

Michael Kunzler
LA LITURGIA
DELLA CHIESA

*Sezione quinta
di AMATECA
La Chiesa*

Volume 10

Nuova edizione ampliata e aggiornata

Jaca Book

- A. Gerhards, *Der Kirchenraum als 'Liturgie'. Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche*, in Kohlschein/Wünsche, *Heiliger Raum*, cit. sotto, pp. 225-242.
- A. Gerhards, *Raum, Bild, (Bewegung), Liturgie: Perspektiven für ein Zueinander*, in B. Krane-mann/E. Nagel/E. Nübold (a cura), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien 1999, pp. 100-111.
- C. Gilardi, *Le modèle Borroméen de l'espace liturgique*, in MD 193 (1993), pp. 91-110.
- L. Karrer, *Von der Kirche aus Stein zur Kirche aus Menschen. Kirchen-Räume und Gemeindepädagogik*, in BiLi 74 (2001), pp. 83-90.
- F. Kohlschein/P. Wünsche (a cura), *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen*, Münster 1998 (LQF 82).
- J.E. Lenssen (a cura), *Liturgie und Kirchenraum. Anstöße zu einer Neubesinnung*, Würzburg 1986.
- U.M. Lang, *'Conversi ad Dominum'. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau*, in «Forum Katholische Theologie» 16 (2000), pp. 81-123.
- G. Lukken, *Die architektonischen Dimensionen des Rituals*, in LJ 39 (1989), pp. 19-36.
- H.B. Meyer, *Was Kirchenbau bedeutet*, Freiburg-Basel-Wien 1984.
- V. Noé, *L'espace liturgique dans l'église postconciliaire*, in MD 193 (1993), pp. 129-139.
- O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, 2 voll., Bonn 1965 (Theophaneia, 18).
- O. Nußbaum, *Die Bewertung von Rechts und Links in der römischen Liturgie*, in Id., *Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewiss. Untersuchungen*, a cura di A. Gerhards/H. Brakmann, Paderborn-München-Wien-Zürich 1996, pp. 275-292.
- A. Podossinov, *Himmelsrichtung (kultische)*, in RAC xv, Stuttgart 1991, pp. 233-286.
- J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg-Basel-Wien 2000, pp. 55-64; *Heilige Orte - Die Bedeutung des Kirchengebäudes*; pp. 65-73; *Der Altar und die Gebetsrichtung in der Liturgie* (tr. it. *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo 2001).
- K. Richter, *Der liturgische Raum prägt den Glauben. Zu einem wenig beachteten Aspekt liturgischer Erneuerung*, in A. Bilgri/B. Kirchgessner (a cura), *Liturgia semper reformanda* (omaggio a K. Schlemmer), Freiburg-Basel-Wien 1997, pp. 234-250.
- K. Richter, *Heilige Räume. Eine Kritik aus theologischer Perspektive*, in LJ 48 (1998), pp. 249-264.
- K. Richter, *Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde*, Freiburg-Basel-Wien 1998.
- A. Reinle, *Die Ausstattung deutscher Kirchen im Mittelalter. Eine Einführung*, Darmstadt 1988.
- M. Wallraff, *Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung*, in ZKG 111 (2000), pp. 169-184.
- C.M. Werner, *Das Ende des 'Kirchen'-Baus. Rückblick auf die moderne Kirchenbaudiskussion*, Zürich 1971.

[In riferimento alla situazione italiana, sullo spazio liturgico è stata pubblicata la nota della Conferenza Episcopale Italiana del 31.5.96, *L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica*, in «Il Regno» 15 (1996), pp. 449-465. ndr]

Capitolo decimo LA CHIESA II: LA COMUNITÀ IN QUANTO REALTÀ ANABATICA

1. Il secondo soggetto dell'azione liturgica: la comunità riunita

Di nuovo al centro c'è la Chiesa. Non più—come nel primo capitolo—sotto l'aspetto catabatico, ma sotto quello anabatico: la comunità riunita per celebrare la liturgia è essa stessa un segno liturgico fondamentale¹. Tale aspetto anabatico della comunità riunita per la celebrazione della liturgia vuole mostrare come non ci sia alcuna via individualistica verso la salvezza, nessun rapporto della singola persona con Dio senza la comunità della Chiesa e la sua azione liturgica. In quanto essere capace di esprimersi, l'uomo è essenzialmente legato ad una comunità. Anche l'anabasi, l'accesso dell'uomo alla vivificante comunione con il Dio trinitario, si compie soltanto attraverso la realtà della vita umana, nella quale rientra fondamentalmente la comunità con gli altri uomini. Per il rapporto con il Dio vivente non è sufficiente una comunità qualsiasi, ma la Chiesa in quanto parte integrante della catabasi divina, in quanto opera del Figlio e dello Spirito Santo, secondo quel che è stato esposto nel primo capitolo.

Ciò era già prefigurato nell'Antico Testamento; la comunità del popolo dell'antica alleanza era lo spazio della presenza di Dio². Ciò venne confermato nella promessa di Gesù, che sarebbe stato presente in mezzo a coloro che si fossero riuniti nel suo nome (Mt 18,20). Tale presenza non è psicologica, né morale, bensì una presenza profondamente reale. La comunità umana e l'accoglienza fraterna da parte dei credenti sono lo spazio nel quale si compie la vivificante comunicazione con Dio. Pertanto ogni preghiera individuale di intercessione si ripercuote pure sull'intera comunità e, a sua volta, è compresa nella sua preghiera.

¹ Cfr. E.J. Lengeling, *Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens*, in B. Fischer/E.J. Lengeling/R. Schaeffler/F. Schulz/H.-R. Müller-Schwefe, *Kult in der säkularisierten Welt*, Regensburg, 1974, pp. 63-91. 76. Id., *Wort, Bild, Symbol in der Liturgie*, in LJ 30 (1980), pp. 230-242. 238: «Il segno fondamentale è la santa assemblea della stessa comunità. Essa è espressione, immagine della Chiesa».

² Cfr. Congar, *Mysterium des Tempels*, p. 95 (tr. it. *Il mistero del tempio*, cit., p. 115).

Dopo Dio che (in modo catabatico) opera per primo, la comunità dei credenti riuniti per il culto è il secondo soggetto (agente in modo anabatico) dell'azione liturgica. Tale azione comunitaria è molto di più di un'azione comune compiuta da singole persone riunite insieme. Anzi in essa viene piuttosto rifondata quella comunione tra gli uomini che trascende ogni relazione intramondana. In essa le persone individuali si ritrovano reciprocamente nella misura in cui, in quanto persone singole, accedono alla vivificante relazione con Dio, che in sé è sempre già comunità.

Tale forma di comunione è qualcosa di totalmente diverso da una «associazione creata per uno scopo comune», nella quale degli uomini mettono insieme le loro forze individuali in vista del raggiungimento di un fine comune, senza che abbiano un ulteriore interesse per le singole persone. A ragione Greeley qualifica come «ingenua» la concezione secondo la quale sarebbe compito della liturgia il «creare comunità»: una parte considerevole della «ricerca di comunità» nel mondo moderno è condannata all'insuccesso, poiché una stretta relazione umana non è uno scopo, bensì piuttosto un risultato³. Riferito alla liturgia, ciò significa che una stretta e reciproca relazione umana non è qualcosa che «può essere prodotto», ma il risultato del comune rivolgersi di tutti verso Dio.

Nella sua anabasi, ogni singolo credente porta con sé il proprio mondo, e quindi anche le proprie relazioni verso le altre persone. Quanto più pure sono tali relazioni, quanto più esse sono determinate da un amore incondizionato—dall'affermazione «disinteressata» dell'esistenza dell'altro, voluta per se stessa—, tanto più essi imitano la volontà salvifica di Dio. Anche qui l'anabasi è, nel suo intimo, *anaphora*, esprime il fatto di elevare l'amore verso l'altro e la gioia per la sua esistenza così da inserirli nella relazione con Dio, dato che ogni autentica comunione di amore esige pienezza ed eternità. E poiché in ogni singolo uomo è raccolta una porzione della realtà del mondo, insieme all'amore autentico anche il mondo viene portato all'interno della relazione con Dio. Nel Dio vivente l'intera realtà del mondo si trova in una misteriosa correlazione⁴. I credenti si portano reciprocamente, portando con sé il proprio mondo, nella pienezza della vita divina che si è loro dischiusa. In tal modo essi formano l'ampia anabasi della Chiesa, nella comunanza di destino di coloro che sono chiamati alla vita eterna. Prima di ogni distinzione del popolo di Dio in base al sacramento dell'ordine, tale reciproca offerta del prossimo e del mondo intero da parte dei singoli credenti esprime la dignità del sacerdozio regale.

2. Participatio actuosa

Il concetto di «partecipazione attiva», coniato dal papa Pio X⁵ e innalzato a programma

³ A. Greeley, *Simbolismo religioso, liturgia e comunità*, in «Concilium» 2 (1971), pp. 79-91. 90s.

⁴ Queste idee sono state elaborate con molta chiarezza da Dostoevskij nelle sue opere, cfr. R. Lauth, *Ich habe die Wahrheit gesehen. Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung*, München 1950, soprattutto pp. 463-465.

⁵ Nel *Motu proprio* «Tra le sollecitudini» sulla musica sacra del 22 novembre 1903 il papa richiede

del movimento liturgico⁶, spesso viene considerato la novità decisiva della costituzione liturgica del Vaticano II. In molti passi (ad esempio SC 14, 21, 27, 30, 48) si fa riferimento al fatto che la partecipazione del popolo di Dio alla liturgia non dev'essere solo interiore, ma anche «reale», e cioè attiva. Ciò costituisce un abbandono di quella evoluzione, verificatasi a partire dall'epoca carolingia e che portò alla liturgia del clero, che riduceva il ruolo della comunità ad essere solo spettatrice, senza alcun collegamento con la liturgia che veniva celebrata. In base al n. 14 della SC, il popolo cristiano, in forza del battesimo, ha il diritto di partecipare attivamente alla liturgia, esercitando il relativo ufficio.

La dignità del cristiano si fonda sul sacerdozio regale dei battezzati; ogni cristiano è chiamato a collaborare, con la sua relazione verso Dio, alla salvezza del mondo⁷. Egli risponde all'invitante amore di Dio, quale si esprime una volta nella croce di Cristo e si esprime ora nel pane e nel vino dell'eucaristia, accogliendo in sé l'amore divino, ratificando, col farlo compiere su di sé, il sacrificio di Cristo e portando se stessi, la propria vita e il mondo nell'ambito della redenzione.

Si tratta di un realismo, che a sua volta concerne tutti: se tutti i battezzati e i confermati sono ordinati alla partecipazione del mistero dell'eucaristia, allora uno dei criteri per stabilire la correttezza di una liturgia è costituito dalla piena, consapevole e attiva partecipazione dei laici. Con ciò in effetti è «suonata» la fine della «liturgia medievale riservata al clero». La liturgia non è un «culto al di fuori del tempo», ma «sacramento dell'opera salvifica», e la novità della riforma liturgica introdotta dal Vaticano II consiste nell'aver stabilito ufficialmente per iscritto la *participatio plena, conscia et actuosa*⁸.

D'altra parte la *participatio actuosa* non può essere considerata solo un singolo «criterio di verifica della liturgia». Anche la partecipazione attiva di tutti alla liturgia può deteriorarsi in ideologia e distruggere la liturgia, quando se ne dovesse dedurre l'esigenza di orientarla verso la «realtà sociale secolarizzata»⁹. Con ciò viene messa in questione non solo la tradizione liturgica, ma la stessa liturgia. Infatti, secondo Kavanagh, una liturgia che si orienta verso la realtà profana—cioè, secondo quel che si è esposto, lontana da Dio!—dell'uomo e della società, diventa in definitiva incapace di esprimersi con simboli; si può profetizzare la sua fine in una radicale secolarizzazione¹⁰. La partecipazione attiva di tutti alla liturgia non può significare che,

una «partecipazione attiva ai misteri e alla preghiera pubblica e festiva della Chiesa», cfr. AAS 36 (1903), p. 330.

⁶ Così alla Giornata dei Cattolici dell'arcidiocesi di Malines (Belgio), Lambert Beaudouin sollecitava la «democratizzazione» della liturgia. Su Lambert Beaudouin, cfr. L. Bouyer, *Dom Lambert Beaudouin, un homme d'Église*, Tournai 1964.

⁷ Cfr. Joh.D. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, in US 25 (1970), pp. 342-349. 345s.

⁸ A.A. Häußling, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, in ALw 31 (1989), pp. 1-32. 27s.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 29.

¹⁰ Cfr. A. Kavanagh, *Politica del simbolo e dell'arte nell'espressione liturgica*, in «Concilium» 2 (1980), pp. 56-74.

con la continua introduzione di una «forma» sempre nuova ottenuta con alcuni elementi tratti da comportamenti secolari e borghesi, la si renda ricca di azione, di modo che ci sia qualcosa a cui tutti possano partecipare. Secondo Pieper, c'è «il pericolo che 'forme' sempre nuove del culto liturgico, introdotte per la presunta 'partecipazione attiva', possano rendere impossibile proprio la realtà fondamentale: la preghiera autentica, che si dimentica di sé»¹¹.

Il concetto chiave della *participatio actuosa* significa che la liturgia è, per sua natura, un atto comunitario. «Al riguardo il concilio ha semplicemente espresso con autorità quel che è in sé evidente, in base alla stessa realtà»¹². «Partecipazione attiva» non significa l'estensione dell'azione a tutti i partecipanti, finalizzata a se stessa, cosicché la «liturgia», facendo seguito al continuo mutare delle attese, debba venir progettata sempre di nuovo—alla lunga anche ciò risulterebbe noioso¹³. L'esigenza della *participatio actuosa* non significa neppure progettare sempre nuove strutture—anche «ridotte»!—onde «rendere» per quanto è possibile tutti «più attivi» ed evitare che siano «spettatori», e conseguire, quasi automaticamente, un effetto spirituale attraverso l'attività esteriore; ma «partecipazione attiva» significa essenzialmente una interiorizzazione dell'*actio* liturgica in tutti coloro che partecipano ad essa. Ratzinger ritiene che l'educazione ad una interiorizzazione altamente attiva dell'evento liturgico costituisca una «questione di sopravvivenza della liturgia in quanto liturgia»¹⁴. Per prevenire ogni equivoco: «interiorizzazione» non significa il coinvolgimento della comunità in una partecipazione puramente interiore ad una *actio*, ridotta ad azione che è solo il sacerdote a compiere! Il coinvolgimento della comunità nel compimento rituale e testuale della stessa liturgia, attraverso la preghiera e il canto, gli atteggiamenti e il movimento, viene indubbiamente sentito come un superamento della liturgia che un tempo era riservata al clero e un dono prezioso della riforma liturgica. Si tratta però di condurre la comunità ad un coinvolgimento attivo nella liturgia, non di «strutturare» la stessa liturgia secondo il principio della partecipazione attiva.

L'interiorizzazione costituisce anche il presupposto per una comunità liturgica, se questa deve superare i rapporti interumani, per rivolgersi a Dio: l'apertura dei «vari io isolati» e la loro reciproca comunicazione non avvengono attraverso il dialogo e l'azione comune, bensì attraverso la comune *participatio Dei*: «Ciò significa che, nell'ambito della partecipazione liturgica, che nel suo profondo deve essere *participatio Dei*—partecipazione a Dio e quindi alla vita, alla libertà—, l'interiorizzazione ha la precedenza. Ciò ancora significa che tale partecipazione non può esaurirsi nell'attimo in cui si compie l'azione liturgica; che la liturgia non può venir calata sull'uomo dall'esterno, come un *happening*, ma richiede formazione liturgica ed esercizio. Invece di presentare sempre nuove proposte di strutturazione, la scienza liturgica dovrebbe invece piuttosto ritornare al proprio compito originario, quello di mettersi al

¹¹ J. Pieper, *Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten*, in W. Seidel (a cura), *Kirche aus lebendigen Steinen*, Mainz 1975, pp. 68-83. 74.

¹² J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, pp. 79s. (tr. it. *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, Milano 1990²).

¹³ Cfr. J. Ratzinger, *Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier*, in *IKaZ* 7 (1978), pp. 488-497. 496; Id., *Das Fest des Glaubens*, p. 65.

¹⁴ Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*, p. 65.

servizio della formazione liturgica, di aiutare cioè a sviluppare la capacità di far propria interiormente la comune liturgia della Chiesa»¹⁵.

In quanto anabasi, la liturgia costituisce l'ingresso dell'uomo nella divinizzante comunicazione con il Dio vivente e si esprime come adorazione e donazione di sé, da parte di chi celebra, all'amore divino. Se una «comunità, riunita per lodare e adorare, pensasse di fare altro che compiere l'atto della perfetta adorazione e donazione di sé—come ad esempio una propria creazione o una qualsiasi iniziativa, con cui essa stessa dovrebbe, in modo tematico, star vicina al Signore, al quale prestare omaggio—per quanto ingenua, questa sarebbe pur sempre una ripugnante impostura»¹⁶. «Norma e criterio per la strutturazione delle nostre liturgie è, secondo von Balthasar, «la lode della gloria della sua grazia» (Ef 1,6). «Sarebbe ridicolo e blasfemo voler rispondere alla gloria della grazia di Dio con una contro-gloria creata dalle nostre riserve creaturali, in opposizione alle liturgie celesti, che l'Apocalisse ci descrive come totalmente dominate e plasmate dalla gloria di Dio. Qualunque forma di risposta possa assumere la nostra liturgia, essa può essere solo espressione dell'accoglimento, per quanto possibile disinteressato, della maestà della grazia divina, anche se tale accoglimento non indica qualcosa di passivo, ma anzi il massimo dell'attività di cui sia capace la creatura»¹⁷.

La «riuscita» di una celebrazione liturgica non dipende affatto dal numero dei partecipanti e dal grado in cui essi riescono a «prender parte» ad essa o vengono «toccati ed edificati» nel loro sentimento. Von Balthasar considera altamente equivoco il criterio della «vivacità» di una liturgia e critica alcune forme erranee, per niente volute dal concilio, le quali molto spesso si richiamano al principio della *participatio actuosa*, suscitando al riguardo nuovi clericalismi, come la «gioivialità» o l'intromissione del celebrante nella comunità. Ciò vale anche per la comunità: una tendenza «a celebrare se stessi invece di Dio non sarà osservata, ma crescerà certamente quando si attenua la fede nella realtà dell'evento eucaristico. Con la coscienza della propria indegnità, cresce la dignità della liturgia. Questa non può venir affatto manipolata, né prodotta tecnicamente: se l'atteggiamento cristiano della (maggior parte della) comunità e quello del celebrante sono autentici, allora la celebrazione è 'degnata di apprezzamento'»¹⁸.

Tale autenticità e dignità proteggono la liturgia, nella povertà espressiva dell'uomo di oggi, dalla trivialità e dalla banalità. La riduzione delle forme liturgiche in vista dalla *participatio actuosa* di tutti, la maggior parte dei quali non comprende più le «forme elevate» sviluppatasi nel corso della storia, non può in nessun caso significare la loro sostituzione mediante realtà adeguate ai tempi, ma banali e prive di contenuto, «bensì nel migliore dei casi mediante qualcosa di semplice, che non deve essere inferiore per dignità rispetto alle cose grandiose del mondo. 'Beati i poveri in spirito', anche se si limitano a confessare solo la propria povertà e non cercano di nascondersela. Quando non si è in grado di creare delle autentiche immagini religiose per la Chiesa, non si deve dire che delle pareti vuote riescano a concentrare in modo

¹⁵ Ratzinger, *Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier*, pp. 493s.

¹⁶ H.U. von Balthasar, *Die Würde der Liturgie*, in *IKaZ* 7 (1978), pp. 481-487. 481.

¹⁷ *Ibid.*, p. 482.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 483s.

più efficace lo spirito sull'essenziale. Se siamo diventati dei piccoli uomini, non dobbiamo cercare di ridurre al nostro formato il mistero che celebriamo. E se siamo divenuti così privi di dignità, dovremmo tuttavia aver mantenuto, mediante la nostra professione di fede, tanta sensibilità per la maestà di Dio, da avvertire ancora la distanza là dove la incontriamo—epoche più grandi della nostra possono averla sentita con più forza—e comportarci con autenticità dinanzi a Dio»¹⁹. Con ciò si è chiarito che l'esigenza della *participatio actuosa* non può consistere nell'«adattare la liturgia alle esigenze delle varie culture e nel creare nuovi simboli, per presentare in modo efficace i sacramenti alla sensibilità moderna. I tentativi più rozzi in tale direzione sono noti a tutti noi». Non può trattarsi di una «interpretazione borghese» della liturgia cristiana, né semplicemente di «una festa della vita o di un distinto rituale euforico d'impronta cristiana, una cerimonia ecumenica del tè, che corrisponda al noto rito dell'ospitalità della cultura cinese»²⁰.

L'esigenza della *participatio actuosa* costituisce il compito della mistagogia: «La mistagogia cristiana, in quanto spiritualità intesa in senso concreto, vuole guidare verso l'esperienza del mistero del dono di sé che Dio fa al mondo nell'azione liturgico-ecclesiale e in quella diaconale quotidiana. Il fatto che tale originaria caratterizzazione mistagogica della fede cristiana sia caduta tanto profondamente in oblio, rende la situazione attuale veramente esplosiva... Se il cristianesimo vuole rendere giustizia alla svolta epocale costituita dalla fine del xx secolo e non limitarsi semplicemente a capitolare dinanzi alle prossime sfide, rimane ineliminabile un impegno mistagogico nuovo e globale»²¹.

3. Articolazione della comunità celebrante: i ministeri liturgici specifici

Il principio della partecipazione attiva di tutti alla liturgia include anche il fatto che possano esserci diverse forme di partecipazione e che singoli credenti si assumano, nello svolgimento del culto, un particolare servizio. Poiché partecipando attivamente si dà un vero contributo alla liturgia, tutti coloro che in essa si assumono un compito specifico (ministranti, lettori, cantori, organista e altri collaboratori) svolgono «un vero ministero liturgico» (SC 29). Fino a poco prima del concilio, le cose venivano viste diversamente: in una Istruzione della Congregazione dei riti del 3 settembre 1958 si parla ancora di ministeri soltanto delegati ai laici, e che invece spettano propriamente ai chierici²².

I ministeri liturgici laicali hanno ricevuto un significato assolutamente nuovo mediante l'abolizione della tonsura e degli ordini minori, e l'istituzione dei ministeri dell'accollato e del

¹⁹ *Ibid.*, pp. 485s.

²⁰ A. Kavanagh, *Gli avvenimenti nel ciclo della vita: riti civili e cristiani*, in «Concilium» 2 (1978), pp. 35-51.

²¹ J. Schilson, *Christliche Spiritualität im Zeichen der Mystagogie*, in Id., *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*, Mainz 1989, pp. 17-24. 20-22: *Die Herausforderung christlicher Spiritualität*, pp. 20s.

²² Cfr. Lengeling, *Konstitution*, p. 64.

lettorato, con cui dei laici possono venir incaricati a compiere un atto liturgico, secondo quanto stabilito dalla Lettera apostolica *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972²³. Se prima gli ordini minori venivano considerati come delle derivazioni dal sacramento dell'ordine e una preparazione ad esso, oggi gli incarichi liturgici vengono chiaramente distinti dagli ordini. Chi viene incaricato di un ministero liturgico è e rimane laico, non deriva la propria attività liturgica dall'*ordo*, ma dalla dignità del sacerdozio regale proprio di tutti i battezzati. Tuttavia nella maggior parte delle comunità è difficile che s'incontrino accoliti e lettori incaricati dal vescovo. Ma quasi dappertutto ci sono lettori che non hanno ricevuto alcun incarico da parte del vescovo, e anche laici che servono la messa e «aiutano a distribuire la comunione», i quali, in base alla Istruzione della Congregazione per i sacramenti *Immensae caritatis* del 29 gennaio 1973²⁴, senza alcun atto liturgico amministrato dal vescovo, vengono incaricati temporaneamente per l'amministrazione straordinaria dell'eucaristia. Questo doppio binario dei ministeri liturgici—che si basano entrambi sulla dignità del sacerdozio regale di tutti i battezzati—avrebbe prodotto *de facto*, come conseguenza, la reintroduzione degli «ordini minori», dato che il conferimento obbligatorio del lettorato e dell'accollato, accanto alla celebrazione di ammissione, ai candidati al diaconato e al presbiterato, ne fa delle «nuove tappe sulla via verso il sacramento dell'ordine»²⁵. È da presumere che l'esclusione delle donne dai ministeri laicali permanenti conferiti dal vescovo—in contrasto con il ministero relativo alla distribuzione dell'eucaristia, generalmente non conferito, o conferito a tempo—sia responsabile di tale loro nuova clericalizzazione. L'argomentazione di Martimort relativa all'esclusione delle donne dai ministeri istituiti include la reintroduzione degli ordini minori che erano stati aboliti, cosicché l'esclusione delle donne viene giustificata con la prossimità dell'accollato con il ministero del diacono ordinato²⁶. Quindi i ministeri ordinati di nuovo non sono altro che delle derivazioni del sacramento dell'ordine, alla cui ricezione essi sarebbero orientati. Se invece i ministeri liturgici laicali vengono compresi non a partire dall'*ordo*, ma a partire dalla dignità battesimale, allora l'esclusione delle donne non si deve basare sulla teologia liturgica e sacramentaria e, nel migliore dei casi, la si può giustificare in base ad una tradizione ecclesiastica, sulla cui validità è possibile discutere. Lo stesso vale per la proibizione delle chierichette, espresso ancora nel 1980, e nel frattempo modificata²⁷, che però da non pochi esperti di diritto canonico viene considerata superata in base al codice canonico del 1983 e a quanto stabilito dal can. 230²⁸. Si

²³ Kaczynski, nn. 2877-2893.

²⁴ Kaczynski, nn. 2967-2982.

²⁵ Questo il titolo di un saggio di B. Fischer in Gd 7 (1973), pp. 19s.

²⁶ Cfr. G.A. Martimort, *La question du service des femmes à l'autel*, in «Notitiae» 162 (1980), pp. 8-16. 15, dove si parla di un «legame» tra il diacono e l'accollato, che esclude le donne dall'accollato.

²⁷ Nella istruzione *Inaestimabile donum* della Congregazione per i sacramenti e la liturgia, del 3 aprile 1980, n. 18, Kaczynski n. 3979, si afferma che alle donne non è consentito di svolgere i ministeri riservati all'accollato o al chierichetto. Sulla situazione dopo la lettera della Congregazione dei sacramenti del 15 marzo 1994, cfr. Gd 28 (1994), p. 66: in base ad essa l'ordinario del luogo può consentire, per la propria diocesi, il servizio delle chierichette nella messa.

²⁸ Cfr. ad es. K. Lüdicke, *Liturgie und Recht. Beitrag zu einer Verhältnisbestimmung*, in K. Richter (a cura), *Liturgie - ein vergessenes Thema der Theologie?*, Freiburg-Basel-Wien 1987², pp. 172-184 (QD 107).

teme che l'esclusione delle donne dai ministeri autorizzati debba solo produrre l'effetto di salvaguardare, presso lo spazio attorno all'altare, l'immagine di liturghi puramente maschili, per prevenire la spinosa discussione sulla ordinazione della donna. Maas-Ewerd avanza la proposta di superare l'attuale doppio binario dei ministeri liturgici laicali attraverso l'introduzione di un nuovo «suddiaconato laicale», accessibile ad entrambi i sessi²⁹.

4. La liturgia nel campo di tensione tra ordinamento e libertà. Liturgia e diritto

Sono reciprocamente conciliabili un diritto che può esigere e una Chiesa fraterna, basata sull'amore divino? Secondo l'esperto protestante di diritto canonico Rudolf Sohm la risposta è assolutamente negativa, dato che il diritto canonico è in contraddizione con l'essenza della Chiesa³⁰. Molto fortemente si oppongono, ad un primo sguardo, la liturgia e il diritto, la celebrazione della redenzione e il diritto che si basa sulla giustizia, che esige ed è provvisto di sanzioni. Il diritto non contraddice forse la natura della festa, che, secondo l'esperienza generale, non può svolgersi senza spontaneità, qualora venisse assoggettata ad una regolamentazione giuridica? Gerhards ricorda la «libertà eucologica», che per Ippolito di Roma sarebbe stata ancora ovvia e che «viene limitata soltanto dall'esigenza dell'ortodossia di chi prega»³¹.

Lo scambio vitale tra Dio e l'uomo avviene attraverso il Figlio incarnato, quindi nella percettibilità storica di colui che si è fatto carne; egli, in quanto capo della Chiesa e lungo i tempi attraverso di essa, realtà visibile e sociale, comunica ai singoli membri del corpo mistico la vita divina. In tal senso la Chiesa è «sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). «L'azione di grazia di Dio nella Chiesa, intesa come sacramento originario, presuppone quindi l'esistenza naturale di una comunità umana e si serve di essa. Così tale comunità umana, in quanto *communio* ecclesiale, diventa segno e strumento dell'azione di grazia di Dio»³². Le tesi di Sohm sulla contraddizione tra Chiesa e diritto è comprensibile a partire dai principi luterani, dato che egli prende le mosse dalla *ecclesia abscondita* e parla di Cristo solo in quanto Dio, trascurando l'incarnazione come dato fondamentale della Chiesa in quanto corpo mistico³³.

Nella struttura della Chiesa, caratterizzata dall'incarnazione e costituita da una comunità umana, rientra anche la struttura del diritto³⁴, che include la celebrazione liturgica come rea-

²⁹ Cfr. Th. Maas-Ewerd, *Nicht gelöste Fragen in der Reform der Weheliturgie*, in Th. Maas-Ewerd (a cura), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform* (omaggio a Kleinheyder), Freiburg-Basel-Wien 1988, pp. 151-173. 163s.

³⁰ Cfr. l'esposizione della posizione di Sohm in P. Stevens, *Die rechtskonstituierende Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlung*, in LJ 33 (1983), pp. 5-29. 11-13.

³¹ A. Gerhards, *Liturgie und Recht*, in LJ 33 (1983), pp. 1-4. 3.

³² Cfr. Stevens, *op. cit.*, p. 12, citato da K. Mörsdorf, *Kirchenrecht*, München-Paderborn-Wien 1964¹¹, 1, 24.

³³ Cfr. *ibid.*

³⁴ Cfr. P. Krämer, *Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts*, in «Theolo-

lizzazione comunitaria dell'uomo. Il vero fondamento dell'ordinamento giuridico della liturgia è dato dalla «legittima e necessaria chiarificazione» riguardo a quale assemblea abbia il titolo per richiamarsi legittimamente a Cristo, «dato che egli ha legato la propria presenza simbolico-sperimentale all'azione della sua Chiesa. L'ordinamento liturgico non garantisce quindi le possibilità di intervento di Dio, ma il legame della Chiesa visibile con le sue radici mistiche nelle celebrazioni liturgiche, soprattutto per quanto concerne l'eucaristia»³⁵.

Il diritto canonico e quello liturgico costituiscono due realtà che sono in profondo rapporto reciproco: il diritto canonico contiene solo delle disposizioni di base, stabilite a salvaguardia della liturgia, mentre il diritto liturgico regola il compimento della liturgia. Il can. 2 del CIC del 1983 mira chiaramente ad assicurare uno spazio per la libera formazione della liturgia, indipendente dal diritto canonico, e del diritto liturgico. Riguardo a tale libertà, il diritto canonico rappresenta una cornice, e cioè una norma liturgica perde la propria validità se va contro i canoni del codice³⁶. La funzione protettiva del diritto (di quello canonico come di quello liturgico) concerne anzitutto l'integrità della fede, quale deve trovare espressione nella celebrazione liturgica. Tra la liturgia della Chiesa e la sua dottrina intercorre una relazione reciproca, espressa nella formula di Prospero di Aquitania: *legem credendi lex statuat supplicandi*. Da una parte, i testi liturgici influenzano la formulazione delle asserzioni teologiche; dall'altra, le forme in cui si esprime la liturgia sono anche delle concretizzazioni degli sviluppi teologici³⁷.

La salvaguardia del principio della *lex orandi lex credendi* rende necessaria una delimitazione effettiva della spontaneità nella creazione della liturgia, se essa deve essere la liturgia dell'intera Chiesa, non quella del singolo celebrante o di un dato gruppo³⁸. L'esistenza di rigide norme si basa quindi sul fatto che la liturgia non è un agire che la Chiesa produce da sé, ma un'azione fondata da Cristo e affidata alla Chiesa, che «esige un ordinamento di base sottratto ad ogni intervento arbitrario». Ecco poi altri motivi: la difesa nei confronti di un nuovo

gische Berichte» 15: *Die Kirche und ihr Recht*, a cura di J. Pfammatter e F. Furger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, pp. 11-37.

³⁵ Rau, p. 301.

³⁶ Cfr. P. Krämer, *Liturgie und Recht. Zuordnung und Abgrenzung nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, in LJ 34 (1984), pp. 66-83. 66s. Per questo vennero pubblicate dalla Congregazione per i sacramenti e la liturgia anche le *Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam Codicis Iuris Canonici nuper promulgati introducendae*, in «Notitiae» 20 (1983), pp. 540-555, delle quali Krämer, *op. cit.*, pp. 67s., n. 4, afferma che in esse si tratta «molto spesso non della risoluzione di veri contrasti tra il diritto canonico e quello liturgico, bensì dell'adattamento al nuovo codice e al suo linguaggio giuridico che è cambiato».

³⁷ Cfr. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1958², pp. 298ss.; G. Wainwright, *Der Gottesdienst als 'Locus Theologicus', oder: der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie*, in KuD 28 (1982) pp. 248-258. 253-255.

³⁸ Cfr. G.M. Oury, *Les limites nécessaires de la créativité en liturgie*, in «Notitiae» 13 (1977), pp. 341-353. 347. 350. Sulla spontaneità nella liturgia, cfr. pure K. Richter, *Spontaneität, Kreativität und liturgische Ordnung nach dem neuen Missale*, in BiLi 43 (1970) pp. 7-14. B. Neunheuser, *Lebendige Liturgiefeier und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen*, in EL 89 (1975), pp. 40-53.

clericalismo, secondo cui è il celebrante a stabilire la liturgia; la salvaguardia dell'identità della liturgia al di là dei confini temporali e spaziali; il carattere comunitario della liturgia, che richiede norme chiare. Accanto a ciò, Harnoncourt cita dei motivi a favore della concessione di libertà nell'azione liturgica: la comunità cristiana non si attiene più ad una «legge culturale»; non è il rituale seguito ad essere santo, ma l'azione di coloro che sono riuniti nel nome di Cristo. Una tale azione deve essere tanto libera e flessibile «da corrispondere, nelle parole e nei segni di tutti gli ambiti culturali e delle varie fasi di sviluppo, al mondo concettuale ed espressivo umano di un dato momento e da poter essere eseguito, in modo esistenziale e personale, da tutti i partecipanti come propria azione». Ciò richiede una particolare attenzione alla comunità che celebra (riguardo alle capacità di comprensione e di prestazione) e alla circostanza della celebrazione (ad esempio, diverse strutture celebrative per una festa dell'anno liturgico o per una celebrazione familiare). Infine, la semplice osservanza delle prescrizioni richiede un'abitudine che porta alla noia, mentre invece la libertà creativa esige l'attenzione di tutti i partecipanti³⁹.

Libertà per una spontaneità nella liturgia e osservanza di un ordinamento prescritto costituiscono i poli di un campo di tensione⁴⁰. Al riguardo, alla Chiesa latina è attribuita una precisa competenza nello stabilire un ordinamento, che generalmente non solo riduce la spontaneità con l'esigenza di osservare le norme prescritte, delimitando le zone di libertà consentita, ma tendenzialmente propende a ritirare gli spazi di libertà concessi (ai vescovi e alle conferenze episcopali).

«Solo all'autorità ecclesiastica spetta stabilire quanto attiene alla liturgia (c. 838 § 1), cioè fissare la struttura fondamentale della liturgia ufficiale, vigilare su di essa e presiedere l'assemblea liturgica». Per la Chiesa latina ciò significa che, mediante la pubblicazione dei libri liturgici ufficiali e l'emanazione di ulteriori norme, la Santa Sede stabilisce la liturgia di tutta la Chiesa. Inoltre, sotto il controllo dell'autorità suprema, il vescovo diocesano stabilisce la liturgia della propria chiesa particolare e vigila su di essa. Riguardo alla liturgia diocesana (SC 13) egli gode di un proprio potere legislativo, laddove un diritto consuetudinario contrario al codice e che abbia più di un secolo, può essere tollerato. Nuove usanze liturgiche devono essere approvate dal vescovo per avere valore giuridico. La conferenza episcopale ha una specifica competenza sull'ordinamento della liturgia; ad essa spetta di adattare, mediante decisioni vincolanti per le diocesi del proprio territorio, la liturgia di tutte le proprie chiese alle condizioni locali. Tale facoltà è però legata al consenso della Santa Sede. È compito delle conferenze episcopali «far preparare traduzioni dei libri liturgici nelle lingue nazionali, che siano convenientemente adattate all'interno dei limiti fissati da questi stessi testi e di pubblicarli, previa autorizzazione della sede apostolica. Più propriamente, i compiti al riguardo sono due: da una parte la traduzione ufficiale dei testi liturgici latini nella lingua del popolo e, dall'altra, il

³⁹ Cfr. Ph. Harnoncourt, *Liturgie zwischen Gesetz und freier Gestaltung*, in «Musik und Altar» 21 (1969), pp. 153-171. 166s.

⁴⁰ Cfr. F. Nikolasch, *Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex*, in LJ 43 (1993), pp. 141-159.

completamento e il cambiamento di tutti gli ordinamenti liturgici latini, tenendo conto delle tradizioni locali e facendole proprie, nella misura in cui tale possibilità è esplicitamente contemplata nell'edizione tipica romana». In verità, si deplora una restrizione delle determinazioni conciliari, introdotta nel codice del 1983: «Tutte le competenze legislative riguardo alla liturgia, che a partire dal Vaticano II erano state concesse alle conferenze episcopali, se nel CIC non vengono espressamente confermate, sono da considerare abolite»⁴¹.

Le Chiese ortodosse sono prive di un'autorità suprema che dia un ordinamento unitario alla liturgia. Comunque, per quanto la liturgia nei singoli patriarcati, nelle Chiese nazionali autocefale, dal carattere culturale diversificato, perfino all'interno di un paese, possa molto variare in base ad usanze regionali, pur nella varietà c'è nelle singole Chiese una unità nel modo di celebrare la liturgia. «Tuttavia nelle Chiese ortodosse è accertato il fatto che una norma, che venga recepita da tutte le Chiese ortodosse, e alla quale quindi il *pleroma* della Chiesa ha impresso il sigillo del proprio assenso, gode di una piena obbligatorietà. Da tempo immemorabile gode di tale assenso l'ordinamento liturgico esistente. Esso viene pure attribuito al convincimento relativo al fatto che nessuna singola Chiesa ortodossa possa mutare l'ordinamento liturgico, perché altrimenti essa metterebbe in pericolo l'unità di tutte le Chiese ortodosse»⁴².

Decisiva per la crescita dell'ordinamento liturgico era una «accettazione dal basso»: certi centri di vita religiosa, monasteri o vescovi davano delle disposizioni sulla liturgia, che diventavano obbligatorie quando tale ordinamento veniva accolto ed eseguito. Delle riforme liturgiche iniziate «dall'alto» non potevano mai affermarsi; l'esempio più celebre è costituito dal tentativo di riforma compiuto dal patriarca di Mosca Nikon, che causò addirittura uno scisma. «La consapevolezza che non si possono creare ordinamenti liturgici per «disposizioni dall'alto» è così forte presso gli orientali, che perfino tra gli uniati, che per di più da lungo tempo vivono in ambiente occidentale, possono scoppiare delle sommosse popolari, se le gerarchie osano intervenire su tali ordinamenti»⁴³.

Il *pleroma* della Chiesa è il custode dell'ordinamento della liturgia. «Senza che ci siano stati atti legislativi, si introdusse un ordinamento liturgico ritenuto vincolante, che senza dubbio è più complesso di quello del rito romano. A seconda della propria origine, esso presenta molte varianti; nessuno infatti aveva la competenza per armonizzarle reciprocamente e unificarle. Si deve quindi considerare l'ordinamento liturgico dell'Ortodossia piuttosto come una cornice all'interno della quale occorre mantenersi, piuttosto che come un insieme di norme che ci si deve limitare ad eseguire». Ciò consente il fatto che, «nonostante la completa eguaglianza dei libri liturgici, ci sia una grande variabilità nel compimento della liturgia». «Un ordinamento della liturgia che venga mantenuto attraverso la solidarietà vissuta tra le Chiese orientali, senza che ci sia una normativa scritta, quale quella romana dopo il concilio tridentino, non può diventare così rigido e immutabile da aver bisogno, alla fine, di una riforma

⁴¹ H. Socha, *Begriff, Träger und Ordnung der Liturgie*, in J. Listl/H. Müller/H. Schmitz (a cura), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, § 70, pp. 632-641. 636. 638s.

⁴² Suttner, *Gottesdienst und Recht*, p. 34.

⁴³ *Ibid.*, p. 35.

esplosiva per liberarsi dalle conseguenze derivanti da una secolare mancanza di adattamento, come quella verificatasi nella Chiesa latina dopo il Vaticano II»⁴⁴.

5. Liturgia ed ecumene

Alla comunità in quanto dimensione anabatica della Chiesa spetta anche l'avvicinamento dei cristiani separati, in vista dell'unità. Ciò che in modo catabatico venne dall'«alto» fu l'unità, poiché Cristo ha fondato una sola Chiesa, che deve partecipare all'unità di amore del Dio trinitario. Per colpa ed errore, gli uomini hanno distrutto tale unità. «Tutte [le comunità cristiane] invero asseriscono di essere discepoli del Signore, ma hanno diverse opinioni e camminano per vie diverse, come se Cristo stesso fosse diverso. Tale divisione non solo contraddice apertamente la volontà di Cristo, ma è anche di scandalo al mondo e danneggia la santissima causa della predicazione del Vangelo ad ogni creatura» (UR 1). Il Vaticano II pone tale asserzione, quasi un programma, all'inizio del decreto sull'ecumenismo del 21.11.1964. Proprio nella liturgia la separazione si rende massimamente visibile, ma in essa si concentrano pure in concreto gli avvicinamenti reciproci. Quale cambiamento si sia prodotto in pochi anni, si evidenzia con chiarezza da un confronto tra il codice di diritto canonico del 1927 e quello del 1983, riguardo alle disposizioni sulla comunione liturgica tra cattolici e non cattolici.

Il CIC del 1917 proibiva, in quanto *communicatio in sacris*, ogni partecipazione attiva di un cattolico alla liturgia di una diversa confessione cristiana. La partecipazione passiva veniva tollerata, purché non desse occasione di scandalo e non ci fosse alcun pericolo di apostasia (c. 1258, § 1-2). Una nuova valutazione della comunione liturgica tra cristiani cattolici e non cattolici si fonda sul riconoscimento delle altre comunità cristiane come Chiese o comunità ecclesiali da parte del Vaticano II (LG 8,2; UR 3,2), con le quali invero non c'è una *communio plena*, nelle quali però si è d'accordo sul fatto che in tali Chiese siano presenti i doni propri dello Spirito. Così al totale divieto della *communicatio in sacris* prima in vigore, si contrappone la *communicatio in spiritualibus* contenuta nel Direttorio ecumenico⁴⁵. Accanto alle disposizioni sull'intercomunione e l'intercelebrazione, che per principio sono ancora vietate, si consigliano la preghiera liturgica in comune e l'uso comune di oggetti e luoghi sacri. «A partire dal concilio Vaticano II, la comunione ecumenica nella liturgia non viene più considerata esclusivamente dal punto di vista della limitazione, ma anche come mezzo per il ristabilimento dell'unità dei cristiani. Come principi determinanti il concilio indica 'la testimonianza dell'unità della Chiesa e la partecipazione ai mezzi della grazia' (UR 8, comma 4). La misura della comunione liturgica è data dalla comunanza esistente tra le Chiese interessate. Nelle nuove disposizioni non si tratta quindi semplicemente di una 'prassi più indulgente', ma di

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 36s.

⁴⁵ Sia nel primo Direttorio del 14 maggio 1967, come pure nella nuova edizione del *Directorium oecumenicum* del 1993, in AAS 85 (1993), pp. 1093-1119, soprattutto cap. 4, pp. 1087-1096.

un adattamento alla mutata comprensione delle Chiese»⁴⁶. Così il can. 844,2-5 cita diverse possibilità di una limitata comunione sacramentale nei riguardi della penitenza, dell'eucaristia e dell'unzione degli infermi; nei casi in cui non gli sia possibile accedere fisicamente o moralmente ad un sacerdote, un cattolico può ricevere tali sacramenti presso delle Chiese, nelle quali i sacramenti vengono amministrati in modo valido, cosa che dipende dal riconoscimento della validità del ministero nelle Chiese separate.

Una pietra miliare negli sforzi ecumenici verso l'unità è costituita dalle dichiarazioni di convergenze sul battesimo, l'eucaristia e il ministero sacerdotale, espressa nella «dichiarazione di Lima» elaborata in Perù nel 1982. Sulla base di tali dichiarazioni, Max Thurian, della fraternità ecumenica di Taizé, ha elaborato una liturgia eucaristica («liturgia di Lima»)⁴⁷, che si ispira alle grandi correnti della tradizione propria della storia della liturgia, sia occidentale che orientale, mostrando nello stesso tempo varie somiglianze con il messale romano del 1970.

BIBLIOGRAFIA

- R. Ahlers/L. Gerosa/L. Müller (a cura), *Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht*, Paderborn 1992.
- R. Althaus, *Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2000 (Paderborner Th. St., 28).
- H.J. Brandt, *Laien im Dienst der Seelsorge. Alternativen aus der Geschichte*, in I. Böhm/M. Gritz (a cura), *Vita exemplum. In Bildern und Gleichnissen* (omaggio a H.J. Brandt), Paderborn 1998 (Quellen u. Studien zur Gesch. der Militärseelsorge, 11), pp. 104-108.
- R. Civil, *La liturgia e le sue leggi*, in B. Neunheuser/S. Marsili/M. Augé/R. Civil, *Anamnesis – Introduzione storico-teologica alla Liturgia 1: La Liturgia – momento della storia della salvezza*, Genova 1992³, pp. 181-207.
- A. Ehrensperger, *Was ist ein ökumenischer Gottesdienst?*, in Hld 54 (2000), pp. 269-286.
- A. Heinz, *Gemeinsam dem Volk dienen. Zu Anlass und Absicht der Rahmenordnung der deutschen Bischöfe über die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie* (8.1.1999), in BiLi 73 (2000), pp. 84-91.
- P. Jounel, *Les ministères non ordinés dans l'Église*, in MD 149 (1982), pp. 91-105.
- R. Kaczynski, *Kein 'Amtsträger'-Ersatz. Der liturgische Dienst der Laien*, in Gd 15 (1981), pp. 65-68.

⁴⁶ M. Kaiser, *Ökumenische Gottesdienstgemeinschaft*, in J. Listl/H. Müller/H. Schmitz (a cura), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, § 71, pp. 641-647. 643.

⁴⁷ Cfr. M. Thurian, *Die eucharistische Feier von Lima*, in LJ 34 (1984), pp. 21-31. Sulla edizione tedesca, contenente canti provenienti dalla tradizione slavo-ortodossa, cfr. K. Meyer zu Utrup/M. Jung (a cura), *Lima-Liturgie*, Stuttgart 1990.