

# L'uso del latino nella Sacra Liturgia. Per un'analisi filosofico-linguistica degli argomenti pro e contro

Francesco Mascellino

MSc (Palermo)

La lingua latina è stata ed è tuttora la *lingua liturgica* per eccellenza del Rito Romano. Sembra, però, che la sua centralità sia messa in questione sempre più, se non *de jure* quantomeno *de facto*. Il latino liturgico sopravvive, ormai, soltanto nelle cerimonie più solenni della forma ordinaria di Paolo VI e nelle sparute celebrazioni della forma straordinaria di san Pio V. Neppure il Motu proprio *Summorum Pontificum* di Benedetto XVI è riuscito a far sì che i cristiani di rito latino si accostassero nuovamente al culto nella lingua ufficiale della Chiesa<sup>1</sup>.

Un teorico del linguaggio, nell'affrontare un fenomeno di questo tipo, può essere d'aiuto ai teologi e ai liturgisti nella misura in cui riesce a fornire un quadro chiaro e completo delle conseguenze che una siffatta svolta reca con sé da un punto di vista strettamente linguistico. Nel caso specifico, tuttavia, si può scegliere di intraprendere la pista di ricerca aperta dallo stesso Magistero cattolico e passare al vaglio della critica le tesi sostenute dalla Chiesa nei suoi scritti ufficiali. Nelle pagine che seguono limiteremo il nostro esame ai documenti ecclesiastici degli ultimi cento anni circa, periodo durante il quale il problema della lingua liturgica è stato discusso attorno a due assi tematici ben precisi. Da un lato, infatti, si è insistito a lungo *sul ruolo del latino dal punto di vista del suo rapporto con la dottrina cristiana e con il suo culto*; dall'altro, invece, ci si è concentrati *sul rapporto tra l'uso della lingua latina e la fruibilità del culto da parte del popolo dei fedeli*. In sintesi, potremmo formulare il grande problema linguistico-liturgico del Magistero recente nel seguente modo: come si può far uso di una lingua che per sua stessa natura e/o per caratteristiche acquisite sia decorosa e adatta alla celebrazione del culto, salvaguardando al contempo la *participatio actuosa* dell'assemblea? Le pagine che seguono intendono essere un tentativo di risposta a questa spinosa domanda.

---

<sup>1</sup> Sempre Benedetto XVI, con il Motu proprio *Latina Lingua* del 10 novembre 2012 (in AAS 104 [2012] 991-995), ha istituito la Pontificia Accademia di Latinità; tuttavia è ancora troppo presto per giudicare quali effetti essa possa sortire nel breve e nel lungo periodo.

## 1. Le ragioni della Chiesa

Come detto poc'anzi, sul finire dell'Ottocento era ancora viva la linea magisteriale, inaugurata dal Concilio di Trento, volta alla difesa e alla promozione della lingua latina. Il pontefice che traghettò tale tendenza nel Novecento fu Leone XIII, mediante l'enciclica *Depuis le jour* (1899). Egli si rivolse al clero francese al fine di incoraggiarlo a coltivare gli studi classici e, in particolare, le *belles-lettres*, sostenendo che queste sono in grado «di sviluppare rapidamente nell'animo delle persone giovani tutti i germi della vita intellettuale e morale, e [che] nello stesso tempo esse contribuiscono a donare al giudizio rettitudine e ampiezza, e al linguaggio, eleganza e distinzione»<sup>2</sup>. La sua apologia del latino fu appassionata e sincera, ma non assunse mai la forma di una argomentazione rigorosa, rimanendo ancorata al piano dell'esortazione e della parenesi. La *Depuis le jour* ebbe comunque il merito di riprendere un argomento tradizionale che godette di grande fortuna nel corso del XX secolo, e cioè che il latino dovesse essere custodito non soltanto per le sue qualità intrinseche, ma soprattutto per il ruolo che esso aveva rivestito nell'economia generale della fede cristiana. Leone XIII, in altre parole, tramandò *apertis verbis* al magistero del Novecento l'idea che il latino fosse la «chiave della scienza sacra»<sup>3</sup>, lo strumento privilegiato attraverso cui la dottrina cristiana era stata custodita, elaborata e trasmessa, e che pertanto non potesse essere soppiantata da alcuna delle lingue nazionali moderne.

Poco più di un ventennio dopo, venne il turno di Pio XI. Egli si pronunciò sull'argomento addirittura tre volte: nel 1922 con la Lettera apostolica *Officiorum Omnium*; nel 1924 con la Lettera apostolica *Unigenitus Dei* e, sempre nel medesimo anno, con il Motu proprio *Latinarum Litterarum*. Nel documento del '22 egli ribadì il valore storicamente assunto dal latino nell'elaborazione della dottrina cattolica, sostenendo che lo studio della lingua latina «non interessa tanto la cultura e le lettere quanto la religione»<sup>4</sup>; ma aggiunse anche una seconda tesi, riguardante invece i caratteri di universalità e immutabilità del latino: «la Chiesa, poiché tiene unite nel suo amplesso tutte le genti e durerà fino alla consumazione dei secoli (...) richiede per sua natura un linguaggio universale, immutabile, non volgare»<sup>5</sup>.

Nel primo documento del '24, il papa ritornò nuovamente sull'argomento dell'universalità, sostenendo che la Chiesa cattolica impiega la lingua latina «come strumento

<sup>2</sup> LEONE XIII, Epist. encicl. *Depuis le Jour*, 8 settembre 1899, in ASS 32 (1899-1900) 197.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>4</sup> PIO XI, Epist. ap. *Officiorum omnium*, 1 agosto 1922, in AAS 14 (1922) 452.

<sup>5</sup> *Ibid.*

e vincolo di unità»<sup>6</sup>: infatti, «è in lingua latina che noi leggiamo la Bibbia, è in lingua latina che noi recitiamo i salmi, celebriamo il santo sacrificio e compiamo quasi tutte le cerimonie liturgiche»<sup>7</sup>. Infine, riprendendo il secondo argomento di Leone XIII, basato sull'imprescindibilità del latino per la conoscenza della scienza sacra, affermò quanto segue: «Coloro che non conoscono la lingua latina assai difficilmente possono attingere alle documentatissime fonti scritte dei Padri e dei Dottori della Chiesa, i quali nella maggior parte si sono serviti, nei loro scritti, della lingua latina, per esporre e difendere la sapienza cristiana»<sup>8</sup>. Nel secondo documento del '24, infine, paragonò la lingua latina a una «magnifica veste della dottrina celeste e delle santissime leggi»<sup>9</sup>, introducendo di fatto una nuova tesi di carattere estetico, fondata su un giudizio di gusto.

Dopo Pio XI, fu Giovanni XXIII, a ridosso del Concilio Vaticano II, a stilare un compendio di tutti gli argomenti tradizionali. Nel febbraio del '62, egli promulgò la Costituzione apostolica *Veterum Sapientia*, nella quale furono presentate numerose ragioni affinché le lingue classiche, latino *in primis*, non fossero mai abbandonate o trascurate. Fra queste, ne spiccano due in particolare. La prima è un vero e proprio *topos* della letteratura cristiana, ossia che la Divina Provvidenza si sarebbe servita dell'Impero Romano e della *koiné* linguistica da esso realizzata per meglio diffondere il Verbo tra le numerose genti da esso abbracciate:

«(...) la Santa Chiesa ebbe sempre in grande onore i documenti di quella sapienza e prima di tutto le lingue Latina e Greca, quasi veste aurea della stessa sapienza; accettò anche l'uso di altre venerabili lingue, (...) [ma] nella varietà di queste lingue certamente si distingue quella che, nata nel Lazio, in seguito giovò mirabilmente alla diffusione del Cristianesimo nelle regioni occidentali. Giacché, non senza disposizione della Divina Provvidenza accadde che la lingua, la quale per moltissimi secoli aveva unito tante genti sotto l'Impero Romano, diventasse propria della Sede Apostolica e, custodita per la posterità, congiungesse in uno stretto vincolo, gli uni con gli altri, i popoli cristiani dell'Europa»<sup>10</sup>.

La seconda ragione addotta fu, invece, di natura politico-amministrativa:

«Poiché è necessario, invero, che “ogni Chiesa si unisca nella Chiesa Romana” e, dal momento che i Sommi Pontefici hanno “autorità episcopale, ordinaria e immediata su tutte le Chiese e su ogni Chiesa in particolare, su tutti i pastori e su ogni pastore e sui fedeli” di qualunque rito, di qualunque nazione, di qualunque lingua essi siano, sembra del tutto conseguente che il mezzo di

<sup>6</sup> PIO XI, Epist. ap. *Unigenitus Dei*, 19 marzo 1924, in AAS 16 (1924) 141.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> PIO XI, Motu proprio *Litterarum Latinarum*, 20 ottobre 1924, in AAS 16 (1924) 417.

<sup>10</sup> GIOVANNI XXIII, Cost. ap. *Veterum Sapientia*, 22 febbraio 1962, in AAS 54 (1962) 129-130.

comunicazione sia universale ed uguale per tutti, particolarmente tra la Sede Apostolica e le Chiese che seguono lo stesso rito latino. Pertanto, sia i Pontefici Romani, quando vogliono impartire qualche insegnamento alle genti cattoliche, sia i Dicasteri della Curia Romana, quando trattano di affari, quando stendono dei decreti, che riguardano tutti i fedeli, sempre usano la lingua latina, che è accolta da innumerevoli genti, quasi voce della madre comune»<sup>11</sup>.

Anche Giovanni XXIII, comunque, al pari dei suoi predecessori, presentò come ragioni per perpetuare l'uso del latino alcune sue proprietà intrinseche (o ritenute tali), ossia che «di sua propria natura (...) è atta a promuovere presso qualsiasi popolo ogni forma di cultura; poiché non suscita gelosie, si presenta imparziale per tutte le genti, non è privilegio di nessuno, infine è a tutti accetta ed amica»<sup>12</sup>; e aggiunse anche che «la lingua latina ha nobiltà di struttura e di lessico (...) [che] giova alla chiarezza ed alla gravità»<sup>13</sup>.

## 2. Osservazioni critiche sulle ragioni della Chiesa

Sintetizzando, potremmo riassumere le ragioni addotte dal Magistero degli ultimi cento anni circa nel seguente modo:

- a. il latino è la lingua attraverso cui è stata (per lo più) sistematizzata la dottrina cattolica (= il latino è la lingua della *lex credendi*);
- b. il latino è la lingua attraverso cui la Chiesa ha (per lo più) pregato e celebrato i propri riti (= il latino è la lingua della *lex supplicandi*);
- c. il latino possiede delle virtù linguistiche, l'immutabilità *in primis*, che lo rendono particolarmente adatto a tramandare *senza alterazioni di contenuto* il deposito della fede;
- d. il latino possiede delle virtù metalinguistiche (la nobiltà, la maestà, la gravità, ecc.) che lo rendono particolarmente adatto a tramandare *in modo decoroso* il deposito della fede;
- e. il latino è un fattore di unità della Chiesa.

Per il momento, mettiamo da parte (a) e (b) e concentriamoci su (c), (d) ed (e).

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 131.

## 2.1. L'argomento dell'immutabilità

Per discutere della validità di (c), dobbiamo fare un passo indietro e chiederci previamente in che senso una lingua muti. Qualsiasi lingua storico-naturale, per propria natura e non per accidente, è soggetta al mutamento. La rappresentazione di una lingua che troviamo nelle grammatiche o nei dizionari può infatti essere considerata un'istantanea atta a ratificarne, sulla base di canoni largamente accettati, i caratteri *standard*. Tuttavia, da un punto di vista diacronico, non v'è lingua che possa dirsi statica e immutabile, sia nella misura in cui è *istanziata* in un singolo individuo, sia nella misura in cui è soggetta a una nuova codificazione normativa che vale per classi di parlanti-ascoltatori più ampie. Se consideriamo il latino cristiano antico, ossia il latino che si è formato all'interno dell'ampia e variegata comunità cristiana delle origini, notiamo che esso si presenta – volendo usare l'efficace espressione di Joseph Schrijnen – come «un latino tardo “battezzato”»<sup>14</sup>. Con ciò si vuole indicare che il latino cristiano delle origini fu «il risultato della differenziazione sociale prodotta dalla volontà di distinguersi dei primi cristiani»<sup>15</sup>, volontà che diede luogo a variazioni linguistiche sul piano semantico, lessicale, morfologico e sintattico.

A tal riguardo, possono esserci d'aiuto gli studi della cosiddetta *scuola di Nimega*. Il sopracitato Schrijnen avviò, infatti, un programma di ricerca sistematico sul latino cristiano delle origini, individuando un gran numero di vocaboli ed espressioni più complesse che sono caratteristici del latino cristiano antico e testimoniano lo specializzarsi del latino cristiano rispetto al latino romano tardo. Si tratta dei cosiddetti *cristianismi*, i quali si differenziano in *integrali* e *parziali*. Nel primo caso, si tratta di «forme che ricorrono solo presso autori cristiani e sono assenti dalla letteratura profana»<sup>16</sup>, nel secondo di forme che «pur incontrandosi isolatamente nelle opere filosofiche di Cicerone, in Seneca, ecc., sono tuttavia di uso normale solo nella letteratura cristiana»<sup>17</sup>. Un'altra distinzione fornita da Schrijnen è quella fra cristianismi *diretti* e *indiretti*:

<sup>14</sup> J. SCHRIJNEN, *I caratteri del latino cristiano antico*, Bologna 1977, 35. [L'edizione originale di questo testo, considerato da alcuni il manifesto della *scuola di Nimega*, si trova in appendice a C. MOHRMANN, *Études sur le Latin des Chrétiens*, vol. 4, Roma 1977, 369-404, recante il titolo *Charakteristik des Altchristlichen Latein*].

<sup>15</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 38. Di seguito, alcuni esempi, tratti dall'opera di Schrijnen: i vocaboli *honorifico*, *sepultor*, *superesaminare*, *plantator*, *multiplicitas*, *superscriptio*, *negator*, *hexortatorius*, *insultator*, *subintrare*, *imperturbabilis*, *inscrutabilis*; le forme *ructuare* ed *eructuare*, rispettivamente dei verbi *ructare* ed *eructare*; gli aggettivi *incommutabilis*, *inenarrabilis*, *invisibilis*, *subsequens*, *irremediabilis*, utilizzati come avverbi soltanto presso gli autori cristiani; il superlativo *supereminetissimus*; *praevaricare* in luogo di *praevaricari*; l'aggettivo al posto del genitivo in *angelicum gaudium*, *apostolica verba*, *passio dominica*, *leviticum ministerium*; e così via. Per un elenco più dettagliato, cfr. *ibid.*, 37-39.

«Chiamo cristianismi diretti quelle particolarità della lingua speciale del cristianesimo primitivo, che servivano a designare “cose” cristiane nel senso più ampio della parola, quindi idee, costumi, istituzioni, ecc., sia che queste particolarità appartenessero al latino cristiano antico e dunque erano indigene, sia che fossero entrate o come puri imprestati lessicali, o come veicoli di idee nella nuova comunità culturale e linguistica dei cristiani, soprattutto tramite le traduzioni bibliche»<sup>18</sup>.

«Sotto la denominazione di cristianismi indiretti comprendo tutti quei fenomeni linguistici e differenziamenti che, per loro natura, non sono in stretto rapporto con il cristianesimo, ma sono tuttavia da attribuire ad influsso cristiano»<sup>19</sup>.

Cristianismi diretti	Cristianismi indiretti
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Neologismi come <i>trinitas, incarnatio, tribulatio, salvatio, salvator, univira, univiratus, compassio, sensualis, beatitudo</i>, etc.</li> <li>- Prestiti greci e/o ebraici come <i>eucharistia, evangelium, evangelizare, Pascha, baptisma, catechizare, scandalizare, martyr</i>, etc.</li> <li>- Calchi semantici come <i>lavacrum e tinctio</i>.</li> <li>- Mutazioni semantiche come <i>collecta, missa, memoria, humilitas, confessio, confessor, ieiunium, vigilia</i>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Prestiti che non hanno un rapporto essenziale con il cristianesimo, come <i>aspernamentum, execrumentum, custodiarium, agriculus, habitaculum, comestura, nativitas, speciositas, brabium (bravium), eremus, aporari, sicera</i>, etc.</li> <li>- Usi particolari di preposizioni, per esempio di <i>ab</i> in luogo dell'ablativo comparativo.</li> <li>- Forme del ritmo prosaico<sup>20</sup>.</li> </ul>

I lavori della scuola di Nimega non si limitarono al solo latino cristiano antico. Grazie soprattutto agli studi di Christine Mohrmann<sup>21</sup>, è divenuto un patrimonio definitivamente acquisito dalla comunità di ricerca il fatto che il latino cristiano sia stato sollecitato, in ogni epoca e a ogni latitudine, a un continuo mutamento; mutamento, questo, che non si arrestò al IV secolo e che proseguì senza soluzione di continuità fino ai nostri giorni, proseguendo tutt'ora.

A ciò si aggiunga pure che – a dispetto del suo essere una «lingua sacra» e, pertanto, «tendenzialmente conservatrice»<sup>22</sup> – il latino cristiano ha subito numerose e consistenti variazioni *sincroniche*. L'estensione del latino cristiano è, infatti, assai più ampia di

<sup>18</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>20</sup> Per approfondire ulteriormente l'argomento, suggerisco, oltre alle pp. 35-55 della già citata opera di Schrijnen, la lettura di M. MORANI, *Introduzione alla linguistica latina*, München 2000, 95-103.

<sup>21</sup> Specialmente la sua grande opera in quattro volumi, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Roma 1958-1977.

<sup>22</sup> Sulle caratteristiche tipiche di una lingua sacra, cfr. U. M. LANG, *Rhetoric of Salvation: The Origins of Latin as the Language of the Roman Liturgy*, in ID. (ed.), *The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological, and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy*, Chicago-Mundelein 2010<sup>2</sup>, 23-24.

quella del latino ecclesiastico utilizzato in seno alla Chiesa e nel dominio linguistico ascrivibile al cristianesimo non si può non tenere conto...

- i. ... delle variazioni causate dalle influenze linguistiche derivanti dai luoghi in cui i cristiani si trovarono a compiere la loro predicazione: *variazioni diatopiche*;
- ii. ... delle variazioni di registro e di sottocodice derivanti dalle molteplici tipologie di testi sorti a seconda dei contesti e delle esigenze contingenti [testi, questi, che non includono soltanto quelli della Sacra Scrittura o dei documenti ecclesiastici in senso stretto, ma anche quelli teologici, filosofici, eucologici, poetici, ecc.]: *variazioni diafasiche*;
- iii. ... delle variazioni derivanti dall'uso di differenti tipi di *media*: *variazioni diamesiche*.
- iv. ... delle variazioni derivanti dall'appartenenza sociale e dal grado di istruzione dei parlanti: *variazioni diastratiche*.

Stando così le cose, all'affermazione secondo cui il latino sarebbe «già da tempo immune da quelle variazioni che l'uso quotidiano del popolo suole introdurre nei vocaboli»<sup>23</sup>, si deve dunque obiettare che non bisogna in alcun modo scambiare una variazione meno evidente e distribuita lungo estesi intervalli di tempo con un'assenza totale di variazione.

Il rischio di cadere in tale confusione concettuale venne corso dallo stesso Giovanni XXIII. Egli, infatti, occupandosi del tema dell'immutabilità, mostrò una certa oscillazione. Per un verso, affermò che:

«[se] le verità della Chiesa Cattolica fossero affidate ad alcune o a molte delle lingue moderne che sono sottomesse a continuo mutamento (...) non sarebbe a molti manifesto con sufficiente precisione e chiarezza il senso di tali verità, né, d'altra parte si disporrebbe di alcuna lingua comune e stabile, con cui confrontare il significato delle altre»<sup>24</sup>.

«la lingua latina (...) deve essere considerata stabile ed immobile, dato che il significato di alcune nuove parole che il progresso, l'interpretazione e la difesa delle verità cristiane richiesero, già da tempo è stato definitivamente acquisito e precisato»<sup>25</sup>.

Di contro, però, dispose che, in virtù del suo essere “lingua viva” e non “morta”, la lingua latina cristiana dovesse essere sempre «adattata alle crescenti necessità del

<sup>23</sup> GIOVANNI XXIII, Cost. ap. *Veterum Sapientia*, 22 febbraio 1962, in AAS 54 (1962) 131.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

linguaggio e arricchita con nuovi e appropriati e convenienti vocaboli»<sup>26</sup>. Il rischio teorico che corre questa visione in cui si vogliono far convivere stabilità del significato e continuo aggiornamento è quello di non tenere nel giusto conto il dato, fenomenologicamente inoppugnabile, che l'adattamento di una lingua alle nuove esigenze espressive non può in alcun modo essere inteso alla stregua di una mera addizione bruta di nuovi vocaboli. La dimensione compositiva del significato degli enunciati impone infatti di considerare a fondo le proliferazioni di senso cui ciascun vocabolo dà luogo a seconda della innumerevoli caratterizzazioni dei contesti enunciativi in cui esso è impiegato.

Risulta, dunque, chiaro che vi sono buone ragioni per sostenere non solo che il latino cristiano non sia esente da mutamenti (come qualsiasi altra lingua storico-naturale), ma anche che nella maggior parte dei casi le sue virtù siano state esaltate proprio in forza di quella che potremmo chiamare la sua "duttilità semantica".

Concludendo questo primo argomento, possiamo affermare fondatamente che la difesa dell'uso del latino sulla base della sua presunta (ma non effettiva) immutabilità si rivela teoricamente debole. Il massimo che è lecito concedere ai sostenitori di tale tesi è che le variazioni del latino ecclesiastico, dal punto di vista delle variazioni di significato dei singoli vocaboli, siano variazioni di lunga durata; ma se è accettabile, poiché verificabile, la tesi secondo cui «più una parola viene utilizzata nel linguaggio quotidiano, più possibilità ha di essere polisemica»<sup>27</sup>, non è detto che l'implicazione inversa "minore uso → garanzia di monosemanticità" sia altrettanto fondata.

## 2.2. L'argomento delle virtù metalinguistiche

Nei documenti ecclesiastici citati in precedenza emerge l'idea che il latino sia una lingua particolarmente *nobile*, dotata di virtù che la pongono in una posizione privilegiata rispetto alle altre lingue nazionali. Questo è l'argomento estetico, che abbiamo sintetizzato in (d). Ebbene, questa tesi potrebbe essere scartata immediatamente sostenendo che il giudizio estetico sia legato al gusto soggettivo o, similmente, a un pregiudizio frutto dell'abitudine. Nulla vieta di pensare che noi occidentali riteniamo che il latino sia una lingua particolarmente adatta alla liturgia per il semplice fatto che esso, nel nostro immaginario simbolico, è legato indissolubilmente alla nostra storia artistica, poetica, religiosa e culturale in senso lato; ma ciò non implica che esso disponga di per sé di quelle virtù che noi siamo soliti attribuirgli. Banalmente, potremmo osservare: se il parametro deve essere quello della bellezza, della gravità o di altre qualità estetiche, che cosa ci impedisce di propendere, piuttosto che per il latino, per l'italiano di Dante, l'inglese di Shakespeare, il tedesco di Goethe o – perché no? – il greco di Omero?

<sup>26</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>27</sup> B. VICTORRI, *Espaces sémantiques et représentation du sens*, in *éc/ArtS* 3 (2002) 1.

Le cose stanno, tuttavia, diversamente se questo stesso argomento viene specificato sulla base di un'unica e ben precisa categoria estetica: il *decorum*. Dire che il latino sia una lingua particolarmente *decorosa* ci consente, infatti, di legittimarne l'elezione rispetto ad altre lingue dotate di analogo valore estetico sotto altri rispetti. Il *decorum*, infatti, è «una varietà del bello [definita dal]l'adeguatezza, ossia [dal]la conformità delle cose alla funzione che debbono espletare e allo scopo a cui tendono»<sup>28</sup>. Questo riferimento alla finalità pone il latino in una condizione privilegiata rispetto a qualsiasi altra lingua, anche fra le cosiddette “lingue sacre” già impiegate dal cristianesimo, per il semplice fatto che nessun'altra può vantare un rapporto ugualmente intimo e simbiotico con la dottrina e il culto. Detto ancora altrimenti, il fatto che il latino sia stato sempre utilizzato come lingua per eccellenza tanto della *lex supplicandi* quanto della *lex credendi* fa sì che, mentre per qualsiasi altra lingua sarebbe necessario un grande sforzo ermeneutico e di traduzione, per la lingua latina tale sforzo, comunque presente, avverrebbe (e di fatto avviene) *ab origine* da una solida e ampia base, costituita dalla grande tradizione testuale latina<sup>29</sup>.

### 2.3. L'argomento dell'unità

L'argomento (e) dell'unità è probabilmente uno dei più interessanti, specialmente se calato nel contesto liturgico. Certamente è condivisibile (almeno per noi uomini del Terzo Millennio) l'argomento di Giovanni XXIII, secondo cui il latino è un fattore di unità poiché, non essendo *oggi* esclusivo appannaggio di alcuna nazione, non suscita alcun risentimento particolaristico, derivante da campanilismi e contrapposizioni identitarie. Tuttavia, questa considerazione non può essere estesa a qualsiasi epoca storica. Nondimeno, sembra che l'argomento del papa sia particolarmente convincente rispetto a un punto, e cioè che una lingua così universalmente accettata ben si presta alle esigenze pastorali dei fedeli. Per esempio, il fatto che per la celebrazione della Sacra Liturgia si utilizzi un'unica e medesima lingua, consente (anzi, specifichiamo: “consentirebbe”, dato che ciò non avviene quasi più) che i cattolici che si trovano in nazioni diverse dalla propria possano assistere senza alcuna difficoltà al medesimo rito cui assistono in patria. Inoltre, in un mondo sempre più globalizzato, si potrebbe aggiungere anche che la soluzione del latino si presenta come la più ragionevole, visto che le lingue maggiormente diffuse sulla Terra, per ovvie ragioni politiche e culturali, non potrebbero garantire la medesima imparzialità. Infine, non si deve dimenticare

<sup>28</sup> W. TATARKIEWICZ, *Storia di sei Idee*, Palermo 2006<sup>6</sup>, 172.

<sup>29</sup> Il medesimo argomento diverrebbe più problematico se, oltre all'ambito latino, si prendesse in considerazione quello delle liturgie orientali. Tuttavia, il mio discorso, come ho dichiarato sin dall'inizio, è funzionale alla tradizione liturgica di Rito Romano.

che il latino rappresenta un legame diretto (culturale, burocratico e, non da ultimo, psicologico e spirituale) con la Santa Sede, che per i cristiani di tutto il mondo rimane un punto di riferimento centrale.

#### 2.4. L'argomento dell'uso costante nella preghiera e nella dottrina

In buona sostanza, questi argomenti di cui abbiamo discusso sinteticamente finora potrebbero essere ricondotti ai due argomenti (a) e (b): insistere sulle specificità intrinseche ed estrinseche di una data lingua e stabilire un legame fra queste e il contenuto della dottrina cristiana, significa ritenere che la lingua in questione abbia sviluppato con la stessa dottrina delle relazioni così peculiari che andrebbero irrimediabilmente perdute qualora si procedesse a un'opera di traduzione. Tanto nell'argomento dell'immutabilità, quanto in quelli dell'unità e delle virtù metalinguistiche, si insiste sul fatto che il latino è, da tempo immemore, la lingua della *lex credendi* e della *lex supplicandi* della Chiesa. Sganciare, quindi, (traumaticamente o gradualmente poco importa) il deposito della fede dalla lingua con cui esso è stato generato, elaborato e trasmesso risulterebbe in ogni caso compromettente.

Se così stanno le cose, il ruolo che la Chiesa attribuisce al latino non si limita alla mera dimensione strumentale, ma interessa anche il piano del contenuto: solo alla luce di ciò è possibile comprendere il senso della sopracitata osservazione di Pio XI, secondo cui lo studio della lingua latina non riguarda tanto la cultura o gli studi letterari, ma il cuore stesso della religione e della fede cristiana. L'impiego del latino sembra configurarsi come una scelta fortemente caratterizzata non solo dal punto di vista dottrinale, ma anche dal punto di vista culturale e teologico: esso è di fatto assurto al ruolo di garante della *Weltanschauung* cristiana, nella quale si concentrano la dottrina, il culto mediante il quale tale dottrina viene professata, l'arte che essa ha prodotto e, più in generale, tutte le manifestazioni della Parola cui i seguaci di Cristo hanno dato forma concreta.

Questo riconoscimento tanto rilevante alla lingua latina potrebbe far sorgere delle perplessità: si potrebbe per esempio obiettare che il latino rappresenti un aspetto sì importante, ma tutto sommato inessenziale della Tradizione, ovvero una delle molteplici «forme particolari attraverso le quali la grande Tradizione si esprime in forme adatte ai diversi luoghi e alle diverse epoche»<sup>30</sup>. A chi obiettasse ciò si potrebbe però far notare che la cosiddetta “grande Tradizione” non può essere scissa dalle sue “forme particolari”, poiché è solo attraverso le forme particolari che essa ha trovato espressione. Certo, si potrebbe dire che essa avrebbe potuto trovare altre vie e seguire altri percorsi; ma così non è stato e bisogna fare i conti con questo dato di fatto.

---

<sup>30</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, promulgato da Giovanni Paolo II, 11 ottobre 1992, Città del Vaticano 1992, § 83.

Quando qualcosa muta, c'è qualcosa che passa e qualcosa che rimane come sostrato del mutamento: tuttavia, può darsi il caso che un accidente, sebbene inessenziale rispetto al sostrato che permane, si accompagni a esso per tutta la sua esistenza, caratterizzandolo tipicamente. Ora, dal punto di vista dell'immaginario simbolico, se qualcosa si presenta costantemente unito a qualcos'altro, nonostante l'uno sia essenziale e l'altro no, ciò che è inessenziale inizia a essere percepito come qualcosa di altamente caratterizzante. Questo è, a nostro modo di vedere, ciò che è avvenuto al latino ecclesiastico; sebbene, infatti, esso si sia imposto come lingua dei testi sacri a partire dal IV secolo (prima della *Vulgata* di Girolamo, circolavano infatti traduzioni della Bibbia parziali e spesso non accurate), e sebbene le prime testimonianze certe dell'uso del latino nella Sacra Liturgia risalgano al III secolo, possiamo affermare con certezza che, da allora, il suo uso è divenuto per la Tradizione della Chiesa un patrimonio irrinunciabile, in quanto garanzia della sua riconoscibilità nel tempo e nello spazio, marchio sensibile della sua pretesa di perennità, ineguagliabile mezzo di identificazione e distinzione per i cristiani di tutto il mondo.

### 3. Le riserve dei liturgisti

Fino a questo momento, abbiamo provato ad analizzare gli argomenti a favore del latino, indicando di volta in volta quali tesi ci sono sembrate più fondate e quali meno. Come si è visto, gli argomenti proposti in ambito ecclesiastico non riguardano esclusivamente il latino liturgico, bensì il latino cristiano in generale. Adesso, invece, occorre focalizzare il discorso sul latino liturgico, tenendo conto sia delle caratteristiche che esso ha in comune con il latino cristiano in generale, sia delle peculiarità che esso presenta in relazione alla celebrazione della Sacra Liturgia. Per perseguire tale scopo sarà utile un'analisi critica delle tesi di alcuni teologi e liturgisti che hanno condotto una vera e propria campagna culturale avversa al latino e, in particolare, al latino liturgico, i quali – a nostro modo di vedere – pur essendosi talvolta appellati a rivendicazioni legittime, sono spesso giunti a conclusioni non sempre correttamente derivate.

Partiamo da un dato storico: la Chiesa cattolica, a partire dal Concilio Vaticano II, ha iniziato ad avanzare alcune prime indicazioni affinché in ambito liturgico si concedesse più spazio alle lingue nazionali. Già durante il Concilio, infatti, si avviò un processo di progressiva apertura nei confronti delle lingue vernacolari, tanto che nella *Sacrosanctum Concilium* vennero inserite alcune disposizioni pastorali che avrebbero potuto migliorare la qualità della partecipazione dell'assemblea all'azione liturgica:

«(...) i pastori di anime devono vigilare attentamente che nell'azione liturgica non solo siano osservate le leggi che rendono possibile una celebrazione valida e lecita, ma che i fedeli vi prendano parte in modo consapevole, attivo e fruttuoso.

[Di conseguenza, laddove] l'uso della lingua nazionale può riuscire di grande utilità per il popolo, si conceda alla lingua nazionale una parte più ampia, specialmente nelle letture e nelle ammonizioni, in alcune preghiere e canti»<sup>31</sup>.

Questa concessione rappresentò una sorta di rivoluzione copernicana, sebbene nel medesimo documento si continuasse a specificare che l'uso della lingua latina doveva essere preservato<sup>32</sup>. Tralasciando gli aspetti legati alle disposizioni ecclesiastiche (le quali, qualche anno dopo, con la riforma liturgica di Paolo VI, furono ancora più liberali), ciò che importa fare adesso è concentrarsi sui nodi teorici che concernono le conseguenze di una traduzione dei testi liturgici nelle lingue nazionali.

Spesso, teologi e liturgisti hanno sottolineato la sostanziale incompatibilità fra la lingua latina e la partecipazione attiva all'azione liturgica da parte dell'assemblea. Troviamo questa tendenza, per esempio, in Michael Kunzler, il quale, nel suo manuale di liturgia, nel capitolo dedicato al linguaggio, esordisce con una affermazione alquanto oscura: «(...) oggi ci è ancora difficile capire come nella Chiesa latina, fino alle riforme del Vaticano II, si sia usata quasi esclusivamente la lingua latina, che era una lingua morta»<sup>33</sup>. Definiamo questa affermazione “oscura” per il fatto che egli impiega la nozione teorica di “lingua morta” in modo insolito, attribuendo questo predicato a una lingua (il latino ecclesiastico) che, pur non essendo mai stata impiegata nell'ordinario commercio linguistico, vanta un uso ininterrotto nel corso dei secoli e in contesti fra loro assai diversi (burocrazia, diplomazia, arte e cultura, etc.)<sup>34</sup>; inoltre, non bisogna dimenticare che il latino ecclesiastico è ancor oggi adottato come lingua di Stato nella Città del Vaticano e che gli *Acta Apostolicae Sedis* sono per lo più redatti in tale lingua. Kunzler, inoltre, per dar forza al suo ragionamento, introduce la seguente considerazione di A. Adam:

«Come può la persona che non conosce il latino celebrare<sup>35</sup> con comprensione e consapevolezza la liturgia, dato che una lingua straniera le impedisce di accedere al contenuto dei testi? Qui ci si

<sup>31</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, § 11, in AAS 56 (1964) 103.

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, § 36.1, in AAS 56 (1964) 109: «L'uso della lingua latina, salvo diritti particolari, sia conservato».

<sup>33</sup> M. KUNZLER, *La liturgia della Chiesa*, Milano 2006, 174.

<sup>34</sup> René Guénon, da esperto studioso di dottrine tradizionali, mostra molta sensibilità linguistica quando afferma che, relativamente alle lingue liturgiche, non è mai il caso di parlare di “lingue morte”: «Nous préférons dire ici “langue fixée” plutôt que “langue morte” comme on a l'habitude de le faire, car, tant qu'une langue est employée à des usages rituels, on ne peut dire, au point de vue traditionnel, qu'elle soit réellement morte» (R. GUÉNON, *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*, Paris 1954, 16, nota 1).

<sup>35</sup> In questo caso, il verbo “celebrare” è inteso in senso ampio ed è riferito non soltanto al sacerdote officiante ma all'intera assemblea.

imbatte in un fondamentale impedimento della comunicazione, dinanzi al quale tutti gli argomenti tradizionali a favore del latino perdono il loro peso»<sup>36</sup>.

Anche in questo caso, si attacca il latino in nome della *partecipazione/celebrazione consapevole*, la quale, secondo la tesi di Adam, sarebbe impossibile senza una comprensione del contenuto dei testi. Questa obiezione è certamente una delle più diffuse in letteratura, tuttavia ci sembra che essa si esponga ad alcuni rilievi critici, tanto sul versante strettamente semantico, quanto su quello pragmatico-performativo.

Innanzitutto, a nostra conoscenza, non esiste un liturgista ostile all'uso del latino per la ragione sopra esposta, che si sia anche preoccupato di fornire una definizione rigorosa di "contenuto dei testi"; in assenza di tale definizione, il loro argomento risulta carente sin dalle fondamenta. In Adam, ma anche in altri autori che sostengono posizioni analoghe, si ha spesso l'impressione che il concetto di "contenuto dei testi" sia introdotto facendo appello a intuizioni ordinarie non rigorose, nelle quali si dà per scontato il fatto che esso possa essere inteso come un'entità meta-linguistica chiaramente distinguibile e, dunque, separabile dai testi attraverso cui è espresso. A questa prima idea, inoltre, se ne associa spesso immediatamente un'altra, e cioè che tale non meglio specificato "contenuto dei testi" possa essere pacificamente espresso mediante combinazioni di segni alternative a quelle dei testi di origine, senza che esso subisca significative variazioni. Ora, tali assunzioni implicite mostrano almeno tre limiti, che, se non risolti, inficiano l'intero impianto argomentativo: il primo riguarda l'assunzione ingiustificata di una teoria ontologica del rapporto fra linguaggio, pensiero e mondo piuttosto ingenua (*problema dell'impegno ontologico*); il secondo riguarda l'elusione del *problema della strutturale polisemia dei termini*; il terzo e ultimo riguarda l'impiego di una nozione di comprensione dal cui potenziale semantico rimangono esclusi numerosi aspetti, concernenti la specificità dell'ambito liturgico (*problema della comprensione come mera comprensione linguistica*).

### 3.1. Il problema dell'impegno ontologico

Molti problemi filosofici scaturiscono dal fatto che alcuni autori, più o meno consapevolmente, si impegnano sull'esistenza di entità o su caratterizzazioni particolari delle stesse non del tutto giustificate. Nel caso in questione, affermazioni analoghe a quella di Adam tradiscono sovente l'accettazione della tesi, ancora tutta da giustificare, secondo cui i testi della liturgia possano essere tradotti da una lingua all'altra indifferentemente, senza che tale attività di traduzione abbia delle ripercussioni sul contenuto degli stessi.

<sup>36</sup> A. ADAM, *Grundriß Liturgie*, Freiburg 1992<sup>5</sup>, 66 (citato in M. KUNZLER, *La liturgia della Chiesa*, 175).

Questa tesi si fonda sull'assunto che i significati siano entità metalinguistiche indifferenti ai significanti da cui sono veicolati e che possano essere espressi da qualsiasi significante convenzionalmente stabilito, senza subire alterazioni. Ora, dal nostro punto di vista, questo modo di interpretare il rapporto fra significante e significato non solo restituisce un'idea falsata dell'attività di traduzione (la traduzione non è mai una sostituzione brutta di significanti che lascia inalterato il piano del significato!), ma non fa nemmeno i conti con una potenzialità specie-specifica del linguaggio umano, ossia il fatto che gli uomini, quando parlano, sono in grado di *creare* entità di tipo linguistico. Come ha mostrato la filosofia del linguaggio del Novecento, l'uso che i parlanti fanno della lingua non è meramente constativo-descrittivo, ma anche pragmatico-performativo<sup>37</sup>, e si dà il caso che proprio i riti siano tipi di enti intrinsecamente linguistici (*fatti sociali*)<sup>38</sup> che non potrebbero esistere a prescindere dalle formule linguistiche che danno loro forma e consistenza ontologica. Ma se riconosciamo che rispetto a "pezzi di mondo" come i fatti sociali il linguaggio non svolga un ruolo meramente constativo, bensì strutturalmente costitutivo, è lecito chiedersi se nella traduzione dei testi liturgici non si annidi il rischio di modificare la natura stessa della liturgia. Se, infatti, i riti sono strutturalmente legati alla lingua mediante la quale sono stati istituiti, dobbiamo allora ammettere che ogni traduzione, mutando il sistema linguistico d'origine, rischia di inficiare la struttura ontologica profonda delle entità in questione. Lo ribadiamo: nel caso dei fatti sociali/istituzionali che chiamiamo riti, il mutare la lingua originaria non equivale semplicemente a cambiare il "mezzo" attraverso cui i parlanti accedono a un'entità di per sé indipendente e pre-esistente, ma significa modificare uno degli elementi *costitutivi* del rito stesso.

Con ciò non si vuole sostenere che *ogni* traduzione dei testi liturgici abbia come conseguenza *necessaria* uno snaturamento o un tradimento radicale dell'originale (secondo la teologia cattolica, inoltre, la Sacra Liturgia ha certo una componente sociale/istituzionale, ma essa è innanzi tutto un *opus Dei* che si realizza *ex opere operato*); tuttavia, ci sembra ragionevole obiettare che tale *virtus* performativa del linguaggio debba metterci in guardia rispetto a osservazioni troppo sbrigative simili a quelle di Adam.

### 3.2. Il problema della polisemia

In secondo luogo, sempre in chi sostiene tesi analoghe, si riscontra spesso una certa superficialità nell'omettere di fornire un'adeguata teoria del significato lessicale che tenga nel giusto conto la strutturale polisemia delle parole. Posto, infatti, che la polise-

<sup>37</sup> Cfr. J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford-New York 1962.

<sup>38</sup> Cfr. J. R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, New York 1995; ID., *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, New York 1998.

mia non si presenta come un fenomeno occasionale o marginale dell'attività di linguaggio, bisogna rilevare che, se è già di per sé problematico definire lo spettro semantico dell'applicazione di un singolo termine all'interno di un'unica lingua, risulta ancor più difficile stabilire le corrispondenze di significato nel passaggio da una lingua all'altra. Ora, poiché per il latino liturgico disponiamo di una consolidata tradizione testuale che ci consente un impiego altamente tecnico e specializzato del lessico (mentre non può dirsi la stessa cosa a proposito delle lingue nazionali odierne), un approccio ragionevole e fondato dovrebbe far protendere, almeno per le parti essenziali della liturgia, verso un sostanziale conservatorismo prudenziale.

A ciò si aggiunga che le traduzioni, introducendo termini in uso nel quotidiano commercio linguistico, si prestano a fraintendimenti e malintesi dovuti alla salienza che i parlanti-ascoltatori attribuiscono ai termini impiegati<sup>39</sup>. Congiungendo, poi, la considerazione appena avanzata con quella precedente sul nesso tra l'uso di un termine e la frequenza del fenomeno della polisemia, si potrebbe obiettare che non sia necessariamente un male il fatto che i testi liturgici non risultino *immediatamente* comprensibili all'assemblea (dove per "immediatezza" intendiamo precisamente l'"assenza di mediazione"), poiché l'assonanza con l'uso ordinario dei termini e la tendenza ad associarvi delle rappresentazioni familiari potrebbero risultare controproducenti rispetto al senso autentico dei testi in questione.

Non bisogna, infine, dimenticare che la Parola di Dio si presenta attraverso molteplici *livelli di senso* e che durante la liturgia tali sensi sono in ogni caso mediati dal sacerdote, il quale ha più occasioni nel corso dell'azione liturgica per renderli accessibili a coloro i quali non dispongano degli strumenti intellettuali adatti per approfondirne lo studio.

### 3.3. Il problema della comprensione

Ricollegandoci a quest'ultima considerazione, potremmo chiederci che cosa accadrebbe se la radicale incomprendibilità del latino fosse in fin dei conti vera. Posto che l'assemblea *non comprenda il latino*, siamo autorizzati a dire che da ciò derivi necessariamente *l'incomprendibilità della messa*? A nostro avviso, no.

Chi sostiene il contrario adotta, probabilmente, un concetto troppo limitato di comprensione, che privilegia eccessivamente la componente strettamente semantica, dimenticando invece che la componente più importante dell'uso della lingua nella li-

<sup>39</sup> Per significato saliente, intendo «un contenuto che primeggia nella mente del parlante e che tale rimane sebbene l'azione di specifici fattori contestuali possa mostrarne, in talune circostanze, la scarsa (o mancata) appropriatezza» (F. LA MANTIA, *Preso alla lettera. Il significato lessicale come problema normativo*, in *Diritto e questioni pubbliche* 11 [2011] 202). Cfr. M. ARIEL, *The demise of a unique concept of literal meaning*, in *Journal of Pragmatics* 34 (2002) 361-402.

turgia è quella che in precedenza abbiamo definito pragmatico-performativa, in particolare modo nella sua declinazione specificamente sacramentale. Prestando attenzione alle differenti funzioni che il linguaggio assolve nell'economia generale dell'azione liturgica, è evidente che l'uso strettamente informativo non è né prevalente né sganciato dalla dimensione performativa eucaristica, e che la comprensione linguistica in senso stretto non è legata in modo necessario all'intima partecipazione dei fedeli alla lode, al ringraziamento, alle acclamazioni e a tutti gli altri atti eucologici tipici del culto. Sottolineare oltremodo la dimensione della comprensione del contenuto linguistico, di contro, rischia di orientare l'approccio al fatto liturgico in modo eccessivamente intellettualistico, facendo passare in secondo piano la sua natura essenzialmente misterica. Per intenderci: in che modo la *comprensione linguistica* della formula consacratrice *Hoc est enim corpus meum* può risultare utile e funzionale alla *comprensione* più profonda della realtà da essa significata?

A tutto ciò si aggiunga anche un elemento solo apparentemente secondario, presente non solo nella tradizione cristiana, e cioè il fatto che taluni effetti perlocutori di tipo emotivo ed evocativo ottenuti per mezzo del linguaggio sono favoriti e amplificati proprio grazie all'impiego di una lingua inusuale e avulsa dall'ordinario, capace di suscitare nell'interiorità del soggetto, quasi fosse un talismano, delle reazioni che una lingua "non sacra" (nel senso di "non separata" dal vissuto quotidiano) non sarebbe in grado di suscitare<sup>40</sup>.

## 4. Quale soluzione?

Per quanto chi scrive sia convinto che gli argomenti fino a ora esaminati rendano auspicabile l'adozione della lingua latina, si deve riconoscere che né gli argomenti pro né gli argomenti contro godono di un'evidenza tale da farli risultare stringenti e definitivi. Chi difende l'uso del latino presenta, innanzi tutto, ragioni di stabilità e perennità, ma abbiamo cercato di far vedere come questi due fattori non siano strutturalmente realizzabili. Abbiamo anche avanzato l'idea che ciò non sia di per sé un male e che, al contrario, la plasticità e la mutevolezza del latino si siano rivelate, storicamente parlando, assai preziose. Di contro, però, abbiamo condiviso l'idea che l'adozione delle

---

<sup>40</sup> A tal riguardo, sono interessanti i suggerimenti di D. CRYSTAL, il quale, nell'articolo *A liturgical language in a linguistic perspective*, in *New Blackfriars* 46 (1964) 148-156, sostiene che il registro del linguaggio liturgico non debba essere né troppo simile a quello del linguaggio ordinario, né troppo oscuro da eliminare ogni possibilità di accesso da parte dell'assemblea. Altre importanti considerazioni si ritrovano nel "classico contemporaneo" di R. GUARDINI, *Lo Spirito della Liturgia*, Brescia 2007 (I ed. italiana 1930), in particolare nel Cap. III: «Lo stile liturgico», 47-68.

lingue nazionali possa condurre a una frammentarietà difficilmente gestibile, aggiungendo che essa potrebbe portare a una proliferazione di testi non equipollenti all'originale latino, con gravi ripercussioni sul piano ontologico. Risulta fondata, infatti, la preoccupazione che le traduzioni possano rivelarsi un tradimento dell'originale – non a causa di ragioni accidentali, ma per la caratterizzazione strutturalmente polisemica delle parole. La posizione tradizionale, dunque, che sposa un rigido *monolinguismo*, appare solo parzialmente fondata e non adeguatamente giustificata, ma presenta delle istanze più che legittime.

Anche chi auspica un sempre maggiore accesso ai testi da parte dell'assemblea si fa portavoce di lecite richieste di comprensione e partecipazione, ma riteniamo di aver mostrato anche in questo caso la presenza di un contraltare negativo da evitare, ovvero il rischio di esasperare l'attenzione sulla componente comunicativa e informativa e di lasciare in secondo piano la componente misterica e sacramentale, che invece rappresenta il cuore della Sacra Liturgia. Sebbene, quindi, la posizione dei teologi più recenti, mossi da un marcato spirito pastorale, sia sostenuta da ragioni valide, sembra che tali ragioni non siano, da sole, in grado di giustificare adeguatamente il sostanziale plurilinguismo che esse sottendono, ossia la possibilità che ogni lingua nazionale, in via di principio, possa essere equipollente al latino e possa ugualmente assolvere in modo efficace a tutti i compiti di cui il latino si è sempre fatto carico. Che cosa fare, dunque?

Una proposta ragionevole, poiché fondata sulla natura stessa della liturgia, potrebbe essere quella di incentivare l'uso delle lingue nazionali nella Liturgia della Parola, importante per facilitare un accesso più immediato ai testi da parte dell'assemblea, ma di mantenere, al contempo, il latino nella Liturgia Eucaristica, dove bisogna avvalersi invece di una lingua che privilegi gli aspetti della sacralità, perennità e immutabilità del rito. Potremmo chiamare questa posizione *diglossica*, poiché fondata sul fenomeno della *diglossia*<sup>41</sup>.

Nell'originaria definizione di Ferguson, la diglossia viene presentata come «una situazione relativamente stabile in cui, oltre ai dialetti primari della lingua (...), è presente una varietà sovrapposta molto divergente e altamente codificata (e spesso grammaticalmente più complessa) (...) che non è impiegata in alcun settore della conversazione ordinaria [ma solo in quelli percepiti dai parlanti come particolarmente prestigiosi, *nda*]». Nella nostra proposta, tuttavia, si tratterebbe di una *diglossia bilingue*, poiché si avrebbero non due varietà interne a una medesima lingua, ma due lingue diverse, il latino e una lingua vernacolare.

In definitiva, pur restando vero che la lingua, di per sé, costituisce solo uno dei fattori che concorrono al conseguimento degli obiettivi sopra esposti (sarebbe infatti una leggerezza non da poco quella di ritenere che la lingua possa da sola farsi garante,

<sup>41</sup> Cfr. A. FERGUSON, *Diglossia*, in *Word* 15 (1959) 245.

in un caso, della comprensibilità del rito e, nell'altro caso, della sua inalterabilità) ci pare di poter affermare che una soluzione *diglottica bilingue* potrebbe rivelarsi efficace per risolvere gran parte delle problematiche pastorali sorte in merito alla celebrazione dell'Eucaristia, coi vantaggi però di non alterare il nucleo propriamente sacrificale del cuore della liturgia e di celebrarlo con una lingua che, per ragioni contingenti ma forti, sia percepita come particolarmente nobile e decorosa (nel predetto senso di *decorum*).

### **Riassunto**

Nel presente saggio si passano in rassegna gli argomenti proposti dal Magistero cattolico a favore dell'uso del latino liturgico nel Rito Romano, in special modo quelli fondati sui caratteri di immutabilità, nobiltà e universalità della lingua latina. Inoltre, vengono esaminate le critiche avanzate da alcuni teologi, basate sulla preoccupazione che il latino possa rivelarsi un impedimento alla *participatio actuosa* dell'assemblea alla Sacra Liturgia. Di entrambe le posizioni si evidenziano i punti di forza e i punti deboli. Infine, si avanza la proposta di alternare il latino con le lingue nazionali, a seconda delle fasi dell'azione liturgica (diglossia bilingue).

### **Abstract**

In this essay the supporting arguments of the Catholic Magisterium regarding the use of liturgical Latin in the Roman Rite are analysed, emphasizing the arguments based on the characters of immutability, nobility and universality of the Latin language. Moreover, some critics of present theologians relating to the concern of Latin being a hindrance to the *participatio actuosa* to the Sacred Liturgy are here examined. Of both positions the effectiveness and ineffectiveness are highlighted. Finally, it is suggested to alternate Latin with national languages, in line with the different phases of the Liturgical action (bilingual diglossy).