

MOVIMENTO LITURGICO BENEDETTIANO

Quaderni di Liturgia

5

Liturgia: mistero, comprensione e partecipazione

Relazione al CIEL di Parigi, 21 Novembre 2003.

di don Piero Cantoni

A partire dal *motu proprio* "Tra le sollecitudini" di san Pio X (22 novembre 1903) la nozione di "partecipazione" e di "partecipazione attiva" - *actuosa participatio* - risulta uno dei motivi più importanti del Movimento Liturgico, se non proprio *il* motivo dominante e determinante. Certamente esso ha svolto nella recente Riforma liturgica un ruolo difficilmente sopravvalutabile. Come enuncia il titolo di questa mia comunicazione, qui mi propongo di riflettere sulla portata di una partecipazione liturgica *cosciente, attiva e fruttuosa* soprattutto in relazione alla "comprensione" che essa deve necessariamente comportare e alla *res* nei confronti della quale è necessario *partem habere*, cioè il mistero liturgico. Si potrebbe affrontare il tema dal punto di vista generale del rapporto di "intelligenza" che è indispensabile intrattenere - per partecipare attivamente alla liturgia - con tutte le realtà simboliche che la compongono: linguaggio, gesti, oggetti, luoghi. Qui voglio però affrontare il tema più concretamente - in questo in maggiore sintonia con il carattere concreto della liturgia - partendo dall'elemento che in tema di comprensione si presenta come - insieme - il più ovvio e il più problematico: *la parola*, cioè *la lingua liturgica*.

In quel capolavoro della letteratura contemporanea che è *Il Signore degli Anelli* di J. R. R. Tolkien, da qualcuno paragonata alla Divina Commedia, troviamo a un certo punto un dialogo assai suggestivo per la nostra riflessione. Il protagonista Frodo – pur potendo usare una lingua franca – si rivolge agli Elfi nel loro antico e arcano linguaggio, che lui aveva appreso dallo zio Bilbo e l'elfo Gildor allora gli risponde piacevolmente sorpreso: "È bello sentir frasi dell'Antica Lingua sulle labbra di altri viandanti in giro per il mondo". Da notare che una delle pochissime, forse l'unica "preghiera" contenuta in tutta l'opera è in elfico *sindarin*, una delle tante affascinanti "lingue inventate" di Tolkien: "*A Elbereth Gilthoniel!*".

Qui incontriamo il concetto di lingua sacra. La lingua sacra può essere concepita come mezzo per esprimere e quindi partecipare ad un "mistero", cioè ad una azione che trascende l'agire comune, banale, "profano"; oppure come strumento di una azione magica. Da una parte espressione di fede, dall'altra di tecnica e di potere. Un esempio di uso "magico" della *parola* lo troviamo nel Nuovo Testamento. È l'episodio degli esorcisti ambulanti ebrei (i figli di Sceva) raccontato nel capitolo 19 degli Atti degli Apostoli, dove il santo nome di Gesù, che comprende l'ineffabile nome di Dio accanto al termine "salva", è usato come talismano per scacciare gli spiriti, quindi senza fede. I *papyri magici* attestano la vastità della diffusione del fenomeno nel mondo antico.

L'utilizzo di una lingua "antica" può dunque trovarsi soggetto ad un possibile rischio: quello di cadere in una prospettiva magica. Cioè "cratofanica". Questo uso è attestato e il rischio è quindi reale. Ma non siamo per ciò stesso autorizzati ad identificare in questo modo l'uso di una lingua antica. Da una parte è possibile un altro utilizzo, non in una prospettiva cratofanica, ma teofanica o epifanica. Dall'altra anche la lingua dei rapporti familiari (la lingua "profana") può mettere sulla strada di un analogo pratica deviante, quella della comunità celebrante che si chiude in sé stessa, che diventa autoreferenziale, in cui il celebrante propizia il prodursi di sentimenti ed emozioni senza prospettiva trascendente e gusta in ciò un ambiguo senso di potenza...

Il Cristianesimo non dispone propriamente di una lingua sacra. In questo si differenzia dal Giudaismo, dall'Islam e dall'Induismo. Le parole di Gesù sono tradotte in greco nel testo canonico del Nuovo Testamento e anche l'Antico Testamento è citato nella traduzione dei LXX, il cui valore e il cui significato per il Cristianesimo è da tutti conosciuto.

Se non conosce *una* lingua sacra, per il suo carattere strutturalmente universale, come religione del *Lógos* che illumina ogni uomo veniente in questo mondo e che supera quindi escatologicamente lo stadio "etnico" del popolo della promessa, ciò non toglie che anche il Cristianesimo conosca *più* lingue sacre, cioè delle "antiche lingue": le lingue liturgiche. Le grandi tradizioni apostoliche dell'antichità cristiana si cristallizzano attorno a delle lingue liturgiche e alla lingua in cui è tradotta la Bibbia. Abbiamo la tradizione Antiochena con il siriano (un dialetto dell'aramaico orientale), la lingua della traduzione detta *Peshitta*. A questa tradizione appartengono le liturgie siro-occidentale e siro-orientale (detta anche "assira" o "caldea"), che – in India – è divenuta la liturgia siro-malabarese. La Tradizione Bizantina con il greco, la lingua della traduzione dei LXX. A questa tradizione appartengono le liturgie di S. Basilio e S. Giovanni Crisostomo. La Tradizione Alessandrina che si esprime in copto. Il copto deriva dall'antica lingua degli egiziani e in questa lingua è celebrata la liturgia di S. Marco. Da questa liturgia – con influssi antiocheni – deriva la liturgia etiopica,

celebrata nell'etiopico antico, il *ghe'ez*. In *ghe'ez* abbiamo anche una traduzione della Bibbia, nel cui canone sono inclusi diversi libri apocrifi che ci sono giunti solo attraverso questa traduzione.

C'è quindi la Tradizione Romana, a cui corrisponde ovviamente il latino con la traduzione *Vetus Latina* e la più nota *Vulgata*. In questa lingua sono (o *furono*) celebrate venerabili liturgie: romana, ambrosiana, celtica, gallicana, visigotico-mozarabica.

Si usa spesso per connotare queste "antiche lingue" o "lingue sacre" il termine di "lingua morta", ma ciò non è esatto. Una lingua non è morta finché è utilizzata. È morto per es. il sumerico, perché ormai è solo oggetto di studio, ma non viene più utilizzato da nessuno. Così come l'antica lingua di Ugarit o dell'impero egiziano. Il latino invece – come il greco, il copto e il siriano - è ancora utilizzato nella liturgia e anche nei documenti del magistero ecclesiastico. Qua e là fa ancora capolino addirittura come lingua di comunicazione corrente, quindi "viva" a pieno titolo, come nel caso del Giornale Radio finlandese, di cui esiste una versione latina.

Altra semplificazione indebita è quella di contrapporre la lingua liturgica al linguaggio "familiare". Una lingua dispone sempre di diversi registri espressivi. Pur essendo unica conosce il linguaggio dei micro-rapporti familiari, quello dei macro-rapporti pubblici e quello, in generale, delle sfere di interesse più elevate, in cui rientra anche "il sacro". Così ci troviamo davanti ad una ambiguità quando incontriamo il termine "lingua familiare". Può essere "familiare" perché riguarda l'ambito dei rapporti e delle relazioni più intime oppure perché questo linguaggio ci tocca nell'intimo, ci è cioè *familiare*. Così, per es., per uno studioso di greco, il linguaggio di Omero o di Demostene può assumere dei contorni familiari e far vibrare le corde più intime del cuore assai di più del linguaggio di tutti i giorni della sua lingua materna. Può diventare familiare alla stessa stregua del linguaggio di un giornalista sportivo per un tifoso di calcio... Una lingua liturgica, anche se antica, anche se diversa dalla lingua materna, può benissimo diventare familiare per chi la pratica, anche se è padroneggiata in modo molto imperfetto o addirittura grossolano nelle sue strutture grammaticali e semantiche.

A questo proposito vale la pena prendere atto di una stranezza: il termine più *familiare* nel Nuovo Testamento (forse in tutta quanta la Bibbia) è conservato dall'agiografo proprio in una lingua altra rispetto a quella familiare almeno per il lettore. È il famoso caso di *Abbà*, uno dei pochi termini aramaici conservati come tali nel testo greco (cfr. Mc 14,36; Rm 8,15; Gal 4,6).

La prassi della Chiesa rispetto alle "antiche lingue" nelle varie tradizioni è stata diversa. La Chiesa latina ha mantenuto il latino in modo pressoché esclusivo dai tempi del pontificato di S. Damaso (366-384) fino al concilio Vaticano II *compreso*. La Chiesa bizantina ha sempre ammesso la possibilità di traduzioni totali o parziali. Sono così nate le liturgie bizantino-slava, bizantino-rumena, ecc.

Le Chiese orientali hanno ammesso – nel tempo – traduzioni parziali. Sia i copti, per es., che i Maroniti, passano alternativamente dall'arabo alla lingua liturgica copta o siriana.

Si pone qui il non facile problema della traduzione. Che cosa vuol dire tradurre? Il greco *hermeneuô* significa sia *interpretare* che *tradurre*. Come il latino *interpretari*. Tradurre è – in ultima analisi – un dispositivo linguistico finalizzato a "far comprendere". Ma appunto, "che cosa far comprendere"?

Si tratta di un mistero: questo è ciò che deve essere capito. Ma non è contraddittorio "capire il mistero"? Qui sono indispensabili alcune precisazioni. Innanzitutto il mistero della rivelazione biblica non è propriamente una "cosa", ma una azione. Un' azione la si capisce propriamente se – almeno in qualche modo – vi si partecipa. Non dobbiamo poi intendere il mistero come ciò in cui "non c'è niente da capire", ma esattamente come il contrario: "ciò in cui vi è troppo da capire". Non quindi mistero come realtà "opaca", come somma di oscurità, ma come eccesso di luce. Il buio è – secondo l'efficace metafora usata da Aristotele - l'effetto che fa la luce del sole sull'occhio della "nottola" cioè l'animale notturno, il pipistrello o la civetta... Davanti all'effetto di buio del mistero si rimane stupiti e quindi silenziosi. *Myô* in greco vuol dire "tacere" (è un verbo che esprime bene lo sforzo di due labbra che premono l'una contro l'altra) e di lì viene il termine *mysterion*.

Si tratta quindi di un mistero, ma di un mistero da capire almeno un po', perché bisogna parteciparvi. Anche qui sarebbe opportuna una distinzione tra *capire* (o *sapere*) e *comprendere*, che non sono affatto la stessa cosa... Per sant'Agostino anzi il comprendere – quando è in gioco il mistero di Dio - diventa paradossalmente un ostacolo per il capire. "Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti". "Si enim comprehendis non est Deus", in quest'ordine di cose infatti "pia ignorantia melior quam praesumpta scientia". Per capire bisogna dunque far attenzione che vi sia qualcosa che non si capisce, pena il non capire del tutto! A sant'Agostino fa eco sant'Anselmo che riconduce anzi il compito della "comprensione" razionale ad evidenziare l'incomprensibilità di Dio: "rationabiliter comprehendit [Deum] incomprehensibile esse". Ci sovengono qui le parole di Giovanni Paolo II che fissa proprio nel "senso del mistero" uno degli obiettivi della Nuova Evangelizzazione. Il mistero dunque va conosciuto come ciò che non può essere compreso. La partecipazione segue ovviamente a questa intelligenza, ma – trattandosi di una azione – l'intelligenza piena dell'azione la si può avere solo partecipandovi. Qui più che altrove vale il "crede ut intelligas", "credi se vuoi capire", considerando qui la fede dal punto di vista "performativo", cioè come *actio*, che certamente le compete. L'*actio ritualis* è dunque un momento importante – direi fontale – del nostro vivere cristiano, proprio in quanto ad essa appartiene in radice l'esercizio della fede.

Una affermazione può quindi e deve essere fatta in tutta sicurezza: la Chiesa in tutte le sue tradizioni ammette come plausibile pregare in una lingua che non tutti conoscono. La lingua "antica" e relativamente sconosciuta diventa cioè un simbolo liturgico. Un "oggetto" liturgico che si affianca agli altri: altare, vesti, vasi, ecc. Come la traduzione è un dispositivo al servizio della comprensione, la lingua un po' "sconosciuta" diventa un dispositivo al servizio del mistero.

A questo punto della nostra riflessione sarebbe però banale e fuorviante concludere che la funzione di una "antica lingua" nel mistero liturgico sia quella di "nascondere" e di propiziare così il senso del mistero. La funzione del linguaggio liturgico in generale non è principalmente quella di nascondere "sotto il velo dei simboli", come d'altronde suggerisce l'etimologia stessa di "simbolo", da *sun-ballein*, unire, accostare, ma piuttosto il suo contrario: introdurre, far comprendere. Il mistero in oggetto infatti è una azione che viene dall'alto, diversa da quello che noi sperimentiamo nella vita corrente, oscura però non per difetto di intelligibilità, ma per un suo eccesso, sproporzionato alle nostre abituali facoltà. Se il mistero non è tale innanzitutto in senso negativo, ma assolutamente positivo, allora la funzione del linguaggio liturgico deve

essere *anagogica*, elevante. Il luogo del mistero è il *chiaroscuro*, la soglia tra l'orizzonte abituale delle nostre facoltà e un'apertura che si apre verso un "oltre" da noi confusamente intuito ma non compreso e percepito come eccedente le nostre disponibilità. Il *chiaroscuro* può essere *crepuscolare* o *aurorale*. C'è un chiaroscuro ambiguo, dove il polo attraente non è la luce ma l'oscurità, dove l'oscurità si ammanta del fascino sinistro dell'indistinto, dell'indifferenziato, del confuso. A ciò corrisponde spesso una visione del mondo, più o meno nascosta e implicita, di stampo monistico e panteistico. L'unione con il divino è qui colta in modo impersonale, come fusione con l'uno-tutto, come perdita di identità e regressione dalla coscienza personale. Ma c'è anche un chiaroscuro *aurorale*, dove il polo d'attrazione è la luce, dove il fascino non è dettato tanto dall'oscurità in sé stessa, quanto dall'affacciarsi di una luce assolutamente eccedente la nostra povera capacità di comprensione e proprio per questo annuncio di una bellezza inconcepibilmente grande, grande perché *sempre più grande* rispetto a ciò che – per quanto grande sia – è pur sempre da noi misurabile. Il "poco" della luce qui affascina non per la sua limitatezza, ma perché dischiude e apre nella direzione di quel di più, sempre di più che solo può veramente appagare la nostra sete di infinito, di luce e di essere.

In questa prospettiva una comprensione ovvia e scontata, "alla portata", diventa un oggettivo ostacolo. L'ovvietà nasconde e la conseguente banalità respinge. Ecco allora che "l'antica lingua" non nasconde, ma rivela, nel senso che aiuta a sollevare il velo dell'ovvio e del banale, per introdurre al mistero, cioè per svolgere opera autenticamente mistagogica. Già sant'Agostino vedeva nella difficoltà del testo biblico una essenziale funzione stimolante dell'impegno e della ricerca, senza le quali non vi può essere effettiva ed *elevante* penetrazione del testo. Come per san Tommaso, l'uso di metafore nella Sacra Dottrina – e di metafore grossolane, tali cioè da suggerire immediatamente la necessità di non fermarsi all'immediato – era funzionale all'elevazione *per sensibilia ad invisibilia* che costituisce la struttura di fondo del pensare analogico e *quindi* teologico.

Non ci troviamo qui però di nuovo ancorati ad una distinzione – quella tra "sacro" e "profano" – che ormai da più parti ci si assicura essere stata definitivamente superata dal Cristianesimo? Io penso che certamente il Cristianesimo ha superato *un certo modo* di intendere il sacro e il profano. Posto l'evento centrale dell'Incarnazione, i termini sacro e profano non corrispondono più a "immateriale" e "materiale", "corporeo" e "incorporeo", secondo la dialettica platonica della Seconda Navigazione; non lo ha però annullato (*gratia non tollit...*), bensì trasposto ad un altro e superiore livello. Dopo Cristo e in virtù dell'Incarnazione e del Mistero Pasquale si apre la prospettiva di un "mondo rinnovato" che è questo mondo materiale e corporeo trasfigurato e redento di cui il corpo del Risorto rappresenta l'anticipazione e il compimento. Se già durante la sua vita terrena Gesù doveva essere riconosciuto nella sua identità di Figlio naturale di Dio e questo non era "ovvio", anche dopo la Pasqua l'identità del risorto non è affatto ovvia e il riconoscimento richiede un certo itinerario nella fede. Se prima della Pasqua ciò che faceva problema era la divinità di Gesù, dopo la Pasqua è la sua umanità e l'identità dell'umanità glorificata con l'umanità terrena. La "differenza" dunque rimane ed è proprio nel mistero liturgico che essa viene espressa e – insieme – superata nel dono della grazia che si compie per mezzo di segni sensibili e nella libera risposta di fede con cui solo vi si può realmente partecipare. Ecco allora che la liturgia mette in opera una simbologia fatta di gesti, oggetti, luoghi e parole "diversi".

A questo aspetto se ne aggiungono altri ad esso coesenziali. La lingua antica può favorire il *sun-ballein* non solo nel senso della trascendenza e della "alterità" del mistero, ma anche in senso sincronico e diacronico. Il mistero della liturgia è il mistero della Chiesa. L'azione liturgica non è mai azione privata, nel senso di strettamente individualistica. Pregare avendo coscienza che così – esattamente con le stesse parole – hanno pregato generazioni e generazioni di cristiani nel lontano ed ininterrotto fluire di una tradizione liturgica costituisce certamente un forte aiuto a nutrire questo importante senso liturgico. Così come scoprire una profonda unità nella preghiera, anche attraverso il visibile vincolo di un linguaggio comune, da parte di soggetti che appartengono a tradizioni linguistiche molto lontane, può essere visto come un rinnovarsi del miracolo della Pentecoste, che è il miracolo della Chiesa delle genti. Ricordo ancora con emozione il giorno che – durante una lunga giornata di confessioni all'aperto (si era nel 1987) accanto alla chiesa di Međugorje – mi si avvicinò un anziano signore dicendomi: "Ego sum sacerdos hungaricus, volo confiteri...". Nel cammino accidentato del movimento liturgico c'è stata anche una serrata polemica sui rapporti tra preghiera personale e preghiera comunitaria. Penso che i protagonisti della polemica (dom Maurice Festugière, padre Jean-Joseph Navatel, dom Odo Casel, ecc.) non siano riusciti a mantenere sempre un corretto equilibrio nel modo di affrontarla, il problema però è reale e coinvolge la difficile questione di porre in una relazione soddisfacente il momento personale e soggettivo con quello comunitario e oggettivo della vita cristiana che è – per tutti – chiamata ad una unione mistica con Dio. Indubbiamente l'oggettività di un linguaggio antico e condiviso può svolgere un ruolo importante.

La lingua antica ha anche una certa relativa fissità. Il linguaggio della vita di tutti i giorni presenta - da sempre, ma oggi con velocità crescente – una mobilità e plasticità sconcertanti. Ora il mistero che deve essere liturgicamente rivissuto è eterno nella sua origine e definitivo nella sua orientazione escatologica. "Le cose visibili sono di un momento (*próskaira*), quelle invisibili sono eterne (*aiónia*)" (2 Cor 4,18). L'evento centrale della liturgia – cioè il mistero pasquale della morte e risurrezione del Signore - è qualcosa di ormai immutabile e insuperabile. Il Catechismo della Chiesa Cattolica descrive ciò in termini estremamente efficaci e persuasivi:

"Nella Liturgia della Chiesa Cristo significa e realizza principalmente il suo Mistero pasquale. Durante la sua vita terrena, Gesù annunciava con il suo insegnamento e anticipava con le sue azioni il suo Mistero pasquale. Venuta la sua Ora, egli vive *l'unico avvenimento della storia che non passa*: Gesù muore, è sepolto, risuscita dai morti e siede alla destra del Padre "una volta per tutte". È un evento reale, accaduto nella nostra storia, ma è unico: tutti gli altri avvenimenti della storia accadono una volta, poi passano, inghiottiti nel passato. Il Mistero pasquale di Cristo, invece, non può rimanere soltanto nel passato, dal momento che con la sua morte egli ha distrutto la morte, e tutto ciò che Cristo è, tutto ciò che ha compiuto e sofferto per tutti gli uomini, partecipa dell'eternità divina e perciò abbraccia tutti i tempi e in essi è reso presente. L'evento della croce e della Risurrezione rimane e attira tutto verso la Vita".

La traduzione della liturgia nelle lingue "volgari", soprattutto quando è vissuta come la chiave di volta della comprensione necessaria ad una partecipazione attiva, si scontra proprio qui con una difficoltà di enormi dimensioni. La lingua, qualunque lingua, quando è assunta al ruolo di lingua liturgica tende inevitabilmente a fissarsi, a stilizzarsi e a "estraniarsi" rispetto all'uso comune. Lo abbiamo constatato non solo nei casi della lingua slava e rumena assunte nella Liturgia di San Giovanni Crisostomo, ma anche nella vicenda dei riti

della Riforma: il tedesco e l'inglese liturgico (come quello della Bibbia di Lutero e della *King James Version*) si sono allontanati molto presto dai corrispettivi parlati. Ora, se lo scopo non è quello di dar vita ad una nuova tradizione liturgica, ma quello di rendere la liturgia permanentemente "familiare", nel senso di immediatamente comprensibile, si profila la necessità di una continua rincorsa del linguaggio parlato, che sempre irrimediabilmente sfugge. Le traduzioni si devono moltiplicare e – infine – diventare qualcosa come "traduzione permanente". Un po' come la "rivoluzione permanente" delle guardie rosse di Mao-Tse-Tung nella terribile stagione della rivoluzione culturale.

Qui si profilano con sufficiente chiarezza due concezioni alternative e contrapposte di " *participatio actuosa* ". Essendo chiaro e fuori discussione che una partecipazione attiva liturgica non si può ridurre di norma a qualcosa di puramente interiore – e questo per la natura stessa della liturgia – si può puntare principalmente sulla **variazione delle espressioni liturgiche**, per renderle sempre più in consonanza con ciò che è "familiare", cioè in sintonia con il comportamento secolare, con l'ovvio e lo scontato della vita di tutti i giorni in una società che si è progressivamente spogliata di ogni visibile riferimento al sacro; oppure sulla **formazione liturgica**, cioè sulla *mistagogia*. In quest'ultimo caso "Si tratta di rendere capace la comunità di partecipare attivamente alla liturgia e non di "formare" la liturgia secondo il principio della partecipazione attiva di tutti in quanto principio ultimativo". L'esperienza pastorale insegna che il puntare sulla variabilità e sulle variazioni in genere porta piuttosto a scoraggiare che a favorire la partecipazione: "Trop de variété est l'ennemi de toute participation populaire". Qualcuno ha recentemente proposto di editare un nuovo Messale ogni 25/30 anni. L'accelerazione del tempo che caratterizza il nostro mondo contemporaneo fa pensare però che i tempi siano inesorabilmente destinati a restringersi. Non si profila forse allora l'inquietante immagine di un fedele che all'ingresso della Chiesa parrocchiale si vede porgere un foglio contenente – non *gli avvisi* del giorno – ma *il Messale* del giorno? Se tale prospettiva si dovesse però realizzare è certo che allora sarebbe proprio la morte di quella viva ed efficace partecipazione che ci si era pur proposti come scopo all'inizio del processo...

Il grande filosofo e teologo italiano Antonio Rosmini-Serbati, che possiamo ascrivere a pieno titolo tra i personaggi non secondari delle vicende del Movimento Liturgico, lamentava nel 1848 una situazione di separazione del popolo dal culto e auspicava una attiva partecipazione di tutti i fedeli – clero e popolo - alla liturgia. È uno dei temi da lui trattati nella sua opera famosa *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*. Prendendo spunto da una metafora utilizzata da papa Innocenzo IV, paragona la situazione della Chiesa del suo tempo (come lo faceva Innocenzo IV per la Chiesa del suo...) al Crocifisso e – contemplando le sue cinque piaghe – le paragona ad altrettanti aspetti della crisi di cui il Corpo di Cristo soffre. La piaga della mano sinistra è la lontananza del popolo dalla liturgia e uno dei fattori di lontananza rilevati da Rosmini risulta proprio la lingua liturgica, il latino non più conosciuto dal popolo. Spesso, per non dire comunemente, la posizione di Rosmini è stata interpretata come la proposta pura e semplice di tradurre la liturgia nelle lingue volgari. In realtà uno sguardo più attento a quanto Rosmini ha effettivamente affermato mette in luce una posizione ben più profonda e articolata. Le difficoltà di una traduzione e dell'abbandono dell'antica lingua liturgica non erano assolutamente assenti dalla sua considerazione. I rimedi effettivamente proposti dal Rosmini erano fondamentalmente due: rafforzare e diffondere l'insegnamento del latino nell'ordinamento scolastico e spiegare al popolo il significato dei riti, anche attraverso libri e sussidi. Bisogna riconoscere che la

realizzazione della prima parte del programma presenta oggi delle difficoltà di ben diversa consistenza rispetto ai tempi di Rosmini.

Se una lingua antica ben si presta ad una funzione mistagogica nell'ambito del mistero liturgico essa però deve essere una lingua non del tutto estranea, non "astrusa". Non è necessario che tutti la conoscano, almeno di una conoscenza compiuta e "sufficiente" ad altre funzioni comunicative. Però è certamente necessario che qualcuno la conosca bene, almeno i presbiteri a cui compete, oltre alla essenziale funzione di *agere in persona Christi*, anche la funzione di "presiedere" e quindi di guidare l'assemblea liturgica. È necessario che il linguaggio antico sia apprezzato, sia in qualche modo "familiare" anche se non di quella familiarità che è propria al linguaggio di tutti i giorni, come abbiamo visto. Se in una *participatio actuosa* compiutamente intesa non rientra soltanto il partecipare al rito nel suo svolgimento ma anche la formazione previa per poterne cogliere in pienezza lo spirito e la lettera, abbiamo qui uno dei compiti importanti di una formazione liturgica degna di questo nome e una delle prospettive di quel Nuovo Movimento Liturgico che molti ormai auspicano con crescente convinzione.