Chiesa», cioè la liturgia vissuta da protagonisti e non da semplici spettatori, viene considerata di enorme importanza in ragione del fatto che

⁴⁹ SAN PIO X, Motu proprio *Tra le sollecitudini*, 22-XI-1903, in *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia. 1903-1963* (DILS), a cura di C. BRAGA – A. BUGNINI, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 2000, 32.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, in DILS, 33.

⁵¹ *Ibid.*, in DILS, 34.

⁵² *Ibid.*, in DILS, 34.

essa è sorgente dello spirito cristiano; anzi ne è la sorgente «prima e indispensabile». La vita cristiana dei fedeli e, quindi, la stessa vita interna della Chiesa, si rinnova attingendo a quella fonte da cui zampilla la vita divina. E siccome lo spirito cristiano, funestamente intaccato dal laicismo, deve «rifiorire per ogni modo», prima di ogni altra cosa bisogna provvedere alla santità e alla dignità del tempio e del suo culto⁵³. Pertanto, come osserva Rousseau, il pontefice ha presente «tutto il valore soprannaturale della liturgia e verso di essa, come a sorgenti di grazia, vuole riportare il popolo»⁵⁴.

Evidentemente, questa preoccupazione non solo lo condusse a intraprendere ulteriori disposizioni riguardanti la liturgia, di cui parleremo successivamente, ma anche ad avviare il rinnovamento interno della Chiesa, partendo dall'intensificazione della vita sacramentale dei fedeli. E a ciò mirava direttamente l'opera di riforma eucaristica da lui messa in atto, attraverso diversi interventi in proposito, fra cui i tre celebri decreti⁵⁵.

Il primo, *Sacra Tridentina Synodus* (20 dicembre 1905)⁵⁶ sulla comunione frequente, emanato dalla Sacra Congregazione del Concilio, troncava la scottante controversia al riguardo precisando essere sufficienti due condizioni per riceverla: lo stato di grazia e la retta intenzione, ed esortando esplicitamente i fedeli ad accostarvisi frequentemente. Il secondo, *Post editum* (7 dicembre 1906)⁵⁷, pubblicato dallo stesso organo, agevolava la comunione eucaristica ai malati costretti a letto per più di un mese,

⁵³ Cf. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, 241-242.

⁵⁴ *Ibid.*, 242.

⁵⁵ «Ammiratore di don Bosco, che era stato un caldo fautore della comunione frequente e della precoce comunione dei bambini, mons. Sarto aveva fatto della pratica eucaristica uno dei punti fondamentali del suo programma episcopale. Non fa quindi meraviglia che, divenuto papa, egli si adoperasse per attuare questo programma sul piano della Chiesa universale. Nello spazio di solo due anni, dal 30 maggio 1905 al 14 luglio 1907, si ebbero 12 suoi interventi in questo senso (decreti, lettere o discorsi)» (R. AUBERT, *Decreti eucaristici e il rinnovamento liturgico*, in JEDIN [dir.], *Storia della Chiesa*, IX: *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali [1878-1914]*, 485-489).

⁵⁶ In DILS, 114-131.

⁵⁷ In *ibid.*, 136-137.

dispensandoli dal digiuno. Il terzo, *Quam singulari* (8 agosto 1910)⁵⁸, promulgato dalla Congregazione dei Sacramenti, si pronunciava sull'età della ragione richiesta per la prima comunione, argomento che era già stato oggetto di dibattito. Dopo aver esaminato la questione dal punto di vista storico, dogmatico e pratico, il documento dichiarava essere sufficiente che i bambini fossero in grado di distinguere il pane eucaristico dal pane ordinario e, pertanto, che non era necessario ritardare la prima comunione fino ai dieci, dodici o perfino ai quattordici anni, come spesso si faceva in quel tempo. La traduzione pratica e la diffusione di questa legislazione si videro facilitate da diverse iniziative, in particolare dall'opera dei Congressi eucaristici internazionali promossi dal pontefice⁵⁹.

Alla base di tutte le riforme eucaristiche di san Pio X si trova la convinzione che la comunione sacramentale non è la ricompensa allo sforzo umano né tantomeno a una vita morale ineccepibile, ma il suo alimento e il suo sostegno. Per questo motivo il papa la considerava un mezzo indispensabile per rinnovare la vita cristiana dei fedeli. Ciò nonostante, bisogna riconoscere che la spinta verso una considerazione unitaria di messa e comunione non è stata conseguenza del movimento eucaristico promosso da papa Sarto. Sebbene il culto di adorazione non ricoprì più un posto di primo piano nella devozione eucaristica – come finora era stato – mentre venne fomentata l'unione stretta di confessione e comunione, quest'ultima continuò a restare svincolata dal suo contesto liturgico e anche dal suo significato ecclesiale; in altre parole, «isolata dall'evento della messa, ma isolata anche nel senso che nella concezione della comunione veniva considerata solo l'unione della singola anima con Cristo, e non la comunità dei comunicanti; è sintomatico che nel decreto "Sacra Tridentina Synodus" mancasse qualunque accenno alla *Communio* come comunità nel corpo di Cristo»⁶⁰. A dire il vero, sarà il

⁵⁸ In *ibid.*, 214-230.

⁵⁹ Cf. AUBERT, *Decreti eucaristici e il rinnovamento liturgico*, in JEDIN (dir.), *Storia della Chiesa*, IX: *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914)*, 487-489.

⁶⁰ E. ISERLOH, *Movimenti interni alla Chiesa e loro spiritualità*, in H. JEDIN (dir.), *Storia della Chiesa*, X: *La Chiesa nel ventesimo secolo*, Jaca Book, Milano 1995, 250.

movimento liturgico a riportare la comunione alla messa e a favorire la riscoperta della sua valenza ecclesiale.

D'altronde, la pubblicazione del motu proprio *Tra le sollecitudini* (1903) aprì anche la strada alle successive riforme indirizzate alla restaurazione liturgica tanto desiderata da san Pio X come via indispensabile per ripristinare lo spirito cristiano dei fedeli e, in ultima istanza, una vera e propria riforma della vita interna della Chiesa. Tali disposizioni, eseguite principalmente attraverso la promulgazione della bolla *Divino afflatu* dell'1 novembre 1911, riguardarono in modo particolare l'ufficio divino e il calendario liturgico⁶¹.

Fedele alle sue preoccupazioni pastorali, le riforme del pontefice in proposito puntavano su due obiettivi principali: conferire nuovamente valore alla recitazione settimanale del Salterio e ridare alla domenica il suo posto nel ciclo liturgico⁶². Il primo scopo era motivato dal fatto che, sia le feste dei santi che altre dotate di un ufficio proprio, si erano moltiplicate a tal punto che l'ufficio della domenica o delle ferie veniva celebrato ormai raramente e, di conseguenza, numerosi salmi non erano quasi mai recitati. Allo stesso tempo, si voleva andare incontro al desiderio di alleggerire l'onere della recita del breviario ai sacerdoti diocesani, più impegnati che in passato nella cura di anime. Si arrivò così a una nuova distribuzione dei salmi nel breviario, si iniziò a ridare importanza al ciclo temporale, a riservare più ampio spazio alla lettura della Sacra Scrittura nella recita del mattutino e anche nelle altre parti, in questo modo l'ufficio risultava più vario e notevolmente abbreviato e semplificato⁶³;

⁶¹ All'inizio del 1914 si parlò anche della riforma del messale, ma la morte del papa venne ad arrestare i lavori della commissione incaricata.

⁶² Per un'esposizione d'insieme: cf. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, 243-246; AUBERT, *Decreti eucaristici e il rinnovamento liturgico*, in JEDIN (dir.), *Storia della Chiesa*, IX: *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914)*, 492-495; TRAMONTIN, *Vita di pietà e vita di parrocchia*, in FLICHE - MARTIN, *Storia della Chiesa*, XXII/2: *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di GUERRIERO - ZAMBARBIERI, 116.

⁶³ Il mattutino era ridotto a nove salmi nei giorni feriali e a dodici la domenica, mentre per la maggior parte delle feste dei santi si sarebbe usato l'ufficio della feria salvo che per l'inno del mattutino, le letture e i capitoli.