

Michael Kunzler
LA LITURGIA
DELLA CHIESA

*Sezione quinta
di AMATECA
La Chiesa*

Volume 10

Nuova edizione ampliata e aggiornata

Jaca Book

Capitolo primo
L'ANNO DEL SIGNORE:
LA CELEBRAZIONE ANNUALE
DEI MISTERI SALVIFICI DI CRISTO

La santificazione del tempo non riguarda solo le 24 ore della giornata mediante la liturgia delle ore, ma anche il corso dell'anno, nel quale la Chiesa «distribuisce tutto il mistero di Cristo, dall'incarnazione e dalla natività all'ascensione, al giorno della pentecoste e all'attesa della beata speranza e del ritorno del Signore» (SC 102). L'inizio dell'anno liturgico, nel rito latino, con l'avvento, e il corso dei suoi cicli di feste e dei suoi giorni festivi, che vanno dalla nascita del Signore alla celebrazione della sua morte e resurrezione, dell'ascensione e dell'invio dello Spirito, e il tempo ordinario, la cui ultima domenica, con l'annuncio del ritorno del Signore, già prepara nuovamente il prossimo avvento, potrebbero dare l'impressione che l'anno liturgico (almeno per il tempo che intercorre tra l'avvento e la pentecoste) ogni anno voglia ripercorrere nella celebrazione liturgica il corso della vita di Gesù e—aggiungendo le domeniche del tempo ordinario—il tempo della Chiesa fino alla parusia. Ma nella celebrazione dell'anno liturgico non può trattarsi di ripensare cronologicamente gli avvenimenti della vita di Gesù in una accezione storicizzante. Tutte le feste e le memorie dell'anno liturgico celebrano la redenzione dell'uomo attraverso una grande azione salvifica del Figlio di Dio che si è fatto uomo, fu crocifisso, è risorto ed è stato elevato; azione che viene evidenziata negli eventi festeggiati in determinati giorni e attualizzati nella celebrazione liturgica¹. Così, il ciclo costantemente ricorrente dell'anno è già una immagine della pienezza della vita di Dio che, nella sua eternità, sta dietro allo scorrere del tempo. Il contenuto della celebrazione dell'anno è il mistero dell'incontro di Cristo con la sua Chiesa, «cioè si tratta della celebrazione delle azioni salvifiche del Signore nell'oggi di questo mondo e della Chiesa. Pertanto l'anno ecclesiastico comprende molti eventi della vita terrena di Gesù. Ma il Cristo della storia è una sola realtà con il Cristo elevato (il Cristo della fede). Pertanto tale anno non è un semplice ricordo di singoli avvenimenti della

¹ Cfr. Berger, *Ostern und Weihnachten* p. 17: «Quando si prova a dire con arguzia: il venerdì santo e la pasqua celebrano la stessa realtà, allora, in riferimento al nucleo delle feste, si potrebbe dire che natale e pasqua celebrano pure la stessa realtà. Dietro ad entrambi i giorni c'è la medesima rappresentazione di fondo: l'elevazione del Signore».

vita terrena di Gesù, ma la celebrazione del mistero di Cristo nella sua globalità». Si deve pertanto tenere presente la concezione di «ricordo» propria di Casel, quale «memoriale dei misteri» (anamnesi) e loro presenza, quale è stata esposta nella prima parte².

Tuttavia, nonostante tutte queste considerazioni relative alla teologia (dei misteri), resta il fatto che il fedele coglie la celebrazione dell'anno del Signore attraverso due suoi cicli di feste: il ciclo del natale e quello della pasqua. Entrambi i cicli possiedono il proprio carattere teologico assolutamente peculiare e hanno dato vita a delle consuetudini del tutto diverse, sorte quasi ai margini della liturgia. È altrettanto chiaro che, dal punto di vista teologico, tutte le altre feste del Signore e dei suoi santi sono profondamente connesse all'evento centrale di Cristo. Ma anche qui non si deve dimenticare che il modo concreto di vivere l'anno liturgico si distanzia in modo netto dalle considerazioni teologiche.

Secondo la Costituzione sulla liturgia, il compito della Chiesa consiste nel «celebrare con sacra memoria in giorni determinati nel corso dell'anno l'opera di salvezza del suo Sposo divino» (SC 102). Tale celebrazione memoriale è anamnesi «per evitare ogni riduzione ad un ricordo semplicemente psicologico. Il concilio non esclude la funzione pedagogico-educativa dell'anno liturgico, ma la pone esplicitamente in una posizione subordinata (cfr. 105). Il contenuto della celebrazione memoriale è l'opera salvifica del Redentore. Al centro dell'attenzione non c'è pertanto la persona di Cristo, ma la sua opera di redenzione. Anche se in tale contesto si parla solo dell'opera salvifica di Cristo, per la Costituzione il discorso include tutta la storia della salvezza»³.

ESPOSIZIONI GLOBALI E ULTERIORE BIBLIOGRAFIA:

- A. Adam, *Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgiereform*, Freiburg-Basel-Wien 1991⁵ (tr. it. *L'anno liturgico celebrazione del mistero di Cristo*, Torino 1984).
- H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit 1: Herrenfeste in Woche und Jahr. Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft*, a cura di H.B. Meyer, H. Auf der Maur, B. Fischer, A.A. Häußling, B. Kleinheyer, 5 voll., Regensburg 1983.
- J. Baumgartner, *Das Kirchenjahr. Feiern christlicher Feste*, Fribourg-Mödling 1978.
- K.H. Bieritz, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, München 1994².
- P. Guéranger, *Das Kirchenjahr*, tr. ted. e cura di J.B. Heinrich, 14 voll., Mainz 1874 (1°)-1898 (14°).
- A.A. Häußling, *Das termingebundene Fest. Überlegungen anlässlich einer bedeutenden Heortologie*, in Id., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, a cura di M. Klöckener/B. Kranemann/M.B. Merz, Münster 1997 (LQF 79), pp. 80-88.
- A.A. Häußling, *Heute Feste Feiern? Zu einigen Schwerpunkten heutigen Verständnisses der kirchlichen Feste*, in Id., *Christliche Identität aus der Liturgie*, pp. 71-79.

² Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit 1*, p. 225.

³ *Ibid.*, pp. 226s.

P. Jounel, *La dimanche et la semaine; L'Année*, in *Martimort IV; La liturgie et le temps*, Paris 1983, pp. 23-168 (tr. it. *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, vol. IV: *La liturgia e il tempo*, Brescia 1984).

S. Marsili e altri, *L'anno liturgico. Anamnesis VI*, Torino 1988.

D.R. Moser, *Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf*, Graz-Wien-Köln 1993.

P. Parsch, *Das Jahr des Heils*, 3 voll., Klosterneuburg 1952-1953¹⁴.

J. Pascher, *Das liturgische Jahr*, München 1963.

J. Pinski, *Gedanken zum Herrenjahr*, a cura di Th. Schnitzler, Mainz 1963.

F. Reckinger, *Gott begegnen in der Zeit. Unser Kirchenjahr*, Paderborn 1986.

M. Righetti, *Manuale di storia liturgica II: L'Anno Liturgico - Il Breviario*, Milano 1955.

E. Sauser, *Heilige und Engel im Kirchenjahr*, Regensburg 1979.

A. Verheul, *L'année liturgique: de l'histoire à la théologie*, in *QL 74* (1993), pp. 5-16.

1. La celebrazione dell'anno in quanto tale

Partendo non da una prospettiva esteriormente storicizzante, ma dal centro del triduo pasquale, il nuovo ordinamento di base distingue sette periodi dell'anno del Signore: 1) il sacro triduo dalla sera del giovedì santo alla domenica di pasqua; 2) il tempo pasquale (dalla domenica di pasqua alla domenica di pentecoste); 3) il tempo penitenziale prima di pasqua o quaresima (dal mercoledì delle ceneri al mattino del giovedì santo); 4) il tempo natalizio; 5) l'avvento; 6) il tempo ordinario dell'anno; 7) i giorni di intercessione e le «quattro tempora»⁴. Ci sono quindi tre grandi periodi in relazione tra di loro: a) il ciclo pasquale (tempo penitenziale prima della pasqua o quaresima, *Sacrum Triduum*, tempo pasquale di 50 giorni o pentecoste), b) il ciclo natalizio (avvento e tempo natalizio) e c) il tempo ordinario. Questo abbraccia 33/34 domeniche senza una qualificazione specifica e dura dalla domenica dopo il 6 gennaio (che coincide sempre con la festa del battesimo del Signore) fino all'ultima domenica antecedente alla prima domenica di avvento, la domenica di Cristo Re. Il tempo ordinario viene interrotto dal grosso blocco del ciclo della festa di pasqua, e, con la prima domenica dopo pentecoste (solennità della SS. Trinità), le domeniche riprendono con tante «domeniche del tempo ordinario», in modo che la domenica di Cristo Re coincida sempre con la XXXIV domenica di tale tempo. Oltre alle solennità del tempo natalizio, le feste del Signore relative alla «presentazione di Gesù», all'«annunciazione del Signore», alla «trasfigurazione» e alla «esaltazione della Croce» hanno una data fissa nel calendario (2.2, 25.3, 6.8, 14.9); la data delle altre feste dipende dalla data di pasqua.

A partire dal breviario del 1568 e dal *Missale* del 1570 le feste dell'anno del Signore venivano distinte in base ad un sistema complicato, che si basava su una distribuzione simile delle feste, in uso nel medioevo⁵. Si distingueva tra «domeniche maggiori» (*Dominicae maiores*) di I classe (la prima domenica di avvento, tutte le domeniche di quaresima, la domenica di pa-

⁴ Cfr. NUALC nn. 18-47, Kaczynski nn. 1289-1318.

⁵ Cfr. Eisenhofer I, p. 589, dove ad esempio viene citato l'*Ordinarium* dell'ordine domenicano del 1267.

squa, la domenica *in albis*, la domenica di pentecoste) e di II classe (dalla seconda alla quarta domenica di avvento e le domeniche che un tempo precedevano la quaresima), e tutte le altre domeniche dell'anno, considerate «domeniche comuni» (*Dominicae minores*). I giorni della settimana venivano distinti in «ferie maggiori» o *feriae maiores* (suddivise a sua volta in «privilegiate» e «non privilegiate») e in «ferie comuni» o *feriae minores*. Inoltre c'erano le seguenti classi di feste: *Duplex* di I classe, *Duplex* di II classe, *Duplex maius*, *Duplex*, *Semiduplex* e *Simplex*. Varie feste della categoria *duplex* avevano l'ottava, che a sua volta poteva essere privilegiata (distinta ulteriormente secondo un I, II o III ordine!), normale e semplice. Così la festa di pasqua, in quanto *Duplex* di I classe con ottava privilegiata di I ordine, si distingueva dalla festa di natale, *Duplex* di I classe con ottava privilegiata di III ordine⁶. Il concetto di *duplex* deriva dall'usanza di celebrare nelle solennità un duplice ufficio notturno, quello della vigilia all'inizio della notte e quello della festa dopo la mezzanotte. «Anche quando tale impostazione scomparve, rimase la denominazione di *duplex* (cioè *officium*) e continuò ad essere utilizzata per indicare il grado di festività per le quali non c'era mai stato un duplice ufficio⁷. Tale complicato sistema riguardava soprattutto la questione della precedenza di una festa da celebrare rispetto ad un altro giorno liturgico, nonché la commemorazione nella messa e nella preghiera delle ore. Si cercò ripetutamente di semplificare tale sistema, ma si pervenne ad una riforma effettiva solo con il documento «L'anno liturgico e il calendario» del 1969⁸, che era stato disposto dal Vaticano II⁹. «Le celebrazioni, secondo l'importanza che viene loro attribuita, sono denominate e si distinguono fra di loro così: solennità, feste e memorie¹⁰. «Le memorie sono obbligatorie o facoltative; la loro celebrazione si compone con la celebrazione della feria secondo le norme esposte nelle istruzioni generali relative al messale romano e alla liturgia delle ore¹¹.

Anche l'ordinamento delle domeniche e delle settimane venne sottoposto, dall'ordinamento generale dell'anno liturgico e dai nuovi libri liturgici, ad una riforma di fondo. Il sistema di conteggio del messale del 1570 risaliva all'VIII secolo; precedentemente le domeniche venivano raggruppate in successione alle principali feste. C'erano da quattro a sei domeniche *post Epiphaniam* e ventiquattro *post Pentecostem*, dove, in base alla collocazione della data di pasqua (e, per conseguenza, all'inizio della quaresima, che era ad essa connesso), le domeniche *post Epiphaniam* che risultavano in più (dalla III alla VI dopo tale festa) venivano recuperate e interpolate tra la XXIII e la XXIV. La distinzione tra tempo dopo l'epifania e tempo dopo la pentecoste è stata eliminata, a vantaggio di quella generale di «tempo ordinario», denominazione che deriva dal *Codex Rubricarum* del 1960¹².

Anche se si parla del tempo ordinario come di un «tempo senza una propria caratterizzazione», tuttavia la celebrazione del mistero pasquale la domenica, come pasqua della settimana, connota tale tempo: «Il vero nucleo dell'opera salvifica di Cristo è il mistero pasquale, morte e

⁶ Cfr. Adam, *Kirchenjahr*, p. 31.

⁷ Eisenhofer, I, p. 589.

⁸ Cfr. Kaczynski nn. 1268-1332.

⁹ Cfr. SC 107.

¹⁰ NUALC n. 10, Kaczynski n. 1281.

¹¹ NUALC n. 14, Kaczynski n. 1285.

¹² Cfr. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit* I, pp. 43-46.

resurrezione. Nel ciclo settimanale esso viene celebrato la domenica, nel ciclo annuale invece a pasqua. Pertanto la domenica e la pasqua costituiscono il punto centrale della struttura liturgica dell'anno¹³. Proprio tale connotazione pasquale del ciclo annuale attraverso la domenica manifesta come in questo caso, e anche nella festa di pasqua e nelle altre feste, non si tratta di celebrazioni che ricordano in senso storico, ma dell'attualizzazione della salvezza nella celebrazione soggetta al mutare del tempo. La fede cristiana condivide con Israele tale concezione della festa.

2. Il calendario festivo ebraico

Anche il calendario festivo ebraico costituisce una celebrazione che abbraccia tutto l'anno. Oltre al sabato settimanale, essa è segnata da varie feste, che hanno tutte per tema la presenza salvifica di Jahvé e, sulla base delle sue gesta di salvezza nella storia del popolo, celebrano la presenza attuale di Dio e la sua fedeltà all'alleanza. Al tempo di Gesù tre di tali feste erano ancora delle feste di pellegrinaggio (*Regalim*, da «regolarmente a piedi», pellegrinaggio a piedi): pasqua (o in ebraico *Pesach*), la festa delle settimane (*Schavuoth*) e quella delle capanne (*Sukkoth*). Ogni ebreo dai 12 anni in su, ogni anno, per tali feste, doveva recarsi in pellegrinaggio al tempio di Gerusalemme. Nella festa di *Pesach* al centro della celebrazione c'è l'uscita del popolo di Israele dalla schiavitù in Egitto. Una festa sacrificale di origine nomade (con il motivo dell'agnello sgozzato) e una festa del raccolto a carattere agricolo (la festa dei pani azzimi—*Mazzot*—all'inizio della raccolta dell'orzo) si combinarono insieme e, mediante il motivo dell'uscita dall'Egitto, vennero collegate alla religione di Jahvé. La festa delle settimane (*Schavuoth*) coincide con il cinquantesimo giorno dopo *Mazzot*, una festa di ringraziamento per il raccolto del frumento. Anche tale festa agricola venne storicizzata, nella religione javistica, come ricordo dell'alleanza conclusa presso il Sinai. Pure di origine agricola, come festa di ringraziamento per la vendemmia, era la festa delle capanne (*Sukkoth*), che durava sette giorni, nei quali i fedeli dimoravano in capanne costruite alla buona con dei ramoscelli. Anche tale usanza viene motivata con l'uscita dall'Egitto (Lv 23,42s.). Agli inizi del medioevo, al giorno conclusivo della festa delle capanne si unì la festa di gioia per la Torà (*Simchat Thora*), nella quale si conclude la lettura continua della Torà e la si ricomincia da capo¹⁴.

In mezzo alle tre grandi feste di pellegrinaggio, che hanno tutte il proprio «rotolo fisso» (lettura fissa) (il Cantico per *Pesach*, il libro di Rut per *Schavuoth* e Qoelet per *Sukkoth*), ci sono la festa di capodanno e il giorno dell'espiazione. Sotto l'influsso babilonese, il capodanno (*Rosch Haschana*), che originariamente coincideva con la luna nuova dopo l'equinozio di autunno, venne spostato al giorno della luna nuova dopo l'equinozio di primavera. Al centro della liturgia c'è il suono dello *Schophar*, un corno di ariete, che ricorda il sacrificio di Isacco da parte di Abramo, poi impedito da Dio. Secondo Ben-Chorin, nell'esilio babilonese gli ebrei appresero la festa dell'ascesa al trono di Marduk, che coincideva con il capodanno, e la inserirono nella religione javistica. Il capodanno divenne il giorno dell'ascesa in trono del Dio giudice.

¹³ *Ibid.*, p. 227.

¹⁴ Cfr. Ben-Chorin, pp. 159s.

Alla prima luna di autunno si celebra la festa dell'espiazione (*Iom Kippur*). Solo in tale giorno il sommo sacerdote poteva accedere al Santissimo dentro il tempio, al di là della tenda, dopo aver sacrificato un toro per i propri peccati e per quelli degli altri sacerdoti, per aspergere con il suo sangue il coperchio dell'arca dell'alleanza che si trovava nel Santissimo. Qui egli compiva un sacrificio dell'incenso. Veniva quindi estratto a sorte uno dei due caproni e sacrificato come vittima che espiava per il popolo; il suo sangue veniva gettato dietro e davanti al velo del Santissimo. Il secondo caprone, mediante l'imposizione delle mani del sommo sacerdote, veniva simbolicamente caricato dei peccati del popolo e spinto nel deserto. Dopo la distruzione del tempio, la festa dell'espiazione si trasformò in una giornata di rigida penitenza con liturgia penitenziale nella sinagoga, preparata da altri dieci giorni penitenziali¹⁵.

Nella festa della dedicazione del tempio (*Chanukka*) si ricorda la nuova consacrazione del tempio ad opera di Giuda nel 164 a.C., avvenuta, secondo il racconto del primo libro dei Maccabei, il 25 del mese di *Kislew*, che cade sempre durante l'avvento cristiano. Nella settimana di *Chanukka* si pone al centro la lampada a otto bracci chiamata *Chanukka*, su cui ogni giorno della settimana di questa festa si accende una nuova luce. Sullo sfondo della festa di *Purim* nell'ultimo mese dell'anno ebraico c'è l'esperienza di una straordinaria liberazione dalle minacce di persecuzione nella diaspora persiana, espressa in modo letterario nel libro di Ester, che nella sinagoga viene letto nella liturgia di tale festa. Tre delle cinque feste sono collegate alla distruzione di Gerusalemme, e così pure il giorno dell'afflizione, il decimo giorno del mese di *Teveth*, che però oggi è diventato un giorno generale di afflizione per le vittime delle persecuzioni subite dagli ebrei. Il giorno di afflizione del 9 del mese di *Av*, che cade in estate, e che è il giorno di digiuno più rigido, nel quale vengono lette le Lamentazioni di Geremia, riguarda le catastrofi nella storia del popolo ebraico¹⁶. Secondo Ben-Chorin, la teologia cristiana, soprattutto la teologia dialettica di Barth, non di rado ha considerato in modo reciprocamente staccato la storia terrena e umana, e la storia divina della salvezza, come se esse scorressero su due piani distinti. «Simili separazioni sono estranee alla Bibbia e pertanto sono anche estranee all'ebraismo. Le feste dell'ebraismo sono delle feste storiche, che professano Dio come Signore della storia. Ciò si evidenzia anche nella più recente delle nostre feste, quella dello *Jom Ha-azmauth*, il giorno della indipendenza di Israele, che, il quinto giorno del mese di *Ijár*, ricorda la fondazione di tale Stato, il 14 maggio 1948»¹⁷.

3. Le denominazioni relative alla celebrazione cristiana dell'anno

La prima testimonianza a noi nota, relativa ad una denominazione che comprendeva tutte le feste e i periodi di festività della celebrazione dell'anno, è quella presente nella Postilla di Giovanni Pomario, un predicatore luterano che viveva a Magdeburgo, e pubblicata nel 1585 in tale città. Egli sceglie il termine di *Kirchenjahr* [anno ecclesiastico], distinguendo tale anno,

¹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 160s.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 161-163.

¹⁷ *Ibid.*, p. 164.

che nella Chiesa ha inizio con la prima domenica di avvento, da quello al di fuori di essa¹⁸. Successivamente, il termine venne ripreso, sia da parte evangelica che cattolica. Kranemann vede nel concetto di 'anno ecclesiastico' l'espressione di «una sempre maggiore differenza tra il tempo della Chiesa e il tempo dei mercanti», da collocare già molto prima della Riforma, cioè nel XIII/XIV secolo, e quindi una divaricazione della *festa chori*, da celebrare in chiesa, dalla *festa fori*, il vero giorno festivo della popolazione. Le forme sociali sempre più complesse (soprattutto nel commercio organizzato su scala sempre più ampia) richiedevano una divisione più accurata dei tempi, quale era possibile ottenere dagli orologi delle torri campanarie. Al sistema di scadenze del mercato non corrisponde più quello della Chiesa. «Dal punto di vista del futuro, per i mercanti cristiani il tempo del commercio che costituisce la loro professione è diverso da quello della loro vita religiosa. L'uomo rinascimentale del XV/XVI secolo in fondo si considera pienamente sovrano del proprio tempo. In tale periodo sorge evidentemente il concetto di 'anno ecclesiastico'»¹⁹. Le vicende del mondo e l'azione liturgica della Chiesa sono divenute due misure distinte, e le prime devono creare per la seconda una nicchia di tempo. Il concetto di «anno ecclesiastico» esprime la dimensione anabatica, vista anche a partire dal suo lato negativo: l'uomo è attivo, egli segue l'invito a comunicare con Dio nella liturgia, quando il calendario gliene assegna una scadenza—dei tempi specifici rispetto agli altri avvenimenti della vita. Ciononostante, la denominazione di «anno ecclesiastico» spesso viene ancora utilizzata, tra gli altri da Karl Rahner²⁰.

Altre denominazioni sono quelle di *Année chrétienne* e *Christian Year* [anno cristiano], *Année spirituelle* [anno spirituale] o *Jahr des Heiles* [anno della salvezza] (P. Parsch). I documenti ufficiali preferiscono la denominazione di «anno liturgico» (*annus liturgicus*, *année liturgique*), e così pure SC 107, e anche Guéranger, il cui traduttore tedesco utilizza però, al riguardo, il termine *Kirchenjahr* [anno ecclesiastico]²¹. L'espressione «anno del Signore» (*Herenjahr*) indica la preminente dimensione catabatica, che è propria anche della celebrazione dell'anno. L'anno del Signore, con la pasqua al centro, è quindi in analogia alla domenica, quale «giorno del Signore» (*dies dominica*, *kyriake*), pasqua della settimana; tutte le feste e i tempi festivi dell'anno del Signore celebrano, sotto i molteplici aspetti dell'unico mistero di Cristo, la sua venuta liturgica e la sua presenza salvifica nella comunità celebrante.

Oltre al calendario generale romano, che costituisce il fondamento dell'anno del Signore, i calendari particolari «contengono le celebrazioni proprie, inserite organicamente nel ciclo generale. È giusto, infatti, che le singole chiese o le famiglie religiose venerino con particolare onore quei santi che, per qualche ragione particolare, sono loro propri. I calendari particolari, composti dall'autorità competente, devono essere approvati dalla sede apostolica»²².

¹⁸ Cfr. B. Kranemann, *Zu Geschichte und Bedeutung des deutschen Begriffs 'Kirchenjahr'*, in ALw 33 (1991), pp. 35-42. 37, dove però si dà per scontato che anche Pomario possa aver recepito tale concetto.

¹⁹ Kranemann, p. 41.

²⁰ Cfr. K. Rahner, *Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte*, Freiburg-Basel-Wien 1988².

²¹ Cfr. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit* 1, pp. 211s.

²² NUALC n. 49. Su tutta la questione cfr. Adam, *Kirchenjahr*, pp. 171s.

4. Feste di evento e feste di idee

Proprio sotto l'aspetto dell'unica presenza salvifica di Cristo nella varie celebrazioni festive, con i loro diversi memoriali degli eventi di salvezza, si pone l'ardua distinzione delle feste dell'anno del Signore, in feste di evento e feste di idee.

Jungmann vede la forma originaria della festa là «dove il suo oggetto è costituito da un evento significativo»²³. L'evento festeggiato spinge ad inglobare l'elemento religioso, cioè la realtà ultima di Dio, e quindi sollecita al culto, come giustamente afferma Jungmann, richiamando la definizione della festa data da Pieper²⁴. Da tale tipo originario si deve distinguere la festa divenuta una istituzione: certi valori permanenti devono, di tanto in tanto, venir nuovamente richiamati alla coscienza; potrebbero esserlo dei valori dell'ordine naturale (ad esempio una festa del raccolto), o anche della cultura (ad esempio una festa statale), ma deve trattarsi sempre di un valore di un certo peso, perché sorga una festa; a titolo esemplificativo si può citare la festa per ricordare la fondazione di un'associazione, nella quale si riflette sulle proprie basi: «Le feste dell'anno ecclesiastico rientrano in tale ambito—eppure tali feste hanno un carattere del tutto proprio»²⁵.

L'essenza della festa ecclesiale è l'anamnesi. Essa è molto di più di una presa di coscienza individuale dell'avvenuta redenzione, dato che nella celebrazione umana si attua la presenza, compiuta da Dio, di quel che viene celebrato: «L'opera della redenzione diviene essa stessa presente ed operante in una maniera nuova: *opus redemptionis exercetur* [si compie l'opera della redenzione]; essa si rende efficace nella maniera che noi cerchiamo di comprendere mediante l'oscuro concetto di mistero»²⁶. Tale unico tema originario viene però dilatato, anzitutto nella divisione dell'unico passaggio, compiuto nella festa di pasqua, attraverso la morte e la discesa agli Inferi, fino alla resurrezione, in quello che Agostino²⁷ chiamava il *triduum crucifixi* (venerdì santo), *sepulti* (sabato santo) e *suscitati* (domenica di pasqua) da una parte; il tema globale dell'ascensione e della pentecoste, dall'altra. Il tema dell'ingresso del Redentore in questo mondo, che si concentra nell'epifania e nel natale, presenta sempre ulteriori nuovi aspetti dell'unico tema della redenzione. Ciò vale perfino per le feste dei santi; nella loro vita e nella loro morte si manifesta la redenzione avvenuta in Cristo.

Ma quanto più l'unico evento di Cristo viene dissociato nelle varie feste, tanto più si attenua l'evento che sta alla base della festa, e si attenua in genere la stessa festa. Il popolo che celebra sente la mancanza del fatto che ci siano delle *festa chori*, ma non più delle *festa fori*, e sempre più tenue diventa l'influsso sulla struttura rituale della messa del giorno o sull'ufficio della preghiera delle ore. Ma che accade nel caso di una festa di idee, alla cui base difficilmente c'è un evento storico?

Jungmann concorda con la tesi di Baumstark, secondo cui tutte le grandi feste della cri-

²³ Jungmann, *Das kirchliche Fest*, p. 165.

²⁴ Cfr. J. Pieper, *Muße und Kult*, München 1955; Id., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1964².

²⁵ Jungmann, *Das kirchliche Fest*, p. 166.

²⁶ *Ibid.*, pp. 167s.

²⁷ Agostino, *Ep.* 55,24, CSEL 34/2, p. 195. Similmente anche Ambrogio parla già del «triduum illud sacrum, ...intra quod triduum et passus est et quievit et resurrexit» [quel triduo sacro, nel quale egli subì la passione, riposò e risorse], *Ep.* 23,13, PL 16, 1030.

stianità non sarebbero delle celebrazioni memoriali di eventi della storia della salvezza, ma dovrebbero esprimere le grandi idee religiose. Ma, al contrario, Botte avrebbe obiettato: «Pasqua, epifania, natale non sarebbero affatto delle *fêtes d'idées*. Non si tratterebbe di verità eterne, ma di fatti della storia sacra». Per Jungmann le due affermazioni non sono in contrasto: «Le grandi feste sono in funzione degli eventi fondamentali della salvezza»; ma la festa non è in funzione degli eventi in sé, ma della salvezza, che essi fondano e trasmettono. «Salvezza e redenzione non sono dei concetti astratti, delle 'idee', con le quali viene espresso in modo pertinente l'oggetto della celebrazione in questione. Con ciò si voleva esprimere il fatto che in tali antiche feste l'interesse principale non era rivolto all'attualizzazione dei fatti storici, ma al significato salvifico, al mistero di Cristo che continua»²⁸. Nell'evento «s'incarna» l'immutabile volontà salvifica del Dio trinitario, quale si è manifestata una volta in modo efficace nei fatti particolari dell'economia della salvezza e che di nuovo si manifesta in modo attuale nella celebrazione di tali avvenimenti.

Da esse si devono distinguere le vere feste di idee, alle quali manca l'elemento anamnetico, ad esempio la festa della santissima Trinità, frutto tardivo delle polemiche antiariane: «Noi ci troviamo qui effettivamente dinanzi ad una delle 'verità eterne', che sono indipendenti dall'evento di salvezza»²⁹. Maggiormente radicate negli eventi della salvezza sono il *Corpus Domini*, la festa del Cuore di Gesù e quella di Cristo Re, ma anche qui l'oggetto della festa non è più l'avvenimento in sé (l'istituzione dell'eucaristia, l'offerta di sé sulla croce, la professione di regalità compiuta da Cristo dinanzi a Pilato), bensì la salvezza sotto forma di una «idea». L'intreccio di idea e di persona concerne soprattutto il culto dei santi sganciato dal luogo del loro sepolcro, dato che il santo viene festeggiato più come «programma», come idea esemplare di vita cristiana, che non come persona. In tal caso l'idea può staccarsi dalla persona, che serve solo a farle da supporto; Jungmann cita, come esempio, la festa di san Giuseppe lavoratore, quale tentativo della Chiesa di cristianizzare la festa profana del lavoro (d'impronta socialista)³⁰.

5. La data delle feste come problema ecumenico

Il calendario cristiano è una combinazione dell'anno lunare ebraico-babilonese e dell'anno solare, comune tra gli egiziani e i romani. I giorni fissi dell'anno vengono calcolati in base all'anno solare romano, «nel quale i mesi sono del tutto indipendenti dall'effettivo corso della luna e servono soltanto ad una suddivisione convenzionale dell'anno solare. Invece la festa di pasqua e tutte le date che dipendono da essa sono tenute a seguire l'anno lunare-solare ebraico». Il computo dell'anno risale al «calendario giuliano», introdotto nel 46 a.C. da Giulio Ce-

²⁸ Jungmann, *Das kirchliche Fest*, pp. 171s.

²⁹ *Ibid.*, p. 173. Si accenna a dirette conseguenze della festa di idee, come a quella di fraintendere la pentecoste come festa dello Spirito Santo, sganciata dall'evento di salvezza, o di voler introdurre nel XVII secolo una festa del Padre celeste.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 176.

sare: «per la sua precisione, esso rappresenta il primo felice tentativo di calcolo del tempo, che tiene conto in modo così alto degli eventi astronomici da riuscire a restare in vigore in modo immutato fino al 1582 in tutto il mondo cristiano»³¹.

Tuttavia il calendario giuliano aveva un margine di errore di 11 minuti e 14 secondi ogni anno, che in 128 anni si sommavano fino a raggiungere un giorno, cosicché la disparità tra il tempo segnato dal calendario e quello astronomico nel XVI secolo era cresciuta fino a 10 giorni; i due equinozi (*Aequinoctia*) che segnavano l'inizio della primavera e dell'autunno avvenivano 10 giorni prima di quanto era stato calcolato. La correzione venne apportata dalla riforma del calendario compiuta dal papa Gregorio XIII (1572-85), nel 1582, anno in cui al 4 ottobre seguì immediatamente il 15 ottobre. Ad una nuova divaricazione tra l'anno astronomico e quello calcolato doveva rimediare la definizione della regola del bisesto: gli anni che chiudono un secolo non devono più essere bisestili, anche se il numero dell'anno è divisibile per quattro³².

L'introduzione del «calendario gregoriano» fu molto difficile, a causa delle scissioni che frattanto erano avvenute all'interno della cristianità. I protestanti tedeschi lo accettarono solo nel 1700, gli inglesi nel 1752. Le Chiese ortodosse e quelle orientali antiche mantennero il calendario giuliano. Tuttavia il divario tra il calendario gregoriano e quello giuliano rimase costante solo fino all'anno 1700; con la nuova regola gregoriana relativa al bisesto, la differenza tra i due calendari andava aumentando, fino agli attuali 13 giorni. Ciò concerne anche la determinazione della data della festa di pasqua, dato che anche il computo degli equinozi non era affatto omogeneo. Il tipo di calcolo del calendario giuliano e di quello gregoriano per determinare la data di pasqua si distingue per il fatto che l'equinozio di primavera (21 marzo) secondo lo stile antico viene fissato 13 giorni dopo la data stabilita con il nuovo stile. A causa delle imperfezioni, pure corrette da Gregorio XIII nel calcolo dei mesi, alla data fissata secondo lo stile antico si devono aggiungere altri 4 giorni. «Spesso quel che irrita i fedeli ortodossi riguardo alla data gregoriana della pasqua è il fatto che essa possa coincidere con la data ebraica di *Pesach* o addirittura anticiparla. Per questo spesso nei calendari ortodossi è segnata pure la data della *Pesach* ebraica, ed in ogni caso si sta ben attenti a che la propria festa di pasqua venga celebrata successivamente. Nel caso che, secondo il computo corrente, essa dovesse coincidere con la celebrazione ebraica, allora la pasqua ortodossa viene spostata di una settimana»³³. A causa della sua maggiore precisione, gli stati che nel XX secolo si sono secolarizzati, hanno introdotto pure nei paesi ortodossi il calendario gregoriano, come l'Unione Sovietica nel 1923, anche se la Chiesa ortodossa si oppose a ciò e mantenne il proprio calendario giuliano, con la conseguenza di separarsi totalmente dall'anno civile³⁴. Su iniziativa del patriarca ecumenico Meletios IV Metaxakis venne introdotto in Grecia, nel 1924, quello che da lui prese il nome di «calendario misto meleziano»; in esso tutte le date fisse vengono calcolate in base al calendario gregoriano, mentre la pasqua e tutte le feste che dipendono dalla data di

³¹ Plank, *Zeitrechnung und Festdatierung*, p. 188.

³² Ma lo sono se l'anno con le centinaia è divisibile per 400 (*ndt*).

³³ Plank, *Zeitrechnung und Festdatierung*, p. 188.

³⁴ Ciò vale pure per la Chiesa greco-cattolica dell'Ucraina, compresa quella che vive in mezzo alla diaspora nel mondo!

pasqua si calcolano in base al calendario giuliano. Nonostante i dissensi su tale calendario misto, a causa del quale in Grecia ci furono pure degli scismi (*Palaioimerologiten*, che seguivano l'antico calendario), nell'Ortodossia esso è molto diffuso³⁵.

6. La celebrazione dell'anno nel rito bizantino

Naturalmente anche nel rito bizantino il ciclo pasquale spicca insieme alla quaresima che lo precede (*Tessarakoste*) e al successivo periodo festivo di 50 giorni, quello di pentecoste, rispetto al corso dell'anno liturgico. La celebrazione della morte e della resurrezione del Signore conferisce un'impronta così efficace alla teologia, alla spiritualità e alla liturgia della Chiesa bizantina³⁶, che, oltre alla singola domenica³⁷, ne è caratterizzata anche la celebrazione dell'anno: «Ma al di là del tempo del *Pentekostarion*, nel rito bizantino definitivo anche ogni domenica in genere è caratterizzata, nei testi, dalla resurrezione del Signore, in modo tale che un ciclo di 8 domeniche riproduce totalmente la pentecoste e dalla I all'VIII domenica presenta l'uno di seguito all'altro 8 uffici completi della resurrezione secondo gli 8 toni ecclesiastici. Il libro liturgico, che contiene tali uffici della resurrezione, viene chiamato *Oktoëchos* e viene pure attribuito a Giovanni Damasceno»³⁸. Il libro liturgico che contiene tutta la settimana che segue alla domenica, con i testi che cambiano secondo i toni ecclesiastici, e anche quelli della preghiera delle ore, si chiama *Paraklitike* o Grande *Oktoëchos*. I testi propri delle feste dell'anno del Signore sono contenuti nei 12 volumi dei «libri del mese» (*Menäen*); essi si suddividono in varie classi di festa, distinte a loro volta secondo le tradizioni slava e greca. L'anno del Signore inizia il 1° settembre e si conclude il 31 agosto.

Sono feste di I classe le 12 solennità, che, quando ricorrono di domenica, sostituiscono l'ufficio della resurrezione proposto dall'*Oktoëchos*. Oltre a pasqua e pentecoste, che cadono sempre di domenica, esse sono le seguenti: nascita di Maria (08.09), esaltazione della Croce (14.09), presentazione di Maria (21.11), natale (25.12), epifania (06.01), *Hypapante* (02.02), annunciazione (25.03), santi apostoli Pietro e Paolo (29.06), trasfigurazione (06.08), dormizione di Maria (15.08). Feste abbinate al giorno (*Synaxe*) e dedicate ad una persona che

³⁵ Esso è in vigore nei patriarcati di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Georgia, Romania e Bulgaria, per le Chiese di Cipro, Grecia, Albania, (ex-) Cecoslovacchia, Polonia e America. Si attengono al calendario giuliano il patriarcato di Mosca, quello serbo, la Chiesa russo-ortodossa all'estero, come pure i monasteri dell'Athos. Seguono invece il calendario gregoriano le Chiese ortodosse di Finlandia e una parte della diaspora ortodossa. Cfr. Plank, *Zeitrechnung und Festdatierung*, p. 190.

³⁶ Cfr. ad es. J. Tyciak, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Freiburg i. Br. 1937 (Ecclesia Orans, 20), cap. 1: Vom Auferstehungsgeist der Ostkirche, pp. 1-22; H.J. Schulz, *Der österliche Zug im Erscheinungsbild byzantinischer Theologie*, in B. Fischer/J. Wagner (a cura), *Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1959, pp. 239-246.

³⁷ Cfr. P. Plank, *Der Sonntag in den östlichen Kirchen. Österliches Erleben im Erhoffen, Hören und Schauen*, in A.M. Altermatt/T.A. Schnitker/W. Heim (a cura), *Der Sonntag. Anspruch - Wirklichkeit - Gestalt* (omaggio a Jakob Baumgartner), Würzburg-Fribourg 1986, pp. 175-186.

³⁸ Schulz, *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr*, p. 73.

nell'evento celebrato ha svolto un ruolo particolare, sono: i santi Gioacchino e Anna (9.9), la Madre di Dio (26.12), san Giovanni Battista (7.1), i santi Simeone ed Anna (3.2), l'arcangelo Gabriele (26.3) e la sinassi dei dodici Apostoli (3.6). Le feste di II classe—circa 70!—si uniscono alla domenica, ma non la sostituiscono; in nessun caso la domenica viene sostituita dalle feste che vanno dalla III alla V classe (tutte feste di santi), in cui la classificazione si adegua alla parte dei testi propri inseriti nella liturgia e nella preghiera delle ore³⁹.

7. La celebrazione dell'anno nelle Chiese della Riforma

Naturalmente essa si pone sulla scia dell'evoluzione occidentale, quale si è sviluppata fino al periodo della Riforma. L'eredità cattolica si è continuata a mantenere, in modo più o meno rigido, nelle diverse denominazioni, mentre le feste medievali relative a devozioni o ad idee non sono state accolte e quelle sorte in seguito non sono state mai recepite.

Per Lutero e per gli altri riformatori i tempi e i giorni di festa hanno solo un valore pedagogico; «noi sappiamo che raggiungeremo la beatitudine anche senza pasqua e senza pentecoste, senza domenica e senza venerdì e che non ci danniamo a causa di pasqua, pentecoste, domenica e venerdì, come insegna Paolo»⁴⁰. Tutte le feste che non avevano alcun fondamento biblico dovevano essere eliminate, mentre venivano mantenute le feste che avevano un riferimento a Cristo, anche se secondo l'interpretazione passata si trattava di feste di Maria, come la presentazione («festa mariana della candelora») e l'annunciazione del Signore («annunciazione di Maria»).

In un regolamento ispettivo, composto da Lutero e da Melantone nel 1528, l'elenco delle feste comprende, «oltre alle domeniche, le feste di Cristo relative a natale, circoncisione, epifania, pasqua, ascensione, pentecoste; poi i tre giorni mariani della purificazione, annunciazione e visitazione; quindi quelli di Giovanni, Michele, gli Apostoli e Maria Maddalena, nella misura in cui si era ancora soliti celebrarli»⁴¹. Tale canone delle feste rimase normativo, non solo per gli ordinamenti ecclesiastici luterani del XVI secolo, ma influenzò anche il calendario del *Common Prayer Book* del 1549, dove continuò ad essere aggiunto il giorno dei bambini innocenti e quello di tutti i santi. Per la riforma svizzera, Schulz suppone un influsso delle 'quattro tempora' romane, dato che la celebrazione della Cena ha luogo una volta in ognuna delle quattro stagioni⁴². La maggiore incidenza del tradizionale anno liturgico sulla Riforma luterana è connessa anche al fatto che «Lutero, che inizialmente aveva difeso la predicazione continuativa della Bibbia, si decise a porre alla base della predicazione le pericopi già predisposte dalla tradizione. Poiché nella messa il Vangelo veniva letto e spiegato nella lingua del

³⁹ Cfr. la classificazione delle feste e le varie parti dei libri liturgici in Edelby, *Liturgikon*, pp. 563-569; Schulz, *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr*, pp. 75s.

⁴⁰ Così Lutero nel suo scritto *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50, 559, 6-9, secondo la cit. in Schulz, *Ordnung*, p. 4.

⁴¹ Schulz, *Ordnung*, p. 7.

⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 9-11: *Der Vierzeiten-Rhythmus*.

popolo, la relativa pericope assunse una rilevante importanza, quale *Proprium* prevalente della domenica e del giorno festivo»⁴³.

Il *Sanctorale* prodotto dai riformatori ha per scopo di illustrare, sull'esempio di martiri e di santi, il Vangelo vissuto; tuttavia abbastanza presto la vera celebrazione liturgica cedette ad una collocazione nel privato, a carattere pedagogico e storico, cosicché le vite dei santi e dei martiri (comprese quelle dei martiri provenienti dal periodo della Riforma)—«purificate» dal punto di vista evangelico—dovevano servire soprattutto come letteratura edificante, senza che ne venisse coinvolta la struttura della liturgia. Solo la Chiesa anglicana utilizzò un *Sanctorale* liturgico. A partire dal XIX secolo, nell'ambito linguistico tedesco, si rielaborò un calendario evangelico dei santi⁴⁴. In esso il rituale prussiano del 1822 sottolinea la ripresa delle tradizioni riformate del XVI secolo; ma intanto si erano aggiunte altre feste. Così la festa della Riforma (31 ottobre), la «domenica dell'eternità», che venne introdotta dal re di Prussia, come memoria dei defunti, nella domenica antecedente alla I di avvento e il giorno della penitenza e della preghiera, introdotto in Germania solo nel XIX secolo, il mercoledì antecedente la domenica dell'eternità.

BIBLIOGRAFIA

- S. Ben-Chorin, *Die Feste des jüdischen Jahres*, in ThPQ 125 (1977), pp. 158-164.
 R. Berger, *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres*, in ALW 8 (1963), pp. 12-20.
 R. Berger, *Jahr der Kirche - Jahr des Herrn*, in «Gottesdienst» 10 (1976), pp. 164s.
 K.F. Ginzel, *Handbuch der Chronologie*, 2 voll. Leipzig 1906/1914, rist. Leipzig 1958.
 Ph. Harnoncourt, *Der Kalender. Gottesdienst der Kirche* 6,1: *Feiern im Rhythmus der Zeit* II/1, Regensburg 1994, pp. 9-63.
 J.A. Jungmann, *Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze*, in Th. Filthaut/J.A. Jungmann (a cura), *Verkündigung und Glaube* (omaggio a F.X. Arnold), Freiburg i. Br. 1958, pp. 164-184.
 R. Kirste/H. Schultze/U. Tworuschka, *Die Feste der Religionen. Ein interreligiöser Kalender mit einer synoptischen Übersicht*, Gütersloh 1995 (Güterloher Taschenbücher, 771).
 G. Kunze, *Die gottesdienstliche Zeit*, in K.F. Müller/W. Blankenburg, *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* I, Kassel 1954, pp. 437-534.
 P. Plank, *Zeitrechnung und Festdatierung als ökumenisches Problem*, in HOK II, Düsseldorf 1989, pp. 182-191.
 F. Schulz, *Die Ordnung der liturgischen Zeit in den Kirchen der Reformation*, in LJ 32 (1982), pp. 1-24.
 H.J. Schulz, *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus*, in HOK II, Düsseldorf 1989, pp. 30-100.

⁴³ Schulz, *Ordnung*, p. 12.

⁴⁴ Cfr. Schulz, *Ordnung*, pp. 14-18.