

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
MONOGRAFIE GIURIDICHE

45

DIRITTO E NORMA NELLA LITURGIA

a cura di

Eduardo Baura e Massimo del Pozzo



GIUFFRÈ EDITORE

PREFAZIONE

Il presente volume raccoglie gli *Atti del XX Convegno di Studi della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce* svoltosi nell'Aula Magna S. Giovanni Paolo II il 18 e 19 aprile 2016 dedicato a *Diritto e norma nella liturgia*. La “fredda” raccolta dei testi ovviamente non può rendere piena ragione dell'attenzione e partecipazione suscitate dall'iniziativa sia presso i canonisti che presso i liturgisti e della vivacità del confronto e dialogo con i relatori che ha animato le due intense giornate di lavoro; gli apporti e gli scambi con il pubblico sono stati comunque considerati ai fini della redazione della versione definitiva delle relazioni contenuta in queste pagine.

La *scelta del tema* del Convegno ha costituito in parte una sfida o una provocazione in un momento in cui la canonistica è impegnata prevalentemente nello studio dell'importante riforma del processo di nullità matrimoniale. La tematica giusliturgica potrebbe infatti sembrare intempestiva. La scienza giuridica deve occuparsi sicuramente dei problemi reali della comunità in cui opera, ma la missione dello studioso del diritto della Chiesa non può ridursi alla ricerca di soluzioni contingenti e immediate sul piano operativo. Senza trascurare la riflessione sui problemi che emergono nella vita quotidiana della Chiesa, non bisogna però dimenticare che il lavoro universitario è caratterizzato proprio dalla ricerca serena della verità, svolta nei tempi necessari per compiere una riflessione ponderata e approfondita, anche quando gli argo-

menti presi in esame non abbiano uno spiccato interesse attuale o siano poco considerati dall'opinione pubblica.

La liturgia, cuore della vita della Chiesa, è peraltro un ambito sempre stimolante e attuale. Già da qualche anno avevamo prospettato l'idea di organizzare un Convegno con l'idea di mettere a fuoco la giuridicità della liturgia e di affrontare alcune questioni giuridiche poste dalla prassi liturgica. In particolare, per un canonista risulta una sfida la risposta giusta da dare alla questione del rubricismo, vizio tanto contestato negli ultimi decenni, ma non sempre in termini di ragionevolezza e accortezza. Se da una parte risulta evidente che il formalismo rigido nella celebrazione liturgica sia da evitare, nondimeno si scorge, dall'altra, il rischio degli abusi nel culto liturgico, derivati da una mentalità anarchica e clericale. Abbiamo pensato che una riflessione circa i diritti coinvolti nella prassi liturgica relativa ai fedeli, alle autorità ecclesiastiche e alla comunità ecclesiale, e una considerazione profonda del ruolo della norma liturgica giovino ad una giusta e proficua celebrazione del culto pubblico integrale, al di là delle questioni concrete che possa suscitare la legislazione liturgica vigente.

Nell'affrontare questa tematica, siamo partiti dalla convinzione che la *liturgia* stessa sia un *bene giuridico*, un diritto dei fedeli e della comunità, e che la norma liturgica vada considerata da questa prospettiva.

La premessa trova un riscontro nell'*articolazione e sviluppo dei contributi*.

La *prima giornata* ha cercato di esplorare la *dimensione di giustizia intrinseca al culto*. Per capire la giuridicità connaturata alla liturgia, occorre esaminare anzitutto la realtà stessa della liturgia, in particolare la sua *dimensione sociale*, compito che è stato affidato naturalmente ad un liturgista, il prof. González Padrós, per poi porsi direttamente il problema del *fondamento della di-*

menzione giuridica del culto liturgico, tema incaricato al prof. Errázuriz. Poiché in seguito alla riforma liturgica dell'ultimo Concilio ecumenico è entrato in crisi l'impianto normativo liturgico, è stato chiesto al prof. Otaduy di occuparsi del *problema dell'impostazione antigiuridica* talvolta presente in certe interpretazioni del Vaticano II.

Una volta studiata la fondazione del diritto liturgico, occorre mettere a fuoco i diritti fondamentali dei fedeli coinvolti nella celebrazione liturgica. Il prof. del Pozzo ha approfondito il tema sull'*autorità ecclesiastica e i diritti dei fedeli nella liturgia* e la professoressa Kaptijn di un diritto fondamentale in questo ambito, il *diritto appunto al rito liturgico*.

La *seconda giornata* del Convegno invece è stata dedicata allo studio della *norma liturgica*. Il prof. Nin, docente del Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo ed Esarca apostolico per i cattolici di rito bizantino in Grecia, si è occupato dell'*origine storica della regolamentazione della liturgia*. Il prof. Baura ha illustrato l'*attuale sistema normativo liturgico*, mentre il prof. Sánchez-Gil ha trattato specificamente del *rapporto tra universale e particolare nella normativa liturgica*.

A conclusione della seconda giornata sono state approfondite due tematiche attinenti al rapporto tra la vita della comunità e la norma liturgica: il prof. Boquiren ha illustrato la questione dell'*inculturazione della 'lex orandi'* e il prof. Comotti ha affrontato l'argomento della *consuetudine canonica in ambito liturgico*.

Poiché si partiva dall'idea che la giuridicità non provenga dalla regolamentazione positiva del culto liturgico, bensì costituisca una dimensione intrinseca della liturgia, è chiaro che per approfondire la tematica del diritto e della norma nella liturgia era necessario prendere in considerazione la *realtà stessa della liturgia*. Si comprende quindi la presenza tra i relatori e i partecipanti di diversi

liturgisti, tale apporto specialistico ha ampliato e arricchito la riflessione giusliturgica in un clima di *scambio e confronto interdisciplinare*.

Ci auguriamo che la pubblicazione degli Atti aiuti a superare la contrapposizione e la diffidenza tra diritto e liturgia, tra canonisti e liturgisti, tra regola e azione sacra talora affioranti nell'esperienza pastorale e nell'elaborazione scientifica e a riscoprire il valore e il significato della tradizione canonica (in senso non giuridicista) e del diritto (considerato in maniera realista) per la promozione e l'incremento dello *splendor veritatis*.

Un sentito ringraziamento va a tutti i presidenti, relatori e partecipanti delle sessioni che hanno contribuito allo svolgimento del Convegno e in maniera particolare all'Istituto di Teologia Liturgica della Pontificia Università della Santa Croce per la collaborazione prestata e l'interesse e la sensibilità dimostrati.

I CURATORI

Termine estratto capitolo

JAUME GONZÁLEZ PADRÓS

LA DIMENSIONE SOCIALE DELLA LITURGIA

SOMMARIO: 1. La liturgia di *Sacrosanctum Concilium*. Orientamenti postconciliari. — 1.1. Un popolo sacerdotale. — 1.2. Il superamento di una visione prevalentemente legale. — 1.3. La presenza dello Spirito Santo. — 1.4. Antropologia del simbolo sacramentale. — 1.5. Sacramenti e prassi storiche. — 1.6. Ecumenismo. — 2. La liturgia come esperienza di Dio. — 2.1. Una comunità che fa esperienza della sua fede in Dio. — 2.2. La liturgia della Parola. — 2.3. La liturgia eucaristica. — 2.4. La liturgia della comunità. — 3. Alcune sfide nella liturgia. — 3.1. Oltre la riforma liturgica. — 3.2. Gusto saporoso e vivo della Sacra Scrittura. — 3.3. Meno messe e più messa. — 3.4. Liturgia di Oriente e Occidente. — 3.5. La liturgia come una realtà teologica. — 3.6. Liturgia e pietà popolare. — 3.7. Liturgia e l'estetica del mondo.

Parlare della dimensione sociale della liturgia ci invita ad entrare nella comprensione della vera natura della preghiera ecclesiale, perché se facciamo così ci renderemo conto che la liturgia non vive la realtà sociale o comunitaria in aggiunta, ma come parte del suo essere, si manifesta come una vera e propria epifania della Chiesa. Quindi possiamo parlare di “Diritto e norma nella liturgia”, perché in ultima analisi, stiamo parlando della stessa comunità ecclesiale.

In occasione del Convegno Internazionale sull'attuazione del Concilio Vaticano II, tenutosi a Roma nel mese di febbraio 2000, l'oratore del discorso dedicato all'ecclesiologia di LG, il Cardinale Ratzinger, disse che il Concilio ha voluto subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio, presentando così una ecclesiologia teologica nel senso proprio, e quindi, oltre alle ragioni

pragmatiche, nell'architettura del Concilio, aveva senso iniziare con la Costituzione sulla liturgia, perché all'inizio c'è l'adorazione e, perciò, Dio. Da qui — dice il relatore — che la Costituzione sulla Chiesa, che troviamo come un secondo testo del Concilio, dovrebbe essere considerata internamente legata alla prima.

Così, dedicheremo il primo capitolo dell'esposizione a descrivere la liturgia secondo la cost. *Sacrosanctum Concilium* (SC), presentando sommariamente gli orientamenti teologici postconciliari che hanno in questa Costituzione la loro radice e il loro inizio. Poi, visto che siamo in un momento di riflessione liturgica, ci troveremo ad affrontare il delicato tema della liturgia come esperienza di Dio. Staremo attenti a ciò che la liturgia è di per sé, come appena detto, mentre cerchiamo di sentirci interpellati dall'immanenza della nostra vita quotidiana. E in un capitolo finale cercheremo di presentare alcune delle sfide che il terzo millennio presenta alla liturgia della Chiesa. Non saremo eusastivi, ma tenteremo di delineare quello che sembra più urgente o più necessario per rispondere in modo appropriato alle questioni poste.

1. LA LITURGIA DI *SACROSANCTUM CONCILIUM*. ORIENTAMENTI POSTCONCILIARI

Papa san Giovanni XXIII situò la riforma liturgica al primo posto del lavoro conciliare, non per una questione circostanziale, ma perché in essa sono stati sintetizzati, anticipati e annunciati tutti gli altri principali argomenti successivi. Alcuni sostengono che il Papa ritenesse che il lavoro del Concilio sarebbe stato breve. La chiarezza, tuttavia, non può essere negata, nel vedere il disegno originale che collega la liturgia al rinnovamento ecclesiale. In effetti, la liturgia è stato il banco di prova della capacità del Concilio di passare a questo nuovo metodo

di “teologia concreta e storica”, che significava una grande novità per tutta la Chiesa, e che lo stesso Papa beato Paolo VI ha affermato nel suo discorso di 18 ottobre 1963. La liturgia, che all’interno di una visione statica della Chiesa ha rappresentato l’elemento più rigido a causa della inviolabilità soprannaturale dei suoi riti sempre identici, è diventata il punto fisso di una ecclesiologia dinamica, concentrandosi sulla Trinità, comunionale e in dialogo. Il rapporto profondo tra la liturgia e l’ecclesiologia è il filo conduttore di tutta SC, come chiaramente espresso nel n. 2 ⁽¹⁾, e felicemente sintetizzato nella formula: « La liturgia è il culmine verso cui tende l’azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua virtù » (SC 10).

1.1. *Un popolo sacerdotale*

Scelto tra tutti i popoli della terra, il nuovo popolo di Dio è presentato come un popolo radicalmente sacerdotale: dedicato a Dio, chiamato ad annunciare le sue grandi

⁽¹⁾ « 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. Questa ha infatti la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, fervente nell’azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; tutto questo in modo tale, però, che ciò che in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all’invisibile, l’azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura, verso la quale siamo incamminati. In tal modo la liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa per farne un tempio santo nel Signore, un’abitazione di Dio nello Spirito, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo, nello stesso tempo e in modo mirabile fortifica le loro energie perché possano predicare il Cristo. Così a coloro che sono fuori essa mostra la Chiesa, come vessillo innalzato di fronte alle nazioni, sotto il quale i figli di Dio dispersi possano raccogliersi, finché ci sia un solo ovile e un solo pastore » (CONCILIO VATICANO II, cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 2).

opere come “sacramento di salvezza” per tutta l’umanità. LG 10 descrive come il sacerdozio appartiene costitutivamente a tutto il popolo di Dio. In questo numero il sacerdozio della Chiesa si presenta come partecipazione all’unico sacerdozio di Gesù Cristo, e spiega il coinvolgimento in due modi reciproci, ma diversi nella forma di realizzazione: il sacerdozio comune che nasce dal battesimo, e il ministero che si basa sul sacramento dell’ordine.

È chiaro che le due forme sono diverse non solo di grado, ma in sostanza, però l’enfasi del paragrafo risiede sull’unità del sacerdozio, che appartiene a tutta la Chiesa, fondata come una comunità sacerdotale. Così l’idea della liturgia, del sacramento solo come un atto della gerarchia viene superato. Il sacramento, quindi, è un atto della Chiesa, reso possibile dal ministero ordinato, ma che implica il sacerdozio battesimale di tutti i fedeli. La sfumatura è essenziale. Questo aspetto, espresso un po’ forzatamente a conclusione di LG 10, si presenta più chiaramente nell’introduzione ai riti emersi dalla riforma conciliare. L’Eucaristia, dunque, appare non come azione di chi presiede, a cui le persone si uniscono, ma come azione di tutto il popolo di Dio, riuniti “hic et nunc”, costituito dalla totalità e diversità dei suoi membri, esercitando ciascuno di essi il suo ruolo (cf. IGMR 5). La presenza del sacerdote-ministro, mentre occupa il posto di Cristo Capo, è essenziale affinché il popolo sacerdotale possa esercitare il proprio sacerdozio, ma non annulla l’azione della comunità ecclesiale, e nemmeno la sostituisce. Questa presentazione conduce al n. 11 dello stesso documento con una dichiarazione che è un vero principio: “La condizione sacra e organicamente costituita della comunità sacerdotale si mette in atto sia per i sacramenti come per le virtù”. Questa comunità ecclesiale è descritta, quindi, come una comunità sacerdotale, adeguatamente

Termine estratto capitolo

CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ M.

L'INTRINSECA DOVEROSITÀ LITURGICA E GIURIDICA DEL CULTO ECCLESIALE

SOMMARIO: 1. Delimitazione dell'argomento. — 2. L'intrinseca dimensione liturgica della doverosità del culto ecclesiale, a partire da una rivisitazione del "diritto liturgico". — 2.1. La distinzione operata dai canonisti tra legge liturgica o "diritto liturgico" e legge giuridica. — 2.2. Alcune osservazioni preliminari sull'intrinseca dimensione liturgica della doverosità del culto ecclesiale, specialmente nella sua relazione con la dimensione giuridica di tale doverosità. — 3. L'intrinseca dimensione giuridica della doverosità del culto ecclesiale: l'esistenza di diritti ecclesiali in materia liturgica, sia personali che istituzionali. — 3.1. La dimensione giuridica della liturgia nell'ottica del diritto come ciò che è giusto. — 3.2. La Chiesa come istituzione e le persone, specialmente i fedeli, come titolari dei diritti in ambito liturgico.

1. DELIMITAZIONE DELL'ARGOMENTO

All'inizio, sulla base del titolo che mi era stato proposto (« L'intrinseca giuridicità del culto ecclesiale »), avevo ipotizzato una struttura tripartita per questo mio contributo. Avrei cominciato con l'esposizione del diritto liturgico dal Concilio di Trento fino a prima del Vaticano II, ossia nella tappa dominata dal rubricismo; in seguito pensavo di descrivere la situazione postconciliare, in cui si avverte la tendenza a sottovalutare, anzi a contestare e a voler in qualche modo superare o quanto meno silenziare, il precedente diritto liturgico, in netta contrapposizione al rubricismo; da ultimo, volevo presentare una visione rinnovata del diritto nella liturgia, tendente a sottolineare la sua indole intrinseca, come dimensione

dello stesso culto, sulla base del concetto di diritto come bene che appartiene ad un soggetto e gli è dovuto da un altro, oggetto pertanto di relazioni di giustizia in cui veniva messa a fuoco soprattutto la titolarità del fedele rispetto ai sacramenti e al bene complessivo della sacra liturgia.

Nel cercare di attuare questa idea mi sono accorto anzitutto dei limiti derivanti dalla mia mancata competenza storico-liturgica, per cui nella parte sulla storia mi sarei dovuto accontentare di sintetizzare le esposizioni introduttive dei manuali. E poi ho preso atto di due questioni di fondo che richiedevano un affinamento della mia proposta. In effetti, in primo luogo stavo presupponendo che nei tre momenti indicati il baricentro del diritto liturgico fosse propriamente giuridico, il che, come tenterò di spiegare dopo, mi è parso poi assai discutibile. Nel contempo, di recente ho potuto constatare che nell'ambito culturale i diritti istituzionali della Chiesa ai suoi diversi livelli vanno presi nella dovuta considerazione, insieme ai diritti delle persone, ossia dei fedeli e dei non battezzati. Ciò significa che la visione fondata sul diritto come il giusto non poteva poggiare solo sul rapporto tra persona e liturgia, ma doveva comprendere quello tra istituzione e liturgia.

Per questi motivi ho abbandonato lo schema di partenza, e ho deciso di adottare un nuovo titolo per il mio intervento: l'intrinseca doverosità liturgica e giuridica del culto ecclesiale. In tale contesto esaminerò le due questioni accennate: la natura giuridica o meno del cd. diritto liturgico, e l'analisi della dinamica personale-istituzionale nell'ambito giusliturgico.

Premetto delle scelte terminologiche che ho compiuto allo scopo di adoperare un linguaggio il più chiaro ed univoco possibile. In primo luogo, tranne quando menziono la disciplina che viene ancora oggi non di rado chiamata "diritto liturgico", non uso la parola "diritto" nel senso di norma o di conoscenza, bensì in quello di bene

dovuto secondo giustizia nei rapporti intersoggettivi. In secondo luogo, anziché parlare di legge, norma o regola, sia liturgica che giuridica, ho preferito usare il termine “doverosità del culto ecclesiale” ⁽¹⁾ (o altri simili come obbligatorietà o normatività), tenendo presenti le sue diverse dimensioni, tra cui quella liturgica e quella giuridica. Ritengo che questa scelta abbia diversi vantaggi: 1) si evita più facilmente il pericolo di pensare solo alle leggi positive, secondo la riduzione tipica del positivismo; 2) si avverte più chiaramente il nesso del dover essere con la realtà stessa della liturgia, evitando il rischio del normativismo, che stacca le norme dalla realtà culturale, concependole come suoi elementi estrinseci; 3) si sottolinea che le medesime norme sul culto hanno contemporaneamente un profilo liturgico e un altro giuridico, per cui non si possono ipotizzare due sistemi normativi separati; e 4) si evidenzia l’unità della doverosità nel culto, nella quale esiste una pluralità di dimensioni distinte ma non separate. Ciò nonostante, parlerò spesso di “doverosità liturgica” e di “doverosità giuridica”, per semplificare il linguaggio, e non dover dire ogni volta “dimensione liturgica o giuridica della doverosità del culto”.

2. L’INTRINSECA DIMENSIONE LITURGICA DELLA DOVEROSITÀ DEL CULTO ECCLESIALE, A PARTIRE DA UNA RIVISITAZIONE DEL “DIRITTO LITURGICO”

2.1. *La distinzione operata dai canonisti tra legge liturgica o “diritto liturgico” e legge giuridica*

Non intendo esaminare le diverse definizioni di “diritto liturgico” (o di espressioni simili, come “legislazione

⁽¹⁾ Seguo l’opzione di M. DEL POZZO, *La doverosità liturgica, morale e giuridica del culto ecclesiale*, in *Ius Ecclesiae*, 21 (2009), pp. 549-568.

giuridica”) proposte da canonisti e liturgisti, sia prima che dopo il Concilio Vaticano II. D'altronde, esse sono abbastanza omogenee, perché parlano in diversi modi della stessa cosa: la normativa o regolamentazione del culto pubblico ecclesiale. Nel mio disegno iniziale pensavo di criticare tale ottica, in quanto normativista e quindi estrinseca, per mettere in risalto che il diritto-cosa giusta è inerente alla stessa realtà liturgica, Sarebbe perciò meglio parlare della dimensione giuridica della liturgia o, più specificamente, di ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale (2). Nel frattempo è rimasta immutata la mia percezione dei limiti del normativismo, dovuti non solo alla sua pretesa di concepire il diritto o la liturgia come un insieme di norme, ma anche alla sua ricorrente riduzione alle sole norme positive, con il conseguente impoverimento del concetto di norma. Tuttavia, mi sono reso conto che quel mio schema iniziale rischiava di mettere da parte una domanda previa, a mio parere decisiva per approfondire l'essenza del « diritto liturgico », e cioè: esiste una obbligatorietà specificamente liturgica, diversa da quella giuridica?

La questione si è posta spesso tra i canonisti nel commentare il canone 2 del Codice del 1917 nonché il canone nuovamente 2, abbastanza simile, del Codice del 1983, il cui testo recita così: « Il Codice il più delle volte non definisce i riti, che sono da osservarsi nel celebrare le azioni liturgiche; di conseguenza le leggi liturgiche finora vigenti mantengono il loro vigore, a meno che qualcuna di esse non sia contraria ai canoni del Codice » (3).

(2) Per usare le espressioni del titolo e del sottotitolo di M. DEL POZZO, *La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Giuffrè, Milano 2008.

(3) Su questo canone cfr. gli interessanti commenti di M. RIVELLA, *Il rapporto tra diritto liturgico e diritto canonico (can. 2)*, in *Quaderni*

JAVIER OTADUY

GIURIDICITÀ E PROSPETTIVA ANTIGIURIDICA
NELL'INTERPRETAZIONE
E RICEZIONE DEL VATICANO II

SOMMARIO: 1. La prospettiva antiggiuridica del secolo XX. — 2. Il luogo del diritto nella liturgia. — 3. L'ermeneutica del Concilio. — 4. L'ermeneutica della rottura. — 5. L'ermeneutica della riforma nella continuità. — 6. L'ermeneutica della continuità e della rottura nell'ambito liturgico. — 7. La ricezione del Concilio. — 8. Osservazioni finali.

Le nozioni di giuridicità e prospettiva antiggiuridica sono state molto vive durante il periodo conciliare e postconciliare. Normalmente si sono indicate come “antigiuridismo” le posizioni antiggiuridiche. Non è esatto perché a rigore l'antigiuridismo sarebbe il rifiuto degli eccessi giuridisti o giuridicisti. Nel nostro caso ciò che si rifiuta è il fenomeno giuridico in se stesso. Conviene cominciare spiegando brevemente come si è sviluppata la posizione antiggiuridica negli ultimi cinquanta anni.

1. LA PROSPETTIVA ANTIGIURIDICA DEL SECOLO XX

La posizione antiggiuridica postconciliare è stata in buona misura poco profonda. Non ha risposto a prospettive di gran rilievo intellettuale. Non si può comparare ad esempio con i due momenti emblematici dell'antigiuridicità del secondo millennio nei secoli XIV e XVI. Il francescanesimo spirituale e la riforma protestante combatterono contro il diritto allegando precise ragioni. A

mio giudizio non erano convincenti però le avevano. Richiama l'attenzione il fatto che i riformatori più combattivi nei confronti del diritto furono giuristi. Penso per esempio a Rudolph Sohm o perfino a Calvino. Lo stesso Guglielmo di Ockham dedicò tempo a questioni giuridiche, come il diritto soggettivo.

Nelle attitudini antiggiuridiche del secolo XX è prevalsa in genere una reazione senza un eccessivo impegno speculativo. Si scartavano semplicemente dei modelli disciplinari antichi che non si dividevano. C'era una ribellione diffusa non solo contro l'antica disciplina ma contro l'apprezzamento che i predecessori sentivano per tale disciplina. Per la maggior parte l'atteggiamento antiggiuridico del secolo XX è consistito nella reazione di una generazione ecclesiastica che non voleva vivere come la generazione precedente. O, piuttosto, una generazione ecclesiastica che non voleva vivere come essa stessa aveva vissuto fino a pochi anni prima. Tutto ciò comportava indubbiamente un modello di Chiesa. Ci sono però modelli più definiti e coerenti di altri e l'antigiuridicità postconciliare è stata una impostazione sentita e vissuta più che una posizione teoricamente formulata.

Lungo la storia, il rifiuto del diritto è avvenuto normalmente attraverso il rifiuto della legge e questo si può dire a maggior ragione nel caso del postconcilio. Sappiamo bene che non sono sinonimi diritto e legge. Non si voleva porre fine alla giustizia ma alle leggi. Più in concreto si voleva porre fine al sistema legale vigente fino a quel momento. Ciò che era legale era identificato con la riproduzione del vecchio. Si desiderava un ordine diverso dall'ordine costituito che si riteneva in fondo caduco e superato.

Ad ogni modo ci inganneremmo se pensassimo che la reazione antiggiuridica era solo un rifiuto dell'antico. Qualunque reazione antiggiuridica si appella anche ad un altro

principio e a ciò non fa eccezione il postconcilio Vaticano II. Non si trattava solo di un rifiuto del vecchio ma del rigetto dell'estrinseco. La legge costituirebbe qualcosa di estrinseco che non rappresenterebbe ciò che ciascuno è e, men che mai, ciò che uno deve essere in virtù dello Spirito. A mio giudizio questo è il principio antiggiuridico più caratteristico e anche più pernicioso. Si tratta di un principio che non dice semplicemente "voglio un altro ordine", ma che dice "non voglio nessuno che mi soffochi"; e perfino "non voglio nessuno che soffochi lo Spirito di Dio". Ciò che è giuridico si intende pertanto come aggiunto, non assunto, estraneo, meno personale e spontaneo, non autentico, la falsificazione dello Spirito. Una disciplina imposta e delle strutture create da altri. Proprio perciò ciò che è giuridico appare come prescindibile. Qualcosa senza la quale si può sopravvivere perfettamente, perché è accessorio, introdotto innecessariamente da un'autorità esterna per tarpare gli impulsi naturali e spirituali.

Nelle posizioni antiggiuridiche c'è un terzo atteggiamento che collima in maniera molto logica con ciò che abbiamo appena detto. L'opposizione alla legge non solo supporrebbe una denuncia del caduco e dell'estrinseco ma anche dell'oppressivo. La legge suscita nella mente di colui che rifiuta il diritto la pretesa di una volontà che vuole dominare la propria condotta. Un potere che impone le leggi a suo arbitrio e per un interesse proprio senza il concorso dei destinatari di queste leggi. Questo costituisce sempre un male però, nel caso della Chiesa, sarebbe una specie di volontà empia ed esecrabile. Sarebbe servirsi del sentimento religioso e delle istituzioni cristiane per ottenere vantaggi di potere.

Questo è l'immaginario dell'antigiuridicità postconciliare. Ci si potrebbe chiedere: perché si è diffusa un'ideologia tanto superficiale in maniera tanto estesa?

vale a dire, com'è possibile che durante il postconcilio ci fossero posizioni anti giuridiche tanto deboli ma tanto diffuse, e, ciò che è più sorprendente, che fossero ritenute da molti come ragionevoli? Probabilmente una delle cause era il cambiamento di paradigma che si era esteso diffusamente nella Chiesa. In molti momenti critici della storia della Chiesa l'ordine costituito era considerato dall'autorità come un punto fermo e non negoziabile. Nell'epoca conciliare e postconciliare immediatamente successiva il sistema legale era giudicato un problema, qualcosa che bisognava cambiare. La stessa autorità sollecitava il cambiamento e voleva lottare contro le leggi antiche. Non vi era nessun furore anti giuridico, il mutamento tuttavia appariva imprescindibile e l'apprezzamento per il diritto prescindibile.

Pochi giorni prima della rinuncia, nel famoso discorso sul Concilio, Benedetto XVI affermava: « Allora, noi siamo andati al Concilio non solo con gioia, ma con entusiasmo. C'era un'aspettativa incredibile. Speravamo che tutto si rinnovasse, che venisse veramente una nuova Pentecoste, una nuova era della Chiesa [...]. [S]i sentiva che la Chiesa non andava avanti, si riduceva, che sembrava piuttosto una realtà del passato e non la portatrice del futuro. E in quel momento, speravamo che questa relazione si rinnovasse, cambiasse » (1). L'entusiasmo per il cambiamento era fondato sulla fede. C'era però un altro entusiasmo per il cambiamento fondato su ragioni diverse (2). Il vento, tanto dentro che fuori della Chiesa,

(1) BENEDETTO XVI, *Discorso* del 14 febbraio 2013, in AAS, 105 (2013), pp. 284-285.

(2) « [I]l Concilio dei giornalisti non si è realizzato, naturalmente, all'interno della fede, ma all'interno delle categorie dei *media* di oggi, cioè fuori dalla fede, con un'ermeneutica diversa. Era un'ermeneutica politica: per i *media* c'era una lotta di potere tra diverse

MASSIMO DEL POZZO

AUTORITÀ ECCLESIASTICA E DIRITTI
DEI FEDELI NELLA LITURGIA

SOMMARIO: 1. Premessa. — 2. I diritti dei fedeli attinenti alla liturgia. — 2.1. L'estensione ed enumerazione dei diritti dei fedeli. — 2.1.1. L'analitica descrizione di "Redemptionis Sacramentum". — 2.1.2. La ricostruzione della dottrina canonistica. — 2.1.3. Un tentativo di ricostruzione personale. — 2.2. L'atteggiarsi dei diritti dei fedeli in ambito liturgico. — 2.2.1. Il rapporto ministeriale. — 2.2.2. L'interdipendenza comunitaria. — 2.2.3. Il rispetto del valore intrinseco del dovuto. — 2.3. I doveri dei fedeli (accenno). — 3. Il ruolo dell'autorità nella liturgia. — 3.1. La diffusione e specificità degli obblighi tutori. — 3.2. L'intervento autoritativo richiesto. — 4. Conclusioni.

1. PREMESSA

La sensibilità costituzionalistica coltivata induce in primo luogo ad invertire i termini della trattazione: anche in materia liturgica *i diritti dei fedeli* sembrano infatti *logicamente antecedenti al ruolo dell'autorità*. Questa precisazione pregiudiziale permette inoltre di chiarire che la centralità del bene culturale implica che il rapporto pastori-fedeli non si pone in termini antitetici o dialettici ma di sinergia e convergenza. Il compito dell'autorità (qui come altrove) in fondo non è altro che la garanzia degli *iura fidelium* o del bene comune (in questo caso liturgico). La peculiarità dell'oggetto e del rapporto considerati, come vedremo, ha però singolari incidenze e conseguenze sulla relazione di giustizia *in re sacra*.

In questa sede cercheremo di affrontare pertanto prima e in maniera più ampia i *diritti dei fedeli in ambito*

liturgico attraverso la loro *individuazione* e *configurazione* e quindi il *ruolo dell'autorità* nell'aspetto soggettivo (*l'attribuzione degli obblighi tutori*) e oggettivo (*il contenuto della prestazione autoritativa*) per giungere ad una brevissima *Conclusiones*. L'ampiezza del tema, che potrebbe tranquillamente fornire il titolo di un intero manuale, impone di limitarsi a brevi cenni di carattere generale senza alcuna pretesa di esaustività e completezza. Cercherò di dare un po' di vivacità e concretezza al ragionamento con alcuni esempi o osservazioni pratiche.

2. I DIRITTI DEI FEDELI ATTINENTI ALLA LITURGIA

« I fedeli hanno il diritto di ricevere dai sacri Pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla parola di Dio e dai sacramenti ». Com'è noto la disposizione del riportato can. 213 deriva da LG 37 attraverso la formulazione della LEF ⁽¹⁾. Si tratta quindi di un diritto fondamentale o di un caposaldo della giuridicità ecclesiale ⁽²⁾. È stata però lamentata l'omissione dell'avverbio *abundanter* presente nella fonte conciliare. Al di là dei dubbi e delle preoccupazioni sulla giuridicità dell'espressione, la generosità pastorale funge comunque da indubbio criterio interpretativo e da "misura" della spettanza ⁽³⁾. Non si parla specificamente di liturgia, il

(1) Cfr. P. LA TERRA, *Doveri-diritti fondamentali dei fedeli e Lex Ecclesiae fundamentalis. La formalizzazione dei doveri-diritti fondamentali dei fedeli nei progetti di LEF fino al Codice di diritto canonico del 1983*, Ragusa 1995, pp. 59-113; L. OKULIK, *La condición jurídica del fiel cristiano. Contribución al estudio comparado del Codex iuris canonici y del Codex canonum ecclesiarum orientalium*, Roma 1995, pp. 140-142.

(2) Cfr. il ns., *L'annosa questione della "fondamentalità" e la portata dei diritti dei fedeli*, in *Ius Ecclesiae*, 27 (2015), pp. 295-316.

(3) Per la nozione di misura del giusto cfr. J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Milano 1990, pp. 88-91.

“primato della grazia” o, come piace ripetere a Papa Francesco, della misericordia divina implica tuttavia che la celebrazione del mistero pasquale costituisca il massimo bene della comunione (4). Il disposto del can. 213 non è solo un’affermazione di principio o una direttiva d’azione ma il diretto e forte riconoscimento della *titolarità del popolo di Dio sui beni spirituali della Chiesa* o, meglio, sulla relativa attività pastorale (fonda la ministerialità del servizio liturgico) (5). La consistenza di un diritto in senso stretto non esclude che costituisca pure un principio ispiratore dell’ordinamento canonico. Per dare un minimo di vivacità e di concretezza al discorso si deve rilevare — con un po’ di disappunto e amarezza — che gli orari feriali delle Messe non favoriscono in genere i fedeli “non pensionati o non casalinghi”, anche i momenti di apertura delle chiese risultano oggi giorno abbastanza limitativi e penalizzanti (6), la previsione e la disponibilità dell’ascol-

(4) « L’intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerygma-martyria*), celebrazione dei Sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diakonia*). Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l’uno dall’altro » (BENEDETTO XVI, enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 25). L’espressione “primato della misericordia” compare ad es. in FRANCESCO, bol. *Misericordiae vultus*, 11 aprile 2015, n. 17.

(5) Per un inquadramento dell’*iter* di formazione, del fondamento, del significato e dello scopo del canone cfr. J. PUDUMAI DOSS, *Sacramenti: un diritto dei fedeli?*, in *Rivista Liturgica*, 98 (2011), pp. 822-828 (§ 1. *Un diritto dei fedeli, recepito dal Codice*).

(6) Cfr. can. 937 per la venerazione dell’Eucaristia. È interessante ad es. il richiamo emerso nella XI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (2-23 ottobre 2005) e raccolto nella *Propositio 4*: « I fedeli “hanno il diritto di ricevere abbondantemente dai sacri pastori i beni spirituali della Chiesa, soprattutto gli aiuti della Parola di Dio e dei sacramenti” (LG 37; cf. CIC can. 213; CCEO can. 16), quando il diritto non lo proibisca. A tale diritto corrisponde il dovere dei pastori di fare ogni sforzo perché l’accesso all’Eucaristia non sia in concreto impedito, mostrando in proposito intelligente sollecitudine e grande generosità » (*Enchiridion Vaticanum*, 23, 1076).

to delle Confessioni poi è un dato assai carente (7), e gli esempi si potrebbero moltiplicare... Vale la pena ribadire allora che il diritto non si risolve nella dichiarazione formale della spettanza ma nella concreta attribuzione del dovuto (8). Il diritto dei fedeli ai beni liturgici non è chiaramente illimitato e indiscriminato, ma condizionato dalla possibilità e rispondenza del servizio sacro (9). La ragionevolezza della pretesa implica comunque delle *scelte* o una *gerarchia di valori* che dovrebbero presiedere il governo della comunità e non sempre purtroppo vengono individuate e sottolineate.

Un'attenzione particolare meriterebbe anche il diritto al rito *ex can. 214* come espressione dell'autenticità e legittima varietà culturale, mi astengo però da ogni considerazione, essendo riservata una specifica relazione al tema (10).

2.1. *L'estensione ed enumerazione dei diritti dei fedeli*

L'inquadramento normativo costituzionale non fa che recepire un'istanza di giustizia primordiale, la determinazione dell'essenza del bene considerato e del rapporto di debito resta dunque l'operazione ermeneutica

(7) « Tutti coloro cui è demandata in forza dell'ufficio la cura delle anime, sono tenuti all'obbligo di provvedere che siano ascoltate le confessioni dei fedeli a loro affidati, che ragionevolmente lo chiedano, e che sia ad essi data l'opportunità di accostarsi alla confessione individuale, stabiliti, per loro comodità, giorni e ore » (can. 986 § 1).

(8) Le "cose giuste" non devono solo essere riconosciute ma effettivamente attribuite ai titolari. Il diritto ai sacramenti si concreta appunto nella degna ricezione.

(9) La penuria e l'anzianità del clero è il più serio problema per l'amministrazione dell'economia della grazia e per l'adeguata formazione e crescita del popolo di Dio.

(10) I termini "cultura" e "culturalità" qui riportati concernono la

ASTRID KAPTJN

IL DIRITTO AL RITO LITURGICO

SOMMARIO: 1. La genesi dei due canoni. — 2. Le nozioni e il contenuto dei canoni 214 CIC/83 e 17 CCEO. — 2.1. Il culto a Dio/il culto divino. — 2.2. Le disposizioni del proprio rito/le prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris*. — 2.3. Un solo diritto o due diritti soggettivi? — 2.4. Il fondamento teologico e giuridico dei canoni. — Conclusione.

In entrambi i Codici, il Codice del Diritto canonico del 1983 (CIC) e il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, (CCEO), il diritto al rito liturgico fa parte del catalogo degli obblighi e dei diritti di tutti i fedeli. Pertanto, secondo la formulazione del CIC, «I fedeli hanno il diritto di rendere culto a Dio secondo le disposizioni del proprio rito approvato dai legittimi Pastori della Chiesa e di seguire una propria forma di vita spirituale, che sia però conforme alla dottrina della Chiesa» ⁽¹⁾. Il canone del CCEO sostiene sostanzialmente la medesima cosa ⁽²⁾.

Nella nostra presentazione, cercheremo di capire la portata di questa norma per comprendere cosa comporta il diritto al rito secondo entrambi i Codici e le conseguen-

⁽¹⁾ CIC, can. 214. Testo sul sito del Vaticano. Tuttavia, abbiamo incluso la parola « forma » al posto di « metodo » per tradurre « *proprium vitae spiritualis formam* ».

⁽²⁾ CCEO, can. 17: « I fedeli cristiani hanno il diritto di esercitare il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris* e di seguire una propria forma di vita spirituale, che sia però in accordo con la dottrina della Chiesa ».

ze che ne sono state tratte, in altre parole, quali strumenti prevede il diritto canonico per esercitare questo diritto. Innanzitutto, vorremmo sottolineare alcune decisioni prese in occasione dell'elaborazione di questi testi. In questa prima parte, esamineremo l'insieme della materia dei canoni attuali, perché, inizialmente, certi aspetti come il diritto di rendere il culto a Dio secondo le disposizioni del proprio rito e il diritto di seguire una propria forma di vita spirituale, erano legati tra loro, secondo il parere degli autori dei due Codici.

1. LA GENESI DEI DUE CANONI

Come sappiamo tutti, i canoni di questo catalogo di obblighi e diritti di tutti i fedeli, affondano le loro radici nel progetto della *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF). In un primo tempo, le due commissioni, quella del progetto della LEF e la *Pontificia Commissio Codex Iuris Canonici Recognoscendo* (PCCICR), lavorarono in modo parallelo sugli stessi argomenti. Dal 1967, la PCCICR aveva formulato un testo con due paragrafi. Il primo affermava che ciascun fedele ha il diritto di seguire il proprio rito, mentre il secondo sanciva il dovere e il diritto di tutti i fedeli di partecipare attivamente alle celebrazioni liturgiche secondo le prescrizioni dell'autorità ecclesiastica ⁽³⁾. Possiamo rilevare che in questa presentazione dei diritti, il rito e le celebrazioni liturgiche sono strettamente legati. Tuttavia, la Commissione era del parere che si trattasse di due questioni differenti, visto che il rito comporta altri elementi oltre alla liturgia, ragion per cui questa materia

⁽³⁾ *Communicationes*, 17 (1985), p. 212. Si tratta della riunione del *Coetus studiorum "De laicis"* tenutasi dal 16 al 21 ottobre 1967: « §1. Cuilibet christifideli ius est proprium ritum sequendi. §2. Ad normam praescriptorum ecclesiasticae auctoritatis, officum et ius est universis christifidelibus active participandi in liturgicis celebrationis ».

è stata suddivisa in due canoni. Dopo la discussione, la Commissione approvava le seguenti modifiche: « I fedeli cristiani possono e devono seguire il proprio rito secondo la norma del can. 98 », essendo quest'ultimo la norma attinente all'iscrizione a un rito, designata in seguito con l'espressione 'Chiesa *sui iuris*'. Si fece riferimento al decreto *Orientalium Ecclesiarum* (OE) 6 e 21 e al decreto *Unitatis Redintegratio* (UR) 4. OE 6 fa esplicito riferimento ai riti liturgici, ma parla anche di istituzioni di rito latino o orientale. In quest'ultimo caso, il termine rito si riferisce principalmente alla comunità dei fedeli con la sua gerarchia, cioè la Chiesa latina o una delle Chiese orientali. OE 21 menziona i singoli fedeli che si trovano fuori della regione o territorio del proprio rito e l'adeguamento nel campo dei tempi sacri alla disciplina vigente nel luogo della loro permanenza, riconoscendo così che il rito riguarda anche la disciplina. UR 4 fa distinzione tra disciplina e riti liturgici, suggerendo in tal modo che la disciplina non fa parte del rito.

Una nuova versione di questo canone introduce, oltre il diritto, il *dovere* di seguire il proprio rito. Il secondo paragrafo fu anch'esso leggermente modificato dalla PC-CICR, tuttavia le modifiche erano soprattutto redazionali: « Tutti i fedeli cristiani hanno il dovere e il diritto di partecipare attivamente alle celebrazioni liturgiche, secondo le prescrizioni stabilite dall'autorità ecclesiastica legittima ». ⁽⁴⁾ In questa nuova versione, la partecipazione alle celebrazioni liturgiche si inquadra nelle norme stabilite dalle autorità della Chiesa.

I testi di questi due paragrafi sono sostanzialmente rimasti invariati per alcuni anni. Poi, nella sessione di aprile del 1975, la PCCICR ha raffrontato il primo paragrafo con il canone corrispondente del progetto della

⁽⁴⁾ *Ibid.*

LEF (5). I membri della commissione sono giunti alla conclusione che il loro testo poteva rimanere immutato, poiché conteneva precetti più dettagliati ed era più concreto. Le osservazioni degli organismi di consultazione sono state esaminate nell'ottobre del 1979; durante questa sessione, la commissione era unanimemente del parere che il canone poteva essere soppresso poiché la norma era espressa in modo più completo nella LEF (6).

Che ne è dunque della LEF e quale formulazione era prevista per questo diritto al rito? Anche se i lavori nell'ambito della LEF erano stati avviati dal 1967 (7), fu solamente nel 1974 che Papa Paolo VI ha trasformato il *Coetus specialis studii LEF* in una Commissione di studio mista, costituita da consultori della PCCICR e della PCCICOR (8). Quando questa Commissione mista si riunì nell'aprile del 1974, il testo del nostro canone divenne praticamente il medesimo di oggi (9). Uno dei consultori propose di precisare che i fedeli possono rendere il culto a Dio « ovunque nel mondo » (*ubique terrarum*). Lo stesso consultore suggerì altresì di aggiun-

(5) Si tratta del can. 10 del progetto della PCCICR e del can. 14 LEF.

(6) Vedere M. BROGI, *Il diritto all'osservanza del proprio rito*, in *Antonianum*, 68 (1993), pp. 108-119. Qui 110.

(7) Il can. 18 della *Altera Quaedam Adumbratio propositionis* del 1 marzo 1967 era formulato come segue: « Ius est christifidelibus ut propriam habeant spiritualitatem, doctrinae quidem Ecclesiae conformem, utque cultum Deo persolvant iuxta prescripta proprii sui Ritus a legitimis Ecclesiae Pastoribus adprobati ». Nel 1970, l'ordine delle due parti del canone fu invertito, poi, fu integrato l'espressione « propriam vitae spiritualis formam ». Cfr. P. LA TERRA, *La formalizzazione dei doveri-diritti fondamentali dei fedeli nei progetti di Lex Ecclesiae Fundamentalibus fino al Codex Iuris Canonici del 1983*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1994, p. 114. L'autore accenna quali "testi ispiratori" del canone SC 3, GS 26 e DH 2. Queste fonti sono abbastanza generali parlando dei riti, altri del rito romano nella Chiesa (SC 3) o della libertà religiosa in genere. *Ibidem*, 60.

(8) *Pontificia Commissio Codex Iuris Orientalis Recognoscendo*.

(9) Su questo punto, vedi la diversa da allora, cfr. *infra*. Si

MANUEL NIN
ORIGINE STORICA
DELLA REGOLAMENTAZIONE DELLA LITURGIA

SOMMARIO: 1. Fonti delle liturgie orientali. — 2. Formazione delle liturgie orientali. — 2.1. Epoca arcaica. — 2.2. Epoca di consolidazione. — 3. Ufficiatura in Oriente. — 3.1. La formazione dei tre grandi cicli: giornaliero, pasquale e domenicale, mensile.

Il titolo che mi era stato proposto parecchi mesi fa è “Origine storica della regolamentazione liturgica”. Dovendo parlare da liturgista e soprattutto da patrologo, vi propongo stamane alcuni esempi, “flash”, momenti e aspetti di diversi testi ed autori antichi nella “regolamentazione”, nella “distribuzione” o se volete nella sistemazione delle diverse liturgie cristiane orientali. Nel loro indicare il “cosa” fare, il “come” fare e soprattutto il “perché” di questo “come” e “cosa” fare. Farò un accenno alle fonti delle liturgie orientali; poi alla formazione delle liturgie orientali e quindi ad alcuni aspetti sulle ufficiature orientali.

1. FONTI DELLE LITURGIE ORIENTALI

Le fonti principali per lo studio delle liturgie — sia di quelle orientali che di quelle occidentali — dobbiamo cercarle da una parte nei testi del Nuovo Testamento, nei testi dei Padri e nei primi testi liturgici cristiani, e dall'altra nei rapporti con la fede giudea e la liturgia sinagogale.

Per quanto riguarda i testi neotestamentari, accenno soltanto ai testi “eucaristici” dei Vangeli, specialmente le

narrazioni dell'istituzione dell'Eucaristia (1), le narrazioni di Paolo (2), e quelle del libro degli Atti degli Apostoli (3). Fino alla metà del II sec., non abbiamo nessun testo in cui venga descritto il modo della celebrazione dell'eucaristia; i testi innici del NT rivelano forse il tipo di testi che venivano cantati, oppure testi così antichi e venerabili come il Lakhu Mara della liturgia siro-orientale (4).

Per quanto riguarda i testi patristici — prima dei grandi commenti mistagogici che sono anch'essi fonti per conoscere le liturgie — vorrei sottolineare l'importanza di testi come Didaché 9,10,14, e i due testi di Giustino (5). Ricordo soltanto che la Didaché è un testo di cui non conosciamo l'autore, che fu scoperto e pubblicato nel 1883 dal metropolita di Nicomedia Filotheos Briennios; è una raccolta di precetti morali, prescrizioni comunitarie e regole liturgiche, non usciti dalla stessa mano ma frutto di una raccolta; è probabilmente di origine siro o palestinese. La composizione dei testi potrebbe risalire agli anni 50-70 oppure 70-90, e la raccolta sarebbe stata fatta tra il 100 e il 150. Da alcuni fu considerato come scritto canonico. I testi eucaristici che troviamo nella Didaché ricordano molto da vicino i testi di benedizioni giudee: Ti rendiamo grazie, nostro Padre... per Gesù Cristo... (6). Sono preghiere ancora fortemente giudaizzanti, come

(1) Cfr. Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19.

(2) Cfr. 1C 11,23; 10,16.

(3) Cfr. Atti 2,42; 20,7; 27,35.

(4) *A te, Signore di tutte le cose, la nostra lode, a te, Gesù Cristo, la nostra benedizione, poiché tu risusciti i nostri corpi e salvi le nostre anime.* (Messale caldeo, p. 50).

(5) Cfr. *Apologia* I,65-67, in GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*, Sources Chrétiennes 10, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011.

(6) Cfr. 9,3-5; 9,8-10, in *Didaché. Doctrina apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, introducción, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo, Madrid, Ciudad Nueva 1992.

l'uso del termine greco “παῖς” applicato a Cristo. Giustino martire, nella sua *Apologia*, ci offre una bella descrizione abbastanza dettagliata della celebrazione eucaristica a Roma verso l'anno 150; possiamo dire che lo scheletro della celebrazione descritta da Giustino resta ancora quella delle grandi liturgie odierne. Troviamo in Giustino (7) chiaramente due parti nella celebrazione da lui descritta: una liturgia della Parola — con una lettura della Scrittura ed un commento di colui che presiede (8) — ed una liturgia dell'eucaristia — una presentazione ed offerta dei doni, una preghiera di colui che presiede e la comunione, sia dei presenti sia degli assenti (9). In qualche modo Giustino ci tramanda anche una preghiera eucaristica, benché in modo molto arcaico: un prefazio (10) ed una azione di grazie (11). La consacrazione dei doni viene chiaramente indicata da Giustino (12), consacrazione che avviene per la forza della Parola di Dio.

Poi, altri due testi cui bisogna riferirsi sono anche la Preghiera Eucaristica della Tradizione Apostolica e l'anafora delle Costituzioni Apostoliche VIII,12,4-51. Sono ambedue testi che da una parte presentano grossi problemi di attribuzione e di datazione, e dall'altra hanno influssi dell'uno sull'altro. La Tradizione Apostolica (13), attribuita ad Ippolito di Roma, è un testo importante poiché ci fa conoscere l'organizzazione della Chiesa all'inizio del III sec., e poi la celebrazione del battesimo e

(7) Cfr. *Apologia* 67,1-5.

(8) Cfr. *Apologia* 67,3-4.

(9) Cfr. *Apologia* 67,5.

(10) Cfr. *Apologia* 65,3-4.

(11) Cfr. *Apologia* 66,1.

(12) Cfr. *Apologia* 66,2.

(13) Cfr. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de Reconstitution*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39. Münster 1966³. Anche P. NAUTIN, *Tradizione Apostolica*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane II*, 3501-3502.

dell'eucaristia, quest'ultima legata all'ordinazione del vescovo. Il testo originale è andato perso — molto probabilmente greco — ma può in parte essere ricostruito a partire da altri testi — copti, arabi, siriaci e un frammento latino — che se ne sono serviti, specialmente le Costituzioni Apostoliche. La Tradizione Apostolica ci offre uno schema chiaro di celebrazione eucaristica:

- Dialogo iniziale (Il vescovo con i suoi diaconi e il suo presbiterio).
- Prefazio (Forme cristologiche arcaiche).
- Narrazione dell'istituzione.
- Anamnesi.
- Epiclesi ⁽¹⁴⁾.

Per quanto riguarda il libro VIII delle Costituzioni Apostoliche — testo ancora più problematico della Tradizione Apostolica per quanto si riferisce ad attribuzione e datazione —, ci troviamo di fronte ad un testo scritto in Siria durante il IV sec. In diversi aspetti dipende fortemente della Tradizione Apostolica, ma le formule — specialmente quelle cristologiche —, sono più evolute, verso un modello più trinitario. Ci offre una struttura celebrativa abbastanza vicina a quella che si trova rispecchiata nelle omelie del Crisostomo, per esempio:

- Letture dell'Antico e Nuovo Testamento. Omelia.
- Preghiere per i catecumeni.
- Preghiere per i fedeli.
- Offertorio.
- Anafora: Prefazio, trisagio, istituzione, anamnesi, epiclesi e commemorazioni.
- Comunione.
- Ringraziamento ⁽¹⁵⁾.

⁽¹⁴⁾ Cfr. A. HÄNGGI-I. PAHL, *Præx Eucharistica. Textus et variis liturgiis antiquioribus*, Leipzig, 1908.

EDUARDO BAURA

IL SISTEMA NORMATIVO LITURGICO.
NATURA E TIPOLOGIA
DEI PROVVEDIMENTI REGOLATIVI DEL CULTO

SOMMARIO: 1. Normatività e giuridicità della liturgia. — 2. Esigenze della norma ecclesiastica liturgica. — 3. La tipologia formale della norma liturgica. — 3.1. Condizionamenti costituzionali dell'attività normativa. — 3.2. La normativa emanata dall'autorità amministrativa. — 3.3. Gli atti amministrativi singolari riguardanti la liturgia. — 4. L'applicazione della norma liturgica e i diritti dei fedeli.

Pare accettata da tutti la necessità di una norma regolatrice della liturgia. Gli stessi concetti di rito e di cerimonia sembrano contenere un elemento ordinatore dell'azione liturgica. Al tempo stesso si sente sovente il bisogno di difendere la libertà e la spontaneità dei celebranti, e si addita tra i vizi da evitare in materia liturgica ciò che viene comunemente chiamato rubricismo. La comprensione del senso profondo della norma liturgica appare, dunque, come elemento importante per una corretta concezione della liturgia stessa.

Per questo motivo, in una relazione, quale questa presente, il cui oggetto è l'esame della natura e della tipologia dei diversi provvedimenti normativi, emerge la necessità di verificare in fase preliminare, sia pure brevemente, l'essenzialità o meno della regolamentazione liturgica nonché la giuridicità, non tanto della liturgia in sé stessa quanto delle sue regole. Alla luce delle considerazioni sulla natura giuridica delle norme liturgiche passerò

ad esaminare i loro requisiti sostanziali e la tipologia vigente dei provvedimenti normativi per concludere con alcune riflessioni relative all'ermeneutica della norma liturgica.

1. NORMATIVITÀ E GIURIDICITÀ DELLA LITURGIA

Ha insegnato il Vaticano II che « la liturgia è ritenuta quell'esercizio dell'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo mediante il quale con segni sensibili viene significata e, in modo proprio a ciascuno, 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 » (1). Nel testo citato della *Sacrosanctum Concilium*, recepito dal Codice di diritto canonico al can. 834, § 1, si evidenzia come la liturgia consista in segni sensibili, aventi quindi un valore semantico, esteriori, mediante i quali si realizza il culto pubblico da parte di tutto il corpo mistico di Gesù Cristo. Il carattere pubblico dell'azione liturgica viene poi esplicitato in un altro passo dello stesso documento conciliare, anche questo ripreso dal Codice (2). La liturgia, culmine e fonte della vita della Chiesa (3), è certamente un bene di tutto il Popolo di Dio, e contemporaneamente di tutti i singoli fedeli.

La realizzazione di questo bene dipende dalla condotta dei singoli fedeli (ordinati e non) incaricati di realizzare le concrete azioni liturgiche, i quali sono tenuti a rispettare il bene liturgico e a conferirlo alla comunità ecclesiale e ai singoli fedeli direttamente interessati. Il carattere di bene esterno appartenente alla comunità e ai

(1) CONCILIO VATICANO II, cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

(2) Cfr. *ibidem*, n. 26 e can. 837, § 1.

(3) Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 10.

singoli fedeli, dipendente dalla condotta di altri, fa della liturgia un bene giuridico. In altre parole, la liturgia è un diritto della Chiesa (« actiones liturgicae [...] ad univsum corpus Ecclesiae pertinent », can. 837, § 1) e dei singoli fedeli, ai quali appartiene la partecipazione al culto pubblico integrale che altri devono dargli in giustizia (4). Giova far notare che la giuridicità della liturgia non si riferisce solo ai beni implicati nelle azioni liturgiche (l'amministrazione di un sacramento, il rispetto delle competenze di ognuno nel disporre le cerimonie, e tanti altri di questo tipo), ma al bene liturgico in sé.

Per quanto possa essere contrastante con il modo abituale di concepire le cose, va decisamente affermato che la giuridicità della liturgia non proviene dal fatto che essa venga regolata da provvedimenti normativi emanati dall'autorità ecclesiastica (argomentazione tipicamente normativista), bensì dalla realtà stessa della liturgia in quanto bene esterno capace di essere in possesso di chi ha il dovere di giustizia di darlo (5). Una volta affermata l'intrinseca giuridicità della liturgia, occorre ora osservare

(4) Lo stesso fatto che il Vaticano II abbia stabilito la necessità di insegnare la liturgia anche sotto l'aspetto giuridico implica il riconoscimento della natura giuridica della liturgia (cfr. *ibidem*, n. 16). È interessante far notare come la CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, nell'istruzione *Redemptionis sacramentum*, del 25 marzo 2004 (AAS, 96 [2004], pp. 549-601), al n. 184, riconoscesse il diritto di tutti i fedeli a sporgere querela su un abuso liturgico presso il vescovo diocesano o l'ordinario competente a lui equiparato oppure alla Santa Sede.

(5) La dottrina maggioritaria si è posta il problema della giuridicità delle norme liturgiche, piuttosto che della stessa liturgia e rare volte si è interrogata sulla natura giuridica del culto liturgico in sé. Un'eccezione a questa impostazione si trova negli scritti di M. DEL POZZO: *La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Milano 2008; *Luoghi della celebrazione "sub specie iusti". Altare, tabernacolo, custodia degli oli sacri, sede, ambone, fonte battesimale, confessionale*, Milano 2010; *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Roma 2013. D'altronde, se ci si muove dall'identificazione del diritto con la norma, è facile concludere che la liturgia è giuridica perché normata

come esista anche la sostanziale necessità dell'ordinazione dell'attività liturgica.

In effetti, le azioni liturgiche si manifestano in cerimonie rituali, ossia in concatenazioni di atti aventi un'unità di significato (6). Le diverse azioni che compongono un'unica cerimonia culturale non sono un insieme di attività realizzate in maniera casuale, ma una successione di atti rivolti ad un unico fine. In altre parole, la cerimonia è un'attività ordinata; affinché le diverse azioni possano avere un'unità semantica, è necessario che seguano un ordine. Diventa dunque imprescindibile la costituzione positiva di un ordine dell'azione liturgica, sempre, naturalmente, sulla base di ciò che nella liturgia cristiana è di diritto divino positivo. Avendo la liturgia una dimensione pubblica essenziale, ed essendo il Popolo che celebra una comunità gerarchicamente strutturata, spetta all'autorità competente stabilire l'ordine liturgico nei suoi aspetti mutevoli, oppure riconoscere quello costituito per via consuetudinaria (si pensi, in questo senso, alla nascita e consolidazione dei riti liturgici), in quanto esso sarebbe un modo umano naturale attraverso il quale la comunità ordina la vita sociale, compresa anche l'azione liturgica. In definitiva, la norma ecclesiastica liturgica basata sulla normatività inerente all'istituzione divina, sia che essa provenga direttamente dall'autorità sia che promani da una condotta consuetudinaria, non è solo un dato di fatto presente nel culto pubblico, peraltro facilmente comprovabile, ma è un'esigenza ontologica della liturgia (7).

ex auctoritate (cfr., per esempio, J.M. HUELS, *Liturgy and Law. Liturgical Law in the System of Roman Catholic Canon Law*, Montréal 2006, pp. 64-66).

(6) Sulle diverse posizioni circa la distinzione tra riti e cerimonie, cfr. G. MICHELIS, *Normae generales iuris canonici*, vol. 1, Parisiis-Tornaci-Romae 1949, p. 57.

(7) In *Termini estratto capitolo* pubblicata, discussa alla Facoltà