

DIMITRIOS KERAMIDAS*

La riforma liturgica nella chiesa ortodossa. Storia, profilo teologico e significazioni ecumeniche

1. La rinascita liturgica come una questione teologica

L'idea della rinascita liturgica della chiesa ortodossa iniziò a farsi strada nella seconda metà del XX secolo, nel contesto più ampio della fermentazione di vari movimenti che, seppur distinti tra loro, tendevano a convergere verso il rinnovamento delle tradizioni liturgiche cristiane mediante il loro «ribattesimo» nelle risorse della chiesa antica¹. Ci riferiamo, in particolare, al movimento ecumenico, espressione del quale sono stati il *ressourcement* e la riforma liturgica prospettati dal concilio Vaticano II, ma anche al risveglio teologico dell'ortodossia stessa che suggerì il ritorno all'indole comunitaria del cristianesimo antico e la rivalorizzazione dell'eucaristia come espressione autentica dell'essere ecclesiale². Si trattava, ad ogni modo, di proposte avanzate da autori consapevoli che la liturgia bizantina «riflette veramente una concezione teologica – o piuttosto ecclesiologica»³.

* Docente incaricato di ecumenismo e teologia ortodossa presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino «Angelicum», Roma (keramidas@pust.it).

¹ Per ciò che concerne la rinascita del pensiero teologico ortodosso di questo periodo si possono menzionare: la teologia russa della diaspora di Parigi e degli Stati Uniti (promossa da autori del calibro di Georges Florovsky, Alexander Schmemmann, Pavel Evdokimov, Nicholas Afanassieff, Vladimir Lossky, Sergej Bulgakov), seguita da quella greca del dopoguerra (Ioannis Zizioulas, Christos Yannaras, Savvas Agouridis, Nikos Nissiotis, Anastasios Yannoulatos e altri); l'adesione dell'ortodossia al movimento ecumenico; la rivalorizzazione dell'ecclesiologia eucaristica; il personalismo teologico; la preparazione del Santo e Grande Concilio della chiesa ortodossa; la rinascita del monachesimo del Monte Athos negli anni Settanta, ecc.

² Cf. VASSILIADIS, «Εσχατολογική ταυτότητα και λειτουργική έκφραση της Εκκλησίας στην εποχή της μετανεωτερικότητας» (Identità escatologica ed espressione liturgica della chiesa nell'era della postmodernità), in ID., *Μετανεωτερικότητα και Εκκλησία* (Postmodernità e chiesa), Akritas, Atene 2002, p. 99.

³ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti 1820, Genova 1984, p. 141.

Ebbene, l'appello alla rinascita liturgica era imperniato sull'ecclesiologia. Il suo obiettivo era, fondamentalmente, quello di stimolare la riscoperta del senso *escatologico* dell'eucaristia, l'indice della *parousia* di Dio in mezzo ai fedeli che rivela loro un modo nuovo di esistere. Nota al riguardo Basilio Petrà: «Lo spazio originario, la "dimora" dell'identità ortodossa, è proprio quello liturgico; è uno spazio che va oltre le dimensioni fisiche per assumere dimensioni teologiche ed esistenziali»⁴. La liturgia è il *modo* in cui il fedele vive la salvezza in Cristo, ascolta le Scritture, si unisce con il corpo e sangue del Signore e vive in comunione con i santi e la chiesa *cattolica*⁵. In questo modo, l'assemblea eucaristica non è una «parte» della chiesa, ma la chiesa una, santa, cattolica e apostolica di Cristo (nel segno della comunione trinitaria). La liturgia è la realizzazione della chiesa nella sua pienezza. Il «tempo» dell'eucaristia ha un valore costante e, in una certa misura, definitivo; è *in* e *tramite* la liturgia che la fede della chiesa persiste. Unitamente agli apostoli, i concili ecumenici e i padri della chiesa, la liturgia si considera fonte dell'*ethos* ortodosso.

Ci si chiede, intanto, come si è arrivati a ritenere necessario un rinnovamento della liturgia ortodossa, quali sono state le ragioni che hanno incitato tale richiesta e, infine, quali siano state le finalità di questo movimento. Cercheremo, perciò, di illustrare come questo movimento sia stato definito e tematizzato, facendo anzitutto uso di un *excursus* storico per passare poi ad alcune osservazioni teologiche e concludere con delle considerazioni in chiave ecumenica⁶.

⁴ B. PETRÀ, *L'etica ortodossa. Storia, Fonti, Identità*, Cittadella, Assisi 2010, p. 81.

⁵ Il termine «liturgia» in senso lato si riferisce ai riti sacri e al canone di preghiera, ovvero: alle tre liturgie eucaristiche attualmente in uso nella chiesa ortodossa (la liturgia di Giovanni Crisostomo, la liturgia di Basilio e la cosiddetta «liturgia dei Doni presantificati» attribuita a Gregorio Magno); ai riti sacramentali; alla liturgia delle ore/uffici diurni; al calendario liturgico (fisso e mobile); al lezionario, ecc. In senso più stretto, parlando di «liturgia» ci riferiamo in questo saggio alla «divina liturgia» (la messa eucaristica), che è diventata l'oggetto centrale del dibattito sulla rinascita liturgica ortodossa. Cf. «Liturgia», in E. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, pp. 448-449.

⁶ Possiamo dividere lo sviluppo del movimento di rinascita liturgica ortodossa in due fasi: a) negli anni Sessanta e Settanta vengono delineati gli aspetti propriamente teologici del risveglio liturgico, che si possono riscontrare nel lavoro di autori quali A. Schmemmann, J. Meyendorff e N. Afanassieff. Il primo si interessò allo studio del rito e dei sacramenti ortodossi in una prospettiva teologica aggiornata, il secondo ad una visione originaria e sintetica della storia e teologia bizantina, mentre il terzo all'ecclesiologia eucaristica – concetto sviluppato ulteriormente da Ioannis Zizioulas; b) negli anni Ottanta e Novanta prendono forma progetti di riforma più concreti, come quelli della comunità monastica della Nuova Skete (a New York) e della chiesa di Grecia; cf. R. TAFT, «The Byzantine Office in the Prayerbook of New Skete: Evaluation of a Pro-

2. La liturgia bizantina: una risorsa *semper reformanda*?

Il «rito bizantino», propriamente inteso, è il frutto di un lungo processo di evoluzione che andò avanti dal IV al XV secolo in seno alla cosiddetta «sintesi bizantina»⁷. Ad un primo nucleo culturale di origine giudaica furono progressivamente congiunti nuovi strati culturali provenienti dal più vario contesto culturale greco-romano, che arricchirono la ritualità della chiesa bizantina. A seguito delle conversioni di massa al cristianesimo, dell'edificazione di grandi cattedrali e dell'inserimento nel culto di elementi provenienti dal cerimoniale imperiale, furono create per la chiesa delle esigenze culturali nuove rispetto a quelle dei primi secoli, che mutarono significativamente la prassi liturgica⁸; l'eucaristia non era più la condivisione del pasto domestico di un determinato numero di fedeli, come avveniva nell'era pre-costantiniana, ma la solenne celebrazione e formale processione dello splendore dell'impero romano cristianizzato⁹.

posed Reform», in *OCP* 48(1982), pp. 336-370. Da menzionare anche l'incoraggiamento dell'influente monaco serbo Justin Popovich alle traduzioni dei libri liturgici in serbo moderno.

⁷ Schmemmann aveva indicato tre periodi di evoluzione del rito bizantino: a) dalla chiesa delle origini all'epoca costantiniana, dove si possono trovare gli elementi essenziali delle liturgie dell'oriente cristiano; b) dal IV al IX secolo (e comunque non oltre all'XI secolo), periodo in cui vengono formulati sia il cosiddetto «rito cattedrale» (urbano) sia quello monastico, dove viene introdotto il misticismo allegorico; c) dalla fine dell'iconoclastia in poi, allorché avviene una sintesi del rito cattedrale con quello monastico sotto la guida dei monaci; cf. A. SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, The Faith Press, London 1966. Il rito costantinopolitano nascerà dall'integrazione del rito antiocheno-siriaco con quello palestinese, avvenuto a Gerusalemme intorno all'XI secolo. Il prestigio sempre più crescente della chiesa di Costantinopoli fece sì che esso si diffondesse nel resto del mondo ortodosso. Successivamente, riforme liturgiche, anche se di rilevanza secondaria, furono intraprese nella Russia del Seicento, in Romania e anche nella Grecia post-bizantina, in diverse fasi fino al XX secolo. Sulla storia dello sviluppo della liturgia bizantina cf. T. POTT, *La réforme liturgique byzantine: étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, CLV, Roma 2001; H.-J. SCHULZ, *Byzantine Liturgy; Symbolic Structure and Faith Expression*, Pueblo, New York 1986; T. TAFT, *The Byzantine Rite: A Short History*, Liturgical Press, Collegeville, MN 1992. Sulle riforme liturgiche in ambito russo cf. J. MEYENDORFF, *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1991.

⁸ Sembra che la presenza di molti cristiani nominali fosse stata determinante per l'enfaticizzazione del carattere «sacro» e «mistico» dei sacramenti e per la protezione di essi con «barriere» gerarchiche (esclusione dei laici dalle litanie durante la celebrazione eucaristica ecc.); cf. MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, p. 118.

⁹ Cf. C. NASSIS, «Αυτοκρατορική εθιμοτυπία και λατρεία. Συνοπτική παρουσίαση των σχετικών πηγών» (Protocollo imperiale e culto. Presentazione panoramica delle relative

Nel segno di questa transizione ebbe luogo un cambio liturgico a prima vista minore ma teologicamente non indifferente: l'eucarestia non aveva più lo scopo di rivelare che i doni offerti *erano* il corpo e sangue di Cristo, ma di chiedere allo Spirito di *cambiare* i doni in corpo e sangue del Signore¹⁰. Gli scritti dello Pseudo-Dionigi e di Massimo il Confessore offrirono il necessario supporto teologico perché l'eucarestia venisse ideata come la ri-presentazione di una gerarchia divina-celeste. Così, l'eucarestia iniziò ad essere concepita come un *mysterion* al pari dei misteri ellenici, che andava segregato e protetto dagli occhi dei più e da ogni profanazione secolare (ad esempio, mediante la presenza di iconostasi che separavano il santuario dall'assemblea, per mezzo della recita «segreta» di alcune preghiere, tramite l'uso del cucchiaino per la comunione e con l'introduzione del velo che copriva i doni eucaristici). Fu così che il rito bizantino iniziò ad acquisire una certa teatralità, divenendo «una tragedia cosmica nella quale i celebranti agiscono da attori, indossando molteplici paramenti, tutti significanti realtà uraniche [...] il popolo assolve alla funzione di coro rimarcando i tempi del mistero della salvezza e dando ad esso un'adesione corale»¹¹.

Nel frattempo, sotto la crescente autorità morale del monachesimo (che, specie dopo l'iconoclastia, diventò il baluardo quasi assoluto della difesa della «retta fede»), l'accostamento alla comunione fu condizionato dall'osservazione, da parte dei fedeli, di regole di preparazione spirituale (penitenza, digiuno, confessione, ecc.), mentre la *lex orandi* delle parrocchie fu gradualmente – e inevitabilmente – rimodellata in base al *Typikon* monastico¹². L'ideale di ogni cristiano diventò la deificazione (*théosis*), la purificazione personale, il passaggio dall'imperfezione alla perfezione, la salita alla visione (*theoria*) di Dio, all'imitazione delle virtù di Cristo¹³. Nella tarda Bisanzio, poi, la speranza escatolo-

fonti), in *Εκκλησία* 88(2011)6, pp. 398-408; H. WYBREW, «The Development of the Eucharistic Worship Tradition and Change», in *Sobornost* 18(1996), pp. 9-18.

¹⁰ Cf. G. O' DONELL, «Ecumenical Implications of the Orthodox Understanding of Worship and Liturgy», in *Orthodox Handbook of Ecumenism. Resources for Theological Education*, Regnum Books International, Oxford 2014, p. 626. Parimenti, la «Piccola litanìa» non era più l'ingresso dell'intera comunità al tempio per offrire al celebrante i doni sacri, ma la presentazione simbolica dell'avvento di Gesù nel mondo.

¹¹ L. LUCINI, *I riti nella chiesa e l'Oriente cristiano*, Tipheret, Roma 2013, p. 26.

¹² Lentamente, e in maniera sempre più decisiva, dal IX al XIV secolo il ruolo del clero secolare (e del rito cattedrale) fu ridimensionato a favore di quello dei monaci. L'apertura che troviamo nelle antiche liturgie verso il mondo, la storia e le esigenze anche biologiche dell'uomo (= «dacci ogni il pane sostanziale») diedero il posto alla devozione individuale e alla problematica, tipicamente monastica, della purificazione spirituale (per cui l'adesione non frequente e non «collettiva» alla comunione).

¹³ Quest'escatologia «verticale-personalistica», che ha come riferimento Paolo e la sua dottrina sulla riconciliazione di Dio con l'uomo, nonché la letteratura patristica

gica della trasformazione *del mondo* era ormai stata sostituita da un'escatologia di stampo mistico e individualista, che si ispirava alla rigidità dei *Typika* monastici dove veniva sottolineato il distacco della chiesa *dal mondo* piuttosto che il loro incontro dialettico¹⁴. Ciò spostò così l'accento teologico dall'attesa del regno e della trasfigurazione del mondo alla prevalenza della rigidità ascetica per la purificazione dell'uomo. Commenta a proposito il biblista greco Petros Vassiliadis:

Nel medio e tardo periodo bizantino l'eucaristia, centro dell'espressione liturgica e della spiritualità della chiesa, cessa di essere il sacramento per eccellenza della chiesa, il sacramento della gioia escatologica, della sinassi allo stesso luogo del popolo escatologico di Dio, festa del cenacolo cristiano, espressione della fratellanza degli uomini e partecipazione alla parola e cena del Signore [...]. Punto centrale dell'intera vita liturgica è [ora] l'elevazione, mediante la fede, dalla storia alla visione (θεωρία), dai simboli visibili e dalle cose ufficiate alle realtà trascendenti che tali simboli e cose rappresentano¹⁵.

La prevalenza dell'ermeneutica allegorico-spirituale su quella «storica» fu altresì affermata con l'introduzione di disposizioni di purificazione morale, come le varie restrizioni sulla partecipazione delle donne all'eucaristia¹⁶. L'enfasi sull'escatologia individualista diminuì il

dei primi secoli (sant'Ireneo, sant'Atanasio), ebbe una spinta decisiva dal III secolo in poi negli ambienti platonizzanti di Alessandria. L'*escaton* non era più visto come l'anticipazione del regno di Dio, ma come icona di una verità che sarà pienamente rivelata alla fine dei tempi, un'immagine simbolica del futuro. Nel monachesimo, l'attesa di questa realtà ultima trovò, poi, un'espressione radicale: il monaco, conducendo una vita di penitenza e di preghiera, si libera dal peccato e si avvicina alla «vita angelica». Perciò la preghiera individuale (condotta nell'eremo, nella cella) si disassocia dalla preghiera comunitaria al fine di assistere l'orante (monaco o religioso) alla battaglia dell'unificazione con Cristo. Ne consegue che l'attesa dell'*escaton* non è più una creazione nuova che dia luce alla storia, bensì l'unione dell'anima con Cristo, la purificazione dalle passioni, il distacco della mente da tutte le cose sensibili che impediscono la visione «mistica» del Logos; cf. P. VASSILIADIS, «Ευχαριστιακή και θεραπευτική πνευματικότητα» (Spiritualità eucaristica e terapeutica), in ID., *Lex Orandi. Λειτουργική θεολογία και λειτουργική αναγέννηση* (*Lex Orandi. Teologia liturgica e rinascita liturgica*), Armos, Atene 2005, pp. 57-68.

¹⁴ Dopo l'occupazione latina di Costantinopoli (1204-1261) e la decadenza del monastero di Studion fu adottato il *Typikon* del monastero gerosolimitano di San Saba.

¹⁵ Cf. VASSILIADIS, «Spiritualità eucaristica e terapeutica», pp. 70-71.

¹⁶ Il simbolo è qualcosa che unisce due realtà: la dimensione celeste e quella terrestre, in cui ognuna delle due è manifestata nella realtà dell'altra; cf. A. SCHMEMANN, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1987, p. 45. Il pane, il vino, l'olio, l'acqua sono, appunto, «simboli» che ripresentano (= rendono presente) l'azione santificante di Dio nella vita della comunità. L'allegoria, invece, è l'illustrazione di una verità intelligibile: essa rende visibile una realtà invisibile. Nell'er-

valore didattico e profetico – e perciò anche storico – della «liturgia della parola» a vantaggio di quello più misterico della «liturgia eucaristica»¹⁷. A detta del liturgista Alkiviadis Calivas,

un simbolismo eccessivamente rappresentativo trasforma la celebrazione eucaristica in un dramma – in una *performance* dove il clero viene ridotto in attore e il popolo in *audience*, ovvero in un gruppo di ascoltatori e spettatori. Nessuna sorpresa se chi è presente alla messa comprende la divina liturgia in termini di un dramma – di una ri-promulgazione rituale della vita di Cristo attraverso gesti e azioni – piuttosto che di un dispiegamento del regno di Dio e un compimento della chiesa quale corpo di Cristo¹⁸.

La penetrazione del misticismo allegorico nella prassi sacramentale incise non di poco sulla teologia tardo e post-bizantina (ne sono prova i sinodi costantinopolitani del Trecento sulla consacrazione dell'esicasmo come «norma» dell'ortodossia)¹⁹. Anche il senso dell'eucaristia in sé si è mutato: da azione per eccellenza *del* popolo di Dio, divenne lo svelamento *al* popolo di un ordine celeste, grazie alla mediazione dell'ordine sacerdotale e l'uso di diversi gesti e simboli liturgici²⁰. Era per queste ragioni che Alexander Schmemmann parlava negli anni Sessanta del

meneutica simbolica, il popolo ha un ruolo attivo nella liturgia, mentre in quella allegorica sono le azioni del sacerdote a rappresentare il sacro. Zizioulas nota come l'anafora delle antiche liturgie non avesse come intenzione principale la santificazione dei doni o la celebrazione «psicologica» del sacrificio di Cristo, ma piuttosto il conferimento dei doni rappresentanti l'intera creazione al Padre perché egli li santifichi. Questo elemento era fondamentale nella coscienza della chiesa antica e aveva offerto un linguaggio adeguato perché essa affermasse la propria identità come sacramento dell'uomo e della creazione. La teologia liturgica contemporanea ha riportato alla luce questo elemento a lungo trascurato; cf. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Qiqajon, Magnano 1994.

¹⁷ Cf. VASSILIADIS, «The Social Dimension of the Orthodox Liturgy: From the Biblical Dynamism to a Doxological Liturgism», in *Review of Ecumenical Studies* 9(2017), pp. 135-137.

¹⁸ A. CALIVAS, «Liturgical Renewal in Orthodox Theology and Liturgical Praxis in Relation to the Sacrament of the Divine Eucharist», in *The Greek Orthodox Theological Review* 61(2016)1-2, p. 61.

¹⁹ Non a caso, i commentari liturgici bizantini, da quelli di Teodoro di Mopsuestia a quelli dello Pseudo-Dionigi Areopagita, di Massimo il Confessore, di Nicola Cabasilas e di Simeone di Tessalonica, che abbracciano questa visione mistagogica della liturgia, rimangono tuttora di riferimento per il clero e i catechisti ortodossi.

²⁰ È forse in virtù della sua ricca simbologia che l'ortodossia è da molti concepita come un'alternativa «esotica» al razionalismo occidentale. Questa definizione, tuttavia, riduce il valore stesso della liturgia, il cui scopo non è quello di apparire come la *pars* più mistica del cristianesimo, ma di essere espressione dell'autenticità della fede di una determinata comunità cristiana e del suo preciso *ethos* (modo di essere e di agire).

crollo dell'antica escatologica cristiana, [dal momento che] l'idea o esperienza del regno di Dio, così straordinariamente centrale nella chiesa antica, è stata progressivamente rimpiazzata da una dottrina della «cose ultime», di «un altro mondo» – centrato quasi interamente sulla salvezza delle anime individuali [...]. I sacramenti sono stati visti allora come mezzi di grazia, come atti compiuti nella chiesa e dalla chiesa, certo, ma volti alla santificazione individuale, piuttosto che all'edificazione e alla realizzazione della chiesa²¹.

È stato dunque questo attaccamento alla concezione ierocratica e allegorica della liturgia che ha spinto molti autori contemporanei a dire che l'ortodossia soffre di un formalismo che non le permette di incarnarsi nella vita dei fedeli. Per questo ci si può chiedere se è valida l'osservazione di Calivas che i laici siano stati ridimensionati a semplici spettatori e osservatori di riti officiati da altri. Vi è oggi, per parafrasare Ioannis Zizioulas, un'ermeneutica della *lex orandi* non più in grado di dire qualcosa sui problemi dell'uomo²²? In altre parole: la liturgia bizantina risponde oggi ai bisogni reali dei fedeli e riesce a formare una coscienza capace di trasformare la vita quotidiana in *ethos* liturgico?

3. Dalla teologia della liturgia alla teologia liturgica

Benché la tradizione liturgica bizantina si sia distinta, come accennato, per una costante evoluzione, il tema di una rinascita liturgica ha riscontrato non poche resistenze. Infatti, secondo diversi pareri, la liturgia non necessita ulteriori modifiche oltre quanto i padri hanno consegnato e la tradizione ecclesiale (orale e scritta) ha consacrato. Nicola Cabasilas affermava nel Trecento che l'eucaristia «è il sacramento ultimo», perché «non è più possibile procedere oltre o aggiungere qualcosa ad essa»²³. È chiaro che questo approccio, per quanto attento alla centralità dell'eucaristia, non ha evitato di giustificare l'immobilismo rituale e la trascuratezza del principio *ecclesia semper reformanda*, a causa del suo timore di tradire lo «spirito» dei padri, nonché di una certa impreparazione mentale (e forse anche teologica?) ad adeguarsi

²¹ A. SCHMEMANN, «Rinnovamento», in Id., *Chiesa, mondo e missione*, Lipa, Roma 2014, pp. 215-217-218.

²² Cf. I. ZIZIOULAS, «Ορθόδοξη Εκκλησία και τρίτη χιλιετία» (Chiesa ortodossa e terzo millennio), in S. FOTIOU (a cura di), *Η υποδοχή του άλλου. Ορθόδοξες πνευματικές αξίες και νεωτερικότητα* (L'accoglienza dell'altro. Valori spirituali ortodossi e modernità), Armos, Atene 2009, p. 121.

²³ N. CABASILAS, *De vita in Christo* IV, 1.

ad un mondo ormai inevitabilmente post-bizantino e, per molti versi, post-costantiniano²⁴.

Il rigetto di qualsiasi riforma della tradizione quale «innovazione antipatristica» è l'effetto di una forma mentale che si è affermata nell'osservazione rigida e letterale del retaggio ecclesiale²⁵. Tale atteggiamento si fondò su fattori extra-teologici che influirono indelebilmente sul corpo dell'ortodossia dopo la caduta di Bisanzio, una svolta che privò l'ortodossia dal legame con un impero con il destino del quale si era identificata per un millennio; oltre poi al giogo musulmano, vi era il pericolo del proselitismo da parte di missionari eterodossi. Tutto ciò alimentò una mentalità di difesa e di preservazione – più che di rinnovo – del bagaglio liturgico-dottrinale, una mentalità destinata a diventare il segno distintivo dell'ortodossia nel lungo periodo della turcocrazia²⁶. Tale impostazione mentale rimase viva sino al XX secolo, dove, non a caso, il risveglio teologico fu accompagnato dai motti del «ritorno ai padri» e della de-occidentalizzazione dell'ortodossia.

A questo proposito, la ben nota tesi di George Florovsky sulla «pseudomorfosi» dell'ortodossia post-bizantina²⁷, ossia sull'uso di forme e categorie di pensiero tipicamente occidentali (scolastica, legalismo, ecc.), erano indici non soltanto del cambio del metodo teologico, ma anche della trasformazione del modo stesso di comprendere i sacramenti: nei manuali post-bizantini l'eucaristia appariva come

un «mezzo di grazia» tra tanti [altri sacramenti], il cui scopo era stato ridotto, nella teologia come nella pietà, all'edificazione e santificazione individuale fino alla quasi totale esclusione di ogni altro aspetto, e perché le sue dimensioni ecclesiologiche – e questo significa anche cosmiche ed escatologiche – sono state semplicemente ignorate nella nuova prospettiva teologica «occidentalizzata»²⁸.

²⁴ Per A. Schmemmann («On Liturgical Theology», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 12[1968], p. 174), la pietà popolare è un dato oggettivo del rito cristiano, parimenti al canone liturgico.

²⁵ Alcune separazioni all'interno dell'ortodossia sono dovute proprio al rigetto delle riforme liturgiche con l'accusa di «innovazioni»; si vedano, ad esempio, lo scisma dei «vetero-credenti» in Russia originato nel XVII secolo e quello dei cosiddetti «vecchio-calendaristi» in Grecia in seguito all'introduzione del calendario gregoriano nel 1923.

²⁶ Per un'esposizione più dettagliata cf. P. KALAITZIDIS, «La sfida del rinnovamento e della riforma nella Chiesa ortodossa», in ID., *Nel mondo ma non del mondo*, Qiqajon, Magnano 2016, 101-148.

²⁷ Cf. G. FLOROVSKY, «Westliche Einflüge in der russischen Theologie», in H.-S. ALIVISATOS (a cura di), *Procès-verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe a Athènes, 29 Novembre - 6 Décembre 1936*, Pyrsos, Atene 1936, pp. 212-231; ID., *Ways of Russian Theology*, vol. I-II, Nordland, Belmont 1979.

²⁸ A. SCHMEMMANN, «Teologia e liturgia», in ID., *Chiesa, mondo e missione*, pp. 198-199.

Seppur i teologi ortodossi del dopoguerra, sulla scia di Florovsky, avvertirono queste spinte occidentalizzati²⁹, non aspirarono a un progetto di riforma delle rubriche liturgiche, ma si limitarono a rileggerle criticamente. Per loro, il problema principale non era tanto la riforma liturgica, quanto «il grande bisogno della “riconciliazione” e della reintegrazione vicendevole tra liturgia, teologia e pietà», giacché, non di rado, dietro ogni auspicio di ritorno alla purezza culturale giace «una romantica e nostalgica passione per la restaurazione liturgica, una fissazione su stili e regole»³⁰. Dalla reintegrazione, quindi, tra preghiera liturgica e teologia si volle procedere alla definizione di una *teologia liturgica*, più che di una *teologia della liturgia*. Tra queste due sigle, infatti, vi è una differenza di non poco conto: nella seconda la liturgia è un oggetto di studio della teologia. Nella prima, invece, la liturgia, o meglio la tradizione liturgica della chiesa, diventa un luogo teologico, dove si realizza l'esperienza dell'epifania di Dio³¹. La seconda si collega alla teologia sacramentale e la prima all'ecclesiologia.

L'attenzione teologica iniziò a interessarsi quindi del fatto che «né la teologia né la pietà liturgica possono rimanere completamente estranee ai problemi suscitati dalla storia»³². Inoltre, si avvertì che

si può essere profondamente attaccati ai «riti antichi e suggestivi» di Bisanzio o della Russia, vedere in essi preziose reliquie di un passato amato, essere rubricisti attaccati a tutte le forme di conservativismo liturgico, e allo stesso tempo essere del tutto incapaci di

²⁹ In una sua opera uscita postuma, Schmemmann applicava la tesi di Florovsky sulla «pseudomorfosi» nel campo liturgico, ricordando le diverse influenze scolastiche sulla prassi liturgica tardo e post-bizantina. Perciò, la sua idea di riforma era, sostanzialmente, la re-interpretazione della prassi liturgica alla luce dell'esperienza della chiesa dei primi secoli; cf. T. FISCH (a cura di), *Liturgy and Tradition. Theological Reflections on Alexander Schmemmann*, Crestwood, New York 1990, p. 21.

³⁰ A. SCHMEMMANN, «Debate on the Liturgy: Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 13(1969)4, pp. 220-222. Schmemmann è, senza dubbio, il padre della teologia liturgica ortodossa, colui che ha analizzato la tradizione liturgica bizantina in chiave teologica ed ha evidenziato le sue deviazioni. Allo stesso periodo risalgono comunque degli analoghi studi in ambito greco. Si vedano: I. FOUNTOULIS, «Περὶ μίαν μεταρρυθμισιν της θείας λειτουργίας» (Sulla riforma della divina liturgia), in *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 43(1960), pp. 401-409; C. ΠΑΡΑΓΗ-ANNIS, «Η Αγ. Γραφή εν τη θεία λατρεία. Η σημερινή της θέσις. Επιβαλλόμενοι μεταρρυθμίσεις» (Le Sacre Scritture nel culto divino. La loro posizione oggi [e] le dovute riforme), in *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 49(1966), pp. 234-248.

³¹ Schmemmann scriveva di questa ricucitura già negli anni Cinquanta del secolo scorso; cf. A. SCHMEMMANN, «Theology and Liturgical Tradition», in M.-H. SHEPHERD (a cura di), *Worship in Scripture and Tradition*, Oxford University Press, New York 1963, pp. 165-178.

³² MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, p. 141.

vedere in esse, nella totalità della *leitourgia* della chiesa, una visione della vita globale³³.

Si trattava, quindi, di recuperare il rapporto organico tra preghiera e teologia per purificare la prima dal simbolismo superficiale, dal devozionalismo e dal pietismo³⁴. Tale sintesi non aveva il senso della nascita di una nuova disciplina teologica, ma la ridefinizione della teologia *nella e tramite* la liturgia³⁵. Così prospettata, la rinascita liturgica ben presto mirò a diventare non più un mezzo di miglioramento delle prestazioni liturgiche, bensì un recupero dell'autenticità della fede della chiesa – definita dallo stesso Florovsky una «comunità orante»³⁶ – e sostenere lo sforzo di ritrovare una vocazione propensa a incorporarsi nei diversi contesti umani e sociali attuali³⁷. Sicché, mediante lo studio della liturgia si sperava di incoraggiare il discernimento, o persino la riscoperta, di concetti o modi per animare la forza formativa e trasformatrice del vangelo di Cristo³⁸. Schmemmann vedeva la liturgia come un *locus theologicus* per eccellenza:

Se la teologia, come sostiene la chiesa ortodossa, non è una sequenza di interpretazioni più o meno individuali dell'una o l'altra «dottrina» [...] ma il tentativo di esprimere la verità stessa, di trovare parole adeguate nella mente ed esperienza della chiesa, allora essa deve necessariamente avere delle fonti proprie là dove la fede, la mente e l'esperienza della chiesa trovano il proprio *focus* ed espressione vivente³⁹.

³³ SCHMEMMANN, «Teologia e liturgia», p. 188.

³⁴ Era sempre Schmemmann a suggerire, nel 1970, la necessità di una teologia liturgica: «La vita della chiesa si è radicata sulla *lex credendi*, la regola di fede, la teologia nel senso più profondo della parola; e sulla *lex orandi*, la regola del culto, la *leitourgia* che “sempre fa di essa quello che è: il corpo di Cristo e il tempio dello Spirito Santo”» (*ivi*, p. 189).

³⁵ Cf. *ivi*, pp. 38 e 39.

³⁶ Già nel 1952 George Florovsky, che aveva lanciato il motto sul «ritorno ai padri», in un discorso pronunciato alla Commissione Fede e Ordine del Consiglio mondiale delle chiese, notava che il cristianesimo è, anzitutto, una «comunità adorante» («a worshipping community»). La *lex orandi*, diceva, ha la precedenza assoluta su ogni altra manifestazione della chiesa (dottrina, disciplina, ecc.); cf. G. Florovsky, «The Elements of Liturgy», in G. PATELOS (a cura di), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, WCC Press, Geneva 1978, p. 172.

³⁷ Cf. CALIVAS, «Liturgical Renewal in Orthodox Theology and Liturgical Praxis in Relation to the Sacrament of the Divine Eucharist», p. 39. Per «riforma liturgica» Calivas intende i mezzi mediante i quali la tradizione liturgica si incorpora (ma anche si modifica e si adatta) alle culture dei diversi popoli (*ivi*).

³⁸ Cf. *ivi*, pp. 52-53.

³⁹ A. SCHMEMMANN, *Liturgy and Tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1966, p. 40.

4. Liturgia e post-liturgia

In questo modo, l'auspicio di rileggere la tradizione liturgica altro non fu che riconoscere in quest'ultima non un «dovere» religioso individuale né un rifugio dai problemi della vita; l'eucaristia è molto più di allegorie, gesti e parole: è un *evento*, un *incontro* dove si realizza il mistero della presenza di Dio⁴⁰. La liturgia invita non a un esodo *dal* ma *al* mondo. La liturgia è prima di tutto – e soprattutto – un'azione di Dio trino: è lui il principale attore che si fa presente tramite i sacri riti per santificare e salvare il suo popolo, facendolo entrare in comunione con lui. È sempre Dio che abilita la chiesa ad agire liturgicamente. L'assemblea, dal canto suo, ringrazia Dio per la sua azione salvifica e proclama la sua nuova gloriosa venuta, come ricorda l'anafora eucaristica bizantina. Occorre, quindi, rileggere l'eucaristia come una prassi *della* comunità dei credenti – oltre che *per* la comunità⁴¹. In questa maniera, la chiesa sarà capace di riacquisire il proprio orientamento *leit-ourgico*, ovvero la forza di radunare allo stesso luogo (At 2,1) i figli di Dio dispersi (Gv 11,52) per sigillare il loro incontro con Dio, il quale vive l'*escaton* come un evento che accade *già*⁴².

In seno a questa linea, in molti si sono chiesti se l'ortodossia odierna abbia trovato risposta alla richiesta di dare una testimonianza profetica della vita trasfigurata promessa dal vangelo⁴³. In altre parole, è giusto guardare al «rinnovamento liturgico» come un modo di inculturazione della fede al fine di sollecitare una più frequente affluenza ai sacramenti? Per Meyendorff, sebbene «l'abitudine di tradurre [la fede cristiana] in una lingua compresa dal popolo abbia contribuito a radicare la liturgia nella mente dei fedeli, che considerano la loro partecipazione alla preghiera comune della chiesa come un importante segno

⁴⁰ «La parola del cristianesimo non è un dire, ma una Persona; non è voce, ma presenza vivente; una presenza che s'incarna in modo eminente nell'eucaristia, in un'eucaristia che è riunione (*synaxis*) e comunione (*koinonia*)» (ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, pp. 84-85).

⁴¹ R. TAFT, «Liturgical Renewal in Orthodoxy: Reflections, Cautions, Suggestions», in *The Greek Orthodox Theological Review* 61(2016)1-2, p. 14: «Liturgy also belongs to the Church, and we are the Church – not just the clergy, nor just the bishops, but all of us – for the Church means the koinonia of all the baptized communion of saints».

⁴² Secondo un'antica concezione eucaristica, il popolo risponde *al presente* dell'azione salvifica di Dio e lo ringrazia offrendogli gli elementi sostanziali della sua vita – il pane e vino – chiedendo il loro «cambio» in corpo e sangue del Signore. Con l'interpretazione allegorica, l'attenzione dell'anafora fu spostata dai doni-simbolo della creazione al sacrificio di Cristo.

⁴³ Cf. S. WINNER, «Liturgical Renewal – Have We Missed the Boat? Half a Century of Engagement and Praxis», in *The Greek Orthodox Theological Review* 61(2016)1-2, p. 119.

di appartenenza al corpo di Cristo», l'adattamento liturgico «non è una semplice questione di ritualismo», ma «l'apprezzamento del significato collettivo del messaggio evangelico», tramite il quale «la nuova vita in Cristo è effettivamente manifestata e comunicata nella natura sacramentale del culto cristiano»⁴⁴.

Come accennato, l'evento «chiesa» inserisce la storia nell'*escaton* e accompagna l'uomo a comprendere il mistero di Cristo. Nell'ortodossia contemporanea questo criterio si è rivelato particolarmente utile per il tentativo di apprendere che «la verità del Dio trinitario della chiesa non è una verità parziale e "religiosa"» e neppure una risposta «al problema di Dio», bensì «la risposta della chiesa alle domande sulla vita e sulla morte, è l'illuminazione del mistero dell'esistenza, la rivelazione della possibilità di raggiungere una vita vera, libera dal tempo e dalla corruzione»⁴⁵.

Il desiderio di trovare nella liturgia non delle «esibizioni» rituali, bensì l'impronta della verità su Dio è stato enfatizzato dal metropolita Ioannis Zizioulas, il quale nota come l'incontro di Dio con il suo popolo all'interno dell'eucaristia ricapitoli l'intera economia della salvezza. Zizioulas indica i fondamenti trinitari di questo movimento, nonché la struttura comunionale dell'anafora eucaristica: la *compiacenza* del Padre, che unisce l'increato con il creato; la *realizzazione* di detta unione per opera del Figlio (in quanto è lui il recipiente dei doni); l'*energia* dello Spirito che rende possibile l'incorporazione del creato al Padre (che santifica i doni e l'assemblea). Zizioulas osserva, inoltre, che, poiché tutto ciò che avviene nell'eucaristia è un'anticipazione del regno di Dio, le funzioni ecclesiastiche appartenenti alla storia (*kerygma*, missione, carità, direzione spirituale) non sono che provvisorie, poiché nell'*escaton* «non ci sarà [più] bisogno né di evangelizzazione né di conversione»⁴⁶. Tale affermazione da un lato ribadisce la centralità dell'eucaristia e dall'altro avverte la funzione profetica della post-liturgia: sebbene l'eucaristia non si identifichi con il regno (essendone soltanto icona e anticipazione), essa non rappresenta un ordine immobile di cose celesti, ma un evento di dialogo sinergico tra Dio e l'uomo⁴⁷. Lo spiegava in queste parole il teologo rumeno Ion Bria:

⁴⁴ J. MEYENDORFF, *The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today*, Saint Vladimir's Seminary Press, New York 1996, p. 60.

⁴⁵ C. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1993, p. 58.

⁴⁶ J. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London-New York 2008, p. 147.

⁴⁷ L'espressione «liturgia dopo la liturgia» ebbe un notevole sviluppo a partire dagli anni Settanta. Come tale è un'idea propria del pensiero ortodosso. Tramite essa si cercò di collegare la teologia della missione all'ecclesiologia e specie agli effetti derivanti

Gli effetti della liturgia vanno oltre i confini dell'assemblea eucaristica in modo da servire la comunità in generale. La liturgia eucaristica non è la fuga in un regno interiore di preghiera, un pio allontanamento dalle realtà sociali; essa, piuttosto, chiama e invita i fedeli a celebrare il sacramento del fratello fuori dal tempio nel mercato pubblico, dove si sentono le grida dei poveri e degli emarginati⁴⁸.

La liturgia si espande nella storia in modo da formare – e riformulare – azioni concrete (di predicazione, di missione, di pastorale), la cui funzione profetica sarà esaurita allorché la realtà ultima dell'*escaton* sarà rivelata in tutta la sua pienezza. Rinunciare all'obbligo di proclamare il regno significa, quindi, perdere il dinamismo profetico insito nell'eucaristia.

La liturgia non esiste, quindi, per se stessa, ma annuncia la possibilità di ristabilire una relazione con Dio e partecipare alla storia della salvezza⁴⁹. Essa è collegata alla storia, alla testimonianza del vangelo fino «agli estremi confini della terra» (At 1,8), il che rende effettiva la *parousia* di Dio (Mt 6,10)⁵⁰. Il contrario alluderebbe a un monofisismo liturgico; infatti, un pietismo liturgico nutrito di spiegazioni sentimentali e pseudo-simboliche dei riti liturgici porta nei fatti alla crescita di un secolarismo sempre più onnipervasivo. Essendo diventata nella mente del fedele qualcosa di sacro di per sé, la liturgia così concepita rende addirittura più «profana» la vita che esiste oltre le sacre porte del tempio.

5. Linee-guida di una rinascita liturgica nell'ortodossia

Alla luce di quanto detto è possibile dedurre che l'*ordo* liturgico è l'incarnazione del vangelo, di Cristo stesso, in contesti che sono in incessante cambiamento. Tale processo incarnazionale non è legato ad uno specifico paradigma culturale (ad esempio la tradizione cristiana

dall'ecclesiologia eucaristica. Il destinatario della missione post-liturgica è, in ampio senso, tutta la creazione, motivo per cui il fine del raduno eucaristico, la santificazione del corpo dei fedeli, diventa una testimonianza concreta della trasformazione della vita in Cristo.

⁴⁸ I. BRIA, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC, Geneva 1996, p. 20.

⁴⁹ Cf. VASSILIADIS, «Το θεολογικό υπόβαθρο της λειτουργικής αναγεννήσεως και τα ιδεολογικά αίτια των αντιδράσεων» (Lo sfondo teologico della rinascita liturgica e le ragioni ideologiche delle opposizioni), in *Id.*, *Lex Orandi*, p. 85.

⁵⁰ Cf. M.-B. AUNE, «The Current State of Liturgical Theology: A Plurality of Particularities», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 53(2009)2-3, p. 212.

bizantina, siriana, latina, slava, ecc.) o ideologico-sociale (premodernità, modernità, ecc.) o addirittura rituale (rito bizantino, rito armeno, rito romano, ecc.), ma riconferma l'unicità del testamento tra Dio e uomo, la creazione di una realtà che rende tangibili in molteplici modi i frutti del regno di Dio (l'amore, il sacrificio, il servizio per gli altri, la pace, la giustizia, la fratellanza)⁵¹.

È, quindi, possibile indicare un'ermeneutica di riforma liturgica incentrata da un lato sulla rilevanza dell'eucaristia quale evento dell'*escaton* per eccellenza e dall'altro sulla compenetrazione tra liturgia e missione in modo da far emergere alcune linee-guida sulla comprensione missionaria della liturgia. Esse potrebbero essere le seguenti⁵²:

- a) la liturgia è *immutabile* (si tratta sempre e ovunque dello stesso sacramento, la cena del Signore) e al tempo stesso *mutabile* (la liturgia impiega diversi linguaggi per proclamare il regno);
- b) la liturgia vive nel *non ancora* dell'eternità (essendone anticipazione) e nel *già* della storia (dentro la quale si celebra);
- c) la liturgia è la presenza di Dio (l'annuncio del vangelo, la consacrazione dei doni), ma anche la consapevolezza della vulnerabilità dell'uomo e, quindi, del bisogno di un continuo sforzo di rinnovamento spirituale;
- d) la liturgia richiede un cambiamento di vita da parte dei fedeli, che sono chiamati a superare una percezione della vita in cui «l'uomo si fa Dio», per poter vivere la verità di Cristo, ossia di un «Dio che si fa uomo»⁵³.

L'eucaristia è celebrata *per* il mondo e, perciò, è la profezia di una creazione nuova⁵⁴. Senza la consapevolezza di questo sfondo didattico,

⁵¹ «The purpose of liturgy is to re-create us into other Christs» (TAFT, «Liturgical Renewal in Orthodoxy», p. 19).

⁵² Cf. VASSILIADIS, «The social dimension of the Orthodox liturgy», pp. 141-142.

⁵³ Nella chiesa ortodossa, nota Vassiliadis, la concezione pneumatologica dell'eucaristia implica che lo Spirito Santo è l'autore del cambiamento dei doni e della comunità in corpo e sangue di Cristo; l'espressione, dice Vassiliadis, «su di noi» dell'epiclesi viene a confermare la trasformazione sia degli elementi materiali della creazione (pane/vino) sia dell'assemblea/comunità dei fedeli in corpo di Cristo/chiesa. È per questo che il valore dell'eucaristia è anti-magico e anti-sacramentalista; cf. VASSILIADIS, «Ορθοδοξία και Λειτουργική Αναγέννηση» (Ortodoxia e rinnovamento liturgico), in ID., *Lex Orandi*, p. 31.

⁵⁴ Possiamo accettare l'idea di «escatologia profetica» di J. Meyendorff, il quale la distingue sia dall'escatologia apocalittica, che rifiuta ogni «contaminazione» con la storia, sia dall'escatologia secolarizzata, che predica il messianismo antropocentrico. L'escatologia profetica mette gli uomini di fronte alle proprie responsabilità, dinanzi alla possibilità di fare una scelta conoscendo le conseguenze delle proprie azioni; cf. J. MEYENDORFF, «Does Christian Tradition Have a Future?», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 26(1982)3, pp. 143-144.

la *lex orandi* rimane distante dalla prospettiva del regno, si rinchioda in un ritualismo sterile e non riesce a suscitare un impulso di conversione. Solo in seno ad una prospettiva che richiami l'incontro incarnazionale di Cristo con l'umanità, la rinascita liturgica riesce a diventare una forza di rinnovamento persino per una chiesa che si vanta di riti antichissimi, quale quella ortodossa.

Parimenti, una rinascita liturgica deve essere: a) *escatologica*: la liturgia non è fine a se stessa, ma sigla l'appartenenza dei credenti con Cristo e la comunione relazionale con lui; b) *profetica*: la liturgia racconta la storia salvifica di Gesù, che ha sconfitto il male donandoci un nuovo modo di esistere. Tale azione ci offre una visione inclusiva del mondo⁵⁵; c) *dialogica*: la liturgia prega e ringrazia Dio per la sua presenza santificante in tutte le sfere umane e situazioni globali e lavora affinché il mondo sia un riflesso dei valori che Dio ha lasciato a noi.

Un processo di rinascita liturgica deve quindi integrare l'analisi storico-esegetica con il servizio pastorale. I requisiti di questo lavoro si contraddistinguono dalla passione per la missione profetica della chiesa, dall'apertura dialogica al mondo e dall'impegno di tutti gli autori ecclesiastici, a livello locale come a livello inter-ecclesiale, nel realizzare obiettivi chiari e realizzabili, nel rispetto della tradizione liturgica nella consapevolezza delle circostanze mondiali attuali. Come, infatti, menzionava la Sinassi dei primati delle chiese ortodosse del 2008, «la chiesa ortodossa esercita oggi la propria diaconia in un mondo che si evolve rapidamente e che si fa sempre più interdipendente, grazie allo sviluppo dei mezzi di trasporto e di tecnologia». Nel riconoscere, però, che il mondo di oggi subisce dei profondi e rapidi mutamenti si pone la questione dell'aggiornamento della tradizione liturgica e del confronto dei cristiani con quell'universo di culture e ideologie che vivono in una condizione di vita «senza Cristo» o che possono definirsi come «non più» cristiane.

Più concretamente, i passaggi più significativi di una riforma liturgica sembrano essere:

- a) il ripristino della partecipazione «cattolica» al cenacolo eucaristico. Ciò significa che l'intera comunità partecipa alla comunione (e non semplicemente alla *frequente* comunione), senza requisiti morali (come la dignità etica individuale o la rigida preparazione spirituale dei fedeli) e senza alcuna subordina-

⁵⁵ Il carattere profetico della liturgia diventa il *leitmotiv* dell'intera spiritualità cristiana. Schmemmann aveva espresso bene tale idea, attestando che l'eucaristia è in sé un «atto di missione». Sicché, la missione aggrega il mondo disperso in un unico luogo, in cui è percepibile la *parousia* di Dio e si adempie l'istanza di giungere a quel nuovo mondo promesso da Dio.

- zione dell'eucaristia, mistero per eccellenza della chiesa, agli altri sacramenti (penitenza, ministero ordinato, ecc.);
- b) il ritorno allo stato della partecipazione dell'intero popolo di Dio (del «sacerdozio» di tutti i battezzati) ad azioni, processi e canti liturgici, nel segno della riabilitazione del cosiddetto «rito cattedrale» (o urbano)⁵⁶;
 - c) la graduale eliminazione degli strati liturgici intermediari che rappresentano la comunità nell'atto eucaristico e costringono l'assemblea all'«afonia» liturgica;
 - d) l'assicurarsi che l'eucaristia, così come gli altri servizi liturgici ad essa collegati, siano celebrati in una forma che impiega simboli e linguaggi compresi da tutta la comunità. Ciò richiede l'uso delle lingue correnti e riguarda sia le chiese che a tutt'oggi usano l'antico slavo sia quelle che usano il greco bizantino;
 - e) l'abolizione della lettura «segreta» (μυστικώς) delle preghiere, e specialmente quelle dell'anafora, da parte del celebrante così come di altri gesti liturgici, come il cosiddetto «bacio d'amore», oggi purtroppo limitato solo tra i celebranti, o anche il ripristino della confessione pubblica⁵⁷;
 - f) l'abolizione di quegli elementi nell'architettura ecclesiastica che ostacolano l'assistenza, anche visiva, del popolo alle azioni liturgiche. Lo sviluppo, in particolare, dell'iconostasi si è imposto come una barriera che separa il clero dall'assemblea, il santuario dalla navata;
 - g) lo spostamento fuori del santuario di alcune delle processioni liturgiche, specie quelle correlate alla «liturgia della parola», in modo che il celebrante riceva direttamente dal popolo i doni della creazione che poi benedice e consacra.

6. Il tema della riforma liturgica ortodossa nelle dichiarazioni panortodosse

L'istanza della riforma liturgica interessò le assemblee panortodosse della prima metà del XX secolo (1923, 1930), tenutesi con il

⁵⁶ In questo senso va intesa la proposta della restaurazione dell'antico ordine delle diaconesse. Per una presentazione dell'argomento cf. VASSILIADIS – N. PAPAGEORGIOU – E. KASSELOURI-HATZIVASSILIADI (a cura di), *Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017.

⁵⁷ Per un resoconto di questo esperimento nella Orthodox Church in America (OCA) cf. J. MEYENDORFF, «The Liturgical Path of Orthodoxy in America», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 40(1996), pp. 43-64.

mandato di pianificare l'agenda del concilio panortodosso. Seppur senza esprimere il desiderio di revisionare la teologia del culto ecclesiale, nelle decisioni delle assemblee fu proposto di uniformare il *Typikon* bizantino «in linea con la tradizione», di aggiornare il calendario ecclesiastico giuliano, di studiare la celebrazione della Pasqua in comune con gli eterodossi e di favorire la migliore partecipazione dei laici all'azione liturgica. Sulle medesime tracce, le consultazioni panortodosse degli anni Sessanta (specie quelle del 1961 e del 1968) stilarono una lista di temi presinodali in cui il culto divino e la più attiva partecipazione dei laici nella liturgia avevano trovato un posto centrale.

Nondimeno, nella definizione dell'ordine del giorno conciliare questi argomenti furono eliminati. Secondo la linea di pensiero che prevalse, il concilio doveva occuparsi solo di temi urgenti e dal carattere pratico-pastorale senza far fronte ad argomenti che avrebbero necessitato una revisione più radicale delle disposizioni giuridico-canoniche esistenti o una riflessione teologica più estesa. La prima Conferenza preconciare panortodossa (1976) definì il catalogo conciliare senza fare nessun accenno a temi di carattere liturgico – ad eccezione, forse, delle disposizioni ecclesiastiche riguardanti il digiuno. Il Santo e Grande Concilio della chiesa ortodossa (2016), lavorando su una bozza preparata dalla seconda Conferenza preconciare panortodossa (1986), ha parlato del «discernimento pastorale», dell'«economia filantropica» e dell'«indulgenza» che possono applicarsi nel caso dell'osservanza «non esatta» del digiuno per motivi particolari (di salute o inerenti a specifiche condizioni socioculturali, ecc.).

Così, l'auspicio di un programma ecclesiastico di riforma liturgica non ebbe modo di avanzarsi ulteriormente e le diverse riflessioni in merito rimasero sul piano della speculazione personale o su quello di (poche) iniziative locali.

7. Conclusioni

Con Alexander Schmemmann la teologia liturgica è diventata a tutti gli effetti una *theologia prima*, fonte e criterio della fede ed *ethos* della chiesa. Nel frattempo, John Meyendorff ha analizzato le questioni concernenti lo sviluppo della teologia sacramentale in Bisanzio. Così, si può oggi accertare che qualsiasi progetto di rinnovamento *della* – o *nella* – chiesa (missione, pastorale, spiritualità, monachesimo, ecc.) non può compiersi se non è appoggiato sul valore teologico della prassi eucaristica.

Pertanto, questi grandi precursori non si interessarono a progetti di riforma né posero il problema della riforma del *Typikon* eucaristico secondo le esigenze pastorali e missionarie odierne. La connessione tra

liturgia e post-liturgia la troviamo più sviluppata nel lavoro di autori impegnati nel movimento missionario, quali Anastasios Yannoulatos e Ion Bria, sotto il motto di «liturgia dopo la liturgia»⁵⁸. Varie iniziative di riforma liturgica sono state poi intraprese a livello locale anche se in misura perlopiù occasionale – in Grecia, negli Stati Uniti, sul Monte Athos e altrove – sotto gli auspici di religiosi, monaci o studiosi incoraggiati dai teologi della diaspora. Le dichiarazioni ufficiali panortodosse, come abbiamo visto, non hanno portato quel soffio riformatore che avrebbe potuto sollecitare la maggior partecipazione del popolo di Dio al culto ecclesiale.

D'altronde, avendo seguito le tracce florovskiane sulla «pseudomorfofosi», sulla «cattività babilonese» e sulla presunta occidentalizzante dell'oriente cristiano, il movimento liturgico ortodosso si mostrò poco attivo sul versante ecumenico, rimanendo prevalentemente circoscritto nelle problematiche intra-ortodosse, senza tentare un «ecumenismo liturgico»; la discussione intorno alla preghiera comune («common prayer»), ovvero alla partecipazione in preghiere ecumeniche non eucaristiche, rimane ancora un tema irrisolto in diversi ambienti ortodossi⁵⁹.

Sembra, tuttavia, che la cosiddetta «ecclesiologia eucaristica» di Nicholas Afanassieff e, soprattutto, di Ioannis Zizioulas abbia potuto dare, dagli anni Sessanta in poi, un decisivo impulso ecumenico⁶⁰. Tale corrente, seppur non connessa direttamente alle istanze della riforma liturgica (anche se si è inserita nel clima del recupero di un'ecclesiologia che osservi la fede della chiesa delle origini), grazie alla sua originalità e intuizione ha trovato un'ampia accoglienza che è andata oltre i confini ortodossi. Di particolare significazione è stata l'attenzione posta

⁵⁸ Cf. A. YANNOULATOS, «Discovering Orthodox Missionary Ethos», in I. BRIA (a cura di), *Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches today*, WCC, Geneva 1980, p. 67 *passim*; BRIA, *The Liturgy after the Liturgy*.

⁵⁹ Cf. P. MEYENDORFF, «Ecumenical Prayer: An Orthodox Perspective», in *The Ecumenical Review* 54(2002)1, pp. 28-32; C. SCOUTERIS, «Common Prayer», in *The Ecumenical Review* 54(2002)1, pp. 33-37. Cf. anche il Rapporto del III Sotto-comitato della Commissione speciale sulla partecipazione degli ortodossi al WCC (Creta 2000) in https://urly.it/3_k6 (accesso: 24 febbraio 2022). Per gli ortodossi, nelle preghiere ecumeniche devono essere evitati elementi di sincretismo, l'uso di un linguaggio non coerente alla fede della chiesa e la presidenza di tali preghiere da parte di donne ordinate (<https://www.oikoumene.org/resources/documents/orthodox-liturgical-renewal>; accesso: 24 febbraio 2022).

⁶⁰ Cf. N. AFANASSIEFF, «The Church which Presides in Love», in J. MEYENDORFF (a cura di), *The Primacy of Peter*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2011, pp. 91-143; J. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1985; ID., «Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox Tradition», in J.-M. VAN CANGH (a cura di), *L'ecclésiologie eucharistique*, Académie Internationale des sciences religieuses, Paris 2009, pp. 187-202.

alla dimensione escatologica della chiesa; è proprio da lì che scaturiscono la preghiera, i ministeri, i gesti e le altre azioni ecclesiali. Se la chiesa è stata istituita da Cristo per partecipare alla sua opera salvifica, l'*escaton* è espressione della Pentecoste, vale a dire opera dello Spirito e icona della Trinità. La chiesa riflette proletticamente, malgrado le vicissitudini della storia, il regno di Dio. La chiesa non esiste per osservare uno specifico canone eucaristico, ma per guidare l'umanità e il mondo alla salvezza. Dando, quindi, il via ad una concezione escatologica dell'evento-chiesa si scoprono diverse possibilità di convergenza tra i cristiani con i quali esiste già un grado di unità per mezzo del battesimo, del riconoscimento di Cristo come Salvatore e della professione del nome di Dio trino⁶¹. Pare che proprio su quest'ultima piattaforma si possa costruire un valido movimento che sia veramente liturgico e al tempo stesso genuinamente ecumenico.



La chiesa ortodossa è generalmente apprezzata per la sua ricchezza rituale e per la sua profonda considerazione della liturgia. Non a caso, si preferisce parlare di «teologia liturgica» bizantina più che di «teologia della liturgia». Per gli ortodossi, la liturgia non è solo una pratica rituale, ma lo stesso essere chiesa, la realizzazione della chiesa in quanto corpo di Cristo, icona della Trinità e anticipazione del regno di Dio. L'ortodossia contemporanea si è interessata al tema della riforma liturgica, argomento tanto attuale quanto ecumenico, considerando la presenza di simili movimenti in altri contesti cristiani. Questo articolo vuole proporre un breve excursus sullo sviluppo della liturgia bizantina, per evidenziare come essa sia sempre stata una reazione della chiesa a concrete circostanze intra-ecclesiali ed extra-ecclesiali. Come si vedrà, il tema del rinnovamento liturgico ha interessato gli ortodossi sia a livello di singoli approfondimenti che di «programmi» di riforma liturgica, riflessioni che possono oggi servire come una piattaforma di confronto ecumenico.



The Orthodox Church is generally appreciated for its ritual richness and its deep consideration of liturgy. It is not perhaps a coincidence that the Orthodox prefer to speak of «liturgical theology» rather than of «theology of the liturgy». For the Orthodox, the liturgy is not simply a ritual practice, but the very being Church, that is, her realization as body of Christ, icon of the Trinity, and anticipation of the Kingdom of God. Contemporary Orthodoxy has been interested in liturgical reform, a topic that has also an ecumenical relevance, considering the growth of similar movements in other Christian

⁶¹ Ne è conferma il dialogo tra la chiesa ortodossa e quella cattolica che già dagli anni Ottanta si è incentrato sulla natura sacramentale della chiesa, sulla chiesa-icona della Trinità e sulle origini eucaristiche delle istituzioni ecclesiastiche (ministero ordinato, ecc.).

contexts. This article will make a brief excursus on the development of the Byzantine liturgy, to highlight how it has always been a response of the Church to concrete intra-ecclesial and extra-ecclesial challenges. As we shall see, the theme of liturgical reform has interested modern Orthodox thought both at the level of individual studies and of liturgical reform «programs», which can serve today as a platform for ecumenical encounters.

**CHIESA ORTODOSSA – RIFORMA LITURGICA – ECCLESIOLOGIA –
EUCARISTIA – TRADIZIONE**