

Piccola biblioteca teologica

66

PICCOLA BIBLIOTECA TEOLOGICA



- H. FISCHER, *Come gli angeli giungono a noi. Origine, interpretazione e rappresentazione degli angeli nel cristianesimo*
- E.E. GREEN, *Padre nostro? Dio, genere, genitorialità. Alcune domande*
- T.J. SCHNEIDER, *Sara, la madre delle nazioni*
- F. FERRARIO, *Il futuro della Riforma*
- C. RICCI, *Maria Maddalena. L'Amata di Gesù nei testi apocrifi*
- E. GENRE, *Diaconia e solidarietà. I valdesi dalla borsa dei poveri all'Otto per mille*
- S. MANNA, *L'ascolto che cura. La Parola che guarisce. Introduzione al counseling pastorale*
- F. FERRARIO, *L'Etica di Bonhoeffer. Una guida alla lettura*
- P. RICOEUR, *Per un'utopia ecclesiale*, a cura di Paolo Furia, Claudio Paravati, Alberto Romele
- M. BORG, J.D. CROSSAN, *I miracoli di Gesù*
- M. BELCASTRO, «*Quelli che egli ha predestinato*». *Paolo e l'azione di Dio nella storia*
- E. GENRE, S. GIANNATEMPO, *Catechesi giovanile. Trasmettere la fede nell'adolescenza*
- G. MARMORINI, *Isacco. Il figlio imperfetto*
- W. BRUEGGEMANN, *Le grandi preghiere dell'Antico Testamento*
- V. SUBILIA, «*Solus Christus*». *Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*
- J.D.G. DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*
- E.E. GREEN, *Un percorso a spirale. Teologia femminista: l'ultimo decennio*
- S. BARBAGLIA, *Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran*
- F. FERRARIO, L. VOGEL, *Rileggere la Riforma. Studi sulla teologia di Lutero*
- T. RÖMER, *L'invenzione di Dio*
- R. PENNA, *Le molteplici identità di Gesù secondo il Nuovo Testamento*
- G. BERTIN, *Mosè: mito di un uomo racconto di un maschio. Provare a rileggere la maschilità del profeta per eccellenza*
- B. ROSTAGNO, *Dio incontra, ama, unisce. Introduzione alla fede evangelica*
- G. BOCCACCINI, *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*
- K. BARTH, C. VON KIRSCHBAUM, *Un amore. Lettere 1925-1935*, a cura di B. Ravasi e F. Ferrario

ERMANNNO GENRE

IL CULTO CRISTIANO

Una prospettiva protestante

Seconda edizione ampliata

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Scheda bibliografica CIP

Genre, Ermanno

Il culto cristiano : una prospettiva protestante / Ermanno Genre

2. ed. - Torino : Claudiana, 2022

260 p. ; 21 cm - (Piccola biblioteca teologica ; 66)

ISBN 978-88-6898-280-5

1. Culto

2. Liturgia cristiana

264 (ed. 23) - Culto pubblico

Prima edizione: Claudiana Editrice, 2004

© Claudiana srl, 2022

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

22 21 20 19 28 27 26 25 24 23 22 1 2 3 4 5 6

Copertina: Vanessa Cucco

In copertina: foto di Pietro Romeo

Stampa: Stampatre, Torino

Da qualche parte nella Bibbia sta scritto che bisogna partecipare con «il cuore e le viscere». A una liturgia protestante si può sicuramente partecipare in pieno con il cuore. Ma tutto il resto della persona – a mio parere – viene lasciato molto spesso fuori dalla porta della chiesa. Questa è probabilmente una mia insufficienza, ma in queste giornate pasquali ho sentito per la prima volta che bisogna veramente partecipare con tutta la persona, che i salmi non vengono soltanto pensati con la testa e cantati con la bocca, ma che possono cantare anche le mani e i piedi e tutto il resto. Per favore, non pensare che io mi sia montata la testa. Raramente sono stata così lucida come in questi giorni. Non volevo affatto, ma non potevo fare altrimenti.

Maria von Wedemeyer a Dietrich Bonhoeffer, 26 aprile 1944

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Questa seconda edizione ampliata vede la luce dopo 18 anni dalla prima edizione e dopo 9 anni dalla prima ristampa. Il testo era pronto nel momento stesso in cui è scoppiata la pandemia e il *lockdown* che hanno bloccato gran parte delle nostre attività. La nuova edizione mantiene pressoché inalterata la struttura della prima edizione, ho però ritenuto opportuno rinunciare alle illustrazioni nel testo e ridurre gli schemi liturgici del culto, mantenendone due soltanto: la liturgia del culto domenicale in uso nelle chiese valdesi e metodiste in Italia e la liturgia ecumenica di Lima. A questa riduzione fa riscontro un aggiornamento della ricerca liturgica in ambito protestante e i nuovi impulsi che ci invitano a rivedere le nostre liturgie, luterane e riformate, unilateralmente orientate alla dimensione della parola: *plädoyer* per un rinnovamento del culto evangelico. Propongo inoltre due integrazioni relative l'una alla liturgia di confessione di peccato, e la seconda alla liturgia della cena del Signore (cap. 6.2 e 8.1) che lettrici e lettori troveranno in appendice. Su questi due temi fondamentali del culto cristiano infatti vi sono stati, nel corso dei secoli, mutamenti, incertezze che ancora nel nostro tempo agitano la ricerca liturgica e la riflessione di fede dei membri delle diverse comunità. In tema di confessione di peccato ho cercato di risalire alle origini della tradizione riformata, limitandomi alla riforma zurighe- se e ginevrina, mentre per quanto concerne la liturgia della cena del Signore, ho ripreso, in un contesto più ampio, il contributo liturgico di Zwingli, che è stato oggetto di un seminario alla Facoltà valdese di teologia di Roma all'inizio dell'anno accademico 2019-2020, per ricordare i 500 anni della riforma a Zurigo. La bibliografia è stata aggiornata con i nuovi riferimenti citati nella prefazione a questa nuova edizione e con le due nuove appendici di cui ho appena detto.

1. *PLÄDOYER* PER UN RINNOVAMENTO DEL CULTO EVANGELICO

Va da sé che in questi 15-20 anni la «scienza liturgica» non si è arrestata e la ricerca è proseguita anche nell'ambito delle chiese riformate. L'attenzione si è orientata soprattutto nella creazione di nuovi testi liturgici per i cosiddetti “casuali”, cioè per gli incontri della comunità cristiana al di fuori del culto domenicale (in particolare: matrimoni e funerali). Una attenzione liturgica dunque che viene a intrecciarsi con la pratica pastorale nelle diverse occasioni della vita di fede di una comunità. Se questo è stato il terreno più frequentato ciò non significa che i problemi di fondo concernenti la struttura e la concezione del culto abbiano segnato il passo, sia nell'ambito delle diverse confessioni cristiane, sia in ambito ecumenico, al contrario, la riflessione è viva, sia nelle riviste liturgiche specializzate, sia nelle monografie dei diversi autori e autrici di cui non è possibile qui darne conto. Vorrei tuttavia segnalare, a titolo esemplificativo, tre “*Plädoyer*” protestanti che hanno tentato di dare nuovi impulsi alla liturgia del culto domenicale, evidenziandone le criticità e indicando nuove prospettive di azione liturgica.

1) Il primo di questi testi, che ha destato non poco scalpore, soprattutto in Germania, è dovuto alla penna del teologo pratico luterano di Erlangen Martin Nicol, il cui modello liturgico è ben espresso nel titolo: *Cammino nel Mistero. Plädoyer per il Culto Evangelico*¹. Sin dalla prima pagina del suo libro Nicol evoca il fascino delle strade battute dai pellegrini alla ricerca di nuove esperienze. Nel suo progetto liturgico egli non intende abbandonare i «sentieri battuti» dalla tradizione, il suo tentativo è piuttosto quello di ridisegnarne il percorso partendo dal suo leitmotiv «Weg im Geheimnis» che egli situa volentieri in analogia con il «Jakobsweg» di Compostela sempre ricco di nuove esperienze ieri come oggi². Se il tracciato tradizionale non muta, cambia però la prospettiva perché il *cammino nel mistero* di Nicol richiede un nuovo punto focale, non più “sermonedipendente” che egli considera *la causa principale dell'in-*

¹ *Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga, 2009, pp. 336.

² Ivi, p. 20.

capacità liturgica delle chiese evangeliche (!). La metafora *cammino nel mistero* si pone pertanto come nuovo modello (*Leitbild*) liturgico con cui Nicol rivisita i sentieri percorsi nel passato e di cui a ogni tappa mette in evidenza le criticità e le potenzialità. Senza troppo esagerare si potrebbe dire che da un lato la proposta liturgica di Nicol si avventura in un percorso di decostruzione del culto evangelico dall'interno, mostrandone le sue disfunzioni, che egli individua soprattutto nello spazio esagerato del sermone nell'economia complessiva del culto, e dall'altro lato, cercando un nuovo equilibrio tra la dimensione della parola e quella del sacramento (eucarestia). Non sfuggirà il fatto che sia un teologo pratico luterano a mettere in questione il culto evangelico che ha, sin dai tempi di Lutero, il suo centro nell'annuncio della parola di Dio (*Wortgottesdienst*). Con la metafora «cammino nel mistero», Nicol tende a spostare questa centralità, che non scorge più legata all'annuncio della parola via sermone (*die Predigt*) bensì a una nuova concezione del culto evangelico che eviti il potere liturgico assunto dal sermone del predicatore/predicatrice che, a suo dire, paralizza uno svolgimento liturgico coerente, coerenza che può essere ritrovata unicamente nella misura in cui si saprà dare dignità liturgica alla celebrazione della cena del Signore che nel culto protestante è spesso considerata un'appendice. In altre parole, un *plädoyer* per un «autentico culto della parola» (*Wortgottesdienst*). Ma attenzione, proprio in questo punto Nicol evidenzia la criticità fondamentale in cui si dibatte oggi il culto evangelico. Sostenere la centralità del culto legata alla parola di Dio non è uguale al culto-sermone che nel protestantesimo la fa da padrone e penalizza il linguaggio liturgico. Nel capitolo intitolato: «Dal sermone alla parola. Per un culto evangelico» Nicol sostiene che occorre passare «da un culto con predicazione secondo la tradizione a un culto evangelico della parola che ancora non c'è... Il cammino nel mistero della parola»³. In questa nuova prospettiva, che cerca un nuovo equilibrio tra parola e sacramento, si può anche fare a meno del sermone⁴. Con la scelta della metafora «Weg im

³ «Vom Predigtgottesdienst der Tradition zu einem evangelischen Wortgottesdienst... Weg im Geheimnis des Wortes», ivi, p. 65.

⁴ Il teologo pratico riformato D. PLUSS, ha criticato questo modello che rischia di essere, a sua volta, unilaterale, in: *Oder lieber doch nicht predigen? Argumente wider und für die Kanzelrede*, in P. BUBMANN, A. DEGEN (a cura di), *Der Sonntagsgottesdienst. Ein Gang durch die Liturgie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 2018, pp. 170 ss.

Geeheimnis», Nicol si avvia così, attraverso i vari capitoli del suo testo, a un doppio procedimento: «decostruzione» e «ricostruzione» del culto evangelico. Egli denuncia le «disfunzioni» e le «incapacità liturgiche» del culto evangelico, come egli le definisce. La sua diagnosi, chiara quanto dolorosa, è riassunta con queste parole: «il protestantesimo giace in una profonda incapacità liturgica»⁵. Dove il «giace» va reso letteralmente con «siede», nel senso che Nicol considera questa «incapacità liturgica» del protestantesimo una conseguenza della sua unilaterale comprensione della relazione parola-sacramento, qui fotografata con la visione di una comunità seduta ad ascoltare il sermone... autocompiaciuta. Il testo di Nicol è denso di provocazioni, di paradossi e di caricature. Il suo proponimento liturgico è un vero e proprio *plädoyer* rivolto a luterani e riformati perché si impegnino a superare la loro incapacità liturgica (*Liturgieunfähigkeit*) a favore di una capacità liturgica (*Liturgiefähigkeit*) che sarà conquistata gradualmente quando la dimensione dossologica della liturgia della cena del Signore produrrà un nuovo equilibrio tra parola e sacramento. La proposta liturgica di Nicol viene dunque a mettere in questione l'impianto stesso del culto protestante nella sua prassi liturgica contemporanea, sia esso luterano o riformato, mettendone in evidenza le unilaterali e invitando le rispettive chiese a prendere sul serio le «incapacità liturgiche» che egli ha messo in evidenza nella prassi liturgica ordinaria, in vista di una concezione armonica del culto domenicale che resta l'obiettivo da raggiungere.

2) Il secondo testo che mi accingo a presentare brevemente ha le sue radici, e non è un caso, a Zurigo, dove Ralph Kunz insegna teologia pratica. Il suo recente testo: *Il nuovo culto. Un Plädoyer per una crescita liturgica selvaggia*⁶ è fortemente provocatorio, non soltanto per dei luterani che potrebbero gridare allo scandalo, ma per dei riformati stessi. La questione è dibattuta, ormai da diversi anni nelle chiese evangeliche svizzere di lingua tedesca e vi è chi, di fronte a innovazioni liturgiche selvagge, ha parlato di una progressiva «erosione liturgica», chiedendo alle chiese e alle facoltà di teologia di reagire di fronte a questa progressiva dissipazione dell'eredità

⁵ Ivi, pp. 15, 16, 17 ecc.

⁶ R. KUNZ, *Der neue Gottesdienst. Ein Plädoyer für den liturgischen Wildwuchs*, Theologischer Verlag, Zurigo, 2006, pp. 219. «Wildwuchs», letteralmente: crescita selvatica.

2

La liturgia nel tempo

2.1 IL TEMPO LITURGICO E LA LITURGIA DELLE ORE

L'esperienza del tempo è universale ed è costantemente segnata dai ritmi biologici e cosmici¹. Il tempo della nostra vita è sempre ritmato dal cambiamento tra il giorno e la notte, tra mattina e sera, tra il tempo del lavoro e il tempo del riposo, tra il dormire e lo svegliarsi, tra la nascita e la morte. Nel dare senso alla propria esistenza individuale, all'unicità e irripetibilità di ogni singola biografia, gli umani hanno sempre cercato di situare la propria vita in relazione alla ciclicità e alla circolarità del tempo. Ciclicità e circolarità del tempo che ha permesso di dare i nomi alle stagioni dell'anno solare, stabilire i mesi e le settimane. Le domande: da dove veniamo, dove andiamo, qual è l'origine del mondo in cui viviamo, si sono sempre intrecciate con esperienze religiose, e ognuna ha cercato delle risposte, nel mondo delle divinità pagane come nel mondo delle grandi religioni monoteiste. Questo tentativo di dare ordine al tempo, di suddividerlo, di padroneggiarlo è ben presente nel racconto sacerdotale della Genesi; la visione del mondo e della vita dell'Israele antico è strutturata a partire dal ritmo delle grandi feste che, in un primo tempo, seguivano il corso dell'anno naturale, ma che assai presto furono collegate ad avvenimenti di liberazione e di salvezza, e assunsero pertanto un diverso significato e presero le distanze da una visione ciclica dell'anno solare. Confessando e lodando Dio come fonte di salvezza e come Colui che interviene nella storia del suo popolo, si apriva una nuova visione della storia, tesa a un suo compimento.

¹ Per una dettagliata trattazione di questo tema, cfr. K-H. BIERITZ, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, Monaco di B., O. Beck, 1994, trad. it. Genova, Marietti, 1996.

Con il sorgere del cristianesimo, la promessa si rinnova nell'orizzonte di un tempo *già* iniziato con il Messia (Cristo), ma *non ancora* compiuto ed è precisamente in questa tensione del tempo tra un *già presente* e un *non ancora realizzato* che si radica l'esperienza della chiesa cristiana. Tutte le festività cristiane si situano precisamente nell'articolazione tra quello che è il *καιρος* divino, il tempo di Dio che annuncia la salvezza, e il *χρονος* che misura la storia degli umani e del mondo secondo un susseguirsi di tempi (cronologia) e di avvenimenti naturali².

Questa lettura del tempo come di un *καιρος* che apre il nuovo di Dio è presente con grande consapevolezza nel vangelo secondo Marco: «Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino; ravvedetevi e credete al vangelo» (Mc. 1,15). Questa idea di un tempo che si sta compiendo o che si sta accorciando (I Cor. 7,29), questa forte speranza escatologica che caratterizza la visione dei cristiani delle origini muta assai presto e l'evangelista Luca se ne fa interprete dando continuità alla sua narrazione del vangelo con il libro degli Atti degli apostoli. Sia il vangelo sia gli Atti sono ormai consapevolmente inseriti in una cornice temporale, in un tempo della chiesa che è dentro una storia che ha avuto un inizio, vi sono delle fonti a cui risalire e da ricostruire (Lc. 1,1 ss.), e che è ora aperta a un futuro nell'orizzonte dell'evangelizzazione dei popoli fino al ritorno del Signore (At. 1,6 ss.).

Questo processo di storicizzazione del cristianesimo inaugurato da Luca si svilupperà progressivamente nelle generazioni successive. Ma la prima questione che si pose ai cristiani delle origini era la definizione della settimana e del *giorno del Signore* in cui si riunivano per il culto e che progressivamente si veniva distanziando dai tempi della sinagoga legati al sabato. Dunque: sabato o domenica? Come ha autorevolmente dimostrato W. Rordorf nelle sue ricerche, «dovettero trascorrere ben quattro secoli, prima che questa sintesi fosse compiuta»³. In epoca precostantiniana si potevano ancora confondere, talvolta erano oggetto di aspri conflitti, dispute che evocavano la

² A.J. CHUPUNGO, *Scientia Liturgica*, V cit., p. 18, afferma che «a motivo dell'incarnazione, lo spazio e l'ambiente assumono un significato soteriologico, quando vengono utilizzati dai cristiani come luogo d'incontro con Dio nel culto».

³ W. RORDORF, *Sabato e domenica nella chiesa cristiana*, Torino, SEI, 1979, p. 9. Per un punto di vista della chiesa avventista, cfr. S. BACCHIOCCHI, *Riposo divino*, Firenze, Ed. AdV, 1983.

relazione conflittuale di Gesù stesso nei confronti della degenerazione del significato autentico del sabato nell'ambito del giudaismo. Le cose cambiarono radicalmente nel momento in cui Costantino istituì la domenica come giorno di riposo ufficiale dell'impero. Le lingue moderne, l'inglese e il tedesco, evocano ancora il giorno del sole (*Sunday, Sonntag*) proprio della realtà pagana che Costantino ha abolito a favore del cristianesimo, mentre le lingue latine restano fedeli alla parola latina *dominica dies*, da cui domenica, identificato con il giorno del Signore di cui parla Apoc. 1,9-10. Le testimonianze che possediamo, sia neotestamentarie sia di altre fonti cristiane e non dei primi secoli, ci lasciano pensare che il primo giorno della settimana sia presto stato riferito alla risurrezione, alla Pasqua, e dunque alla domenica come giorno di incontro della comunità cristiana che celebra il culto e condivide la Cena del Signore⁴.

Un secondo problema che si pose assai presto fu quello di definire le ore di preghiera quotidiane, nella scia della prassi sinagogale da cui si prenderanno, progressivamente, le distanze. Gli inviti alla preghiera sono numerosi nella Bibbia, essi vanno però disciplinati perché non basta più il generico invito «non cessate mai di pregare» (I Tess. 5,17). Nel libro degli Atti vi sono diverse allusioni ai tempi della preghiera; Pietro e Giovanni «salivano al tempio per la preghiera dell'ora nona» (At. 3,1) e mentre è a casa di Cornelio «Pietro salì sulla terrazza, verso l'ora sesta, per pregare» (At. 10,9). Richiamandosi alle preghiere di Gesù e dei discepoli, e certamente anche alla prassi ebraica delle preghiere del mattino, di mezzogiorno e della sera, i cristiani organizzarono dei tempi di preghiera secondo diversi sistemi⁵.

Sin dal IV secolo era abituale il ritmo quotidiano di cinque tempi: mattino, ora terza, ora sesta, ora nona, vespro, a cui più tardi si aggiunse la «prima» e la «compieta» (Basilio, Cassiano). Nella pluralità e libertà degli schemi si possono notare degli estremi tra il mattutino e il vespro e dodici momenti di preghiera (e oltre). Lo schema

⁴ Cfr. *Didaché*, 14,1; IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesii*, GIUSTINO MARTIRE, *Apologia I*. Cfr. l'insieme delle fonti raccolte e presentate da RORDORF, *op. cit.*

⁵ Cfr. R.M. LEIKAM, *La liturgia delle ore nei primi quattro secoli*, in: *Scientia Liturgica V* cit., pp. 29 ss. Nel IV secolo la preghiera delle ore si organizza attorno a due forme nettamente distinte: a) la preghiera della comunità cristiana riunita attorno al vescovo e al suo presbitero (l'ufficio cattedrale), e b) la preghiera dei centri monastici (ufficio monastico). Questa distinzione, precisa Leikam, in Occidente sparirà presto a motivo della monasticizzazione della liturgia delle ore (48).

che più ebbe diffusione in Occidente, grazie soprattutto alla Regola di San Benedetto, fu l'ottonario, che corrispondeva agli uffici seguenti: notturni, lodi, prima, terza, sesta, nona, vesperi, compieta⁶. L'ottonario è praticamente rimasto invariato, nella chiesa cattolica romana, fino al Concilio Vaticano II, che lo ha snellito (soppressione della «prima») e reso più elastico⁷.

A partire dal IV secolo il materiale innologico e omiletico (parti di omelie dei Padri) si mescolò con leggende dei martiri e dei santi, così come si accrebbe la collezione di preghiere e di responsori che venivano usati sostanzialmente nei monasteri. In epoca medievale, con la nascita degli ordini mendicanti nacquerò nuove necessità che dovevano rispondere alle esigenze dei viaggi e dei pellegrinaggi: sorserò così dei breviari tascabili che potevano essere recitati ovunque; ma con ciò si veniva a sovvertire il principio del canto corale comunitario che si era affermato sin dal XIII secolo. Degno di menzione, a questo proposito, è il breviario di Francisco de Quiñones, pubblicato nel 1535, strutturato per la preghiera privata del clero.

I riformatori non hanno esitato ad usare le forbici per sfrondare questa tradizione che ormai si era allontanata dalla realtà della chiesa-popolo e veniva praticata unicamente dal clero e dai monaci. Senza entrare nei dettagli ricordiamo che la Riforma protestante ha proposto un ritorno alle origini cristiane (*ad fontes*), eliminando buona parte delle innovazioni introdotte nella tradizione della chiesa e ritenute non biblicamente fondate. I riformatori erano consapevoli del fatto che l'eredità liturgica così come si era venuta consolidando nel corso dei secoli era un'eredità culturale in continua evoluzione, le cui origini risalivano al mondo giudaico sinagogale e ai ritmi del tempo propri della Roma imperiale. Gli stessi Padri della chiesa avevano accolto questa eredità, talvolta con scarso senso critico, per dare un carattere universale alla storia della salvezza. Pur accogliendo la stessa tradizione, i riformatori l'hanno sottoposta a una critica teologica sul fondamento della Scrittura. La crisi spirituale del monaco agostiniano Martin Lutero⁸ porta con sé anche la crisi dei tempi

⁶ Il Concilio di Trento (con la bolla *Quod a nobis* di Pio V, 9 luglio 1568), nella sua riforma, impose il breviario a tutta la chiesa di rito romano; una rigida uniformità in chiave antiprotestante.

⁷ *Sacrosanctum concilium*, § 89.

⁸ Sulla riforma liturgica di Lutero, vedi F.C. SENN, *Christian Liturgy* cit., pp. 267 ss.

liturgici, la crisi della liturgia delle ore praticata nelle cattedrali e nei monasteri. Lutero ha criticato duramente e poi abbandonato la prassi delle ore canoniche della preghiera perché vi ha scorto il pericolo del legalismo e di una giustizia delle opere. Nel suo *Grande catechismo*, commentando il Padre Nostro, afferma:

Perciò abbiamo, con ragione, respinto la preghiera dei monaci e dei preti, che giorno e notte gemono e borbottano in modo assassino, senza che nemmeno uno di loro pensi anche solo a chiedere la cosa più piccola [...] nessuno di loro si è mai proposto di pregare a motivo dell'obbedienza nei confronti di Dio e della fede alla promessa; nessuno ha nemmeno preso in considerazione una qualche distretta, ma (nel caso migliore) essi non hanno pensato ad altro che a compiere un'opera buona, per remunerare, in tal modo, Dio. Non volevano ricevere da lui, ma dargli [qualcosa]⁹.

Nelle sue *Tesi* del 1523 Zwingli, che non entrò mai in monastero, afferma: «Tempi e luoghi sono sottoposti al cristiano e non il cristiano ad essi. Da ciò si deduce che coloro i quali pongono dei limiti ai tempi e ai luoghi privano i cristiani della loro libertà» (tesi 25)¹⁰. Calvino, trattando dell'importanza della preghiera nell'*Istituzione della religione cristiana*, sottolinea l'esigenza di riservare il tempo necessario per la propria preghiera quotidiana, purché ciò non comporti un'osservanza superstiziosa delle ore e riafferma l'importanza della preghiera al mattino, all'ora dei pasti e alla sera. Calvino intende difendere la libertà del cristiano da un'imposizione esterna dettata da un tempo liturgico prestabilito dai canoni della chiesa¹¹. Calvino è convinto del fatto che Dio ci ha dato «poche e semplici cerimonie»¹² per celebrare il Signore Gesù Cristo. Questa esigenza di contenere le cerimonie e di lasciare alla libertà di ogni singolo cristiano i tempi della preghiera e della lode è divenuto una caratteristica del protestantesimo e ha trovato, nelle sue diverse ramificazioni, diverse forme espressive ma tutte radicate nella lettura e me-

⁹ M. LUTERO, *Piccolo Catechismo - Grande Catechismo (1529)*, a cura di F. Ferrario, Lutero: Opere scelte 1, Torino, Claudiana, 1998, pp. 253-254.

¹⁰ U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre e E. Campi, Torino, Claudiana, 1985, p. 116.

¹¹ *L'istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Torino, Utet, 1971, III, XX, p. 50.

¹² *Ivi*, IV, X, p. 14.

ditazione della Bibbia. La spiritualità protestante ha dunque creato discontinuità rispetto al ritmo del tempo liturgico del cattolicesimo, una discontinuità che non intendeva però sopprimere ma riformare i tempi della preghiera nella vita del cristiano. Ne troviamo un esempio concreto nel *Piccolo catechismo* di Lutero del 1529, in cui soggetto e luogo del mattutino e del vespro non è la cattedrale né il monastero, bensì la casa e la famiglia cristiana¹³.

2.2 LA DEFINIZIONE DELL'ANNO LITURGICO

La nozione di anno liturgico o anno ecclesiastico¹⁴ è anch'essa il risultato di un lungo processo storico che troverà la sua formulazione soltanto nel XVI secolo. Così come la domenica si impose come giorno per celebrare il Signore risorto, così anche la Pasqua divenne il punto focale attorno a cui organizzare l'intero anno liturgico. L'apostolo Paolo afferma: «Poiché anche la nostra Pasqua, cioè Cristo, è stata immolata. Celebriamo dunque la festa, non con vecchio lievito, né con lievito di malizia e di malvagità, ma con gli azzimi della sincerità e della verità» (I Cor. 5,7-8). Al centro della fede ebraica vi è la Pasqua, giorno in cui si celebra l'avvenuta liberazione di Israele dalla schiavitù d'Egitto; utilizzando lo stesso linguaggio Paolo trasferisce ora sulla persona di Gesù la forza di liberazione e di redenzione dal peccato e dalla morte. Un fine gioco ermeneutico che viene a distinguere in modo netto le diverse appartenenze, anche se non è da escludere che Paolo si riferisca a una celebrazione cristiana della Pasqua che si differenzia da quella ebraica non tanto nelle sue forme quanto nel suo contenuto: l'agnello pasquale è simbolicamente identificato con Gesù Cristo. E non è casuale il fatto che i vangeli sinottici situino l'ultima cena di Gesù con i discepoli in questa cornice pasquale (diversamente Giovanni). È precisamente questo avvenimento legato alla passione, alla morte e risurrezione di Gesù che costituì l'elemento strutturante della costruzione dell'anno

¹³ M. LUTERO, *Piccolo Catechismo- Grande Catechismo* cit., pp. 96-97.

¹⁴ Cfr. F.C. SENN, *Christian Liturgy* cit., pp. 657 ss.; O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano* cit., pp. 108 ss. e per quanto concerne l'anno liturgico in Oriente, E.V. VELKOVSKA, *Anno liturgico in Oriente*, in: *Scientia Liturgica V* cit., pp. 191 ss.

liturgico. Nel IV secolo si cominciò a tradurre questi avvenimenti in forma cronologica liturgica e si definirono i tre giorni santi (*Triduum sacrum*): il venerdì è il giorno della passione e della morte di Gesù; il sabato il giorno in cui Gesù ha riposato nel sepolcro; e la domenica il giorno della risurrezione. In realtà il Triduo iniziava già durante la vigilia del giorno precedente, il giovedì sera e assai presto questa estensione venne a coprire l'intera Settimana santa, cioè la settimana che precede Pasqua e inizia con la Domenica delle palme in cui si ricorda l'ingresso di Gesù a Gerusalemme, secondo la cronologia sinottica.

La consuetudine di digiunare alcuni giorni prima di Pasqua si estese e a partire dal IV secolo questo tempo divenne di quaranta giorni, la Quaresima¹⁵, periodo in cui i catecumeni si preparavano al battesimo che ricevevano durante la veglia pasquale. Questo periodo di preparazione alla Pasqua subì nuove variazioni in epoca medievale con l'introduzione del Mercoledì delle ceneri, che inaugura, oggi ancora, il tempo di Quaresima; questa pratica liturgica risale alla prassi in uso nella Gallia verso la fine del secolo XI, in cui i pubblici penitenti venivano cacciati dalla chiesa in analogia alla cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso. Essi dovevano indossare una veste penitenziale e li si cospargeva di cenere, simbolo della penitenza¹⁶. La massima elaborazione liturgica della Settimana santa, che veniva incontro a un'esigenza di storicizzare gli avvenimenti della passione, è dovuta a Cirillo di Gerusalemme ed Eteria ne offre ampie testimonianze nel suo diario di viaggio¹⁷.

¹⁵ Dal latino «*Quadragesima*», periodo di 40 giorni. Nella lingua tedesca ha invece prevalso il significato del digiuno, «*Fastenzeit*», e così anche in olandese, «*vastentijd*», mentre l'inglese riprende l'idea del tempo, delle giornate che si allungano, *lent*. I 40 giorni a cui si allude hanno numerosi riferimenti biblici: i 40 giorni in cui Gesù rimase nel deserto (Mc. 1,13 e par.; i 40 giorni del diluvio, Gen. 7,4 ss.; i 40 giorni trascorsi da Mosè sul Sinai, Es. 24,18; ancora, il viaggio di Elia verso il monte Oreb, I Re 19,8; il peregrinare di Israele nel deserto prima di raggiungere la terra promessa, Gios. 5,6).

¹⁶ Cfr. la tabella evolutiva delle festività del calendario liturgico proposta da J.F. WHITE, *Introduction to Christian Worship* cit., p. 57; un confronto sinottico del calendario cattolico e di quello luterano in: K.-H. BIERITZ, *Il tempo e la festa* cit., pp. 78 ss.

¹⁷ ETERIA, *Diario di viaggio*, Milano, Paoline, 1999. Egeria (o Eteria), donna originaria della Gallia meridionale (o della Galizia), compì un pellegrinaggio in Oriente fino a Gerusalemme e lasciò un diario di grande interesse che fu scoperto soltanto nel 1884 ad Arezzo.

Questo ampio ciclo pasquale che aveva nella Pasqua il suo punto focale, se da un lato permetteva di risalire fino al Mercoledì delle ceneri, dall'altro, in avanti, guardava alla festa di Pentecoste, 50 giorni dopo Pasqua, certamente un tempo di maggiore importanza che non i 40 giorni della Quaresima nella prassi della chiesa cristiana delle origini. Anche Pentecoste, come Pasqua, era una festa ebraica (Lev. 23,16), nella tradizione cristiana però il riferimento non è più rivolto al dono della legge sul monte Sinai, bensì al dono dello Spirito santo: esso è l'atto di nascita della chiesa. Paolo radicalizza questo contrasto quando afferma: «Ora se il ministero della morte, scolpito in lettere su pietre, fu glorioso al punto che i figli d'Israele non potevano fissare lo sguardo sul volto di Mosè a motivo della gloria, che pur svaniva, del volto di lui, quanto più glorioso sarà il ministero dello Spirito?» (II Cor. 3,7-8). Pentecoste includeva altresì un'altra festa cristiana, l'ascensione, che fino alla fine del IV secolo veniva celebrata il giorno stesso della Pentecoste.

Il terzo elemento chiave per la costruzione dell'anno liturgico nel IV secolo furono le feste dell'Epifania e di Natale. Per tre secoli i cristiani non hanno conosciuto altra festività annuale se non la Pasqua; ora però nasce, prima in Oriente e poi in Occidente, il desiderio di storicizzare il concepimento e la nascita di Gesù Cristo. L'origine della festa dell'Epifania non è chiara. Sorge probabilmente ad Alessandria, in Egitto; qui si festeggiava la nascita del dio-sole Aion il 5 e il 6 gennaio¹⁸. Forse già nel III secolo la setta gnostica dei basilidiani celebrava in questa data il battesimo di Gesù, che essi consideravano la vera nascita. A Roma la si cominciò a festeggiare il 25 dicembre come data della nascita di Cristo, nel IV secolo¹⁹, e successivamente, come già per il ciclo pasquale, si estese questo tempo all'*ante e post Christum natum*, con il tempo di preparazione, detto di Avvento²⁰, stabilito in 4-6 settimane, mentre la festa conclusiva

¹⁸ K.-H. BIERITZ, *Il tempo e la festa* cit., pp. 200 ss. M. AUGÉ, *L'anno liturgico nel rito romano*, in: *Scientia Liturgica V* cit., pp. 236 ss.

¹⁹ Essa ci è attestata da un documento, il *Cronografo*, del 354, un almanacco di lusso contenente indicazioni di ordine civile e religioso, cfr. M. AUGÉ, *Scientia Liturgica V* cit., p. 232.

²⁰ Dal latino «*adventus*», che è a sua volta la traduzione del greco «*parousia*» e anche «*epiphaneia*», che nel linguaggio religioso pagano indicava la venuta annuale della divinità nel suo tempio. Già nel III-IV secolo diversi autori cristiani (fra essi Cipriano) utilizzarono questa parola (*adventus*) per indicare l'incarnazione, cfr. M. AUGÉ, *op. cit.*, pp. 238-239.

del tempo natalizio era la presentazione di Gesù al tempio (Candelora, 2 febbraio). Il fatto che né Natale, né l'Epifania abbiano dei riferimenti al calendario ebraico e non seguano l'anno lunare (come Pasqua e Pentecoste), bensì quello solare, fa sì che abbiano una data fissa e spezzino il ritmo dei sette giorni che è determinante per la Pasqua. Questa diversità di riferimenti al calendario dei cicli festivi comporta delle grosse difficoltà nella determinazione e suddivisione dell'anno liturgico, per cui ogni anno il ciclo natalizio e quello pasquale devono riposizionarsi l'uno nei confronti dell'altro.

La progressiva cristianizzazione del tempo ha ovviamente creato delle forti tensioni tra quello che è l'anno civile, l'anno naturale (calendario giuliano, introdotto da Giulio Cesare nell'anno 45 a.e.v.) e l'anno liturgico cristiano che inizia con la prima domenica di Avvento, quasi a voler «rappresentare» la storia di Gesù Cristo e della salvezza in una successione cronologica. L'anno liturgico dei cristiani è dunque una costruzione durata parecchi secoli e tutt'oggi presenta affinità e diversità, tra Oriente (chiese ortodosse) e Occidente e, in Occidente, fra le diverse tradizioni cristiane, cattolica, protestante, anglicana. Mentre nella concezione cattolica (e ortodossa) l'anno liturgico ha un carattere eminentemente sacramentale, nella concezione protestante svolge sostanzialmente una funzione di ordine tematico nell'organizzazione e differenziazione liturgica.

2.3 LA FUNZIONE DELL'ANNO LITURGICO E DEI LEZIONARI

In qualsiasi tipo di culto e di liturgia si possono distinguere due diversi generi o modi dell'atto di celebrazione: l'*ordinario* (dal latino *ordo*) e il *proprio* (*proprium*)²¹. Gli elementi ordinari del culto sono quelli che non cambiano e che costituiscono l'intelaiatura di base del culto stesso, per esempio il Padre nostro, il Credo, l'azione della raccolta delle offerte. Gli elementi del proprio sono invece quelli che cambiano a ogni culto, gli elementi mobili, per esempio la diversità dei testi biblici letti e degli inni cantati dalla comunità, il sermone e le preghiere di confessione di peccato o di intercessione.

²¹ K.-H. BIERITZ, *Il tempo e la festa* cit., pp. 47 s.

Da un lato una struttura di continuità e di ripetitività (la tradizione), dall'altra una struttura di cambiamento e di novità (l'innovazione). Ogni culto cristiano vive di questa dialettica e di questo equilibrio fra le due parti. Il *proprio* è fondamentale e non può mai mancare, esso garantisce l'attualità e la varietà della liturgia, evitando la pura ripetitività di formule liturgiche che possono rendere il culto noioso e privo di interesse per l'oggi. L'*ordinario*, da parte sua, svolge una funzione di ordine e di controllo degli elementi innovativi, evitando l'arbitrio e il caos. In altre parole, ogni culto è situato nel qui e ora della storia, evento unico e irripetibile, e a questa unicità partecipano l'ordinario e il proprio per far sì che nel culto l'unico evangelo entri nella vita concreta di ogni giorno. L'anno liturgico di cui già abbiamo parlato intende svolgere questa funzione specifica, e cioè che per ogni domenica e festività cristiana dell'anno sia possibile mettere in relazione questi due aspetti che strutturano il culto cristiano: l'ordinario e il proprio.

Per svolgere positivamente questa funzione di organizzazione dell'anno liturgico, il calendario si affida ai *lezionari*, cioè a una selezione di letture bibliche che coprono l'intero arco dell'anno. In ambito protestante è cosa recente l'uso diffuso di lezionari e questa diffidenza risale lontano nel tempo, si situa nel periodo stesso della Riforma del XVI secolo.

L'atto di lettura delle Scritture nelle chiese cristiane è un'eredità della prassi sinagogale che si è assai presto consolidata nella tradizione della chiesa antica²². Luca stesso ci attesta questa prassi quando presenta Gesù che entra nella sinagoga di Nazareth e legge dal rotolo di Isaia la pericope prevista per quel sabato (Lc. 4,16 ss.). La chiesa antica ha però prodotto una grande varietà di opzioni per la scelta dei testi biblici da leggere nel culto domenicale e in realtà «nessuno sa come e quando i lezionari sono entrati in uso nella chiesa cristiana»²³. Nessuno dovrà stupirsi, di conseguenza, della diversità di usi e di sistemi presenti nelle diverse chiese cristiane. Nell'introduzione alla Liturgia della chiesa riformata di Francia (ERF) leggiamo queste indicazioni:

²² G. DIX, *The Shape of the Liturgy* cit., p. 360 ss. Riprendo qui largamente il mio articolo *I lezionari delle Chiese della Riforma. Rapporto tra Bibbia e Liturgia*, in: "Rivista Liturgica", 88, n. 6/2001, pp. 947-959.

²³ *Preaching the Lectionary*, in: *The New Dictionary of Sacramental Worship*, a cura di P.E. Fink, The Liturgical Press, 1990, p. 981.

Esistono da tempo delle liste di testi proposti per la lettura domenicale. Con questo mezzo si vuole assicurare che la più grande parte possibile della Scrittura sia letta in un determinato tempo e che i testi essenziali appaiano con una frequenza corrispondente alla loro importanza. Chi presiede può fare uso di questo o quell'elenco per quanto concerne la scelta dei testi. Può anche praticare, al seguito dell'antica tradizione riformata e delle raccomandazioni dei sinodi nazionali di Chantilly (1986) e Marsiglia (1989), la *lectio continua* (lettura continuata e completa di un libro della Bibbia). Sta nella sua libertà di utilizzare o meno questi mezzi²⁴.

Queste parole esprimono assai chiaramente quale sia la situazione nelle chiese riformate circa l'uso dei lezionari per il culto domenicale. I lezionari sono *proposti* ma non sono *imposti*: ogni chiesa locale è libera di usare questo o quel lezionario. In questo spirito di libertà responsabile occorre però dire che in questi ultimi anni, fra le nuove generazioni di pastori e pastore, la grande maggioranza segue un lezionario; sia per non cadere negli inevitabili eccessi della propria soggettività, sia per attuare nel concreto una positiva prassi ecumenica che si è andata consolidando. È anche ciò che auspicava il Concilio Vaticano II quando affermava: «Affinché la mensa della parola di Dio sia preparata ai fedeli con maggiore abbondanza, vengano aperti più largamente i tesori della bibbia in modo che, in un determinato numero di anni, si legga al popolo la maggior parte della sacra Scrittura»²⁵.

Da ciò che ho appena detto nasce però, inevitabilmente, la domanda: quale lezionario utilizzare se ne esiste più di uno? La pluralità di tradizioni e di confessioni cristiane si esprime anche nella diversità dei lezionari utilizzati per il culto. Limitandomi ora al contesto italiano, ricordo i due lezionari più usati non solo nella chiesa valdese ma anche in altre chiese evangeliche aderenti alla Federazione delle chiese evangeliche in Italia (FCEI): *Un giorno una parola*²⁶ e il *Revised Common Lectionary*²⁷. Il primo di questi due lezionari svolge

²⁴ *Liturgie de l'Eglise réformée de France*, 1996, Introduzione, p. 10.

²⁵ *Sacrosanctum Concilium*, II, §51.

²⁶ Questo lezionario, che è la traduzione italiana delle *Losungen* della chiesa morava, è pubblicato con regolarità dal 1995 dall'Editrice Claudiana di Torino a cura della FCEI. Il testo delle *Losungen*, che ha una tradizione di quasi trecento anni, è diffuso in tutto il mondo ed è oggi disponibile in ben 43 lingue.

²⁷ Cfr. *Rete di Liturgia*, a cura della Commissione Spiritualità e Liturgia della FCEI, n. 6, novembre 1998.

in realtà una duplice funzione perché è concepito innanzitutto come guida e accompagnamento alla lettura biblica e alla preghiera quotidiana per l'intero arco dell'anno e, secondariamente, per la predicazione domenicale. Per ogni giorno esso propone un testo dell'Antico Testamento che viene scelto a sorte (*Losung*) e a cui è accoppiato un testo del Nuovo Testamento scelto tematicamente in riferimento al primo, più altri due brani della Scrittura ricavati da altri lezionari (uno di questi secondo il criterio della *lectio continua*). L'edizione tedesca delle *Losungen* (in italiano: *Un giorno una parola*) contiene anche le pericopi per il culto domenicale proposte dal *Lezionario delle chiese evangeliche tedesche*. Alcune chiese evangeliche in Italia hanno adottato questo lezionario e molti pastori e pastore, predicatori e prediatrici locali ne fanno uso regolare, sia per la meditazione quotidiana, sia per la preparazione del culto domenicale²⁸. Il *Revised Common Lectionary* invece è attualmente in una fase di sperimentazione e come tale è stato proposto in questi ultimi anni all'attenzione delle chiese evangeliche in Italia dalla Commissione Spiritualità e Liturgia²⁹. Si tratta di un lezionario diffuso in quasi tutti i paesi di lingua inglese e che è stato pubblicato negli USA nel 1992 dalla *Consultation on Common Texts*, vale a dire da una commissione liturgica mista in cui sono rappresentate quasi tutte le chiese protestanti degli Stati Uniti e del Canada (presbiteriani/riformati, luterani, metodisti, anglicani/episcopali, Discepoli, United Church of Christ USA, United Church of Canada e altre ancora), dalle Conferenze episcopali cattoliche di USA e Canada e dalla *International Commission on English in the Liturgy*, una agenzia liturgica delle 26 conferenze episcopali cattoliche di lingua inglese³⁰.

²⁸ Luca Negro fa notare anche alcune difficoltà verificate nella prassi: a) il lezionario «è carente dal punto di vista dei testi veterotestamentari che, a parte i Salmi, non vengono proposti ogni domenica con regolarità»; b) inoltre «la scelta dei testi, che sembra operata con criteri di correlazione in riferimento ai diversi tempi dell'anno liturgico, non sembra dare alle comunità quella visione complessiva degli scritti biblici che si ricava invece dall'uso di altri lezionari (per esempio quello cattolico romano del 1969), basati sul criterio della *lettura semi-continua*»; *ibid.*

²⁹ Cfr. *Rete di Liturgia*, n. 6, novembre 1998.

³⁰ Il *Revised Common Lectionary* è una revisione che ha raccolto i risultati di un lavoro di sperimentazione di quasi dieci anni, di una precedente edizione del 1983, il *Common Lectionary*. Il *Revised Common Lectionary* è stato anche ufficialmente adottato (1997) dalle chiese protestanti britanniche e dalla chiesa anglicana (Church of England). Si può ricordare che anche le chiese tedesche hanno rivisto completamente il sistema delle pericopi, revisione che ha portato all'unificazione dell'*Ord-*