

PREGHIERA PERSONALE, VITA LITURGICA E SACRAMENTALE

B. Neunheuser. o.s.b.

I. PREMESSA

1. La tradizione e la situazione odierna

Si tratta propriamente di una cosa più che naturale: chi non è cieco la comprende immediatamente: da sempre i religiosi sono stati degli uomini di preghiera, dei grandi oranti, fin dai primi inizi, dai monaci del deserto egiziano e siriano, da Antonio abate, a Pacomio, a Saba. Nella sua *Regula* S. Benedetto dice di loro (c. 18): « Leggiamo che i nostri santi Padri hanno cantato con zelo in un solo giorno ciò (l'intero salterio di 150 salmi) che noi tiepidi dovremmo almeno recitare in una intera settimana ». Lo stesso Benedetto fu un grande uomo di preghiera ed ha lasciato la pratica frequente dell'orazione come preziosa eredità ai religiosi dei secoli successivi, a uomini come Benedetto di Aniano, Odone di Cluny ed i suoi successori, Bernardo di Chiaravalle, Bruno di Colonia e Norberto di Xanten. Certo durante le alterne vicende della storia non si fu sempre concordi nello stabilire concretamente la giusta misura della preghiera, ma sulla sua assoluta necessità non fu mai espresso il minimo dubbio.

In mezzo agli sconvolgimenti del XIII secolo, anche e proprio in seno agli Ordini religiosi, Francesco e Domenico hanno affidato alle loro comunità l'esplicita missione di coltivare con ogni zelo la pratica della preghiera frequente, adoperandosi in ogni modo perché fosse eseguita nella maniera conveniente. Il prezioso codice di Santa Sabina in Roma è una prova dell'impegno amoroso, con il quale i frati predicatori praticarono la recita del Divino Ufficio; mentre i confratelli del Poverello di Assisi, nelle loro redazioni dei testi liturgici, hanno praticamente creato il breviario *secundum usum romanae curiae*. Esso diventò, nella

forma introdotta dal Papa domenicano Pio V, il testo ufficiale della preghiera della Chiesa fino alla riforma del Concilio Vaticano II. Certamente Ignazio di Loyola ed altri più recenti fondatori di Ordini e Congregazioni religiose non si sono più sentiti di imporre alle loro comunità, direttamente impegnate nell'apostolato attivo, il peso di una preghiera corale diventata ormai troppo complicata; ma anche essi, anzi proprio essi, furono dei grandi uomini di preghiera ed hanno sempre insistito perché i loro figli restassero tali ed insegnassero ai cristiani l'arte della preghiera.¹

Il fatto poi che la ufficiale preghiera della Chiesa, formatasi lentamente nell'arco di un millennio, praticata nelle cattedrali, nelle collegiate e nei conventi, ripresa poi dalla riforma tridentina, allora necessaria all'unità e alla compattezza della Chiesa, abbia nei secoli successivi assunto una forma piuttosto rigida e stereotipata, ha indotto i cristiani, i santi e specialmente i religiosi, chiamati per vocazione alla preghiera, a cercare e praticare nuove forme di orazione alquanto lontane dalla preghiera ufficiale della Chiesa.² Tutto ciò è più che comprensibile e fu un bene per la Chiesa e per il rinnovamento della sua preghiera. Nello stesso tempo però contribuì a creare un certo contrasto fra preghiera ufficiale e personale, del tutto sconosciuto nei primi tempi della Chiesa. Non si può negare che molto spesso l'orazione personale lasciata a se stessa ha attinto a fonti di « seconda mano ».³ Ma fino ad un certo punto ciò è del tutto indifferente; nella scelta dei motivi e delle forme del suo agire personale, il cristiano è libero ed i santi di quel tempo seppero trarre dalle fonti di « seconda mano » una pietà genuina e sincera e questo in fin dei conti è la cosa essenziale e decisiva.

¹ Cfr. S. BÄUMER - R. BIRON, *Histoire du bréviaire*, Letouzey, Paris (ristampa: Herder, Roma 1967) 1905; P. SALMON, *L'Office divin*, Du Cerf, Paris 1959; S. J. P. VAN DIJK - J. HAZELDEN WALKER, *The Origins of the modern Roman Liturgy*, London 1960.

² Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Liturgisches Leben im Barock*, in *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, 108-119 (trad. it.: ed. Paoline, Roma 1962).

³ Cfr. *Ibid.* 118s.

Tuttavia i condizionamenti ed i limiti di queste forme devozionali incominciarono ad essere particolarmente avvertiti, quando il nuovo movimento liturgico, specialmente a partire da Pio X e dai cosiddetti « fatti di Mecheln-Malines » del 1909,⁴ portò ad una nuova riscoperta delle vere fonti della pietà ecclesiale. Esse sono da sempre la celebrazione dell'Eucaristia, come sacrificio, banchetto e memoriale della morte e risurrezione del Signore, tutta la vita sacramentale, la celebrazione del giorno del Signore e dei misteri salvifici di Cristo nel corso dell'anno liturgico, la recita delle ore canoniche, « in salmi, inni e canti spirituali » (*Ef* 5,19) e nelle letture della Scrittura e dei Padri.

Non è vero che rappresentanti e sostenitori del movimento liturgico abbiano avanzato dei dubbi sulla legittimità e necessità dell'orazione personale; essi vollero soltanto che le forme soggettive della preghiera personale fossero direttamente ispirate alle grandi ed oggettive realtà della Chiesa, dei sacramenti, dell'opera salvifica di Cristo e non invece a forme devozionali secondarie.⁵ Ciò ha purtroppo dato origine a spiacevoli equivoci, come se potesse esistere una pietà « oggettiva » senza una partecipazione personale « soggettiva ». Ed anche quando una simile dottrina non fu espressamente insegnata, nell'entusiasmo conseguente alla scoperta della ricchezza della classica preghiera liturgica, la necessità dell'orazione personale ed il grande valore delle devozioni recenti, anche delle più umili e modeste, non furono sempre valutati come si meritavano. Di qui sorsero non poche critiche⁶ ed

⁴ Cfr. i diversi articoli a proposito del *Cinquantenaire du mouvement liturgique*, in *Les quest. lit. et paroiss.* 40 (1959) 193-251; una prima visione della vastità del problema, che così si aperse, apparve nel libro di M. FESTUGIÈRE, *La liturgie catholique. Esquisse d'une synthèse, suivie de quelques développements*, in *Rev. de philos.* 22 (1913) 692-886 e nella controversia che ad esso seguì. Vedi in proposito H. SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Herder, Roma 1960, 88-90.

⁵ Questo era il vero senso del noto componimento programmatico dell'abate I. HERWEGEN, *Die objektive Grundlage für den individuell zu gestaltenden Aufbau unseres religiösen Lebens*, del 1921; pubblicato in *Lumen Christi*, Monaco 1924, 17-39; cfr. lavori simili, citati più avanti nella nota 43.

⁶ L'opera più famosa fu M. KASSIEPE, *Irrwege und Umwege in*

animate controversie;⁷ esse furono però appianate dalla parola equilibrata dell'enciclica di Pio XII *Mediator Dei*. In essa si riconosce espressamente che liturgia non è soltanto azione rituale esteriore, complesso di cerimonie e celebrazioni, ma soprattutto vitale adorazione di Dio, azione vivente al suo cospetto, fonte della più profonda pietà; nello stesso tempo però si riconosce e si difende il valore dei *pia exercitia*. Tutto ciò ha per così dire trovato la sua formulazione definitiva nella costituzione sulla sacra liturgia del Concilio Vaticano II. Da una parte, specialmente nelle considerazioni di principio dei numeri 5-13, si sottolinea con particolare forza che la liturgia è *culmen et fons*, « culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù » (n. 10); dall'altra si afferma però anche che « la vita spirituale non si esaurisce nella partecipazione alla sola liturgia. Il cristiano, infatti, benché chiamato alla preghiera in comune, è sempre tenuto a entrare nella sua stanza per pregare il Padre in segreto... » (n. 12). Ed ancora: « I pii esercizi del popolo cristiano, purché siano conformi alle leggi e alle norme della Chiesa, sono vivamente raccomandati » (n. 13). Tuttavia questi *exercitia* devono essere ordinati « tenendo conto dei tempi liturgici... in modo da essere in armonia con la sacra liturgia dalla quale traggono in qualche maniera ispirazione, e alla quale, data la sua natura di gran lunga superiore, devono condurre il popolo cristiano » (n. 13).

Le autentiche istanze del movimento liturgico sono qui riconfermate in tutta la loro estensione, ma inserite nello stesso tempo nel giusto contesto di una pietà pienamente conforme alla tradizione ecclesiastica.

Naturalmente è più facile formulare tutto ciò in teoria che non metterlo subito in pratica nella Chiesa universale ed i pochi anni

Frömmigkeitsleben der Gegenwart, Kevelaer 1939, Würzburg 1940; cfr. anche H. SCHMIDT, o. c. 92s.

⁷ Cfr. F. KOLBE, *Die Liturgische Bewegung*, Aschaffenburg 1964, 63-79; ed anche H. SCHMIDT, o. c. 92s. e A. FAVALE, *Abbozzo storico del movimento liturgico*, in *La Costituzione sulla sacra liturgia* (Collana Magistero Conciliare, 14), LDC, Torino-Leumann 1968, 36-41.

trascorsi dalla promulgazione della costituzione liturgica del dicembre 1963 lo hanno dimostrato a sufficienza. In rapporto con la riforma voluta dal Concilio e con un certo allentamento della disciplina liturgica finora molto severa e centralizzata, il riconoscimento della dimensione personale nella preghiera liturgica ha condotto ad una libertà di prassi liturgica, che qua e là rischia di sfociare non soltanto in una « babele » liturgica, ma proprio nell'estremo opposto e cioè nel sopravvento dell'elemento personale e soggettivo su ogni norma oggettiva e sulle tradizioni del mistero salvifico di Cristo.

La problematica che occorre qui affrontare interferisce singolarmente con molte altre manifestazioni dell'attuale crisi teologica ed ecclesiastica e con le tendenze della desacralizzazione, della demitizzazione e della secolarizzazione.

I suoi inizi sono in un certo senso già presenti negli stessi desideri di riforma del Concilio. Di fronte ad alcune manchevolezze e deviazioni, già individuate e combattute dal movimento liturgico, il Concilio volle l'eliminazione di tutti quegli elementi « che fossero meno rispondenti alla natura intima della liturgia stessa, o si fossero resi meno opportuni » (n. 21) ed un nuovo ordinamento dei testi e dei riti, il quale esprima in modo più chiaro e comprensibile ciò che essi vogliono dire. « I riti splendano per nobile semplicità; siano chiari nella loro brevità e senza inutili ripetizioni » (n. 34). In questo contesto acquista la massima importanza l'introduzione della lingua parlata nella celebrazione liturgica (nn. 35 e 36).

Le innovazioni che in questo campo furono dapprima introdotte con non poche esitazioni, sono diventate nel frattempo una cosa più che naturale. Ciò che si era affermato in linea di principio, fu applicato concretamente nella messa (nn. 50ss), negli altri sacramenti (nn. 59, 62ss), nella preghiera canonica (nn. 87-101) e nell'anno liturgico (nn. 106-111): si tratta di riformare la liturgia nei suoi testi e nei suoi riti, in modo tale che i fedeli possano con facilità partecipare attivamente alla celebrazione liturgica, per poter così crescere nel mistero di Cristo e nel vero culto di Dio, in modo che le grandi celebrazioni liturgiche diventino la sorgente ed il culmine di tutta la loro vita e della loro pietà personale.

Tutto ciò è buono e bello, anzi assolutamente necessario. Ma nel tentativo delle applicazioni concrete siamo caduti negli estremi più disparati. Nel desiderio di semplificare ed eliminare il superfluo e l'esagerato, si compiono abbreviazioni radicali, ci si limita soltanto a ciò che tocca direttamente ed immediatamente l'uomo moderno, si rifiutano le tradizionali forme di preghiera, come i salmi (almeno alcune loro parti), e le orazioni del messale romano, si respingono decisamente le forme di orazione già esistenti in favore della preghiera spontanea, che sgorga sempre nuova dalla situazione concreta ed infine si arriva a condannare ogni forma di preghiera vocale.

Queste aspirazioni si fondono talvolta con i principi radicali di una teologia, la quale temerariamente afferma che tutta l'azione liturgica finora in uso non sarebbe altro che un ossequio farisaico ed esteriore, ipocrisia, ricaduta nelle vecchie forme dell'Antico Testamento, ormai superate dal Nuovo Testamento. La vera liturgia cristiana consisterebbe unicamente nell'adempimento del precetto dell'amore, nel rispetto e nella carità verso il prossimo. Alla luce di una teologia del « Dio è morto », Dio sarebbe ancora raggiungibile soltanto in questa maniera.⁸

In queste posizioni radicali si nascondono certamente intuizioni esatte, osservazioni buone non disgiunte da una critica giustificata dalle manchevolezze della nostra preghiera cristiana. È nostro dovere riconoscere ciò in tutta umiltà ed apportare le correzioni volute dal Concilio. Ma nello spirito di questo stesso Concilio è anche nostro dovere mantenere la giusta misura e realizzare le necessarie riforme con prudenza e ponderazione, senza dimenticare la ricchezza di tutta la tradizione ecclesiastica. Ciò corrisponde alla vera volontà di riforma del Concilio, che così si esprime nel numero 23: « Per conservare la sana tradizione e aprire nondimeno la via ad un legittimo progresso, la revisione delle singole parti della liturgia dev'essere sempre preceduta da

⁸ Cfr. in proposito tutta la bibliografia riguardante la controversia sul libro del vescovo anglicano ROBINSON, *Honest to God*. Da considerazioni di questo genere un circolo di lavoro ecumenico ha tirato conseguenze radicali a proposito della preghiera, cfr. D. SÖLLE - F. STEFFENSKY, *Politisches Nachtgebet in Köln*, Stoccarda e Magonza 1969.

un'accurata investigazione teologica, storica e pastorale. Inoltre devono essere prese in considerazione sia le leggi generali della struttura e dello spirito della liturgia, sia l'esperienza derivante dalle più recenti riforme liturgiche e dagli indulti qua e là concessi. Infine non si introducano innovazioni se non quando lo richieda una vera e accertata utilità della Chiesa, e con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano organicamente, in qualche maniera, da quelle già esistenti ».

È in questa prospettiva che si tratta di ripensare in termini nuovi il giusto rapporto fra preghiera personale, vita liturgica e sacramentale, ed il suo valore nella vita religiosa della nostra epoca dopo il Concilio Vaticano II.

2. Nuova presa di coscienza

Fin dall'inizio di queste nostre riflessioni dobbiamo anzitutto dire con tutta chiarezza che, in conformità a tutta la tradizione della vita religiosa ed ancor più in conformità a tutta la tradizione della Chiesa, all'esortazione degli Apostoli e del loro Signore di « pregare sempre, incessantemente » (*Lc* 18,1; *Col* 4,2; *1 Ts* 5,17), all'esempio dei primi cristiani e dello stesso Gesù Cristo, noi vogliamo pregare e perseverare nella preghiera... Nello stesso tempo però vogliamo riflettere sulle difficoltà e sui problemi, sorti dalla situazione particolare del movimento liturgico e dal suo coronamento nel Concilio, come pure dalle perplessità che hanno fatto seguito alle riforme liturgiche, come abbiamo appunto or ora visto. Si tratta specialmente del rapporto fra preghiera personale e comportamento liturgico, di scoprire cioè come sia possibile una loro fusione armonica ed unitaria, in modo da poter raggiungere una spiritualità liturgica, che corrisponda pienamente alle esortazioni del Vangelo, alle esigenze dell'impegno cristiano nel mondo moderno e alla dignità della vita personale di ciascun individuo. È infatti questa spiritualità liturgica che, secondo le espresse parole del Concilio, costituisce il vertice della pietà cristiana ed ecclesiale.

II. LA PREGHIERA DELLA CHIESA LOCALE NELLE SUE CELEBRAZIONI LITURGICHE

Nella valutazione dei singoli momenti non si tratta di delineare contrasti irriducibili, ma di trovare il giusto equilibrio fra elementi reciprocamente condizionati. L'uomo è un essere sociale; ciò significa che egli può sviluppare pienamente la sua personalità soltanto in seno ad una vera comunità. D'altra parte non esiste vera comunità che non sia formata da persone libere ed intelligenti (una mandria non potrà mai costituire una comunità). Anzi si può e si deve affermare che quanto più sviluppate sono le singole persone, tanto più viva è anche la loro comunità e che quanto più autentica e vitale è una comunità, tanto più spiccatamente si sviluppa la personalità dei suoi membri. Esiste tuttavia un certo ordine in questi valori. Poiché nessuna personalità cade mai dal cielo bell'è fatta, ma nasce e cresce in seno ad un contesto sociale, ad una famiglia, ad un popolo, la comunità ha una certa posizione di preminenza; è infatti in essa che la vita personale ha i suoi inizi e raggiunge la sua piena maturità.

Per questo il Concilio nella costituzione dogmatica sulla Chiesa al capitolo su « il popolo di Dio » dice espressamente: « In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la giustizia (cfr. *Atti* 10,35). Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e fedelmente lo servisse. Si scelse quindi per sé la stirpe israelitica perché fosse il suo popolo, stabilì con lui un'alleanza, e lo formò lentamente, manifestando nella sua storia se stesso e i suoi disegni e santificandolo per sé. Tutto questo però avvenne in preparazione e figura di quella nuova e perfetta alleanza da farsi in Cristo... Cristo istituì questo nuovo patto... chiamando gente dai Giudei e dalle nazioni, perché si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo Popolo di Dio » (*LG* n. 9a).

Questo popolo di Dio, questa Chiesa di Cristo, « la Chiesa, ossia il regno di Dio già presente in mistero » (*LG* n. 3) è il fine di tutta l'opera salvifica di Dio, come spiega chiaramente la

stessa costituzione nel I capitolo sul « mistero della Chiesa » (nn. 1-8).

Questa Chiesa però è la « Chiesa orante », la Chiesa, mediatrice di salvezza a tutti gli uomini « *in laudem gloriae Dei* » (Ef 1,12-14). Tanto è vero che con tutta ragione la costituzione liturgica può affermare che è proprio nella liturgia della Chiesa che il mistero di Cristo e la essenza della Chiesa trovano la loro più chiara espressione. « La liturgia infatti, mediante la quale, specialmente nel divino Sacrificio dell'Eucaristia, “ si attua l'opera della nostra Redenzione ”, contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa... » (n. 2).

Giorno per giorno la liturgia costruisce i suoi fedeli « in tempio santo del Signore, in edificio di Dio nello Spirito » (Ef 2,21-22); e nello stesso tempo si presenta agli uomini come il « vessillo innalzato sui popoli, sotto il quale i dispersi figli di Dio possano raccogliersi, finché si faccia un solo ovile ed un solo pastore » (n. 2).

Sono questi pensieri che costituiscono quell'aspetto ecclesio-logico, che apparve per la prima volta nella costituzione liturgica, si perfezionò poi nella costituzione *Lumen Gentium* e determinò in modo decisivo tutti gli atti del Concilio fino alla costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. Nella costituzione liturgica esso trovò la sua concreta formulazione, specialmente nei numeri 26 e 41. Nel numero 26 si dice: « Le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, che è “ sacramento di unità ”, cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò tali azioni appartengono all'intero Corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; i singoli membri poi vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e dell'attuale partecipazione ».

Nel n. 41 si afferma in modo ancor più concreto e plastico: « Tutti devono dare la più grande importanza alla vita liturgica della diocesi che si svolge intorno al vescovo, soprattutto nella chiesa cattedrale: convinti che la principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena ed attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima Eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo

altare cui presiede il vescovo circondato dai suoi sacerdoti e ministri ».

La Chiesa, dunque, attuata e realizzata nella celebrazione eucaristica compiuta dal popolo di Dio (ciascuno naturalmente secondo la propria posizione) è ripiena di quella santa realtà, di cui parlano i numeri iniziali della costituzione liturgica. Nell'azione liturgica l'opera salvifica di Cristo viene annunciata e realizzata, cioè comunicata agli uomini (n. 6). Soprattutto qui Cristo è presente nella sua Chiesa; infatti dove due o tre sono riuniti nel suo nome, lì egli è presente in mezzo a loro (n. 7). « Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa, allo stesso titolo e allo stesso grado, ne uguaglia l'efficacia » (n. 7). Nella liturgia noi troviamo una prima anticipazione della realtà di cui parteciperemo nella Gerusalemme celeste (n. 8). Ma certo la liturgia non esaurisce tutta l'attività della Chiesa, la quale deve preparare i suoi figli alla liturgia con molti altri mezzi. La liturgia però è il culmine e la fonte di tutta la vita della Chiesa. Il fine di tutta la sua attività apostolica è « che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, prendano parte al sacrificio e alla mensa del Signore » (n. 10).

Alla stessa maniera la liturgia è anche la sorgente dell'azione dei cristiani, che trovano qui la forza della carità vicendevole, della testimonianza cristiana e dell'ardente amore per Cristo. « Dalla liturgia, dunque, e particolarmente dall'Eucaristia, deriva in noi come da sorgente la grazia, e si ottiene, con la massima efficacia, quella santificazione degli uomini e glorificazione di Dio in Cristo, verso la quale convergono, come a loro fine, tutte le altre attività della Chiesa » (n. 10). Segue l'esortazione ai fedeli a compiere ciò « consapevolmente, attivamente e fruttuosamente » con retta disposizione d'animo e con una partecipazione che superi ogni formalismo esteriore, « sì da conformare la loro mente alle parole che pronunziano e cooperare con la grazia divina per non riceverla invano » (n. 11).

La dottrina del Concilio è veramente equilibrata; essa accetta e conferma gli ideali del movimento liturgico, specialmente la sua

grande stima per la funzione liturgica celebrata nella comunità, ma nello stesso tempo si preoccupa che questa funzione liturgica, ripiena della massima realtà spirituale, diventi anche espressione di un'azione veramente personale, piena di fede e di zelo nella preparazione e nel compimento della stessa azione liturgica, in modo che in essa l'opera universale della Chiesa trovi davvero il suo *culmen* e la sua *fons*.

L'immagine luminosa di una vera azione liturgica, non ridotta a semplice exteriorità, a farisaico biasciare di labbra o a cerimonia puramente formale, è stato in ogni tempo il grande ideale della Chiesa, come appare dalle descrizioni della vita comunitaria della Chiesa primitiva negli Atti degli Apostoli. La Chiesa primitiva, gli Apostoli, i discepoli, le donne con Maria, madre di Gesù, in tutto 120 persone, si radunano nel cenacolo per invocare ed attendere insieme la venuta del promesso Spirito consolatore. È in questo atteggiamento di preghiera, di rispettoso ossequio verso Dio e di mediazione di salvezza, che incontriamo questa comunità nella descrizione di *Atti* 2,41-47: dopo che per mezzo del battesimo essi aumentarono di tremila unità, « erano assidui nella predicazione degli Apostoli, alle riunioni comuni, alla frazione del pane e alle preghiere... Ed erano assidui nel frequentare ogni giorno tutti insieme il tempio e, spezzando il pane nelle loro case, prendevano cibo con gioia e semplicità di cuore, lodando Dio ». Spesso troviamo la prima comunità in questo atteggiamento: in *Atti* 4,23-31, dove i cristiani « alzano concordemente la voce a Dio » nella preghiera e nei salmi per ringraziarlo dell'aiuto ricevuto; in *Atti* 12,5, dove « la Chiesa fa incessanti preghiere » per la liberazione di Pietro; in *Atti* 16,25, dove Paolo e Sila pregano verso mezzanotte, cantando inni a Dio; in *Atti* 20,7 nella celebrazione notturna della frazione del pane a Troade; in *Atti* 20,36, dove Paolo prega con tutti i cristiani di Efeso prima di congedarsi da loro (cfr. lo stesso atteggiamento in 21,5).

In tutti questi casi è la Chiesa, la comunità santa, il popolo di Dio che prega ed agisce. È su questa preghiera comunitaria che viene posto l'accento, qui è la grande realtà del nuovo regno iniziatosi con Cristo, qui si scopre la salvezza e si ringrazia per il suo rinnovamento. Ciò non significa naturalmente che tutto si esaurisse in questo, che era invece soltanto il punto di partenza

di una ardita vita cristiana. Con tutta naturalezza i singoli si adeguavano alle abitudini del luogo, sia alla visita al tempio, sia alle pratiche cristiane, che si andavano ormai rendendo indipendenti dal tempio. Così gli Apostoli Pietro e Giovanni vanno al tempio per compiervi la loro preghiera alla « ora nona » (*Atti* 3,1), così Pietro prega da solo sul tetto della casa alla « ora sesta ».

Questa prassi apostolica continua poi con tutta naturalezza anche nei secoli successivi. È la Chiesa, la comunità che prega, raccolta attorno ad una tavola per la celebrazione eucaristica: ci si raduna per pregare, in questo si manifesta visibilmente la Chiesa. Così inizia la preghiera « ecclesiastica ». Ce lo testimonia Tertulliano,⁹ la « tradizione apostolica » di Ippolito,¹⁰ la pellegrina Egeria, che a colori vivaci ci descrive la preghiera della Chiesa di Gerusalemme: ¹¹ il popolo si raduna per la preghiera, lo precedono gli zelanti, liberi da altri impegni, gli asceti (*monazontes*) e le vergini; infatti la maggior parte del popolo non può arrivare così presto, fare tutto quello che soltanto un piccolo gruppo riesce a compiere; il vescovo ed i sacerdoti vengono alla fine dell'assemblea per impartire la benedizione. Si tratta fondamentalmente di un'azione compiuta dalla Chiesa locale; tutti vi partecipano attivamente, tanto che la pellegrina che racconta, rimane impressionata dalla partecipazione e dallo zelo del popolo.

Così continua anche nei secoli successivi: la Chiesa locale si raccoglie per la preghiera; chi può vi prende parte; qui è il vertice mistico della vita di grazia; di qui, ripieni di santo ardore, si ritorna al lavoro quotidiano, sforzandosi di conservarlo in sé e di mantenersi *in gratiarum actione*. Soltanto in un'epoca molto posteriore questa preghiera di tutta la comunità si è trasformata in una pratica riservata esclusivamente al clero ed ai monaci.

Il Concilio Vaticano II ha fatto bene a ripresentare nel suo originario significato il senso della preghiera della Chiesa. Nel IV capitolo sull'ufficio divino si dice: « Gesù Cristo ha introdotto

⁹ *De oratione* 25; cfr. per esempio lo studio di BOTTE, in *La prière des heures* (Lex orandi, 35), Du Cerf, Paris 1963, 108.

¹⁰ Ed. B. BOTTE, Münster 1963, n. 25 (64-66); n. 35 (82); n. 41 (88-96).

¹¹ CSEL 39 (Geyer), cap. 24, 71-74.

in questo esilio terrestre quell'inno che viene eternamente cantato nelle sedi celesti. Egli unisce a sé tutta l'umanità, e se l'associa nell'elevare questo divino canto di lode » (n. 83). Concretamente egli compie ciò per mezzo della Chiesa, la quale nelle sue azioni liturgiche « loda incessantemente il Signore e intercede per la salvezza del mondo » (n. 83). Ciò avviene specialmente nell'ufficio divino. Chiunque sia che lo recita (« i sacerdoti o altri a ciò deputati dalla Chiesa, o anche i fedeli che pregano insieme col sacerdote » [n. 84]), lo compie « in nome della Madre Chiesa », davanti al trono di Dio, prendendo parte al massimo onore della sposa di Cristo (n. 85). Anche se oggi tutto questo vale particolarmente per il clero (cfr. n. 86), tutti sono invitati ad unirsi secondo le loro possibilità a questo coro di uomini in preghiera, che adorano ed invocano le grazie di Dio: anche i sacerdoti che di per sé non sono tenuti alla preghiera corale vera e propria, sono invitati a compiere comunitariamente almeno una parte di essa (n. 99); anzi, perfettamente in conformità allo spirito e all'antica prassi della preghiera ecclesiastica, si esortano i pastori d'anime « a celebrare le Ore principali, specialmente i Vespri, in chiesa con partecipazione comune, nelle domeniche e feste più solenni. Si raccomanda che anche i laici recitino l'Ufficio divino o con i sacerdoti, o riuniti tra loro, o anche da soli » (n. 100).

Si noti la fine graduazione di queste proposte: anzitutto si suggerisce la preghiera comunitaria di una Chiesa locale raccolta per la celebrazione comune: il popolo di Dio con i suoi sacerdoti. Se ciò non è realizzabile, gli stessi laici dovrebbero radunarsi fra di loro per pregare insieme, per esempio in famiglia, nel gruppo di lavoro, in una libera associazione; infine, se non è possibile altrimenti, si consiglia con tutta naturalezza (non però come il massimo ideale) la preghiera da solo; infatti anche chi prega da solo rimane spiritualmente unito a tutta la Chiesa ed al coro di quanti pregano in Cristo e per mezzo di Cristo. In tutto ciò l'essenziale è che dei fedeli si trovino insieme nel nome del Signore, alla sua presenza, nell'ascolto della sua parola, nella forza dei suoi sacramenti, per pregare ed adorare come Chiesa, cioè o sotto la guida del vescovo e (oppure) del sacerdote, o almeno in unione morale con loro (usando per esempio testi e formule ufficialmente approvate, cfr. la costituzione liturgica,

n. 84, *forma approbata*) e per partecipare, appunto come Chiesa, alla grande ricchezza della salvezza in Cristo, all'opera della sua redenzione, culmine e fonte di tutto il resto.

Questo vale per tutti i cristiani e perciò anche dei religiosi; essi anzi dovrebbero sentirsi chiamati in maniera tutta speciale a rinnovare la loro vita di preghiera e di pietà nel senso voluto dal Concilio.

III. SACRA AZIONE LITURGICA E CELEBRAZIONE FESTIVA

Quanto abbiamo fino qui detto vale in generale di ogni azione liturgica; se compiuta nel modo dovuto, essa porta quanti vi partecipano ad un'azione sacra per eccellenza (« *actio sacra praeexcellenter* », n. 7), realizza concretamente l'ufficio sacerdotale di Cristo (« *Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio* », n. 7), per mezzo del quale viene realizzata la santificazione dell'uomo e viene esercitato dal Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal Capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale. Ciò avviene naturalmente in modi diversi (« *modo singulis proprio* », n. 7) nella preghiera di supplica e di lode, nell'annuncio e nell'ascolto della parola di Dio, nell'amministrazione dei sacramenti, nella celebrazione dell'Eucaristia e nella S. Comunione (cfr. n. 7a). Come appare già da questo elenco, l'amministrazione dei sacramenti e la celebrazione eucaristica racchiudono in sé una quantità particolarmente intensa di realtà spirituale. Ciò è di grande importanza per valutare giustamente il rapporto fra preghiera personale e vita liturgico-sacramentale.

E vediamo anzitutto la massima realtà della celebrazione eucaristica in tutto il suo complesso.

Volentieri noi, in passato, descrivevamo la grande realtà dei sacramenti in generale e dell'Eucaristia in particolare, con una espressione tratta dal linguaggio dell'antica teologia: essi agiscono *ex opere operato*. Ciò non implica però un'azione puramente meccanica, indipendente dalla collaborazione dei fedeli che vi prendono parte, ma vuole invece indicare che questi sacramenti operano « soltanto » per l'azione di Dio, che nella sua misericordia ci comunica la salvezza di Cristo, anche se noi ne siamo indegni.

Per questo il Concilio di Trento dice: « *Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest...* » (Sessio XXII, 1; D 939). Per il medesimo Concilio infatti l'Eucaristia è quel meraviglioso « *visibile... sacrificium, quo cruentem illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret atque illius salutaris virtus in remissionem... peccatorum applicaretur* » (Ibid. D 938). Questo è il sacramento nel quale ci viene dato in cibo il corpo ed il sangue del Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e glorificato, grazie a quel misterioso procedimento, che noi fin dalla prima scolastica siamo soliti chiamare « transustanziazione » (cfr. Ibid. Sessio XIII, 1 e 4: D 874 e 877); questo è il testamento nel quale il Signore prima di partire da questo mondo « *divitias divini sui erga homines amoris velut effudit, memoriam faciens mirabilium suorum et in illius sumptione colere nos sui memoriam praecepit suamque annuntiare mortem, donec ipse ad iudicandum mundum veniat...* » (Ibid. 2, D 875).

Il Concilio Vaticano II riprende questa dottrina ed afferma espressamente che nell'Eucaristia « *opus nostrae redemptionis exercetur* » (n. 2) e che in essa viene realizzata (« *exercerent* », n. 6) l'opera salvifica di Cristo annunciata nella parola di Dio. Gli Apostoli avrebbero incominciato la loro opera annunciando la morte del Signore: « *Numquam exinde omisit Ecclesia quin in unum conveniret ad paschale mysterium celebrandum, legendo ea in omnibus Scripturis quae de ipso erant, Eucharistiam celebrando in qua mortis eius victoria et triumphus repraesentatur, et simul gratias agendo Deo super inenarrabili dono in Christo Iesu in laudem gloriae eius, per virtutem Spiritus Sancti* » (n. 6).

Tutto ciò si colloca come una sacra realtà in mezzo ai fedeli che celebrano i misteri divini. Qui e non altrove il fedele cristiano realizza e raggiunge nella fede e nell'amore, cioè nella partecipazione più personale ed attiva, il vertice massimo del suo rapporto personale con Dio e della sua preghiera; e precisamente in questo momento, non prima nella preparazione, né dopo nella conclusione; questo è perciò davvero il *culmen*, il vertice massimo di ogni azione della Chiesa, di ogni mediazione di grazia, di ogni contatto con Dio, ma anche nello stesso tempo fonte di tutto il resto, dell'unione con Dio raggiunta qui come nel suo punto culmi-

nante e dell'esperienza beatificante della bontà divina, che proprio qui si rivela a noi in maniera sovrabbondante.

Ciò che si è detto dell'Eucaristia, del più grande di tutti i sacramenti, nel quale noi celebriamo la memoria della morte e della risurrezione di Cristo, come un vero sacrificio e banchetto divino, vale in maniera corrispondente per tutti gli altri sacramenti; per il battesimo, nel quale, resi partecipi della morte e della risurrezione di Cristo, rinasciamo alla figliolanza di Dio per perseverarvi in tutti i giorni della vita; per la cresima, che ci comunica lo Spirito Santo, che opera continuamente in noi, che ci rende capaci di pregare e di testimoniare Cristo nel mondo; per la penitenza, nella quale, beneficiando dell'espiazione infinita di Cristo, veniamo assolti dai nostri peccati, grazie al potere delle chiavi affidato dal Signore al tribunale della Chiesa e nella quale ci dichiariamo disposti a fare penitenza, a cambiare mentalità ed a passare dal mondo del peccato alla « legge dello spirito della vita in Cristo Gesù » (Rom 8,2); per l'unzione degli infermi, nella quale veniamo guariti attraverso la grazia di Cristo o almeno attingiamo la forza per sopportare in noi la passione di Gesù, affinché anche la sua vita (qui o nell'eternità) si manifesti in noi (cfr. 2 Cor 4,9s); per i sacramenti dell'ordine e del matrimonio, affinché quelli ad essi chiamati possano vivere secondo il loro stato ad edificazione della Chiesa nel servizio di una paternità spirituale o in quello dell'amore e della formazione di una famiglia. Sempre dunque è richiesto quel compimento vitale, grazie al quale noi, nei momenti dell'azione sacramentale stessa, giungiamo al punto culminante del nostro contatto con Dio, dandogli la nostra risposta vitale e pregandolo in pienezza sacramentale.

Questa misteriosa penetrazione di azione divina e di risposta umana, personale, piena di fede e di amore, che come abbiamo visto è propria di ogni sacramento, in quanto esso è una vera azione sacra dell'uomo che adora e prega, è ancora più intensa ed evidente nelle celebrazioni festive della Chiesa o, più esattamente, dell'anno liturgico, nelle solennità religiose, nelle domeniche ed infine in tutti i periodi dell'anno liturgico. La costituzione liturgica parla di questi giorni festivi nel capitolo 5 sull'anno liturgico in modo breve ma chiaro: « *Mysteria Redemptio- nis ita recolens, divitias virtutum atque meritorum Domini sui,*

adeo ut omni tempore quodammodo praesentia reddantur, fidelibus aperit, qui ea attingant et gratia salutis repleantur » (n. 102). Nella stessa maniera la Chiesa ricorda durante l'anno liturgico la madre del Signore ed i santi, per ammirare anche in essi i frutti della redenzione di Cristo ed annunciare nei suoi santi il mistero pasquale (cfr. n. 103s). Ma la preoccupazione principale del Concilio è quella di porre nuovamente nella sua giusta luce centrale la celebrazione del giorno del Signore, della domenica e della festa pasquale, « per alimentare debitamente la pietà dei fedeli nella celebrazione dei misteri della Redenzione cristiana, ma soprattutto nella celebrazione del mistero pasquale » (n. 107).

In questi giorni festivi ritornano in maniera tutta speciale i diversi motivi che determinano l'intera struttura della vita cristiana, tutta fondata sull'opera salvifica di Cristo. Queste feste infatti non sono altro che la celebrazione del ricordo dell'opera di Cristo attraverso tutto l'anno.¹² Essa ritorna a noi nel ritmico ripetersi delle solennità annuali, nel nostro incontro devoto con questi avvenimenti in un determinato giorno, o settimana, o periodo, nelle diverse possibilità offerte da un simile lasso di tempo, dall'azione direttamente religiosa alla celebrazione della comunità e alla riflessione del singolo individuo, fino alla conclusione della solennità religiosa nell'allegro pasto domenicale, nella gioia, nella distensione e nel riposo della festa umana.

Se una simile « memoria » è della massima importanza già in senso storico-religioso, essa acquista però il suo vero e profondo significato nella forza di Cristo, il quale nella sua opera storica unica ed assoluta, è diventato universale causa della salvezza: « *Consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae* » (Ebr 5,9). È proprio in queste celebrazioni che le azioni salvifiche di Cristo diventano « *quodammodo praesentia* » ai fedeli, come si esprime il Concilio nel n. 102 della costituzione liturgica, servendosi della parola di Pio XII nell'enciclica *Mediator Dei*,¹³ affinché mediante queste celebrazioni i

¹² Cfr. gli articoli di A. DARLAPP, *Anamnese*, in *Lex. f. Theol. u. Kirche* 1 (1957) 483-486; inoltre J. HILD nella sua vasta trattazione *Fêtes*, in *Dict. de spirit.* 5 (1964) 221-247.

¹³ AAS 39 (1947) 580.

fedeli possano venire a contatto con i misteri salvifici di Cristo, conformarsi sempre più ad essi e raggiungere così la vita di una sempre più ricca ed abbondante grazia divina.

Certamente è difficile determinare esattamente in che cosa consista questo *quodammodo praesentia*; ad ogni modo possiamo però essere sicuri di una certa presenza dei misteri salvifici di Cristo nelle feste che durante l'anno liturgico ne celebrano la « memoria »; a questa conclusione sono giunti quasi unanimemente i teologi nella loro discussione circa la *Mysterientheologie* di Odo Casel.¹⁴

Qui è sufficiente ricordare che noi in queste celebrazioni veniamo veramente a contatto con l'opera salvifica di Cristo crocifisso e risorto, in base al diverso grado di realtà che spetta alle singole azioni nel contesto della rispettiva celebrazione. Nel n. 7 la costituzione liturgica concentra tutto ciò nella realtà della *praesentia Christi*, senza soffermarsi ulteriormente sui differenti gradi di questa presenza. Nella celebrazione festiva noi troviamo la presenza di Cristo soprattutto nell'Eucaristia (come banchetto e come memoriale del sacrificio di Gesù), nella amministrazione di altri sacramenti (nella misura in cui essi vi figurano), nella proclamazione della parola di Dio (sia nella messa che nell'Ufficio), nella preghiera di propiziazione e di lode.

Si comprende facilmente quanta pienezza di grazia viene qui offerta, a quali mezzi soprannaturali noi possiamo e dobbiamo attingere con una celebrazione devota, attiva e veramente contemplativa, con una partecipazione che può davvero portarci a soffrire, a morire e a risorgere con Cristo, per poter già fin d'ora pregustare con lui nella nascosta realtà della speranza, le gioie ineffabili del Regno celeste. È però naturale che ciò non è possibile se non ci si sforza interiormente di assaporare queste realtà nella pace della contemplazione. Ma, *ceteris paribus*, ci sembra che il vero punto centrale e culminante (*culmen, fons*) dell'incontro con il Signore sia appunto là dove la partecipazione e la risposta dell'uomo si incontrano con la realtà della venuta di Dio, precisa-

¹⁴ Cfr. il nostro articolo *Mysterientheologie*, in *Sacramentum Mundi* 3 (1969) 645-649 e la bibliografia lì indicata.

mente nel corso dell'azione liturgica, la quale pertanto non è affatto una cerimonia soltanto esterna o formale, ma « è azione sacra per eccellenza, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo, che è la Chiesa » (SC n. 7).

La realtà mistica presente in queste festività dell'anno liturgico è stata finora poco studiata in rapporto alla solennità in generale; esistono tuttavia in merito delle opere considerevoli.¹⁵ Disponiamo invece di un'ampia e profonda bibliografia a proposito del giorno del Signore¹⁶ e particolarmente della Pasqua, la prima di tutte le domeniche.¹⁷

Non è pensabile una vera ed integrale preghiera se non nell'ambito della presenza mistica dei misteri di Cristo e specialmente del mistero pasquale (cfr. SC n. 5).

IV. FORMULE PRECOSTITUITE E SPONTANEE

Nella preghiera liturgica l'uomo moderno trova particolarmente gravoso il fatto che gli sia imposto fin nei minimi particolari il modo e la forma di tale preghiera, che pur dovrebbe essere la sua. L'elasticità desiderata e promossa dal Concilio, tradottasi nel frattempo in forme nuove e ricche di promesse, in molti paesi

¹⁵ Ancora fondamentale è O. CASEL, *Zur Idee der liturgischen Festfeier*, in *Jahrb. f. Lit. wiss.* 3 (1923) 93-99; edizione francese: *La notion du jour de fête*, in *La Maison-Dieu* 1 (1945) 23-36. Pure importanti J. HILD, o. c. (v. nota 12); A. PERNIGOTTO-CECO, *Solemnitas nel Sacramentario Veronense*, Diss. in Pont. Istituto Lit. S. Anselmo, Roma; H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952; J. PIEPER, *Musse und Kult*, Monaco 1948.

¹⁶ Determinante è ancora in proposito la vasta opera di H. DUMAINE, *Dimanche*, in *DACL* (1920) IV/1, 858-994; importante soprattutto per la trattazione attuale dei problemi relativi è: *Le jour du Seigneur* (Congresso liturgico naz. francese, Lyon 1947), Du Cerf, Paris 1948. Degno di nota è anche: W. RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Rube- u. Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich 1962.

¹⁷ In primo luogo si deve citare: O. CASEL, *Art und Sinn der ältesten christl. Osterfeier*, in *Jahrb. f. Lit. wiss.* 14 (1938) 1-78 (traduzione franc.: *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, Du Cerf, 1963). Inoltre: W. HUBER, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlino 1969.

e gruppi ha spesso condotto ad esperimenti miranti ad infrangere il giogo della norma prestabilita a favore della quasi totale « spontaneità », se non proprio del singolo fedele, certo di ogni sacerdote posto a presiedere una funzione religiosa. In questo atteggiamento estremista si manifesta la protesta, peraltro giustificata, contro quella assoluta rigidità di forme instauratasi nella nostra liturgia da ben quattro secoli, cioè dalla riforma tridentina, che d'altra parte rispondeva allora ad una precisa necessità del momento.¹⁸ In seguito alle nuove riflessioni ed al nuovo spirito portato dal Concilio, ci siamo accorti che in realtà in ogni preghiera spontanea si nasconde un valore particolare. E se è vero che pregare significa parlare con Dio, è pure vero che molto dipende anche dal tipo di parole scelto in un simile dialogo.

« La forma più viva è quella che sgorga spontanea dal cuore di colui che prega. Quando questi esprime direttamente a Dio il suo dolore ed il suo desiderio, il suo culto e la sua gioia, le sue suppliche ed i suoi ringraziamenti, siamo di fronte al linguaggio primordiale della preghiera... L'essenza di ciò che si chiama "formazione" consiste infatti nel saper parlare la propria lingua, nella comunità alla quale si appartiene e secondo le capacità di ciascuno. Ogni uomo infatti sente a modo suo, vede il mondo con i propri occhi, ha desideri che sono esclusivamente suoi e di nessun altro: tutto ciò si deve riflettere anche nel linguaggio. La stessa cosa vale anche per la preghiera. Noi non preghiamo per far conoscere a Dio ciò che desideriamo, poiché egli conosce il nostro cuore meglio di noi stessi; colui che prega invece vive davanti a lui, si protende verso di lui, dà a Dio ciò che è suo e riceve quello che egli vuole dare. Perciò le parole di questa preghiera devono essere veramente sue, personali ».¹⁹

Nessuno vorrà negare la validità di queste riflessioni. Tutti noi però conosciamo le difficoltà di una simile preghiera spontanea; esse si fecero sentire già fin dall'inizio della storia della salvezza, almeno per il fedele normale, che non possiede la partico-

¹⁸ Cfr. TH. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 117-124 (trad. it. L.D.C. Torino-Leumann 1970).

¹⁹ R. GUARDINI, *Vorschule des Betens*, Einsiedeln 1952, 147.

lare grazia di esprimere nel modo dovuto ciò che è buono agli occhi dell'Altissimo. Per questo il Vecchio Testamento adottò ben presto nelle sue funzioni religiose l'uso dei canti, composti, in momenti di grazia, da persone particolarmente assistite dallo Spirito di Dio, degli inni di lode, quali ci sono tramandati nei sacri libri della storia d'Israele, e particolarmente dei salmi di Davide. Per questo Giovanni Battista insegnò ai suoi discepoli a pregare e sul loro esempio gli stessi Apostoli di Gesù supplicarono il Maestro dicendo: « Signore, insegnaci a pregare... » (Lc 11,1s). E Cristo diede loro una formula di preghiera, che rimase poi la norma di ogni orazione cristiana. Sappiamo inoltre che il Signore non giudicò umiliante per sé usare le tradizionali formule di preghiera: egli conosce la preghiera quotidiana dell'israelita, lo *sch'ma Israel* (cfr. Mc 12,29); recita con i suoi discepoli l'inno del banchetto pasquale, l'*hallel* (cfr. Mt 26,30). Ma non soltanto in circostanze per le quali era già prevista una preghiera rituale (benché anche questo sia di grande importanza), ma perfino in una situazione tutta personale, nella sua agonia in croce, Cristo si serve di un'espressione del salmo (*Sal* 21,2; *Mt* 27,46), non di uno qualunque, ma di quello che più chiaramente di ogni altro predice la sua passione. Similmente è molto probabile che egli si servisse di una delle formule *berachah*, in uso presso i Giudei del suo tempo, tutte le volte che l'evangelista dice che egli « rendendo grazie » prese o distribuì cibo (per esempio Mc 6,41: *eulogesen*; Gv 6,11: *eucharistesas*).²⁰

D'altra parte sappiamo pure che il Signore ha fatto uso di preghiere libere e spontanee, lontane da ogni formula prestabilita. Si tratta di orazioni particolarmente efficaci ed espressive, che non si possono leggere senza commozione interiore. Si veda per esempio il cosiddetto *iubilus messianicus*: « Io ti lodo o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenute nascoste queste cose ai saggi ed ai sapienti e le hai rivelate agli umili; sì, o Padre, così è piaciuto a te... ». Un altro frammento della preghiera tutta

²⁰ Le due espressioni greche significano la stessa preghiera. In particolare cfr. L. BOUYER, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, 1966, 55-136 (trad. it. L.D.C. Torino-Leumann 1969).

personale di Gesù si trova nel racconto della sua agonia nell'orto degli olivi: « Abba! Padre! tutto ti è possibile; allontana da me questo calice; però non si faccia quello che io voglio, ma quello che vuoi tu! » (Mc 14,36). Si ricordi inoltre la cosiddetta « preghiera sacerdotale » riportata da Giovanni al capitolo 17.

Come era da aspettarsi, anche la più antica tradizione della Chiesa conosce tutte e due queste forme di preghiera; anche i primi cristiani infatti usavano preghiere già prestabilite e precostituite e prendevano parte alle funzioni nel tempio. Gli Apostoli salivano al tempio all'ora nona per pregare ed è molto probabile che si servissero delle formule allora comunemente in uso. Pietro prega all'ora sesta sul tetto della casa, adeguandosi forse anche in questo all'abitudine dei pii Ebrei. Che poi durante queste pie pratiche la preghiera preconstituita, per esempio un salmo, fosse completata in senso cristiano e alla luce della situazione concreta, è anche molto probabile e naturale (cfr. *Atti* 4,23-30). Tale uso si sarà andato sempre affermando, man mano che ci si staccava dalle pratiche della sinagoga. Così i « salmi, gli inni ed i canti spirituali », di cui parla *Ef* 5,19, con tutta probabilità erano già composizioni di origine prevalentemente cristiana. Negli scritti apostolici troviamo spesso frammenti di queste antichissime preghiere cristiane.²¹ Si pensi soprattutto ai sublimi inni di ringraziamento dell'Apostolo Paolo²² ed agli inni dell'Apocalisse.²³ Esempi classici di libera composizione di preghiere cristiane sulla scorta di motivi e di forme veterotestamentarie sono i grandi inni tramandatici da Luca, il *Magnificat*, il *Benedictus* ed il *Nunc dimittis*, che fin dai primi tempi diventarono preghiera (quotidiana?) dei cristiani.²⁴

« Nelle prime preghiere cristiane l'influenza veterotestamen-

²¹ Per esempio *Ef* 5,14; *1 Tim* 3,16-17; cfr. anche A. HAMMAN, *Gebete der ersten Christen*, Düsseldorf 1963, 46-48 (originale francese: *Prières des premiers chrétiens*, Arth. Favard, 1952).

²² Per esempio *Ef* 1,3-19; *Fil* 1,3-11; cfr. anche HAMMAN, *o. c.* 38-46.

²³ Per esempio 1,5-6; 4,10-11; 5,9-10; 7,10; cfr. anche HAMMAN *o. c.* 48-52.

²⁴ Cfr. i diversi commenti a questi passi e le voci relative in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, come pure H. HAAG, *Bibellexikon*.

taria è dunque molto evidente... Ma fin dall'inizio esse si distinguono da quelle giudaiche per un carattere fondamentale: sono rivolte a Dio, ma attraverso la mediazione di Cristo: egli è diventato ora il grande ed unico mediatore. Numerosi esempi dimostrano come nella preghiera cristiana la vera speranza ed il rifugio sicuro sia Cristo. Le parole possono anche restare molto simili a quelle usate dagli Ebrei, ma la nuova fede che trasforma la vita, trasforma anche la preghiera... ».²⁵

Fin dall'inizio troviamo perciò fra i cristiani un'*autentica spontaneità*, che plasma liberamente con spirito nuovo il materiale tramandato, come pure composizioni completamente nuove ed originali. Ma nello stesso tempo troviamo pure l'accettazione di schemi e motivi preesistenti, anzi di formule intere, specialmente quando provenivano da Cristo stesso, dagli Apostoli o dalle comunità primitive. Ciò vale propriamente per tutti i primi cristiani; infatti anche quando il singolo individuo riusciva nella forza dello Spirito Santo a comporre con meravigliosa spontaneità una preghiera tutta personale, la comunità la accoglieva come sua ed attraverso il suo *amen* vi aderiva con commozione e partecipazione personali.²⁶

Questa meravigliosa armonia di composizione spontanea e personale e di accettazione semplice e fedele di formule composte da altri rimane una caratteristica della pietà dei primi secoli. Continuamente ci si rifà alle preghiere di grandi santi, non per contemplarle come i freddi monumenti di un'era passata, ma per integrarle nella propria preghiera²⁷ e per farle proprie con un *amen* cosciente e personale.

La testimonianza di Giustino descrive plasticamente questa situazione nella metà del II secolo: durante la celebrazione eucari-

²⁵ A. HAMMAN, o. c. 11-12.

²⁶ Ciò risulta dall'esposizione dell'Apostolo in *1 Cor* 14,1-33; secondo il verso 16 anche il semplice cristiano deve comprendere il significato delle parole per poter pronunciare il suo *amen* all'Eucaristia; cfr. verso 25: il pagano o lo straniero entrando nel luogo sacro e sentendo queste parole si prostra con la faccia a terra ed adora Dio.

²⁷ Cfr. gli esempi in HAMMAN, o. c. 53-247: *Das Gebet der ersten christlichen Generationen, um* 100-225.

stica del giorno del Signore colui che presiede l'assemblea eleva lode e ringraziamento al Padre « *osa dynamis auto* », secondo le proprie forze.²⁸ Alcuni decenni più tardi Tertulliano conferma questa usanza, parlando dei canti che ognuno « eleva a Dio con le parole della Sacra Scrittura oppure dal fondo del proprio cuore ».²⁹ « Alcuni testi tramandatici per iscritto riflettono chiaramente simili preghiere improvvisate, per esempio la grande preghiera di S. Clemente, nella quale rieccheggia ancora lo stile del discorso parlato ».³⁰

Nella sua *Tradizione Apostolica* dell'inizio del III secolo, Ippolito di Roma ci tramanda un intero testo del canone eucaristico della messa; osserva però espressamente che nessun sacerdote era obbligato ad adottarlo, che egli voleva soltanto offrire un esempio di come si poteva fare, ma che lasciava ad ognuno la libertà di una preghiera personale, improvvisata e spontanea.³¹ Non dobbiamo però pensare che la spontaneità di queste preghiere fosse straordinariamente diffusa. Pochi erano infatti coloro che, nella forza dello Spirito Santo e nella pienezza dei carismi dei primi tempi, fossero veramente in grado di comporre liberamente una preghiera davanti alla comunità. Spesse volte queste preghiere venivano preparate prima e, nel caso di riuscita, le si fissava poi per iscritto, per poterle usare anche in seguito.³²

Sappiamo inoltre che ci si preoccupava molto affinché le preghiere composte liberamente fossero esenti da ogni errore. Ciò appare evidente da una esortazione del Concilio africano all'inizio del V secolo, cui partecipò anche S. Agostino. In essa si avverte di non recitare nuove preghiere all'altare senza essersi prima consigliati con i confratelli, cioè con i vescovi vicini.³³ A tutto ciò si aggiungeva una ragione di carattere pratico: era una pretesa

²⁸ 1 *Apologia*, cap. 67.

²⁹ Da HAMMAN, *o. c.* 14.

³⁰ HAMMAN, *o. c.* 14; Clemente Romano, ai Corinti, cap. 59-61 (HAMMAN, *o. c.* 56-59).

³¹ Cap. 9 (BOTTE, p. 28).

³² Cfr. E. BOURQUE, *Etudes sur les Sacramentaires Romains* I, 1948, cap. 1, 42.

³³ Concilio di Cartagine dell'anno 393, can. 23, Mansi III, col. 884.

troppo grande quella di dover sempre, in ogni circostanza, creare qualcosa di nuovo, era naturale che si preferisse ricorrere a quanto si era già fatto precedentemente con un certo successo.³⁴ Per tutti questi motivi si crea in Roma quella situazione dalla quale sorgono i *libelli sacramentorum*, brevi compendi di preghiere che lo stesso sacerdote si trascrive dai formulari dell'archivio pontificio allo scopo di usare pure lui dei testi composti in momenti di felice ispirazione da grandi maestri di preghiera, quali Leone, Gelasio, Vigilio, ecc.³⁵ In un primo momento simili raccolte erano del tutto private, lasciate all'iniziativa di ciascuno, come per esempio il *Sacramentarium Veronense (Leonianum)*.³⁶ Ma col tempo alcune raccolte, sul tipo del *Sacramentarium Gelasianum vetus*³⁷ e soprattutto del *Sacramentarium* di Gregorio Magno,³⁸ ottennero un certo riconoscimento ufficiale, senza tuttavia assumere mai quel carattere di obbligatorietà, imposto dal Concilio di Trento e dal *Misale Romanum* di Pio V.³⁹

Così a partire pressapoco dai tempi di Gregorio Magno, il cristianesimo occidentale, senza alcuna imposizione dall'alto, ma quasi seguendo una legge interiore, incominciò ad usare nelle celebrazioni comuni formule di preghiere già precostituite, dimostrando una particolare predilezione e stima per quelle della Chiesa romana. Ciò condusse, dopo alterne vicende, ad adottare i *libri secundum usum Romanae Curiae*;⁴⁰ dal XIII secolo in poi il loro uso si diffuse in tutto l'Occidente, finché la riforma di Pio V non lo rese obbligatorio.

Non si deve però dimenticare che durante tutti questi secoli precedenti la riforma tridentina, al carattere normativo di questi

³⁴ Praticamente ciò si ripete anche ai nostri giorni.

³⁵ Cfr. A. STUIBER, *Libelli Sacramentorum Romani*, Bonn 1950, 82-85.

³⁶ Cfr. E. BOURQUE, o. c. 168, e anche l'introduzione di L. G. Mohlberg alla sua edizione.

³⁷ BOURQUE, o. c. cap. 3.

³⁸ BOURQUE, o. c. cap. 4.

³⁹ Cfr. per esempio TH. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 117-130.

⁴⁰ Cfr. S. J. P. VAN DIJK, *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the XIII. Century*, 1960.

testi liturgici si accompagnava anche una grande libertà nel loro uso concreto, sia nell'organizzazione del calendario che nell'applicazione delle singole norme. Soltanto negli ultimi quattro secoli si praticò una rigida unità di disciplina.⁴¹ Abbiamo buoni motivi per giudicare severamente una simile rigidità, anche se all'inizio essa fu provvidenziale per scongiurare i pericoli di eresie e di scissioni al tempo della riforma. Ma sarebbe una grave ingiustizia rimproverare a questa epoca, che ispirò la propria preghiera a norme fisse e prestabilite, l'uso di una preghiera morta e meccanica. È vero invece il contrario. I libri liturgici romani, frutto del lavoro di secoli e dell'esperienza delle Chiese romana, franche e germaniche del primo Medioevo, offrivano, in una forma comprensibile a tutta la gente normale, l'eredità preziosa della tradizione storico-salvifica sulle solide basi di una teologia classica, alla quale ci si adeguava con stima e riconoscenza, per celebrare nel corso dell'anno liturgico e delle sue festività i misteri della redenzione di Cristo, costruendo e sviluppando su di essi la propria vita interiore e personale. Affermare ciò non significa fare di questi libri un capolavoro assoluto ed insuperabile, né chiudere gli occhi davanti ad evidenti limiti ed imperfezioni. Rimane tuttavia incontestabile il fatto che per un intero millennio il popolo cristiano ha condotto una intensa vita spirituale proprio grazie al tesoro di queste preghiere. Anzi quando negli ultimi secoli, proprio a causa della troppa rigidità delle norme liturgiche, si andò lentamente formando una preghiera personale accanto o addirittura contro quella liturgica, fu proprio questa precisa norma di tradizionali formule liturgiche, che rese possibile nel recente movimento liturgico⁴² il ritorno alle grandi ricchezze del passato, una nuova presa di coscienza ed infine il fervore creativo, cui noi

⁴¹ Ma anche a questo proposito ci sono da fare delle riserve. Alcuni Ordini e centri liturgici poterono conservare la loro propria liturgia, per esempio la Chiesa di Milano; perfino S. Pietro in Roma conservò in alcuni punti (per esempio nel salterio) la sua antica tradizione. Da queste premesse si svilupparono poi nel XVIII e XIX secolo le liturgie gallicane, che soltanto Guéranger eliminò del tutto. Cfr. anche P. SALMON, in A. G. MARTI-MORT, *L'Eglise en prière*, Parigi³1965, 875-877.

⁴² Cfr. per esempio O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, Du Cerf, Paris 1945 (trad. it.: ed. Paoline, Roma 1961).

oggi assistiamo. Ciò avvenne all'insegna del programma dell'abate Herwegen e di altri esponenti del rinnovamento liturgico, secondo i quali si doveva attingere nuova forza dalle antiche sorgenti e plasmare nuovamente la vita personale e soggettiva nello spirito delle norme oggettive della liturgia.⁴³

Noi dovremmo imparare la lezione che ci viene dalle leggi di questo sviluppo storico e mantenerci sulla giusta via di mezzo che anche il Medioevo ha conosciuto e percorso: mantenere cioè, con grande duttilità e libertà di spirito, una certa libertà personale, senza oltrepassare determinati limiti generalmente riconosciuti come validi ed attingendo ad un ricco tesoro di preghiere rinnovato secondo le esigenze moderne. Si tratta di unire i grandi valori della preghiera personale alla sicurezza di norme e modelli ormai collaudati, per raggiungere la pienezza personale ed assimilare quelle forme veramente capaci di trasmetterci l'immensa ricchezza dell'opera redentiva di Cristo. Pluralismo e libertà spontanea, sempre però nei giusti limiti. Guardiamoci dall'errore di credere che la vitalità personale si identifichi con l'abbandono di ogni criterio normativo; una simile libertà significa invece troppo spesso capriccioso arbitrio e chiusura nei limitati orizzonti del soggettivismo.

V. TENTATIVO DI SINTESI

Sostanzialmente la sintesi è già stata delineata in quanto abbiamo finora detto. Essa non può naturalmente consistere nell'abbracciare una delle soluzioni estreme, talvolta proposte come mete possibili nel corso del recente movimento liturgico. Né la nostra pietà può esaurirsi nella sola liturgia, nella preghiera comunitaria che escluda qualsiasi altra dimensione, né tanto meno nell'ideale irraggiungibile della cosiddetta preghiera « oggettiva »,

⁴³ Cfr. l'opera di I. HERWEGEN, citato nella nota 5; ed anche altri simili lavori dello stesso autore, per esempio *Die Erneuerung unseres religiösen Innenlebens aus dem Geist der Liturgie*, in *Alte Quellen neuer Kraft*, Düsseldorf 1920, 3-21; *Die Formung des Geistes aus dem Geiste Christi*, in *Vom christl. Sein u. Leben*, Berlin 1931, 7-28.

ciò della preghiera della Chiesa avulsa da ogni contesto ed interesse personale. Ma altrettanto riprovevole sarebbe l'ideale di una preghiera privata, intima e personale, da farsi in un mistico raccoglimento, dopo aver ottemperato all'obbligo di una preghiera ufficiale puramente esterna.

La vera « pietà liturgica »⁴⁴ consiste invece nella fusione ideale di azione comunitaria liturgica e di intensa vita personale, mentre l'autentico raccoglimento mistico⁴⁵ altro non è che l'abbandono amoroso in Dio proprio all'interno della comune azione liturgica, vero vertice della nostra unione con Dio. Questo è ciò che il Concilio ha affermato nella costituzione liturgica: « La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù ». Grazie ad essa la Chiesa diventa l'assemblea di quanti stanno alla presenza di Dio e sono costituiti in popolo santo per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo.

Siamo convinti che i religiosi in genere non soltanto non possono sfuggire alla logica di queste considerazioni, ma anche siano particolarmente tenuti a trarne le dovute conseguenze. Non è qui nostro compito discutere proposte concrete fin nei minimi particolari. Ci limitiamo soltanto a ricordare che i religiosi, i quali vogliono oggi con rinnovato impegno occupare un posto degno nella Chiesa e nel mondo, devono riesaminare e riordinare la loro vita di pietà alla luce di questi principi direttivi. Non si tratta qui in nessun modo di voler imporre ad altri valori propri di una tradizione specificamente monastica. La vera pietà « liturgica » voluta dal Concilio non ha nulla a che fare con i valori di una tradizione singola e particolare, ma interessa invece ogni singolo cristiano, ogni religioso e religiosa coerente. La sintesi che noi

⁴⁴ Cfr. l'articolo di W. DÜRIG, *Liturgische Frömmigkeit* in TH. BOGLER, *Frömmigkeit, Liturgie u. Monchtum* 27, 1960, 31-40; cfr. dello stesso autore un'ampia trattazione scientifica di questo problema in *Pietas Liturgica*, Regensburg 1958.

⁴⁵ Questi problemi sollevarono recentemente una controversia in occasione delle esposizioni di J. e R. MARITAIN; cfr. in proposito C. VAGAGGINI, *Orientamenti e problemi di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Roma 1961, 511-527; dello stesso autore *Liturgy and contemplation*, in *Worship* 34 (1959-1960) 507-523; cfr. anche gli altri articoli *Ibid.*, 494-551.

proponiamo può e deve essere molto differente a seconda che si tratti di religiosi di vita contemplativa, cenobitica oppure di vita attiva ed apostolica. A qualunque di queste categorie i religiosi appartengano, loro dovere è di tendere a questa sintesi nello spirito del Concilio, per il quale la partecipazione attiva all'azione liturgica da parte del popolo di Dio riunito attorno all'altare è *culmen et fons* di ogni azione ecclesiale e devozione personale ad essa ispirata.

Al centro di una tale sintesi vorremmo dunque porre ancora una volta la celebrazione veramente personale della Chiesa locale raccolta attorno all'altare per la preghiera e l'azione sacramentale. Infatti è nella « partecipazione plenaria e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche » che noi troviamo « la principale manifestazione della Chiesa » (SC n. 41); essa costituisce non soltanto la manifestazione, ma anche la attualizzazione, la realizzazione, nel vero significato moderno del termine, della Chiesa di Cristo in quel luogo.⁴⁶ Si tratta di prendere sul serio, con semplicità ma insieme con fermezza e convinzione, questa realtà: la Chiesa, cioè la comunità di tutti coloro che vivono in Cristo, in altri termini, la nostra vita in Cristo si sviluppa pienamente proprio in seno alla comunità di quelli che nelle loro preoccupazioni « conservano l'unità di spirito nel vincolo della pace » (Ef 4,3). La Chiesa è la « abitazione di Dio nello Spirito » (2,22), il luogo cioè dove Dio si rende a noi presente. Prendere sul serio questa realtà significa però inserire, proprio in questo momento in cui si attua nel modo più vero la massima realtà mistica della presenza di Dio, anche il massimo sforzo personale per rendersi coscienti di tale presenza in spirito di fede, di amore e di adorazione. E questo non soltanto dopo la celebrazione nel ricordo e nel ringraziamento, ma anche nel momento stesso di questa presenza ontologica, per prendere personalmente parte alla straordinaria realtà che qui si compie.

Il vertice massimo della realtà e della presenza divina deve essere raggiunto da un altrettanto massimo vertice di azione e di impegno personale. In un certo senso questi due poli opposti

⁴⁶ Cfr. il nostro articolo sulla Chiesa locale in G. BARAÚNA, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 616-642.

si sorreggono a vicenda: quanto più grande è l'impegno personale di quanti partecipano all'azione comunitaria in spirito di fede, di speranza e di carità, tanto più grande è anche la realtà dell'intera celebrazione, anche se, fino ad un certo punto, la realtà della presenza divina è indipendente dalle disposizioni del singolo, trattandosi di un'azione posta in nome della Chiesa (con quel minimo di buona volontà e di intenzione per questo richieste) da Dio stesso e perciò garantita ed operata unicamente da lui. Questo è appunto il significato dell'espressione *ex opere operato*. Non ci occupiamo qui delle questioni e dei problemi riguardanti l'*opus operatum*, ma constatiamo come colui che partecipa ad una azione sacra, oggettivamente mediatrice di salvezza, ponendo il massimo del suo impegno personale in spirito di fede e di carità, possa, a parità di condizioni, raggiungere meglio e più facilmente il culmine massimo della sua unione con Dio, che non al di fuori della realtà sacramentale. È però comprensibile che costui, a seconda anche della situazione e delle disposizioni personali, durante la funzione non prenda perfettamente coscienza della realtà divina qui presente e che poi, nella meditazione devota e tranquilla, esperimenti più profondamente e vitalmente questa sua unione con Dio. Ciò che vogliamo ora sottolineare è che l'unione di questi due momenti in una sola ed unica azione sacramentale, liturgica, costituisce una grande *chance* ed il massimo ideale, cui dobbiamo tendere. Per poterlo raggiungere sono però necessarie determinate condizioni, di cui parleremo più avanti.

Quando però la celebrazione della Chiesa, raccolta attorno all'altare per l'azione liturgica, sia stata compiuta in modo veramente personale ed abbia raggiunto un vitale contatto con Dio in seno alla stessa realtà sacramentale, è naturale che tale unione con Dio non debba finire con la conclusione dell'azione comune. La funzione sacra ci conduce a Dio, non perché questa comunione con lui termini subito, ma perché continui a lungo affinché la nostra vita sia e rimanga veramente « in Cristo Gesù ».

È più che naturale che, dopo l'azione liturgica, la vera « pietà liturgica » esiga uno sviluppo ed un approfondimento personali. La costituzione liturgica del Concilio ne parla al n. 10: « La stessa liturgia spinge i fedeli, nutriti dei " sacramenti pasquali ", a vivere " in perfetta unione ", e domanda che " esprimano nella

vita quanto hanno ricevuto mediante la fede ». La rinnovazione poi dell'alleanza di Dio con gli uomini nell'Eucaristia introduce e accende i fedeli nella pressante carità di Cristo ». Ciò significa: non è possibile perseverare sempre nell'azione liturgica formale, ma ciò che essa si propone, cioè la partecipazione alla vita divina, deve continuare nella nostra giornata, sia che andiamo al lavoro o rimaniamo in meditazione, sia che mangiamo o beviamo. La sublime realtà delle azioni liturgiche personalmente compiute deve trasformare la nostra vita in quella di Cristo Gesù nel senso voluto da Paolo: « Qualunque cosa facciate in parole o in atti, tutto fate nel nome del Signore Gesù Cristo, rendendo, per mezzo di lui, grazie a Dio Padre » (Col 3,17).

Naturalmente ciò non avviene in modo meccanico e neppure *ex opere operato*, ma è necessario un impegno tutto personale (sempre naturalmente nella forza della grazia, nello Spirito Santo); occorre che io compia il mio lavoro con raccoglimento, con riflessione ed anche con qualche preghiera, affinché la mia unione con il Signore non finisca bruscamente, ma continui e si sviluppi nella rettitudine delle azioni, nell'ascolto e nella messa in opera della parola divina, nella tensione costante verso Cristo anche e proprio in mezzo ai propri impegni mondani. Volere ed agire in questo modo è un'altra mèta sublime posta alla mia pietà e devozione personali. Si tratta di un traguardo che non è certo raggiungibile senza un vero sforzo. Per poter conservare questo atteggiamento interiore, capace di irradiare anche sulle azioni esterne, è assolutamente necessario ritornare di quando in quando alla preghiera vera e propria, sia con una breve, ma fervente giaculatoria, sia con un diretto pensiero a Dio o con una precisa orazione.

Questo è il vero senso della preghiera distribuita lungo le ore della giornata (SC n. 84, 89, 94). Il modo concreto di compiere tale preghiera è del tutto secondario; può essere un atto del tutto personale e privato, come per esempio l'orazione compiuta da Pietro a Ioppe sul tetto della sua casa; oppure questo ritorno all'unione con Dio, precedentemente realizzata nell'azione liturgica, può avvenire anche nella preghiera comune, precisamente nella recita dell'ora minore in cappella o sul luogo di lavoro. Ciò non significa una ricaduta nel ritualismo o l'introduzione della « ora canonica », là dove non se ne conosceva ancora l'uso. Si

tratta invece di continuare la propria unione con Dio nella vita attiva e concreta nelle forme e con i mezzi che sembrano più adatti. Uno di tali mezzi è senza dubbio il ricorrere di quando in quando alla preghiera formale, non per il gusto di volere sempre pregare (cosa che è praticamente impossibile), ma per potere, grazie a questo aiuto, essere sempre « nel Signore » tanto nelle parole che nelle opere.

Tutto ciò contribuisce all'approfondimento dell'unione con Dio raggiunta nella celebrazione liturgica. La nostra preghiera non può essere ciò che per sua natura dovrebbe essere, se tale approfondimento non si accompagna allo sforzo di maggiore interiorità e comprensione e alla preghiera costante al Signore « affinché Iddio del nostro Signore Gesù Cristo, il Padre della gloria, ci dia lo spirito di sapienza e di rivelazione per meglio conoscerlo, e illumini gli occhi del nostro cuore, sicché comprendiamo quale meravigliosa speranza ci apre la sua chiamata, quali tesori di gloria la sua eredità ci riserva... » (Ef 1,17-19).

Questo sviluppo ed approfondimento può naturalmente avvenire per mezzo dei *pia exercitia* che ognuno preferisce, sempre a condizione che essi « si armonizzino con la sacra liturgia, da essa traggano in qualche modo ispirazione e ad essa... conducano il popolo cristiano » (SC n. 13) e che nel senso del Concilio si eviti ogni esagerazione di esercizi formali (cfr. n. 91). La vera mèta da raggiungere è quella di rimanere in Cristo continuamente, e perciò anche al di fuori della preghiera formale, grazie appunto alle azioni liturgico-sacramentali.

Esaminiamo ancora un po', alla luce di quanto abbiamo finora detto, la fusione fra comune azione liturgico-sacramentale ed impegno personale. Esiste infatti anche la possibilità di integrare una vera azione e preghiera spontanea nel contesto generale delle nostre funzioni religiose. Anche durante l'azione comunitaria della Chiesa raccolta attorno all'altare, deve restare una certa possibilità di iniziativa personale e di preghiera spontanea. A ciò tendono appassionatamente molti di coloro che si preoccupano di rinnovare le forme liturgiche. Si tratta di un giusto desiderio che, entro certi limiti, deve essere soddisfatto. Ed in realtà una certa elasticità in proposito è già prevista dalle rubriche ed istruzioni del nuovo *Ordo Missae*, dal calendario, come pure dal

nuovo breviario, almeno nelle parti recentemente pubblicate.⁴⁷

Il liturgista, che presiede la funzione della propria comunità, può ormai in molti casi, non però nelle maggiori solennità, attingere dal ricco tesoro che ha a sua disposizione, ciò che meglio risponde alle esigenze della sua comunità. Questa possibilità è ora incomparabilmente più grande di quella offerta in passato dal messale e dal breviario introdotto da Pio V. Le istruzioni delle singole Conferenze episcopali offrono spesso in proposito una libertà ancora maggiore. Colui che presiede l'azione liturgica può in particolare comporre a suo piacimento le preghiere dei fedeli, ed adattarle alle esigenze concrete della vita quotidiana.

Inoltre anche durante l'azione liturgica comunitaria del popolo di Dio è concessa al singolo fedele la possibilità di una preghiera del tutto personale in quelle brevi pause nuovamente introdotte nelle nostre funzioni dopo l'invito dell'*oremus* o, a seconda dei casi, del *flectamus genua*, dopo le letture e la comunione. Non è facile riempire convenientemente queste pause; esse offrono però l'occasione di una preghiera personale e spontanea e devono perciò essere sfruttate nel modo migliore.

Infine molti, che non sono tenuti ad una determinata forma di preghiera (e ciò può capitare in non poche comunità religiose), possono rispondere all'invito della Chiesa ed organizzare la loro preghiera in modo del tutto libero e personale ispirandosi ai preziosi testi e alle ricche formule dell'antichità: si tratta di « salmi, inni e canti spirituali », che si sono dimostrati validi nel corso di interi secoli cristiani. Abbiamo inoltre a disposizione la parola di Dio del Vecchio e del Nuovo Testamento, l'interpretazione dei Padri e di altri scrittori della Chiesa e, per ultimo, preghiere vere e proprie, tratte dal messale, dal breviario o dalle opere di grandi uomini di preghiera dei secoli passati.

È lasciato alla libera iniziativa di ciascuno attingere a questo ricco tesoro, a seconda delle inclinazioni personali, delle circostanze concrete e del tempo a propria disposizione. Ma anche questa scelta non può naturalmente avvenire in modo capriccioso

⁴⁷ Un resoconto ed una prima redazione furono allegati allo *specimen* inviato ai vescovi del 1 e 3 febbraio 1969, in *Notitiae* 5 (1969) 74-85: *Descriptio Officii divini... instaurati*.

o arbitrario, ma seguendo quei principi e quelle norme che lungo i secoli si affermarono nella prassi della Chiesa. J. A. Jungmann ha illustrato in maniera convincente queste norme, alle quali si deve ispirare l'azione liturgica cristiana.⁴⁸ Si tratta essenzialmente di mantenere questo ordine: (inno), salmo, lettura, pausa di meditazione oppure responsorio o canto, preghiera di intercessione, breve orazione in silenzio, preghiera. Il tutto si può riassumere in maniera ancora più concisa: salmo, lettura, orazione. Questo è l'ordine di qualsiasi funzione religiosa, la quale non può essere « un susseguirsi arbitrario o addirittura senza senso di preghiere qualsiasi ».⁴⁹

Questo ordine ha un significato ancor più profondo e soprattutto per questo esso informa tutte le ore canoniche della Chiesa. « Che cosa significa questa successione? La sua funzione non è quella di rendere la preghiera più varia e distensiva. In essa si esprime invece un'intera storia, la quale comincia con l'uomo che compare nel mondo davanti a Dio e dice: "Eccomi, mio Signore, questa è la mia vita" (ciò avviene nei salmi). Prosegue poi nella risposta che Dio rivolge all'uomo per mezzo della parola della Sacra Scrittura (cfr. la lettura). E finisce con la preghiera d'invocazione da parte dell'uomo (cfr. l'orazione), il quale viene quindi benedetto e congedato ».⁵⁰

Significativa nell'attuazione di questo schema fondamentale è la grande libertà con cui si attinge al ricco tesoro dei testi, senza preoccuparsi eccessivamente dell'applicazione completa dello schema stesso. Infatti a seconda del tempo disponibile, si può soltanto accennare a questa o a quella parte dello schema, per esempio con una breve giaculatoria di preparazione, per passare poi con calma e tranquillità alla lettura e concludere quindi con un'altra breve preghiera.

Anche le ufficiali ore di preghiera finora in uso nella Chiesa si ispirano a questo schema fondamentale, derivato dai periodi

⁴⁸ Cfr. JUNGMAN, *Die liturgische Feier*, Regensburg 1939, nel capitolo *Das liturgische Grundschema* (Lettura, canto, preghiera del popolo, preghiera del sacerdote); secondo lui i salmi compaiono all'inizio soltanto in un'epoca posteriore, verso il IV secolo.

⁴⁹ *Instrumentarium des täglichen Gebetes*, Monaco 1957, 19.

⁵⁰ *Ibid.* 20.

di preghiera adottati dalla Chiesa. Dobbiamo però ammettere che, pur riconoscendo il valore di queste antiche forme, tali periodi di preghiera non riflettono sempre chiaramente le originali linee fondamentali. Spesso esse furono oscurate, almeno per l'uomo d'oggi, da una sproporzionata ripartizione della materia, profusa a volte in maniera alquanto esagerata. Per questo il Concilio Vaticano II ha deciso una riforma della preghiera ufficiale della Chiesa. Le idee e le riflessioni alle quali abbiamo accennato hanno ispirato i lavori di riforma del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*.⁵¹ Lo scopo è di offrire ai fedeli una ricca scelta dei testi migliori tratti dalla tradizione ed uno schema fondamentale in cui poterli inserire. Ci sono però naturalmente alcuni limiti da osservare; infatti per le solennità maggiori e per determinati periodi dell'anno liturgico è necessario che i testi siano scelti in relazione al momento storico-salvifico e che regni ovunque una certa unità. Ma per i semplici giorni feriali si può e si deve, seguendo lo schema fondamentale, scegliere liberamente fra gli inni, le letture, le orazioni e le antifone quelle che meglio si adattano ai singoli partecipanti o alle situazioni particolari. Se ciò vale per i sacerdoti ed i religiosi, ufficialmente incaricati di compiere questa preghiera, vale anche ed a maggior ragione per il laico cristiano (non escluso quello degli Ordini e Congregazioni religiose), il quale nella sua particolare situazione in mezzo al mondo, per il poco tempo a sua disposizione, vorrebbe talvolta abbreviare l'orazione ed ha perciò urgente bisogno di una preghiera adatta alle sue esigenze.

Per tutti comunque è importante coltivare e conservare la propria spontaneità, la quale ora può trovare libero sfogo nelle pause di silenzio che seguono alle letture, all'invito dell'*oremus* e alle azioni sacramentali; questo è proprio il tempo per prendere coscienza della grande realtà che ci è donata nella preghiera comune e nei sacramenti, vertice ultimo di ogni realtà cristiana. Scopo dell'intera riforma fu ed è dare delle disposizioni e creare un libro di preghiere tale, che i cristiani e particolarmente i religiosi si ritrovino nella azione liturgica come Chiesa e raggiungano

⁵¹ Cfr. i brevi orientamenti nel bollettino del *Consilium*, in *Notitiae*, a proposito del nuovo breviario al punto riportato nella nota 47.

nella funzione comunitaria il vertice massimo della loro personale preghiera ed unione con Dio. Da questo duplice vertice di realtà sacramentale e di impegno personale segue logicamente una vita tutta radicata in Cristo, anche se esposta sempre ai pericoli ed alle prove proprie della nostra libertà umana. Non è qui nostro compito indicare le forme concrete nelle quali le singole comunità religiose possono realizzare questi ideali. Esse saranno differenti a seconda delle caratteristiche e degli scopi delle diverse comunità, a seconda che si tratti di antiche Famiglie monastiche, che perseguono l'ideale cristiano con il legame della *stabilitas loci*, oppure di altre Congregazioni più mobili ed agili, direttamente impegnate al servizio della Chiesa nella cura d'anime, nella scuola, nelle missioni, nell'assistenza agli infermi, ecc.

Per tutti comunque è di importanza decisiva compiere ogni sforzo per raggiungere la sintesi ed il giusto equilibrio fra l'azione sacramentale della Chiesa e l'impegno personale del singolo individuo. Le possibilità di riforma di questo nostro periodo post-conciliare, frutto prezioso del movimento liturgico, consentono la realizzazione di tale sintesi in maniera diversa a seconda delle tradizioni e degli scopi delle singole comunità religiose. Così le comunità monastiche dovranno ridurre, a favore di una preghiera più libera e personale, l'eccessiva quantità di preghiere comunitarie, che furono introdotte nel Medioevo nell'ultimo periodo di Cluny⁵² e che caratterizzarono, certo in modo non sempre positivo, alcune forme di restaurazione del XIX ed anche del XX secolo.⁵³ Ma anche le Congregazioni attive, continuamente impegnate nel lavoro apostolico, dovranno cercare forme nuove e più autentiche, per celebrare regolarmente di quando in quando una azione liturgica comunitaria, in cui ritrovarsi come « piccola Chiesa » attorno allo stesso altare, nella recita delle stesse preghiere, come è stato non soltanto accennato nella costituzione liturgica e precisamente nelle considerazioni teologiche sulla no-

⁵² Cfr. per esempio le notizie interessanti e le tavole comparate in D. KNOWLES, *The Monastic Horarium*, in *Downside Review* 51 (1933) 706-725.

⁵³ Si pensi ai molti Uffici di devozione (per esempio l'Ufficio della Madonna, dei Defunti) e agli innumerevoli *pia exercitia* aggiunti all'Ufficio ufficiale.

biltà di tale preghiera liturgica,⁵⁴ ma anche espressamente consigliato (per non dire di più) nei numeri 97-99: « ... recitino in comune almeno qualche parte dell'Ufficio divino ». Naturalmente non si tratta di introdurre nuovamente il cosiddetto « Ufficio corale » con tutte le sue pesanti cerimonie; ciò appare chiaramente anche dai testi, i quali distinguono fra recitazione *in choro* e *in communi*. Determinare la frequenza e la forma concreta di tale recita comunitaria è cosa delle singole comunità. Ciascuna di esse comunque è tenuta, in conformità a tutta la nostra tradizione, fondata sulla Sacra Scrittura, a pregare e pregare molto; deve perciò di quando in quando trovarsi insieme nella celebrazione eucaristica comunitaria⁵⁵ o nella celebrazione della Parola di Dio (che può liberamente assumere forme diverse)⁵⁶ o nella recita di un'ora canonica, per raggiungere nella pienezza e ricchezza sacramentale il vertice e la sorgente (*culmen et fons!*) di ogni vita di pietà. Tutto ciò che può e deve caratterizzarla è qui presente, a parità di condizioni, nel grado più elevato: contatto con Dio in Cristo; comunicazione ed aumento della grazia santificante; possibilità di praticare le virtù teologali; preghiera orale, atta a formare lo spirito e a spingerlo nella lode di Dio; parola di Dio che può qui essere sentita, letta, spiegata, meditata nel raccoglimento, accettata e conservata; canti di lode e di ringraziamento; inoltre, vertice di tutta la vita cristiana, il memoriale eucaristico della morte e risurrezione del Signore alla presenza del suo sacrificio e nella partecipazione della S. Comunione; ed infine la conclusione di tutto ciò nel silenzio e nella meditazione pur sempre nell'ambito dell'azione liturgica, in una comune professione di fede nel Signore, nell'attesa delle realtà eterne.

Ci sembra che il rinnovamento della vita religiosa nello spirito del Concilio esiga l'approfondimento delle componenti ecclesiali: si tratta di prendere sempre più coscienza e di realizzare la partecipazione attiva del popolo di Dio, raccolto attorno ad un unico

⁵⁴ Cfr. per esempio art. 5-10; 26-27.

⁵⁵ Non è necessario che ciò avvenga di domenica, quando la maggior parte dei sacerdoti di una tale comunità devono essere impegnati fuori nel lavoro apostolico.

⁵⁶ Cfr. SC art. 35d.

altare, in un'unica azione liturgica, sotto la guida del proprio pastore. Ciò non compromette minimamente l'attività personale di ciascuno, ma la impegna invece nella partecipazione attiva, fondendo armonicamente l'aspetto comunitario e quello individuale, in modo da realizzare nel modo più completo la realtà della Chiesa, a salvezza del singolo individuo ed a gloria di Dio.⁵⁷

Se compiuta convenientemente, tale celebrazione dell'azione liturgica (*culmen et fons*) conduce necessariamente ad una vita che si trasforma a sua volta in vera funzione religiosa e che perciò ritorna continuamente alla preghiera personale comunitaria, alla lettura raccolta della Sacra Scrittura e della *lectio divina*, alla meditazione prolungata e all'unione con il Signore e con la sua realtà divina. È difficile dire come ciò debba avvenire in concreto; qui regnano infatti libertà, spontaneità, adeguamento personale e vitale alle situazioni sempre nuove. In tutti i casi l'importante è soltanto che ci si « preoccupi delle cose del Signore interamente e senza divisioni » (1 Cor 7,32-34), e che ciò sia compiuto come Chiesa, per trasformare completamente la propria vita in Cristo, senza dimenticare che ciò è possibile soltanto mantenendo un intimo contatto con il Signore per mezzo della preghiera formale.

Ciò è in netto contrasto con le tendenze della cosiddetta « teologia della morte di Dio ». No, Dio è vivo, è un « Tu » vivo e personale ed è soltanto in dialogo con lui, che il nostro « Io » ritrova veramente se stesso e si sviluppa in una vera personalità cristiana in seno alla comunità della Chiesa. L'autentica vita cristiana ed a maggior ragione quella religiosa non si realizza in semplici opere umanitarie (per quanto la carità operosa verso il prossimo sia una prova della nostra autenticità); essa deve invece prendere le mosse continuamente dalla pienezza della Chiesa riunita insieme per l'azione liturgica, per fare poi ritorno, con le opere, ma anche con la preghiera, alla liturgia del servizio divino, finché tutto si sia compiuto nell'ultima realtà del Regno di Dio, dove la nostra esistenza, la nostra carità, e la nostra lode saranno per sempre ed in modo perfetto una sola unità.

⁵⁷ Cfr. il nostro articolo citato nella nota 46; inoltre E. VON SEVERUS, *Das Monasterium als Kirche*, in H. EMONDS, *Enkainia*, Düsseldorf 1956, 230-248.