

Michael Kunzler
LA LITURGIA
DELLA CHIESA

*Sezione quinta
di AMATECA*

La Chiesa

Volume 10

Jaca Book

Titolo originale
Die Liturgie der Kirche

© 1996
Associazione Manuali di Teologia Cattolica
Lugano

© 1996
Editoriale Jaca Book SpA Milano
Agente Internazionale

prima edizione italiana
novembre 1996

traduzione
Liborio Ascitutto

copertina e grafica
ufficio grafico Jaca Book

in copertina
Agnello crucifero raffigurato su di un capitello della chiesa di S. Giorgio Martire
a Petrella Tifernina in *Abruzzo e Molise*, testo di P. Favole, fotografie Zodiaque,
vol. 11 della serie Italia Romanica, Jaca Book 1990.

Nihil obstat et imprimatur.
Lugani, die 12 martii 1993

† Eugenius Corecco
Episcopus Luganensis Ecclesiae



BIBLIOTHECA

ISBN 88-16-40414-0

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book spa - Servizio Lettori
Via V. Gioberti 7, 20123 Milano tel. 02/48561520-29, fax 02/48193361

PRESENTAZIONE GENERALE DI AMATECA

All'origine di AMATECA vi è l'iniziativa di un gruppo di teologi, di diversa provenienza linguistica e culturale e studiosi di discipline teologiche differenti, riuniti in una associazione. Il loro scopo è di realizzare l'elaborazione di una serie completa di manuali per l'insegnamento della teologia nelle Facoltà teologiche, nei Seminari, negli Istituti di scienze religiose e nei corsi di teologia per laici.

L'associazione AMATECA, che ha sede in Svizzera, a Lugano, si è assunta l'impegno di trovare, mediante la collaborazione del suo agente internazionale, l'Editoriale Jaca Book di Milano, editori in grado di presentare simultaneamente il suo progetto nelle diverse aree linguistiche.

AMATECA, nel pieno rispetto delle competenze dei singoli autori, raccoglie la sfida lanciata dall'attuale situazione dell'insegnamento teologico, caratterizzato da un eccesso di parcellizzazione. Sembra infatti possibile tentare una esposizione organica dell'*intellectus fidei* del dogma cristiano, che resti ad un tempo fedele alla tradizione e attenta alle ricerche attuali, capace di distinguere i dati acquisiti da ciò che è ancora problematico. La preoccupazione pedagogica sarà presente in larga misura in questo nuovo sforzo che, va aggiunto, nasce da un impegno autentico, già in corso da molto tempo, verso una rinnovata riflessione teologica più che da una operazione commerciale.

Al di là delle differenze di sensibilità e di specializzazione, gli autori di AMATECA hanno come comune riferimento l'opera di Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar, secondo un principio sistematico che guida tutta la ripartizione della materia e che può essere formulato nel modo seguente: Gesù il Cristo, «la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana» (*Gaudium et Spes* 10,2), non è solamente l'autore della redenzione, ma è anche il capo della creazione. Egli è «l'Alfa e l'Omega» (Ap 21,6) dell'uomo, del cosmo e della loro storia. Tale visione cristocentrica ha permesso di dividere la materia tradizionale in sette sezioni, per un totale di ventidue volumi.

- F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982.
- M. Eliade, *Die Religionen und Das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt/M. 1989².
- B. Fischer/E.J. Lengeling/R. Schaeffler/F. Schulz/H.R. Müller-Schwefe, *Kult in der säkularisierten Welt*, Regensburg 1974.
- N.J. Frenkle/F.J. Stendebach/P. Stockmeier/Th. Maas-Ewerd, *Zum Thema Kult und Liturgie. Notwendige oder überholte Ausdrucksform des Glaubens?*, Stuttgart 1972.
- A. Hahn/P. Hünermann/H. Mühlen/R. Schaeffler/H. Tellenbach, *Anthropologie des Kults*, Freiburg-Basel-Wien 1977 (pubblicazione della fondazione «Oratio Dominica»).
- K. Forster, *Der Kult und der heutige Mensch*, München 1961.
- 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.
- E.J. Lengeling, *Liturgie-Dialog zwischen Gott und Mensch*, a cura e relab. di K. Richter, Freiburg-Basel-Wien 1981.
- A. Müller, *Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen*, in LJ 39 (1989), pp. 155-167.
- K. Richter (a cura), *Liturgie - ein vergessenes Thema der Theologie?*, Freiburg-Basel-Wien, 1986², (QD 107).
- R. Schaeffler/P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Freiburg-Basel-Wien 1977 (QD 77).
- R. Schaeffler, *Kultisches Handeln - die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation*, in R. Schaeffler/P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Freiburg-Basel-Wien 1977 (QD 77).
- R. Schaeffler, *Kultur und Kult*, in LJ 41 (1991), pp. 73-87.
- A. Schilson, *Liturgie und Menschsein. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts*, in LJ 39 (1989), pp. 206-227.

Capitolo terzo LA LITURGIA: AZIONE E SERVIZIO DI DIO VERSO I MOLTI

1. Il concetto di «liturgia» e la sua origine profana

Anche il termine «liturgia», nel senso del culto, può essere frainteso in modo unilateralmente anabatico se con esso si indica soltanto l'«aspetto esteriore» e cerimoniale del culto cristiano¹. Per Fischer il termine «liturgia» è un barbarismo infelicitemente introdotto dagli umanisti, mentre, secondo Brunner, né nel Nuovo Testamento, né nella riflessione teologica tale concetto riesce ad esprimere in modo adeguato la realtà per quello che essa è².

Leitourgia ha un'origine più profana rispetto a «culto». Tradotto letteralmente, il termine «liturgia» significa «azione del popolo/per il popolo», «faccenda pubblica», come l'innalzamento delle mura della città a scopo difensivo, e in fondo ogni prestazione di servizio. Il concetto poteva assumere anche un significato culturale, dato che anche il culto rientrava tra le incombenze della comunità. Con «liturgia» si indicava allora una celebrazione religiosa che coinvolgeva tutta la comunità cittadina, la cui realizzazione ricadeva sotto la responsabilità di tutti e ad essa tutti dovevano partecipare, per assicurarsi, mediante sacrifici, la benedizione

¹ Già nella *Mediator Dei* Pio XII respingeva tale erronea interpretazione: AAS (39) (1947), p. 532: *Quamobrem a vera ac germana Sacrae Liturgiae notione ac sententia omnino ii aberrant, qui eam utpote divini cultus partem iudicent externam solummodo ac sensibus obiectam, vel quasi decorum quendam caerimoniarum apparatus; nec minus ii aberrant, qui eam veluti meram legum praeceptorumque summam reputent, quibus Ecclesiastica Hierarchia iubeat sacros instrui ordinarique ritus* [«Per la qual cosa si allontanano del tutto dal significato e dal concetto vero ed autentico della Sacra Liturgia coloro che la considerano come una parte puramente esteriore del culto divino e soggetta ai sensi, o come un certo qual decoroso apparato di cerimonie; né sbagliano di meno coloro che la ritengono un mero compendio di leggi e di precetti, tramite i quali la Gerarchia Ecclesiastica ordina come debbano essere disposti e regolati il sacri riti»].

² Cfr. H.C. Schmidt-Lauber, art. «Liturgiewissenschaft/Liturgik», in TRE 21 (1991), p. 384.

della divinità «incaricata» di proteggere la comunità. Pertanto, proprio la celebrazione costituiva una «faccenda comune» di pari importanza rispetto a tutte le altre incombenze, che dovevano garantire o accrescere il benessere del popolo.

I Settanta e il giudaismo ellenistico intesero la «liturgia» soprattutto nel suo significato generico di «servizio», specificamente riferito al culto veterotestamentario. La liturgia è servizio di culto a Dio da parte del popolo dell'alleanza, svolto nel tempio e nella sinagoga. Così viene intesa la «liturgia» anche nella lettera agli Ebrei, ma non negli altri passi, nei quali il Nuovo Testamento ne utilizza il concetto, col significato generico di «prestazione di servizio»; esso però non viene mai utilizzato in riferimento al servizio neotestamentario a Dio o per un'attività svolta da responsabili cristiani³. A causa della specificità del culto cristiano si evita anzitutto—proprio per distinguersi dall'ambiente pagano e giudaico—di utilizzare un concetto generico per indicare il culto a Dio. Quando a tale scopo si assunse il termine «liturgia», non ci si dimenticò che, nel senso del culto, non è l'uomo che serve Dio, ma che la liturgia è anzitutto l'azione di Dio, che, mediante Cristo e nello Spirito Santo, opera nel mondo la salvezza. Se fu anzitutto nell'Oriente cristiano che il termine «liturgia» venne utilizzato come concetto principale per indicare la celebrazione del culto divino—analogamente al concetto di *sacramentum* utilizzato dai Padri latini⁴—, il suo uso linguistico si restrinse successivamente alla celebrazione dell'eucaristia: «liturgia» o «divina liturgia» costituiscono in Oriente l'equivalente del termine «messa» in Occidente. Qui solo a partire dall'umanesimo il gruppo di termini che ruota attorno a «liturgia» svolge un certo ruolo, che però è ancora ben lontano dal senso univoco con cui il concetto di «liturgia» doveva essere propriamente inteso dalla teologia a partire dal Vaticano II.

2. Ampiezza del concetto di liturgia nell'uso linguistico teologico-ecclesiale

Come dialogo e scambio vitale tra Dio e uomo, la liturgia raggiunge la sua più alta densità nella celebrazione eucaristica. In essa coloro che la celebrano partecipano alla natura umana di Cristo, che è la fonte della divinizzazione, dalla quale i credenti ricevono la vita divina. Questa proviene dal Padre, mediante il Figlio dell'uomo che si è incarnato si fa accessibile ed è concessa ai singoli, nei quali viene portata a compimento dallo Spirito Santo che «compie ogni santificazione». In tal senso l'Oriente cristiano considera la celebrazione eucaristica come *la liturgia* per eccellenza.

Attorno al nucleo della celebrazione eucaristica si sviluppa la corona degli altri sacramenti. Essi hanno tutti un riferimento a tale centro eucaristico: la forma completa della iniziazione cristiana (battesimo, confermazione e prima comunione) rende l'uomo idoneo all'eucaristia e fonda in lui lo scambio vitale tra Dio e uomo. Penitenza ed unzione degli infermi hanno

³ Cfr. R. Meyer/H. Strathmann, art. «Leitourgeo, leitourgia, leitourgos, leitourgikos», in ThWNT IV, Stuttgart e altrove 1942, pp. 221-238.

⁴ Cfr. Jungmann, *Liturgie und «pia exercitia»*, p. 83.

il compito di ricondurre alla comunione eucaristica l'uomo che attraversa una data crisi (relativa al rapporto con Dio o con il prossimo, o in una situazione di crisi del proprio corpo) e pertanto rimane lontano dall'eucaristia. Il matrimonio come «piccola Chiesa» o «cellula della Chiesa» costituisce, in quanto comunità eucaristica, il nucleo della Chiesa e, mediante la procreazione, provvede a mantenere in vita la comunità. Il sacramento dell'ordine crea la struttura della comunità eucaristica mediante i vari ministeri. Nella liturgia rientrano anche la preghiera delle ore, la liturgia della Parola e i sacramentali.

Questo modo di intendere la liturgia ha le proprie radici nella concezione di fondo della Chiesa e quindi, al di là di tutte le differenze regionali e le particolarità culturali, concerne la Chiesa nel suo complesso. Ma accanto a tale ambito generale della Chiesa, ci sono anche celebrazioni di culto legate in modo più regionale alle singole chiese locali, come in particolare certe devozioni e processioni. Di esse, nella *Mediator Dei*, Pio XII afferma che hanno valore «in certo modo in riferimento all'ordinamento liturgico»⁵. Nella Istruzione del 1958 esse vengono demandate, in quanto *pia exercitia*, all'ambito di competenza dei vescovi. Il n. 13 della SC distingue i «pii esercizi del popolo cristiano» (*pia exercitia* come via crucis, rosario) dalle celebrazioni liturgiche delle Chiese particolari, che vengono compiute per disposizione dei vescovi, secondo le consuetudini o i libri legittimamente approvati. Essi «godono» di particolare dignità, tuttavia i *pia exercitia* non costituiscono liturgia della Chiesa in senso stretto. Essi devono essere «ordinati in modo da essere in armonia con la sacra liturgia, da essa traggano in qualche modo ispirazione, e ad essa, data la sua natura di gran lunga superiore, conducano il popolo cristiano» (SC 13)⁶.

Secondo Rennings, tale distinzione è arbitraria. «Essa ha, ad esempio, come conseguenza che la recita del breviario di un singolo sacerdote in uno scompartimento ferroviario è 'liturgia', mentre la processione pubblica del Corpus Domini con la partecipazione del vescovo, di molti chierici e laici, non è 'liturgia', ma 'solo' un *sacrum exercitium* di una Chiesa particolare!»⁷. Anche Adam si oppone ad un forte restringimento di significato: «Ogni volta che una Chiesa particolare con il suo vescovo, o anche una singola comunità o un singolo gruppo in accordo con la dottrina della Chiesa, si riuniscono per ascoltare la parola di Dio e per pregare e cantare insieme, là è presente il sommo sacerdote Cristo (cfr. Mt 18,20). Pertanto anche un tale culto a Dio scaturisce dal mistero pasquale e si compie per la glorificazione di Dio e di coloro che lo celebrano. Perché un tale evento di culto verso Dio non dovrebbe corrispondere all'essenza propria della liturgia?»⁸.

⁵ AAS 39 (1947), p. 586.

⁶ Cfr. Jungmann, *Liturgie und «pia exercitia»*, p. 85: «Nella terminologia ecclesiastica non possiamo più denominare col termine 'liturgia' tali forme di culto a Dio, anche se esse, insieme al nostro culto liturgico, ci danno un'indicazione di un suo uso spesso diffuso, secondo cui finora tale termine veniva inteso in senso globale, così come in inglese si è sempre parlato di *worship* e in olandese di *erendiest*, intendendo con ciò tutto il culto che la Chiesa rende a Dio».

⁷ H. Rennings, *Obiettivi e compiti della scienza liturgica*, in «Concilium» 2 (1969), pp. 139-157.

⁸ A. Adam, *Grundriß Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien 1985, 1992², p. 17 (tr. it. *Corso di liturgia*, Brescia 1990²).

3. Il legame catabatico del concetto di liturgia con la vita del Dio trinitario

Alla comprensione dialogica del culto a Dio nella complementarità dell'iniziativa salvifica divina (*katabasis*) e della risposta umana ad essa (*anabasis*) si può adattare il concetto di «liturgia» nella misura in cui il genitivo presente in esso può essere inteso in duplice modo: «azione del popolo», ma anche «azione per il popolo». La liturgia è «azione per il popolo», in quanto opera di Dio a favore dei molti, sua azione salvifica verso il popolo della nuova alleanza. La «liturgia» è pertanto aperta alla prioritaria dimensione catabatica di tutte le azioni di culto a Dio. Ma in tale modo può essere espressa anche la dimensione anabatica: la liturgia è azione e realtà dell'intero popolo dell'alleanza, prima di ogni distinzione gerarchica. Essa è un vero servizio di tutti a Dio, che proprio Dio Padre, per mezzo del Figlio nello Spirito Santo, rende possibile. Nel concetto di «liturgia» sono incluse sia la dimensione catabatica sia quella anabatica; nello stesso tempo vengono indicati i soggetti dell'evento di culto: Dio e il suo popolo. Prima di ogni distinzione tra clero e laici, la «liturgia» manifesta che l'azione di Dio per i molti concerne tutti (dimensione catabatica) e che l'incontro degli uomini con Dio nella lode, nel rendimento di grazie, nell'adorazione e nella preghiera (dimensione anabatica), è una realtà che riguarda pure tutti.

Se non la si fraintende come «involucro esteriore e cerimoniale» della celebrazione del culto a Dio, e si uniscono in essa entrambe le dimensioni, il termine «liturgia» è altrettanto adeguato, rispetto a quello di «culto verso Dio», per indicare ciò che si compie nella celebrazione della liturgia cristiana: una comunicazione creatrice di vita tra Dio e l'umanità. Qui c'è in primo piano la dimensione catabatica, che rende possibile quella anabatica: Dio prende l'iniziativa di divinizzare l'uomo e il mondo, e tale iniziativa si compie in un suo servizio, nel servizio di Dio verso il mondo; nella liturgia ha luogo la discesa (*katabasis*) di Dio nel mondo, per suscitare una comunicazione creatrice di vita e divinizzante.

Non è con la creazione che Dio comincia ad entrare in relazione, ma, in quanto uno e trino, egli è già da sempre in se stesso nella più profonda relazione. Il Dio trinitario, che dal nulla fa esistere la creazione per comunicare con essa, non è altro che il Dio in tre persone, che già da sempre comunica in se stesso. E il modo in cui Dio comunica con la creazione si svolge in maniera analoga alla comunicazione delle tre persone divine. Già la Chiesa antica definiva tale modo come ordine (*taxis*), che corrisponde ai rapporti delle tre persone divine tra di loro: dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo.

3.1. La festa come conferma dell'esistenza

Ogni festa ha sempre per tema la conferma dell'esistenza⁹. Gli uomini fanno festa per confermare sempre di nuovo, dinanzi a se stessi, la propria esistenza, quella degli altri e quella del mondo, a seconda delle varie situazioni e circostanze (giorno della nascita, cambiamenti nella vita, come nascita, matrimonio, giubilei, ma anche la morte!). Essi celebrano tale con-

⁹ Cfr. Pieper, *Zustimmung zur Welt*, pp. 46-64; *Muße und Kult*, pp. 77s.

ferma in modo festoso, cioè con mezzi straordinari e in un contesto che va al di là della vita quotidiana, dato che gli impegni di ogni giorno non hanno come scopo tale conferma fondamentale dell'esistenza.

A causa di tale caratteristica fondamentale relativa alla conferma dell'esistenza, ogni festa è di natura religiosa, anche quando il riferimento al soprannaturale dovesse venir celato da molte altre realtà: la conferma dell'esistenza non è possibile se essa è data entro limiti temporali. Una piena conferma dell'esistenza è possibile solo se viene superata la messa in questione dell'esistenza da parte della caducità e della morte. Anche ciò mette in rilievo il carattere straordinario della festa. Dinanzi all'esperienza quotidiana della caducità, della limitatezza e della morte, la festa proclama in modo straordinario la liberazione dell'esistenza da ogni limitazione. Lo straordinario è ciò che, in tutto ciò che si ripete, penetra come qualcosa di sempre nuovo e di sorprendente in un mondo la cui ordinarietà, nel suo fluire, si basa sulla fine e sulla morte¹⁰.

Ordinari sono il divenire e lo scomparire. Ordinarie sono la morte e la tentazione, propria del peccato originale, di rassegnarsi a tale ordinarietà del dover morire. La festa autentica, in quanto straordinaria conferma della vita, turba tale quiete mortale. Essa colpisce l'uomo, che nella sua quotidianità si è rassegnato alla finitezza della propria esistenza, e risveglia in lui l'anelito ad un di più senza fine, che è presente in ogni vera conferma dell'esistenza.

Per questo, in fondo, in ogni festa viene celebrato Dio, a cui ogni essere deve la propria esistenza, che vuole la creazione e la mantiene incessantemente in vita, e dal quale soltanto può provenire l'autentica affermazione dell'esistenza. La festa umana è l'accettazione di tale volontà divina nei confronti dell'esistenza. Si possono quindi riconoscere e fissare solo quelle feste che hanno per tema tale fondamentale conferma dell'esistenza—indipendentemente dal fatto che coloro che la celebrano ne siano consapevoli—e che includono Dio, dal quale proviene ogni essere e nel quale ogni essere raggiunge la propria perfezione. Ogni festa che non si fonda sul tema della conferma dell'esistenza, ben presto scompare o viene utilizzata soltanto come tempo libero.

3.2. La festa eterna della liturgia celeste

Se il tema di ogni festa è l'affermazione dell'esistenza, allora fin dall'eternità il Dio trinitario celebra una festa eterna. L'essere in tre persone è il primo soggetto di tale festa, come risponde il catechismo alla domanda: «Chi celebra la liturgia celeste?», con riferimento all'anafora della liturgia di Crisostomo¹¹.

Come la mutua affermazione dell'esistenza di una persona da parte di altre persone potrebbe esser conseguita in modo più intenso, più profondo e nella vera pienezza di eternità, incorruttibilità e illimitatezza, se non nei rapporti tra io-tu-noi-voi della Trinità? Dove la piena conferma della bontà e bellezza di una persona da parte di altre potrebbe essere più autentica che nella Trinità? Dove l'assuefazione alla caducità potrebbe essere più lontana e più

¹⁰ Cfr. Josuttis, *Der Weg in das Leben*, pp. 54s.

¹¹ Cfr. n. 1137, pp. 322s.

impensabile che in Dio, che è la vita stessa? Così trova conferma, in modo tutto proprio, l'asserzione di Lengeling, secondo cui la stessa liturgia celeste non potrebbe essere solo latreutica¹², dato che essa non sarebbe una reciproca adorazione delle tre persone divine—come se Dio si fosse apprestata da sé la propria lode—, ma una infinita conferma dell'esistenza, nella quale anzitutto può trovar posto l'affermazione dell'esistenza della creazione. Una reale affermazione dell'esistenza ha bisogno dell'eternità e della infinitezza di colui che conferma. Nella Trinità chi conferma e chi è confermato sono egualmente eterni e infiniti. Quel che ciò significa per la creazione e per la comunicazione di Dio, risulta evidente da un insieme di argomenti di teologia trinitaria, sviluppati da Staniloae¹³.

Se Dio fosse una sola persona, egli si porrebbe dinanzi ad ogni creatura come il totalmente altro e totalmente santo, in modo tale che la realtà creata verrebbe costantemente messa in questione nella sua realtà e limitatezza creaturale. Una tale messa in questione sarebbe l'opposto di un'affermazione dell'essere. Essa costituirebbe un indice costante dei limiti della creatura e includerebbe necessariamente un «no»: qui eternità—là caducità; qui salvezza—là perdizione, ecc. La creazione potrebbe permanere nella propria realtà creaturale, qualora un tale Dio unipersonale entrasse in relazione con essa? Per questo von Balthasar afferma che, di fronte ad un Dio unipersonale, come lo adora l'Islam, ma anche il popolo dell'alleanza veterotestamentaria, all'uomo rimarrebbe solo il gesto della *prostratio*, la piena sottomissione dinanzi a colui con cui non si identifica¹⁴.

Se in Dio ci fossero due persone, allora non ci sarebbe posto alcuno per la creazione, che dovrebbe essere oggetto dell'amore di un tale Dio. Il rapporto di amore tra queste due persone consentirebbe solo uno sguardo reciproco. Solo in un Dio in tre persone è possibile pensare un completo farsi uno delle tre persone in una identica natura divina e in un unico e medesimo onore, insieme al loro donarsi alla realtà creata.

Nella pienezza di amore di un Dio bipersonale non c'è posto per la creazione; l'unica realtà è costituita dal rapporto di amore di queste due persone, il cui soggetto essere reciprocamente in relazione fonda anche l'unica realtà oggettiva. Invece, nel Dio trinitario, la terza persona conferma di volta in volta il rapporto di amore tra le altre due, cosicché esso non è solo soggetto, ma si compie anche in uno spazio oggettivo. Solo nella triplice personalità di Dio c'è posto per la realtà oggettiva; solo nella Trinità delle persone divine trova un certo spazio la creazione, distinta da Dio.

Per servirci di una immagine: mentre il farsi uno tra due persone non lascia «spazio» per una realtà intermedia, un perfetto rapporto di amore tra tre persone di pari valore ed egualmente eterne (a cui nella creazione non c'è nulla di analogo!) crea uno spazio, in cui può tro-

var posto la realtà creata. La creazione ha in Dio stesso lo spazio che rende possibile la propria esistenza, meglio: lo ha nella relazione interiore della Trinità, che, a motivo della perfetta conferma dell'esistenza di una persona da parte delle altre, in base alla gioia che una persona riceve dalle altre e alla conferma ricevuta dalla terza persona, costituisce la festa eterna della liturgia celeste. Già nella triplice personalità di Dio tale liturgia è un'«azione per gli altri», che nella divinità attua una persona in riferimento alle altre due persone divine. Una persona conferma la bontà e la bellezza delle altre due e con somma gioia attesta il loro amore reciproco, quale realtà che va al di là di una semplice relazione.

La «liturgia celeste» come denominazione della relazione di amore all'interno della Trinità non deve quindi essere descritta solo con l'immagine dell'«inno eterno», ma include anche il concetto del gioco; relazione intratrinitaria come «gioco di amore perfetto», «gioco di amore».

Il gioco ricercato per se stesso e libero da ogni utilità e da ogni vantaggio e l'amore ricercato per se stesso sono reciprocamente connessi. «In nessun luogo c'è più gioco, gioco più genuino e più originario, che nel gioco primordiale della vita trinitaria»¹⁵. Ciò che Hemmerle afferma della vita intratrinitaria, Hugo Rahner lo riferisce al rapporto tra il Creatore e la sua creazione: nulla in Dio è necessario, nulla privo di libertà; in lui non c'è nessun dovere, ma solo il volere. La Trinità basta a se stessa nella propria relazione di amore interna alla divinità; essa non deve chiamare all'esistenza nessuna creatura per poter essere un Dio al di sopra di una realtà non divina. Per questo Rahner chiama l'attività di Dio, che crea e sostiene nell'esistenza, un «gioco regale e insieme infantile»: «regale», perché altamente significativo, e insieme «infantile», perché senza alcuna costrizione e nella perfetta libertà dell'amore: «Proprio in tale aporia dialettica di 're e fanciullo' risiede la natura metafisica della creazione, che ci consente di parlare di un Dio che gioca»¹⁶.

L'eterno gioco di amore del Dio trinitario, in cui non c'è nulla di non libero, nulla di necessario, in cui non si riscontra nient'altro che la conferma gioiosa e incondizionata di una persona da parte delle altre e l'attestazione affermativa della relazione da parte della terza persona, nella quale—senza analogia alcuna nella creazione—si compie il pieno farsi uno pur nel mantenimento della diversità personale (pericoresi), tale gioco di amore costituisce il nucleo della liturgia celeste. O, detto con una breve formula: la liturgia celeste è la pienezza della vita del Dio stesso trinitario, in cui le tre persone comunicano reciprocamente in modo perfetto e si ritrovano in una compiuta unità. Poiché il sì di una persona concorda perfettamente con quello dell'altra, e ad esso è estranea ogni terrena assuefazione al divenire e al perire, così come esso è privo di ogni ripetizione condizionata dal tempo e dalla caducità, la perfetta affermazione dell'esistenza delle tre persone divine costituisce in sé, e già da sempre, una festa eterna. Essa è l'unica festa che ha in sé le proprie ragioni, dato che non soggiace affatto alle limitazioni del tempo e al no che nega l'essere. Solo a partire da essa sono possibili, nel mutare del tempo e nella condizione derivante dal peccato originale, le feste degli uomini come eventi straordinari, che meritano pure di chiamarsi tali.

¹² Cfr. E.J. Lengeling, *Werden und Bedeutung der Konstitution über die heilige Liturgie*, in *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling*, Münster 1965² (Lebendiger Gottesdienst, 5/6), p. 79.

¹³ Cfr. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Güterloh 1985 (Ökumenische Theologie, 12), pp. 273-283.

¹⁴ Cfr. von Balthasar, *Die Würde des Gottesdienstes*, p. 481. Israele però si distingue dall'Islam in quanto al centro dell'interesse c'è l'ascolto del Dio dell'alleanza, che parla nella Torà.

¹⁵ K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie. Einübungen*, Freiburg-Basel-Wien 1976, p. 146.

¹⁶ Cfr. H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1983⁹, pp. 17s. (tr. it. *Homo ludens*, Brescia 1969).

3.3. Liturgia celeste e liturgia terrena

Se la liturgia celebrata sulla terra è comunicazione tra Dio e la creatura, essa è sempre una partecipazione alla festa eterna della liturgia celeste, nella pienezza di vita del Dio uno e trino, in cui ha già trovato accesso la Chiesa celeste degli angeli e dei santi: «La nostra unione poi con la Chiesa celeste si attua in maniera nobilissima, poiché, specialmente nella sacra liturgia, nella quale la virtù dello Spirito Santo agisce su di noi mediante i segni sacramentali, in fraterna esultanza cantiamo le lodi della divina maestà, e tutti, di ogni tribù e lingua, di ogni popolo e nazione, riscattati col sangue di Cristo (Ap 5,9) e radunati in un'unica Chiesa, con un unico canto di lode glorifichiamo Dio uno e trino. Perciò quando celebriamo il sacrificio eucaristico ci uniamo in sommo grado al culto della Chiesa celeste comunicando con essa e venerando la memoria soprattutto della gloriosa sempre Vergine Maria...» (LG 50).

L'idea molto sfaccettata, e sviluppatasi soprattutto nell'Oriente cristiano¹⁷, dell'unità della liturgia terrestre con quella celeste ha una lunga tradizione. Essa ha come nucleo costante il convincimento che Cristo stesso, in quanto portatore di salvezza, sia il protagonista di ogni azione liturgica, di cui la forma terrena di manifestazione costituisce una corrispondenza, accessibile ai sensi, della invisibile realtà celeste. Vagaggini ritiene già fondata tale analogia nella lettera agli Ebrei¹⁸. Tyciak la riconduce alla «apertura dei sensi dell'Apocalisse, di provenienza culturale»¹⁹, un'idea che anche Congar difende²⁰. Tale unità viene sostenuta soprattutto nella patristica greca: Crisostomo²¹ insegna tale corrispondenza, come pure lo Pseudo Dionigi²² e Massimo il Confessore²³. Che essa venisse sostenuta anche in Occidente, Häußling lo dimostra a proposito degli esponenti della École Française²⁴, così come è presente anche nel-

¹⁷ Così Trembelas ritiene che un simbolismo simile esista pure nell'ambito cattolico romano, anche se meno sviluppato. Cfr. Trembelas, *Der orthodoxe christliche Gottesdienst*, in P. Bratsiotis, *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1970², pp. 157-169s. In effetti in Jungmann si trova un riferimento all'«altare ultraterreno» solo nel contesto del *Supplices te rogamus* del canone romano, cfr. MS 11, pp. 287-291. Sullo sviluppo in Oriente, cfr. K. Onasch, art. «Gottesdienst» v, A. Der Osten, RGG, Tübingen 1958³, pp. 1766s.

¹⁸ Cfr. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1958², pp. 204-209.

¹⁹ Questo il titolo del primo capitolo in J. Tyciak, *Maranatha. Die Geheime Offenbarung und die kirchliche Liturgie*, Warendorf 1947. Al riguardo, cfr. del medesimo Autore *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Freiburg i. Br. 1937 (Ecclesia Orans, 20), soprattutto pp. 23-36; *Die orientalische Meßliturgie als Mysteriefeier. Sowie: Wege östlicher Theologie. Geistesgeschichtliche Durchblicke*, Bonn 1946, soprattutto pp. 57-63.

²⁰ Cfr. Y. Congar, *Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse*, Salzburg 1960, pp. 179s. 196-199 (tr. it. *Il mistero del tempio*, Torino 1963, pp. 234ss.).

²¹ Cfr. H.J. Schulz, *Die Byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg i. Br. 1964 (Sophia, 5), pp. 36-39; G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomos*, Bonn 1953 (Theophaneia, 9).

²² Cfr. Schulz, *Byzant. Liturgie*, pp. 51-55.

²³ Cfr. Schulz, *Byzant. Liturgie*, pp. 81-90; H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961², pp. 313-330; *Die Synthese der drei Kulte*.

²⁴ A.A. Häußling, *Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?*, in Th. Maas-

la teologia di Odo Casel²⁵. Tuttavia, anche indipendentemente dalle linee di sviluppo della storia della teologia e della religiosità, è pur vero che la liturgia che si celebra sulla terra non può avere nessun altro fondamento che la liturgia celeste; il culto di Dio sulla terra—quindi il servizio di Dio all'uomo e al mondo, prima ancora che nella liturgia l'uomo s'innalzi a Dio—deve avere in essa il suo aggancio ultimo. Dio comunica con la sua creazione, estendendo alla realtà creata il sì incondizionato, assolutamente non necessario e totalmente libero, dell'amore verso l'esistenza dell'altro. Tale comunicazione procede interamente da Dio, abbraccia l'uomo e il mondo, è pervasa dalla pienezza della vita divina, senza tuttavia privarli della loro identità creaturale. Piuttosto se ne prende cura e li introduce alla perfezione nella pienezza della vita divina, per la quale i Padri greci utilizzano il concetto di «divinizzazione».

La liturgia terrena può farsi portatrice di salvezza solo se viene intesa come discesa della realtà invisibile della liturgia celeste nel mondo visibile, nella quale l'uomo viene introdotto. Egli non deve far altro che accostarsi all'incessante «santo» degli angeli intorno al trono di Dio, ed egli stesso diventa una specie di apparizione sensibile degli angeli, che nella processione della liturgia celeste trasportano il Signore del tutto, come si esprime, nel grande ingresso, il *cherubikon* della liturgia bizantina. Secondo Casel già il mondo antico avvertiva un vago presentimento del fatto «che tutto ciò che è terrestre è solo il riflesso e l'effetto della gloria ultraterrena»²⁶.

Secondo Congar, già le metafore liturgiche, di cui si serve l'Apocalisse, mostrano che la realtà terrestre ha la propria verità ultima nel fatto di essere portatrice della realtà ultraterrena: la liturgia celeste si presenta come continuazione o come celeste proiezione della liturgia della Chiesa, che prende le mosse dal fatto che quel che nella festa terrestre viene vissuto è per così dire «portatore» di una realtà diversa, e cioè proprio di quella celeste, che nella festa terrestre si rende sensibilmente percettibile²⁷. Ma la sua autentica realtà essa la riceve totalmente da ciò che in essa attualmente si compie, da ciò che in questo momento presente invita alla comunicazione: l'eterna e celeste liturgia di Dio. La liturgia terrestre è *eikon* di quella celeste; la festa terrestre, in quanto immagine essenziale di quella celeste, rientra nell'ambito di-

Ewerd (a cura), *Lebt unser Gottesdienst?*, pp. 227-247. 243 nota 10 cita, accanto a P. de Bérulle (1575-1629) e a L. de Thomassin (1619-1695) «soprattutto Ch. de Condren (1588-1641); la sua teologia è accessibile nel libro pubblicato postumo *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris 1677. L. de Thomassin nel *Traité de l'office divin dans ses rapports avec l'oraison mentale* parla costantemente dell'unità della liturgia celeste con la liturgia terrestre della Chiesa, in quanto la prima «sarebbe discesa» e sempre di nuovo «discenderebbe»; tuttavia le sue trattazioni si svolgono nel contesto della teologia dei Padri, che viene spesso citata; per questo essa rimane meno astratta».

²⁵ Cfr. O. Casel, *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, a cura di Viktor Warnach, Graz-Wien-Köln 1968, pp. 133-150: *Pneumatisches und himmlisches Opfer*.

²⁶ Casel, *Kultmysterium*, pp. 16s.

²⁷ Cfr. Congar, *Mysterium des Tempels*, pp. 179s, (tr.it. *Il mistero del tempio*, cit., pp. 234ss.).

vino e, in quanto tale, è signoria di Dio che si compie in questo dato momento²⁸. Anzi la liturgia celebrata sulla terra introduce a quella celeste. Secondo Lang, la concezione cristiana della vita eterna dei beati non si inserisce né nelle rappresentazioni salvifiche ebraiche, né in quelle pagane. La nuova Gerusalemme non è una continuazione, senza alcuna limitazione temporale, della città terrena con la sua vita terrestre in continuo cambiamento, e neppure una specie di campi Elisi dell'al di là, con una qualità di vita terrestre cresciuta a dismisura, ma «un tempio straordinariamente grande, nel quale sarà presente Dio, che tutti gli esseri—angeli e uomini—adoreranno con canti e gesti di culto»²⁹. Al riguardo l'autore dell'Apocalisse assunse come modello la liturgia del tempio, il servizio di culto nelle sinagoghe e anche le cerimonie statali nelle basiliche pagane, mentre a partire dalle liturgie domestiche dei primi cristiani difficilmente è possibile immaginare la grandiosa liturgia che si svolge in cielo.

«Nella liturgia terrestre noi partecipiamo, pregustandola, a quella celeste, che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme, verso la quale tendiamo come pellegrini, dove il Cristo siede alla destra di Dio quale ministro del santuario e del vero tabernacolo; insieme con tutte le schiere delle milizie celesti cantiamo al Signore l'inno di gloria; ricordando con venerazione i santi, speriamo di ottenere un qualche posto con essi, e aspettiamo, quale Salvatore, il Signore nostro Gesù Cristo, fino a quando egli comparirà, nostra vita, e noi appariremo con lui nella gloria». Questa asserzione dell'articolo 8 della costituzione sulla liturgia fa seguito alle affermazioni molto importanti dell'articolo 7 sulla liturgia come esercizio del sommo sacerdozio di Cristo e della comprensione dialogica che ne risulta: la mediazione di Cristo è tale da comunicare all'uomo la partecipazione, creatrice di vita e divinizzante, alla liturgia celeste, che nella sua azione centrale non è nient'altro che la perfetta affermazione dell'esistenza della Trinità, che non è mai soggetta alla ordinarietà ed ha quindi un carattere di festa. La liturgia terrestre è quindi pensabile solo come attualizzazione spazio-temporale di quella celeste, come si può vedere, ad esempio, nell'inno cherubico della liturgia bizantina o nella citazione della liturgia celeste presente nella conclusione del prefazio nella messa occidentale.

La presenza della liturgia celeste in quella terrestre trasforma quest'ultima in festa, dato che la gioia reciproca delle tre divine persone si diffonde negli eventi dello spazio e del tempo della creazione e questa sperimenta nuovamente la sua straordinaria, e cioè festosa, conferma della propria esistenza. Il Dio trinitario entra in relazione con la sua creazione, celebra con essa la festa che in se stesso egli celebra da sempre, per farla entrare, divinizzandola, nella festa eterna della liturgia celeste. E fa ciò secondo quell'ordinamento economico salvifico con cui soprattutto la teologia pre-nicena considerava l'attività della Trinità nel mondo: dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo.

Mediante Cristo, la liturgia celeste giunge sulla terra. Solo Cristo è il mediatore insignito del sommo sacerdozio, attraverso cui l'azione visibile della Chiesa sulla terra è unita alla realtà invisibile del Cielo. In tal senso l'unità tra liturgia celeste e terrestre consiste nell'iden-

²⁸ Cfr. Degenhardt, *Irdische und himmlische Liturgie*, p. 83.

²⁹ Lang, *Das biblische jenseits in neuer Sicht*, pp. 7s. Lang aggiunge una traccia, che segue come modello le asserzioni dell'Apocalisse e cerca di descrivere l'ordinamento liturgico della liturgia celeste.

tà del liturgo, che «sotto il velo dei segni, rende presente e attualizza tra noi quella stessa liturgia celeste che Egli compie presso il Padre. Sempre e dappertutto si ritorna al grande concetto così vivo nell'antica Chiesa e che Tertulliano magnificamente espresse quando chiamò Cristo il *catholicus Patris sacerdos* (*Adv. Marc.* 4, 9), l'universale ed unico sacerdote del Padre... La nostra liturgia terrestre vista dalla parte di Cristo, è dunque, sotto il velo dei segni sensibili, una continua epifania del sacerdozio di Cristo ora glorioso presso il Padre... Vista dalla parte della Chiesa la liturgia non è altro che una partecipazione degli uomini all'atto sacerdotale di Cristo sempre effettivo presso il Padre, che continua, nella gloria, l'azione sacerdotale che Egli incominciò sulla terra sin dal primo istante dell'incarnazione»³⁰. Attraverso l'umanità del Figlio, lo Spirito Santo trasmette la vita divina alla creazione e la porta in essa alla perfezione, inserendola nel divino gioco di amore. Il modo in cui il Dio trinitario entra in relazione con la creazione costituisce l'estensione della liturgia celeste alla creatura³¹. Questa deve essere introdotta nel nucleo essenziale della liturgia celeste, nell'affermazione perfetta, sempre nuova, gioiosa e quindi festosa, dell'esistenza di una delle tre persone divine da parte delle altre due.

«Il sommo sacerdote della nuova ed eterna alleanza, Cristo Gesù, assumendo la natura umana, ha introdotto in questo esilio terrestre quell'inno che viene eternamente cantato nella sede celeste. Egli unisce a sé tutta l'umanità, e se l'associa nell'elevare tale divino canto di lode. Questo ufficio sacerdotale Cristo lo continua per mezzo della sua Chiesa, che loda il Signore incessantemente e intercede per la salvezza del mondo non solo con la celebrazione dell'eucaristia, ma anche in altri modi, specialmente con l'ufficio divino»³².

Forse—come rileva Häußling—«il pathos della lingua» suggerisce effettivamente che nel caso della liturgia celeste si tratti di un Dio dell'al di là, estraneo ad ogni forma di vita nel mondo, «al quale, con inni incessanti, rendono omaggio delle creature di luce», come per una specie di divina solennità di stato, chiusa in se stessa, che verrebbe forzata da un mediatore, che porta con sé il «dono del grande e valido inno», affinché ora possa svolgersi sulla terra, e proprio nella Chiesa, la liturgia del cielo»³³.

Il concetto dell'«inno», che Cristo avrebbe portato sulla terra, non deve però essere frainteso come se fosse un'immagine di un modo, sempre valido e normativamente stabilito nella liturgia celeste, di adorare Dio, dato che il paragrafo 83 della SC proprio con tale riferimento apre il IV capitolo della Costituzione sulla liturgia trattando dell'ufficio divino.

Nel senso globale della liturgia celeste, l'«inno» costituisce una immagine del sì sempre

³⁰ Cfr. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, pp. 209s.

³¹ Cfr. Catechismo n. 1136, p. 303: «La liturgia è 'azione' di 'Cristo tutto intero' (*Christus totus*). Coloro che qui la celebrano, al di là dei segni, sono già nella liturgia celeste, dove la celebrazione è totalmente comunione e festa». N. 1138, p. 303: «Ricapitolati in Cristo, partecipano al servizio della lode di Dio e al compimento del suo disegno...». N. 1139, p. 303: «È a questa liturgia eterna che lo Spirito e la Chiesa ci fanno partecipare quando celebriamo, nei sacramenti, il mistero della salvezza».

³² SC 83; citato pure in *InstGen.* LH 3 e 6, per la fondazione teologica della liturgia delle ore. Alla base di ciò un'affermazione di Pio XII nella *Mediator Dei*, cfr. AAS 39 (1947), p. 573.

³³ A.A. Häußling, *Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?*, p. 227.

nuovo e festoso, perché espresso per grande gioia e sovrabbondante amore, di una persona nei confronti dell'esistenza delle altre due, che nella vita intima della Trinità le tre persone divine si sono dette e continuano a dirsi, e che, mediante Cristo, nello Spirito Santo, si diffonde nella realtà creata. La catabasi di tale «inno» della liturgia celeste è più che un incontro; il Cielo rimane Cielo e la celeste liturgia delle tre divine persone rimane liturgia celeste, ma il mondo viene assunto in essa, mentre essa discende e libera la realtà terrestre dall'«esilio» del suo «no» che allontana da Dio, affinché essa si apra liberamente alla propria esistenza e acceda alla pienezza di vita dell'infinita affermazione dell'esistenza³⁴.

BIBLIOGRAFIA

- H.U. von Balthasar, *Die Würde des Gottesdienstes*, in *IKaZ* 7 (1978), pp. 481-487.
B. Capelle, *Liturgique et non liturgique*, in *QL* 15 (1930), pp. 3-15.
H.J. Degenhardt, *Irdische und himmlische Liturgie*, in P. Bormann/H.J. Degenhardt (a cura), *Liturgie in der Gemeinde* (omaggio a Lorenz Jäger), Paderborn 1965, II, pp. 77-91.
E. Raitz von Frentz, *Der Weg des Wortes «Liturgie» in der Geschichte*, in *EL* 55 (1941), pp. 74-80.
Ph. Harnoncourt, *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets*, Freiburg-Basel-Wien 1974.
M. Josuttis, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München 1991.
J.A. Jungmann, *Liturgie und «pia exercitia»*, in *LJ* 9 (1959), pp. 79-86.
C. Koser, *Pietà liturgica e 'pia exercitia'*, in G. Barauna, *La s. Liturgia rinnovata dal concilio*, Torino 1964, pp. 229-277.
B. Lang/C. McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt/M. 1990.
B. Lang, *Leibliche Auferstehung und ewiges Leben. Das biblische Jenseits in neuer Sicht*, in «Bibel und Kirche» 49 (1994), pp. 2-10.
E. Peterson, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig 1935 (tr. it. *Il libro degli angeli*, Roma 1985).
J. Pieper, *Muße und Kult*, München 1955.
J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1964².
H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1983⁹ (tr. it. *Homo ludens*, Brescia 1969).
A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Portland 1966.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 229: «Il procedimento considerato è chiaramente definito come un incontro. Un rappresentante autorizzato del Cielo incontra l'umanità che esiste al di fuori della sfera divina. Frutto dell'incontro è una nuova comunità: scambio delle sfere vitali, partecipazione al servizio essenziale. Il Cielo non rimane più il Cielo, e alla fine la terra non è più un 'esilio'».

Capitolo quarto
IL MONDO VISIBILE
COME PRESUPPOSTO DELLA LITURGIA

Una minaccia mortale per la liturgia è venuta, e continua a venire, da certi atteggiamenti spiritualistici. Essi sono seducenti, si presentano per lo più «improntati a devozione» e si appoggiano perfino ad argomenti della Scrittura, come per esempio: «Dio è spirito, e tutti quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità» (Gv 4, 24). Se Dio è spirito, allora l'incontro con lui deve prescindere da tutto ciò che non è spirito, dal mondo visibile soggetto alla caducità, mentre nel Nuovo Testamento la «carne» corruttibile viene contrapposta allo «Spirito» che opera la salvezza.

Dalla riforma e dall'illuminismo, un intellettualismo periodicamente ricorrente, che a torto si richiama alla sacra Scrittura¹, ha aspirato ad estrapolare il più possibile il mondo sensibile dal rapporto con Dio. Esso viene perfino sospettato di turbare il rapporto spirituale con Dio, o almeno di allontanare da lui. Conseguentemente, lo spiritualismo può avere ben pochi punti di contatto con la celebrazione liturgica in sé, che possiede sempre una dimensione sensibile. Esso la riduce alla misura strettamente necessaria e, nel migliore dei casi, considera gli atti fisici e sensibili della liturgia come azioni didattiche che fanno da cornice alla realtà spirituale, alla Parola, in cui soltanto è possibile all'uomo incontrare Dio. Così infatti Zwingli ritiene necessaria una parte estremamente minima di «cerimonie», «affinché il contenuto non venga esposto in modo troppo arido e rozzo concedendo anche qualcosa alla stupidità umana»².

Ecco quel che professa lo spiritualismo: nessuna creatura è sacra, nulla di accessibile ai sensi conduce a Dio o è addirittura portatore di santità. Tutto è caratterizzato dalla profanità di questo mondo, nella creazione non c'è più alcuno spazio sacro separato, poiché «tutto ciò

¹ Cfr. H. Schürmann, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der 'Entsakralisierung'*, in «Der Seelsorger» 38 (1968), pp. 38-48.

² Citato in base a E. Weismann, *Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen. Liturgia*, III, Kassel 1956, pp. 1-96. 37.