

NOTITIAE

CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO



259

CITTÀ DEL VATICANO
FEBRUARIO 1988

NOTITIAE

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica
editi cura Congregationis pro Cultu Divino

Mensile - Spediz. Abb. Postale - Gruppo III - 70%

Directio: Commentarii sedem habent apud Congregationem pro Cultu Divino, ad quam transmittenda sunt epistolae, chartulae, manuscripta, his verbis inscripta NOTITIAE. Città del Vaticano. Administratio autem residet apud *Libreria Editrice Vaticana - Città del Vaticano - c.c.p. N. 00774000.*

Pro commentariis sunt in annum solvendae: in Italia lit. 30.000 - extra Italiam lit. 40.000 (\$ 45). Singuli fasciculi veneunt: lit. 6.000 (\$ 7) — Pro annis elapsis singula volumina: lit. 60.000 (\$ 60).

Libreria Vaticana fasciculos Commentarii mittere potest etiam *via aërea* Typis Polyglottis Vaticanis.

259 Vol. 24 (1988) - Num. 2

Allocutiones Summi Pontificis

Maria partecipe ai canti del suo popolo 79

Congregatio pro Cultu Divino

Litterae circulares «De Festis Paschalibus praeparandis et celebrandis» 81

Summarium decretorum:

Confirmatio deliberationum Conferentiarum Episcoporum circa interpretationes populares	108
Calendaria particularia	108
Patroni confirmatio	109
Incoronationes	109
Decreta varia	109

Studia

Nel 20° Anniversario della «Eucharisticum Mysterium» (III): «Lex orandi» e la teologia dell'Eucaristia. Un saggio di teologia dinamica a partire dal Canone Romano (*Cesare Giraudó, s.j.*) 110

Actuositas Commissionum Liturgicarum

España: Los cantos del Ordinario de la Misa. Nota de la Comisión Episcopal de Liturgia 153

Celebrationes particulares 156

Ad Missam in Vigilia Pentecostes 156

Nuntia et chronica

España: Jornadas Nacionales de Liturgia: «La Virgen María en el culto de la Iglesia» (*Julián López Martín*) 160

I.A.G. - Tagung in Augsburg (C.P.) 165

Varia

De diaconi monitionibus 152

SOMMAIRE

Allocutions du Saint-Père (pp. 79-80)

Le 1^{er} janvier, pour la solennité de Sainte Marie, mère de Dieu, dans son allocution avant l'*Angelus*, le Saint-Père s'est adressé aux « Pueri cantores » rassemblés à Rome pour leur 23^e Congrès international et leur a présenté Marie comme celle qui participe aux chants de son peuple.

Congrégation pour le Culte divin

Lettre circulaire sur la préparation et la célébration des fêtes pascales (pp. 81-107)

Pâques est au cœur de l'année liturgique; la célébration des fêtes pascales devrait être au cœur de tout le peuple chrétien. Ce fut l'objectif de la restauration de la Veillée pascale en 1951 puis de toute la Semaine Sainte en 1955. Le Missel romain de 1970 a, en partie, réaménagé certains rites et revu certains textes, masi a surtout renouvelé le formulaire des Messes du Carême et du Temps pascal. Il a paru opportun, à la distance d'une génération, de rappeler l'importance des fêtes pascales dans la vie de l'Eglise, des communautés locales et de chaque fidèle. Le but de la circulaire de la Congrégation pour le culte divin est d'offrir aux Conférences épiscopales, aux évêques pour leur diocèse, aux Commissions liturgiques nationales et diocésaines, aux pasteurs, une vue d'ensemble du temps qui conduit à la fête de Pâques et du temps qui la prolonge, un rappel de quelques points importants et des suggestions d'ordre pastoral.

Etude

La « lex orandi » et la théologie de l'Eucharistie. Un essai de théologie dynamique à partir du Canon romain (pp. 110-152)

Aujourd'hui, à vingt ans de distance de la publication des instructions *Tres abhinc annos* et *Eucharisticum mysterium*, alors que prêtres et fidèles sont désormais habitués à la récitation du canon à haute et intelligible voix, on peut se demander: Mais le peuple chrétien est-il en mesure de le comprendre? Les prêtres eux-mêmes comprennent-ils la dynamique profonde de ce discours de l'assemblée à Dieu? Ou bien les uns et les autres continuent-ils à percevoir la prière eucharistique à peu près comme avant? Aujourd'hui, maintenant que l'intelligence matérielle est assurée, est-il pensable qu'ils puissent en avoir aussi une intelligence théologique? Est-il imaginable aujourd'hui que les évêques et les prêtres puissent en venir à faire la mystagogie de l'Eucharistie, comme le faisait par exemple S. Ambroise, directement à partir du canon? Est-il réaliste enfin de supposer que la théologie systématique de l'Eucharistie puisse s'en remettre docilement à l'école de la « lex orandi »? En tentant une réponse à ces questions, la présente contribution met en lumière l'intérêt que réserve pour la théologie de l'Eucharistie l'étude de la prière eucharistique, menée ici sur la base du Canon romain.

SUMARIO

Discursos del Santo Padre (pp. 79-80)

El Santo Padre, en la solemnidad de Santa María Madre de Dios, dirigiéndose a los « Pueri cantores » que celebraban en Roma su 23º Congreso internacional, ha evocado la figura de María, subrayando su participación a los cantos de su pueblo.

Actividad de la Congregación

Carta circular sobre la preparación y celebración de las fiestas de Pascua (pp. 81-107)

Pascua es el centro del año litúrgico; la celebración de las fiestas pascales debería ocupar el primer lugar en el interés del pueblo cristiano. Fue este en efecto el objetivo de la restauración de la Vigilia Pascual en 1951, y, después, de toda la Semana santa en 1955. El Misal romano de 1970 ha revisado algunos ritos y textos, pero sobre todo ha renovado el formulario de las Misas de Cuaresma y del Tiempo pascual. A distancia de una generación, ha parecido oportuno recordar la importancia de las fiestas pascales en la vida de la Iglesia, en las comunidades locales y en cada uno de los fieles creyentes. La finalidad de la circular de la Congregación para el Culto Divino es ofrecer a las Conferencias episcopales, a los Obispos para la propia diócesis, a las Comisiones litúrgicas nacionales y diocesanas, a los pastores, una visión de conjunto del tiempo que prepara a la fiesta de Pascua y del tiempo que la continúa, insistiendo en algunos puntos particulares importantes y ofreciendo sugerencias de carácter pastoral.

Estudios

« Lex orandi » y la teología de la Eucaristía. Un ensayo de teología dinámica a partir del Canon romano (pp. 110-152)

Hoy, a veinte años de distancia de la promulgación de la instrucción *Tres abhinc annos* y *Eucharisticum mysterium*, cuando los sacerdotes y los fieles se han acostumbrado a la recitación del canon en voz alta y clara, podemos preguntarnos: ¿El pueblo cristiano lo entiende de verdad? ¿Los mismos celebrantes comprenden la dinámica profunda de un tal discurso de la asamblea dirigido a Dios? ¿O bien, se continúa a percibir la plegaria eucarística más o menos como antes, por parte del pueblo y de los sacerdotes? Hoy, que está asegurada la comprensión material de las palabras de canon, ¿es posible que pueda ser entendido a nivel teológico? ¿Se puede esperar que nuestros obispos y nuestros presbíteros puedan volver a hacer la mistagogia eucarística, como la hacía san Ambrosio, precisamente partiendo del texto del canon? ¿Es realístico pretender que la teología sistemática de la eucaristía pueda aceptar de ir a la escuela de la « lex orandi »? El presente artículo, intentando dar una respuesta a estas preguntas, evidencia el interés que el estudio de la plegaria eucarística —en este caso, del Canon romano—, reserva a la teología de la eucaristía.

SUMMARY

Addresses of the Holy Father (pp. 79-80)

On the solemnity of the Blessed Virgin Mary, Mother of God, in his address at "Angelus" to the "Pueri Cantores" arriving to Rome for their 23rd International Congress, the Holy Father has indicated Mary as "an active participant in the songs of her people".

The Congregation for Divine Worship

Circular Letter on the preparation and celebration of the paschal feasts (pp. 81-107)

Easter is center of the liturgical year; and so the celebration of the paschal feasts should also be center of the whole christian people. It was the aim of the reform of the Easter Vigil in 1951 and after in 1955 of the whole Holy week. The Roman Missal, promulgated in 1970, has partly revised some rites and some texts; but principally it has recomposed the formulary of Masses for Lent and the Easter Season. At the distance of almost a generation, it seems opportune to remind the importance of the paschal feasts in the life of the Church, that of communities and of each of the faithful. The aim of this circular letter, issued by the Congregation for Divine Worship, is to offer the Episcopal Conferences, the Bishops in their dioceses, National and diocesan liturgical Commissions, and pastors, a global view of the period which leads to the feast of Easter and that of the period which follows this feast. The document also recalls some important points and suggestions regarding pastoral aspect.

Studia

"Lex orandi" and the theology of the Eucharist. A study of a dynamic theology from the Roman Canon (pp. 110-152)

20 years from the publication of the Instructions *Tres abhinc annos* and *Eucharisticum Mysterium*, during which priests and faithful were accustomed to recite the Roman Canon in an "intelligible voice", we ask ourselves: Do the christian people really understand it? Do the very celebrants understand the dynamic force of this address which the assembly says to God? Or on both parts this prayer is continually understood and said as before? Today, after the understanding of the material elements of this prayer, it would be opportune that this prayer should be understood also under the theological aspect. Is it possible to think that today bishops and priests could undertake again eucharistic mystagogy—as it was done, for example at the time of Saint Ambrose—just beginning from the Roman Canon? Is it realistic to think that the systematic theology of the Eucharist could be submitted to the school of the "lex orandi"? In the effort to respond to these questions, the present article, a study based on the Roman Canon, or the first eucharistic prayer, intends to show the interest for the theology of the Eucharist.

ZUSAMMENFASSUNG

Ansprachen des Hl. Vaters (S. 79-80)

Am 1. Januar, dem Hochfest der Gottesmutter Maria, wandte sich der Hl. Vater an die »Pueri Cantores«, die ihren 23. Internationalen Kongress in Rom abhielten, und stellte ihnen vor dem Gebet des »Angelus« Maria als die vor, »die an den Gesängen ihres Volkes teilnimmt«.

Gottesdienstkongregation

Rundbrief über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung (S. 81-107)

Ostern ist das Herzstück des Kirchenjahres; die Osterfeier müsste daher dem ganzen christlichen Volk sehr am Herzen liegen. Diese Absicht verfolgte die Wiederherstellung der Osternacht im Jahre 1951 und danach die der ganzen Hl. Woche im Jahr 1955. Das Römische Messbuch von 1970 hat einige Riten dieser Feiern teilweise neu geordnet, vor allem aber die Messformulare der Fasten- und Osterzeit erneuert. Im Abstand von einer Generation schien es jetzt angebracht, die Bedeutung der Osterfeier in Erinnerung zu rufen, die ihr im Leben der Kirche, der Ortsgemeinde und auch des einzelnen Gläubigen zukommt. Der Zweck des Rundbriefes der Gottesdienstkongregation ist es, den Bischofskonferenzen und den Bischöfen für ihre Diözesen, den nationalen bzw. diözesanen Liturgiekommissionen, aber auch den Pfarrern und andern Seelsorgern eine Gesamtschau anzubieten über die liturgische Zeit, die auf das Osterfest hinführt sowie über die Zeit, die es verlängert; dabei möchte man einige Punkte von besonderer Wichtigkeit herausstellen und Hilfen und Hinweise pastoraler Art für diese Feiern geben.

Studien

Die »Lex orandi« und die Theologie der Eucharistie. Versuch einer dynamischen Theologie an Hand des Römischen Kanons (S. 110-152)

Heute, 20 Jahre nach der Promulgation der Instruktionen »*Tres abhinc annos*« und »*Eucharisticum mysterium*«, nachdem Priester und Gläubige sich seit langem daran gewöhnt haben, daß der Kanon der Messe mit »verständlicher Stimme« vorgetragen wird, fragen wir uns: versteht das christliche Volk ihn wirklich? Verstehen selbst die Zelebranten die tiefe Dynamik dieses Gebetes, das die gottesdienstliche Versammlung an Gott richtet? Oder fährt man fort, auf der einen wie auf der anderen Seite, das Eucharistische Hochgebet fast wie früher aufzunehmen? Ist es heute, da das materiale Verstehen des Kanons wieder sichergestellt ist, denkbar, daß man ihn auch theologische versteht? Ist es vorstellbar, daß unsere Bischöfe und Priester wieder zur eucharistischen Mystagogie zurückkehren, — wie sie z. B. ein hl. Ambrosius praktizierte — und dabei eben vom Kanon selbst ausgehen? Ist es realistisch, anzunehmen, daß die systematische Theologie der Eucharistie sich wieder in die Schule der »*Lex orandi*« begibt, um von ihr zu lernen? Der vorliegende Beitrag versucht eine Antwort auf diese Fragen zu geben und stellt dabei heraus, welches Interesse das Studium des Eucharistischen Hochgebetes — hier an Hand des Römischen Kanons — für die Theologie der Eucharistie hat.

Allocutiones Summi Pontificis

MARIA PARTECIPE AI CANTI DEL SUO POPOLO

*Allocutio Summi Pontificis Ioannis Pauli II die 1 ianuarii 1988 habita, ante orationem « Angelus » in aerea quae respicit Basilicam Sancti Petri.**

1. La presenza in Roma dei « Pueri Cantores » qui convenuti da varie parti del mondo per il loro 23° Congresso Internazionale, mi suggerisce di parlarvi, in questo consueto appuntamento mariano della domenica, della Madonna come ispiratrice della Musica. È un tema molto suggestivo, che richiederebbe un discorso ben più impegnativo.

Il pensiero va innanzitutto a Maria quale soggetto attivamente partecipe ai canti del suo popolo. Come ogni donna ebrea, credente e pia, fedele alla tradizione religiosa di Israele, Maria ha cantato le lodi del Signore, nei pellegrinaggi annuali al tempio e nelle assemblee culturali presso la sinagoga di Nazaret; Maria ha cantato i salmi e gli inni della tradizione di Israele, così come è stata partecipe della preghiera e della lode a Dio della Chiesa nascente, raccolta intorno agli Apostoli. In tal modo, si può ben dire, essa ha continuato ad elevare al Signore le espressioni di riconoscenza e di esultanza, già da Lei espresse nel *Magnificat* e le ha trasmesse al nuovo Popolo di Dio, che si stava formando alla scuola del Vangelo.

2. Le parole del Cantico di Maria, sono infatti entrate nella preghiera quotidiana della Chiesa, e fin dagli inizi sono divenute voce viva, che ha ispirato ampiamente la musica. Il Canto del *Magnificat* risuona tuttora, nell'ora del Vespro, dalle umili chiese fino alle maestose cattedrali, sia nelle melodie ispirate del Gregoriano che nelle composizioni solenni dei più noti musicisti. Vorrei ricordare qui i nomi illustri dei polifonisti classici Pier Luigi da Palestrina, Orlando di Lasso, Tommaso Lodovico da Victoria, come quelli, non meno noti, di Vivaldi e di Bach.

3. Maria è poi invocata nel canto. Al riguardo, si deve ricordare, fra tutti, come un vertice della musica mariana, il *Vespro della Beata Vergine* di Claudio Monteverdi, ove ai *Salmi* si aggiungono l'*Ave maris stella*, il *Magnificat*, le invocazioni a *Santa Maria*, la stupenda *Salve Regina*. Nelle varie *Antifone* mariane, nelle *Litanie* e soprattutto nella *Salve Regina* e nell'*Ave Maria*, l'anelito della preghiera si fa intensamente vivo, a volte come segno di gioia, talvolta come appassionata e fiduciosa voce di pianto o d'invocazione alla Madre di Dio, quale Madre di misericordia. E come non ricordare, ancora, la commossa partecipazione al dolore di Maria, presente sotto la Croce di Cristo, che grandissimi musicisti come Palestrina, Pergolesi, Mozart, Haydn, Rossini e tanti altri hanno sperimentato, meditando sulle parole dello *Stabat Mater*? La devozione alla Vergine ha davvero suscitato capolavori ed ha ispirato i più grandi geni della musica, arricchendo l'umanità di un patrimonio artistico che non è possibile ignorare.

4. Vi esorto, perciò, a tener viva nel canto la lode a Maria, unendo le vostre voci a tutte quelle che l'hanno onorata ed invocata lungo i secoli dell'era cristiana. Continuate ad alimentare questa lode alla Vergine!

Dal mattino della vita, come già fate voi, « *Pueri Cantores* », che inneggiate alla gloria di Dio esprimendo con la musica la gioia di servirlo, si levi nel canto l'invocazione alla Madonna, fino al tramonto, quando l'*Ave Maria* raccoglierà l'ultimo respiro di questo nostro pellegrinaggio terreno, « nell'ora della nostra morte ».

L'intera nostra vita sia un canto di lode a Dio e a Colei che egli ha scelto come Madre sua e Madre nostra.

Congregatio pro Cultu Divino

LITTERAE CIRCULARES DE FESTIS PASCHALIBUS PRAEPARANDIS ET CELEBRANDIS

Congregatio pro Cultu Divino die 16 ianuarii 1988 (Prot. n. 120/88) ad Praesides Conferentiarum Episcoporum atque ad Praesides Commissionum Nationalium de Liturgia textum misit litterarum circularium « De Festis Paschalibus praeparandis et celebrandis ».

Hoc documentum, cuius textus hic refertur, die 20 februarii 1988 publici iuris factum est (vedi « L'Osservatore Romano », domenica 21 febbraio 1988).

PROOEMIUM

1. Paschalis sollemnitatis et totius Hebdomadae sanctae Ordo, a Pio XII primum instauratus inde ab annis 1951 et 1955, communiter ab omnibus Ritus Romani Ecclesiis cum gaudio receptus est.¹

Concilium autem Vaticanum II, praecipue in sua de sacra Liturgia Constitutione, iterum iterumque e traditione in lucem misit paschale Christi mysterium et in mentem revocavit ex ipso omnia sacramenta et sacramentalia suam virtutem derivare.²

2. Sicut hebdomada initium et fastigium habet in celebratione diei dominicae, paschali indole semper ornata, ita totius anni liturgici culmen effulget in sacro paschali Triduo Passionis et Resurrectionis Domini,³ quod tempore Quadragesimae praeparatur et quinquaginta circulo dierum in laetitia extenditur.

3. In multis orbis christiani partibus, christifideles, cum suis pastoribus, hos ritus magni faciunt atque crebro participant, cum vero fructu spiritali.

Nonnullis autem in regionibus ardens pietatis affectus, quo Vigiliae paschalis instauratio ab initio accepta fuerat, volvente tempore frigescere coepit. Notio ipsa Vigiliae quibusdam in locis ita ignoratur ut eius cele-

¹ Cf. SCR, Decr. *Dominicae Resurrectionis* (9 febr. 1951) AAS 43 (1951) 128-137; SCR, Decr. *Maxima redemptionis nostrae mysteria* (16 nov. 1955) AAS 47 (1955) 838-847.

² Cf. Conc. Vat. II, Const. de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, nn. 5, 6, 61.

³ Cf. Normae universales de anno liturgico et de calendario, n. 18.

bratio mere tamquam Missa vespertina habeatur, eo modo eodemque tempore quo Missae diei dominicae celebrari solent vespere sabbati praecedentis.

Alibi Tridui sacri congrua tempora non observantur. Insuper cum devotiones et pia exercitia haud raro horis commodioribus collocentur, ipsa a fidelibus magis participantur quam liturgicae celebrationes.

Absque dubio difficultates huiusmodi derivantur praesertim ex adhuc insufficienti institutione cleri et fidelium circa mysterium paschale tamquam centrum anni liturgici et vitae christianae.⁴

4. Tempus vacationum quod hodie plurimis in regionibus cum Hebdomada sancta concurrat necnon mens hodiernae societatis aliam difficultatem afferunt quominus fideles ipsis celebrationibus intersint.

5. Quibus praemissis, Congregationi pro Cultu Divino, ratione habita experientiae peractae, opportunum visum est in mentem revocare quaedam elementa doctrinalia et pastoralia necnon varias normas quae de Hebdomada sancta edita sunt. Alia vero, quae in libris liturgicis de tempore Quadragesimae, de Hebdomada sancta, de Triduo Paschali et de tempore Paschae habentur, propriam vim retinent, nisi hoc documentum ea aliter interpretatur.

Quae omnia vi huius documenti iterum urgentur ut maxima Redemptionis mysteria meliore modo celebrentur et ab omnibus christifidelibus fructuosius participari possint.⁵

I. DE TEMPORE QUADRAGESIMAE

6. « Annua quadragesimalis observatio tempus acceptabile est, quo ad montem sanctum Paschatis ascenditur ».

« Tempus enim quadragesimale, duplici sua indole, et catechumenos et fideles componit ad celebrandum paschale mysterium. Catechumeni quidem tam electione et scrutiniis quam catechesi ad sacramenta initiationis christianae ducuntur; fideles vero intensius verbum Dei audientes et orationi vacantes per paenitentiam ad renovandas baptismi promissiones praeparantur ».⁶

⁴ Cf. Conc. Vat. II, Decr. de pastorali episcoporum munere in Ecclesia, *Christus Dominus*, n. 15.

⁵ Cf. SCR, Decr. *Maxima redemptionis nostrae mysteria* (16 nov. 1955) AAS 47 (1955) 838-847.

⁶ Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 249.

a) *De his quae ad initiationem christianam spectant*

7. Tota initiatio christiana indolem paschalem prae se fert, cum vere sit prima sacramentalis participatio Mortis et Resurrectionis Christi. Propterea Quadragesima plenam vim obtineat oportet uti tempus purificationis et illuminationis, praesertim per scrutinia et traditiones; ipsa autem Vigilia paschalis habeatur tempus aptius ad sacramenta initiationis celebranda.⁷

8. Communitates in quibus catechumeni desunt, non praetermittant quin orent pro illis qui alibi in proxima Vigilia paschali sacramenta initiationis christianae recipient. Pastores vero fidelibus illustrent quanti momenti sit ad eorum vitam spiritalem fovendam fidei baptismalis professio, ad cuius renovationem ipsi in eadem Vigilia invitabuntur, « quadragesimali observantia absoluta ».⁸

9. In Quadragesima habeatur catechesis pro adultis qui, infantes baptizati, illam non receperunt neque proinde ad Confirmationem et Eucharistiam admissi sunt. Eodem tempore ordinentur celebrationes paenitentiales, quae eos ad reconciliationis sacramentum perducant.⁹

10. Tempus Quadragesimae insuper uti proprium habetur ad ritus paenitentiales complendos ad instar scrutiniorum pro pueris nondum baptizatis, qui aetatem catechetica adepti sunt, et pro pueris iamdiu baptizatis, antequam primo ad sacramentum Paenitentiae admittantur.¹⁰

Cordi sit Episcopo institutionem catechumenorum tam adultorum quam puerorum fovere et, iuxta adiuncta, ritibus praescriptis praeesse, cum assidua participatione communitatis localis.¹¹

b) *De celebrationibus tempore quadragesimali peragendis*

11. Dominicae Quadragesimae super omnia festa Domini et super omnes sollemnitates praecedentiam habent. Sollemnitates autem in domi-

⁷ Cf. *Rituale Romanum*, Ordo initiationis christianae adultorum, n. 8; C.I.C., can. 856.

⁸ *Missale Romanum*, Vigilia paschalis, n. 46.

⁹ Cf. *Rituale Romanum*, Ordo initiationis christianae adultorum, cap. IV, praesertim n. 303.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, nn. 330-333.

¹¹ Cf. *Caeremoniale episcoporum*, nn. 250, 406-407; Cf. *Rituale Romanum*, Ordo initiationis christianae adultorum, n. 41.

nicis occurrentes sabbato anticipantur.¹² Feriae Quadragesimae, vero, memoriis obligatoriis praeferuntur.¹³

12. Paschalis mysterii et sacramentorum catechesis praecipue praebeatur in homiliis die dominica habendis, textus Lectionarii diligentius explicando, praesertim pericopes Evangelii quae diversos aspectus Baptismatis aliorumque sacramentorum, necnon misericordiam Dei, illustrant.

13. Pastores crebrius et modo ampliore verbum Dei exponant, in homiliis diebus ferialibus proferendis, in celebrationibus verbi Dei, in celebrationibus paenitentialibus,¹⁴ in peculiaribus concionibus habendis, in visitatione facienda familiis vel coetibus familiarum benedictionis causa. Fideles frequenter Missas feriales participant et ubi hoc facere nequeunt ad saltem legendas lectiones earum, in familia vel privatim, invitentur.

14. « Tempus quadragesimale suam indolem paenitentialem retinet ».¹⁵ « Fidelium animis catechesi inculcetur, una cum consecrariis socialibus peccati, ea genuinae paenitentiae natura quae peccatum prout est offensa Dei detestatur ».¹⁶

Paenitentiae virtus et praxis partes necessariae remanent paschalis praeparationis: ex conversione cordis profluere debet praxis externa paenitentiae tam singuli christiani quam totius communitatis; quae quidem, etsi adiunctis condicionibusque nostrae aetatis sit aptata, tamen spiritu evangelicae paenitentiae non careat et in bonum fratrum etiam dirigatur.

Partes Ecclesiae in actione paenitentiali non praetermittantur atque oratio pro peccatoribus urgeatur eam saepius inserendo in prece universali.¹⁷

15. Fidelibus intensior et fructuosior participatio commendetur in liturgia quadragesimali et celebrationibus paenitentialibus. Moneantur

¹² Cf. Normae universales de anno liturgico et de calendario, n. 5. Cf. *Ibid.*, n. 56f, et *Notitiae*, 23 (1987) 397.

¹³ *Ibid.*, n. 16, b).

¹⁴ *Missale Romanum*, Institutio generalis, n. 42; Cf. *Ordo Paenitentiae*, nn. 36-37.

¹⁵ PAULUS VI, Const. Apost. *Paenitemini*, II, 1; *AAS* 58 (1966) 183.

¹⁶ *Caeremoniale episcoporum*, n. 251.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, n. 251; Conc. Vat. II, Const. de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 109.

praesertim ut, iuxta legem et traditiones Ecclesiae, ad sacramentum Paenitentiae hoc tempore accedant, ut valeant purificatis animis mysteria paschalia participare. Valde convenit ut sacramentum Paenitentiae tempore Quadragesimae celebretur iuxta ordinem reconciliationis plurium paenitentium cum confessione et absolute singulari, ut in Rituali Romano describitur.¹⁸

Pastores vero ad reconciliationis ministerium magis praesto se reddant, et ampliore frequentia horarum reconciliationi individuali dicatarum, aditum ad hoc sacramentum prorsus faciliorem efficiant.

16. Omnes quadragesimalis observantiae aspectus eo etiam contendant ut vita Ecclesiae localis clariore in luce ponatur et foveatur. Quapropter valde quoque commendatur, ut tradita forma congregationis Ecclesiae localis ad modum « stationum » Romanarum servetur et foveatur. Huiusmodi autem fidelium coetus congregari poterunt, praesertim dioecesis Pastore praesidente, aut apud Sanctorum sepulcra, aut in praecipuis urbis ecclesiis vel sanctuariis, aut etiam quibusdam in locis peregrinationis, quae in dioecesi magis frequentantur.¹⁹

17. In Quadragesima « altare floribus ornari prohibetur, ac sonus instrumentorum permittitur tantum ad cantum sustentandum », ²⁰ quod indoli paenitentiali huius temporis congruit.

18. Item ab initio Quadragesimae usque ad Vigiliam paschalem omittitur « Alleluia » in omnibus celebrationibus, etiam in sollemnitatibus et festis.²¹

19. Cantus in celebrationibus praesertim Eucharistiae, sed etiam piorum exercitiorum, congruant huic tempori et quam maxime textibus liturgicis respondeant.

20. Pia exercitia quae cum tempore Quadragesimae magis conveniunt, uti est Via Crucis, foveantur et spiritu liturgico imbuantur ut animi fidelium ad celebrationem mysterii paschalis Christi facilius manuducantur.

¹⁸ Cf. *Caeconomiale episcoporum*, n. 251.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, n. 260.

²⁰ *Ibid.*, n. 252.

²¹ Cf. Normae universales de anno liturgico et de calendario, n. 28.

c) *Specialia pro aliquibus diebus Quadragesimae*

21. Feria IV ante dominicam I Quadragesimae, christifideles, cineres accipientes, ingrediuntur tempus purificandis animis institutum. Hoc paenitentiae signo, traditione biblica prodito et in consuetudinibus Ecclesiae ad nos usque servato, condicio hominis peccatoris significatur, qui culpam suam coram Domino exterius confitetur et ita exprimit voluntatem interioris conversionis, spe ductus ut Dominus sit illi benignus. Hoc eodem signo iter incipit conversionis, quod metam suam attinget per sacramenti Paenitentiae celebrationem diebus ante Pascha occurrentibus.²²

Benedictio et impositio cinerum fit aut in Missa, aut etiam extra Missam. Quo in casu praemittitur Liturgia verbi et concluditur oratione fidelium.²³

22. Feria IV Cinerum est dies paenitentiae in tota Ecclesia obligatorie servanda, et quidem per abstinentiam et ieiunium.²⁴

23. Dominica I Quadragesimae exordium est venerabilis sacramenti annuae observationis quadragesimalis.²⁵ In Missa huius dominicae adsint elementa quae tale momentum significant; ex. gr. processio ingressus cum litaniis sanctorum.²⁶ Intra Missam dominicae I in Quadragesima, episcopus convenienter ritum electionis celebret in ecclesia cathedrali vel in alia ecclesia, iuxta necessitates pastorales.²⁷

24. Evangelia de Samaritana, de caeco nato et de Lazari resurrectione, dominicis III, IV et V Quadragesimae anni A assignata, cum sint maioris momenti, respectu habito initiationis christianae, legi possunt etiam annis B et C, praesertim ubi catechumeni habentur.²⁸

25. Dominica IV Quadragesimae « Laetare » atque in sollemnitatibus et festis admittitur sonus instrumentorum et altare floribus ornari potest. Hac dominica paramenta coloris rosacei adhiberi possunt.²⁹

²² Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 253.

²³ *Missale Romanum*, Feria IV Cinerum.

²⁴ PAULUS VI, Const. Apost. *Paenitemini*, II, 1; AAS 58 (1966) 183. C.I.C., can. 1251.

²⁵ *Missale Romanum*, Dominica I in Quadragesima, collecta et super oblata.

²⁶ Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 261.

²⁷ Cf. *Ibid.*, nn. 408-410.

²⁸ *Missale Romanum*, Ordo lectionum Missae, ed. altera 1981 Praenotanda, n. 97.

²⁹ Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 252.

26. Usus cooperiendi cruces et imagines per ecclesiam a dominica V Quadragesimae servari potest, de iudicio Conferentiae Episcoporum. Cruces velatae remanent usque ad expletam celebrationem Passionis Domini, feria VI Hebdomadae sanctae, imagines vero usque ad initium Vigiliae paschalis.³⁰

II. DE HEBDOMADA SANCTA

27. Hebdomada sancta, Ecclesia celebrat mysteria salutis a Christo novissimis diebus vitae suae peracta, incipiendo ab eius ingressu messianico in Ierusalem.

Usque ad feriam V tempus quadragesimale continuatur. A Missa autem vespertina in Cena Domini incipit Triduum paschale, quod continuatur feria VI in Passione Domini et Sabbato sancto, habet suum centrum in Vigilia paschali et clauditur Vesperis dominicae Resurrectionis.

«Feriae Hebdomadae sanctae, a feria II usque ad feriam V inclusive, omnibus aliis celebrationibus praeferuntur».³¹ Expediit ut Baptismus et Confirmatio his diebus non celebrentur.

a) *Dominica in palmis de Passione Domini*

28. Hebdomada sancta initium sumit «Dominica in palmis de Passione Domini» quae Christi regalis triumphus praesagium et Passionis praeconium simul coniungit. Nexus inter utrumque aspectum paschalis mysterii ostendatur in celebratione et catechesi huius diei.³²

29. Commemoratio ingressus Domini in Ierusalem, ab antiquo, fit per sollemnem processionem, qua christiani celebrant hunc eventum, acclamationes et gestus imitantes puerorum Hebraeorum, qui exierunt obviam Domino atque prompserunt «Hosanna pium».³³

Processio una tantum sit et semper ante Missam fiat in qua maior concursus populi habetur, etiam horis vespertinis, sive sabbati, sive dominicae. Ad ipsam peragendam, collecta seu adunatio christifidelium fiat in aliqua ecclesia minore vel alio loco apto extra ecclesiam ad quam processio tendit.

³⁰ *Missale Romanum*, rubrica in sabbato hebdomadae IV Quadragesimae.

³¹ Cf. Normae universales de anno liturgico et de calendario, n. 16, a.

³² Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 263.

³³ Cf. *Missale Romanum*, Dominica in palmis de Passione Domini, n. 9.

Huic processioni participant christifideles gestantes ramos palmarum, vel aliorum arborum. Sacerdos et ministri, palmas et ipsi gestantes, populum praecedunt.³⁴

Palmarum vel ramorum benedictio fit ut in processione portentur. Domi servatae, palmae fidelibus revocant victoriam Christi quam processione celebraverant.

Pastores nihil omittant ut haec processio in honorem Christi Regis tali modo praeparetur et celebretur ut revera in vita fidelium fructus spirituales afferat.

30. Missale, ad celebrandam commemorationem ingressus Domini in Ierusalem, praeter processionem sollemnem supra descriptam alias duas formas offert, non tamen ut commoditati et facilitati indulgeatur, sed ratione habita difficultatum quae processionem forte impediunt.

Forma secunda commemorationis est introitus sollemnis, quando processio extra ecclesiam fieri nequit. Forma tertia est introitus simplex qui adhibetur in omnibus Missis huius dominicae, in quibus non habetur introitus sollemnis.³⁵

31. Ubi Missa fieri nequit, expedit ut habeatur sacra verbi Dei celebratio de ingressu messianico et de Passione Domini, vel sabbato horis vespertinis, vel die dominica hora opportuniore.³⁶

32. Durante processione cantantur a schola et populo cantus in Missali Romano propositi uti psalmi 23 et 46, necnon alii cantus apti in honorem Christi Regis.

33. Historia Passionis peculiari sollemnitate gaudet. Consulendum est ut cantetur vel legatur more tradito, scilicet a tribus qui partem Christi, partem historici et partem populi assumunt. Passio proferatur aut a diaconis vel presbyteris, aut illis deficientibus, a lectoribus; quo in casu, pars Christi sacerdoti reservari debet.

Haec proclamatio Passionis fit absque luminaribus, absque incenso, sine salutatione populi et sine signatione libri; tantummodo diaconi petunt benedictionem sacerdotis, ut alias ante Evangelium.³⁷

³⁴ Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 270.

³⁵ Cf. *Missale Romanum*, Dominica in palmis de Passione Domini, n. 16.

³⁶ Cf. *Ibid.*, n. 19.

³⁷ Cf. *Ibid.*, n. 22. Pro missa quam episcopus praesidet, cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 74.

Expedit ut, in bonum spiritale fidelium historia Passionis integre legatur et lectiones quae eam praecedunt ne omittantur.

34. Historia Passionis expleta, homilia ne praetermittatur.

b) *Missa Chrismatis*

35. Missa Chrismatis, in qua episcopus, cum suo presbyterio concelebrans, sanctum Chrisma consecrat aliaque olea benedicit, est veluti manifestatio communionis presbyterorum cum proprio episcopo in uno eodemque sacerdotio atque ministerio Christi.³⁸ Ad hanc vero Missam convocentur presbyteri e diversis regionibus dioecesis, qui concelebrent cum episcopo, in conficiendo Chrismate testes et cooperatores eius, sicut in ministerio cotidiano adiutores sunt et consilarii.

Etiam fideles instanter invitentur ad hanc Missam participandam, et ad Eucharistiae sacramentum in ea recipiendum.

Missa Chrismatis ex traditione feria V Hebdomadae sanctae celebratur. Si vero ea die clerus et populus difficilius convenire possunt cum episcopo, haec celebratio anticipari potest alio die, sed prope Pascha.³⁹ Novum enim Chrisma et oleum catechumenorum in celebratione sacramentorum initiationis nocte paschali adhiberi debent.

36. Una sit celebratio Missae Chrismatis ob eius significationem in vita dioecesis et fiat in ecclesia cathedrali vel, propter rationes pastorales, in alia ecclesia,⁴⁰ praesertim insigniore.

Receptio sacrorum oleorum, fieri potest in singulis paroeciis vel ante celebrationem Missae vespertinae in Cena Domini, vel alio tempore, quod opportunius videbitur. Hoc iuvabit ad fideles instituendos de usu et effectu sacrorum oleorum et Chrismatis in vita christiana.

c) *Celebratio paenitentialis in fine Quadragesimae*

37. Expedit ut tempus quadragesimale concludatur, tam pro singulis fidelibus quam pro tota communitate christiana, aliqua celebratione paenitentiali, ut ad pleniorum mysterii paschalis participationem praeparentur.⁴¹

Huiusmodi celebratio ante Triduum paschale fiat, nec Missam vespertinam in Cena Domini immediate praecedat.

³⁸ Conc. Vat. II, Decr. de presbyterorum ministerio et vita, *Presbyterorum ordinis*, n. 7.

³⁹ *Caeremoniale episcoporum*, n. 275.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 276.

⁴¹ Cf. *Ordo Paenitentiae*, Appendix II, nn. 1. 7. Cf. *supra* nota 18.

III. DE TRIDUO PASCHALI IN GENERE

38. Maxima Redemptionis humanae mysteria quotannis celebrat Ecclesia a Missa vespertina feriae V in Cena Domini usque ad Vesperas dominicae Resurrectionis. Hoc temporis spatium bene nominatur « triduum crucifixi, sepulti et resuscitati »;⁴² immo etiam « Triduum paschale » vocatur quia in ipso repraesentatur et efficitur mysterium Paschatis, id est transitus Domini ex hoc mundo ad Patrem. Huius celebratione mysterii Ecclesia, per signa liturgica et sacramentalia, Christo, suo Sponso, intima associatur communione.

39. Sacrum est ieiunium paschale duobus primis diebus Tridui, in quibus iuxta traditionem primaevam « quia Sponsus ablati est » ieiunat Ecclesia.⁴³ Feria VI in Passione Domini ieiunium ubique celebrandum est cum abstinentia, et suadetur ut, etiam Sabbato sancto producatur, ita ut, Ecclesia, elato et aperto animo, ad gaudia dominicae Resurrectionis perveniat.⁴⁴

40. Commendatur celebratio communis Officii lectionis et Laudum matutinarum Feria VI in Passione Domini et etiam Sabbato sancto. Praestat ut episcopus participet, in ecclesia cathedrali, quantum fieri potest, cum clero et populo.⁴⁵

Officium hoc, olim « Tenebrarum » nuncupatum, obtineat locum debitum in devotione christifidelium, ad passionem, mortem et sepulturam Domini pia meditatione contemplandam, dum resurrectionis eius annuntiatio expectatur.

41. Ad celebrationem Tridui paschalis rite peragendam requiritur numerus congruus ministrorum et ministrantium, qui sedulo instructi esse debent de iis quae ab ipsis agenda sunt. Pastores vero ne omitant significationem et ordinem celebrationum christifidelibus meliore quo possint modo explicare, eosdemque ad participationem activam et fructuosam praeparare.

⁴² Cf. SCR, Decr. *Maxima redemptionis nostrae mysteria* (6 nov. 1955) AAS 47 (1955) 858. S. AUGUSTINUS, *Ep.* 55, 24, *PL*, 35, 215.

⁴³ Cf. *Mc* 2, 19-20; TERTULLIANUS, *De ieiunio* 2 et 13, *Corpus Christianorum* II, p. 1271.

⁴⁴ Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 295; Conc. Vat. II, Const. de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 110.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, n. 296; Institutio generalis de Liturgia Horarum, n. 210.

42. Cantus populi necnon ministrorum et sacerdotis celebrantis peculiare momentum habet in celebratione Hebdomadae sanctae et speciatim in Triduo paschali, quia sollemnitati harum dierum magis congruit, et etiam quia textus maxime suam propriam vim recipiunt quando in cantu peraguntur.

Episcoporum Conferentiae invitantur, nisi iam providerint, ad proponendas melodias pro textibus et acclamationibus quae numquam sine cantu esse deberent. Haec sunt:

- a) oratio universalis Feria VI in Passione Domini; invitatio diaconi si fit vel acclamatio populi;
- b) cantus ad Crucem ostendendam et adorandam;
- c) acclamationes ad processionem cum cereo paschali et ad ipsum praeconium, « Alleluia » responsorialis, litaniae sanctorum, et acclamatio post benedictionem aquae.

Textus liturgici cantuum pro populi participatione ne omittantur facilitatis causa; earum versiones in lingua vernacula ornentur melodiis. Si ipsi textus pro Liturgia in cantu in lingua vernacula nondum praesto sint, interdum alii textus illis similes seligantur. Repertorium proprium harum celebrationum opportune conficiatur, in ipsis tantum celebrationibus adhibendum. Proponantur speciatim:

- a) cantus ad benedictionem et processionem palmarum, et ad ingressum in ecclesiam;
- b) cantus ad processionem sacrorum oleorum;
- c) cantus ad processionem cum donis ferendis in Missa in Cena Domini, et hymnus ad processionem qua defertur Ss.mum Sacramentum in sacellum repositionis;
- d) responsoria pro psalmis in Vigilia paschali et cantus ad aspersionem aquae.

Etiam pro historia Passionis, praeconio paschali, et benedictione aquae baptismalis, opportuna melodia parentur quae cantum horum textuum faciliorem reddant.

In maioribus ecclesiis adhibeatur abundans thesaurus musicae sacrae tam antiquae quam hodiernae; salva tamen semper congrua participatione populi.

43. Praestat ut parvae communitates religiosas tum clericales tum non clericales, aliaeque communitates laicales participant celebrationes Tridui paschalis in ecclesiis maioribus.⁴⁶

Eodem modo ubi haberi nequit sufficiens numerus participantium, ministrantium, et cantorum, celebrationes Tridui paschalis ne peragantur et fideles una simul conveniant in aliquam maiorem ecclesiam.

Etiam ubi plures parvae paroeciae uni presbytero commissae sunt, praestat ut earum fideles congregentur, in quantum fieri potest, in ecclesiam principalem ad easdem celebrationes participandas.

Propter vero bonum fidelium, ubi parochus duarum vel plurium paroeciarum curam habet, in quibus fideles numerosi participant et celebrationes debita cura et sollemnitate haberi possunt, ipsi licet celebrationes Tridui paschalis, servatis servandis, iterare.⁴⁷

Ut alumni Seminariorum Christi « paschale mysterium ita vivant ut in illud initiare sciant plebem sibi committendam », ⁴⁸ plenam et perfectam institutionem liturgicam assequantur. Valde convenit ut, per annos suae in Seminario praeparationis, uberiores et ditiores formas experiantur celebrationis festorum paschalium praecipue illas quibus episcopus praesidet.⁴⁹

IV. DE MISSA VESPERTINA FERIAE V IN CENA DOMINI

44. « Missa, quae horis vespertinis feria V Hebdomadae sanctae celebratur, Ecclesia incipit Triduum paschale, et studet cenam illam novissimam recolere, qua Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur, suos qui erant in mundo usque ad finem diligens, Corpus et Sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ac Apostolis, ut sumerent, tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepit ». ⁵⁰

⁴⁶ Cf. SRC, Instr. *Eucharisticum mysterium*, (25 maii 1967) n. 26. AAS 59 (1967) 558. N.B. In monasteriis vero monialium praestat ut celebratio Tridui paschalis maxima quae possibilis sit sollemnitate in ipsa ecclesia monasterii peragatur.

⁴⁷ Cf. SRC, Ordinationes et declarationes circa Ordinem hebdomadae sanctae instauratum, (1 febr. 1957) n. 21; AAS 49 (1957) 91-95.

⁴⁸ Conc. Vat. II, Decr. de institutione sacerdotali, *Optatam totius*, n. 8.

⁴⁹ Cf. Sacra Congregatio pro educatione catholica, Instr. de institutione liturgica in seminariis, (17 maii 1979) nn. 15, 33.

⁵⁰ Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 297.

45. Tota animi attentio verti debet ad mysteria quae in Missa potissimum recoluntur: scilicet institutio Eucharistiae, Ordinis sacerdotalis institutio et mandatum Domini de caritate fraterna: quae quidem in homilia illustrentur.

46. Missa in Cena Domini celebratur horis vespertinis, tempore magis opportuno pro plena participatione totius communitatis localis. Concelebrare valent omnes presbyteri etsi hac die Missam Chrismatis iam concelebraverint, vel si, pro christifidelium bono, alteram Missam celebrare debent.⁵¹

47. Revera, ubi ratio pastoralis id postulet, loci Ordinarius alteram Missam in ecclesiis et oratoriis permittere potest, horis vespertinis celebrandam et in casu verae necessitatis, etiam horis matutinis, sed tantummodo pro fidelibus, qui nullo modo Missam vespertinam participare valent. Caveatur tamen ne huiusmodi celebrationes in bonum personarum privatarum vel parvorum coetuum peculiarium fiant, et ne praeiudicio sint Missae principali.

Iuxta antiquissimam Ecclesiae traditionem, omnes Missae sine populo hac die interdicuntur.⁵²

48. Tabernaculum ante celebrationem omnino vacuum sit.⁵³ Hostiae pro Communionem fidelium consecrari debent in ipsa sacrificii celebratione.⁵⁴ Sufficiens copia panis consecratur etiam pro Communionem die sequenti distribuenda.

49. Ad Ss. mum Sacramentum asservandum, sacellum pareatur ita convenienter ornatum, ut ad orandum et meditandum invitet; plane commendatur severa sobrietas quae Liturgiae horum dierum convenit, abusibus vitatis vel sublatis.⁵⁵

Quando tabernaculum positum est in sacello a centrali aula seiuncto, praestat in ipso parari locus repositionis et adorationis.

⁵¹ Cf. *Missale Romanum*, Missa vespertina in Cena Domini.

⁵² Cf. *Ibid.*

⁵³ Cf. *Ibid.*, n. 1.

⁵⁴ Conc. Vat. II, Const. de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 55; SRC, Instr. *Eucharisticum mysterium*, (25 maii 1967) n. 31. *AAS* 59 (1967) 557-558.

⁵⁵ SCR, Decr. *Maxima redemptionis nostrae mysteria* (16 nov. 1955) n. 9, *AAS* 47 (1955) 845.

50. Dum hymnus « Gloria in excelsis » canitur, iuxta locorum consuetudines, campanae pulsantur, eoque expleto, silent usque ad « Gloria in excelsis » Vigiliae paschalis, nisi Conferentia Episcoporum vel Ordinarius loci, pro opportunitate, aliud statuerit.⁵⁶ Eodem temporis spatio organum aliaque musica instrumenta adhiberi possunt tantummodo ad cantum sustentandum.⁵⁷

51. Loto pedum quae, ex traditione, fit hac die selectis viris significat servitium et caritatem Christi qui venit « non ministrari sed ministrare ».⁵⁸ Praestat ut haec traditio servetur et in sua propria significatione explicetur.

52. Dona pro pauperibus, praesertim tempore quadragesimali collecta uti fructus paenitentiae, praesentari possunt in processione offertorii, populo canente « Ubi caritas est vera ».⁵⁹

53. Opportunius momento Communionis Eucharistia de mensa altaris accipitur a diaconis vel acolythis vel ministris extraordinariis ut postea ad infirmos qui communicandi sunt domi deferatur. Hoc modo ipsi infirmi Ecclesiae celebranti intensius uniri possunt.

54. Oratione post Communionem dicta, processio instruitur, qua praecedente crucifero defertur Ss.mum Sacramentum, cum cereis accensis et turibulo fumigante, per ecclesiam ad locum ubi asservabitur. Cantatur interea hymnus « Pange lingua » vel alius cantus eucharisticus.⁶⁰ Translatio et repositio Ss.mi Sacramenti fieri nequeunt si in eadem ecclesia celebratio Passionis Domini, feria VI, locum non habeat.⁶¹

55. Sacramentum reponatur in tabernaculum clausum vel in capsam. Numquam fiat expositio in ostensorio.

Tabernaculum vel capsam sepulcri ne habeat, ipsaque expressio « sepulcri » vitetur: sacellum enim repositionis non paratur « pro sepultura Domini » repraesentanda, sed in custodiam panis eucharistici pro Communione feria VI in Passione Domini distribuenda.

⁵⁶ Cf. *Missale Romanum*, Missa vespertina in Cena Domini.

⁵⁷ Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 300.

⁵⁸ *Mt* 20, 28.

⁵⁹ Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 303.

⁶⁰ Cf. *Missale Romanum*, Missa vespertina in Cena Domini, nn. 15-16.

⁶¹ Cf. SRC, Declaratio 15 martii 1956, n. 3, AAS 48 (1956) 153; SRC, Ordinationes et declarationes circa Ordinem hebdomadae sanctae instauratum, (1 febr. 1957) n. 14; AAS 49 (1957) 93.

56. Invitentur fideles ut post Missam in Cena Domini per congruum noctis spatium, debitam adorationem peragant in ecclesia coram Ss.mo Sacramento ibi sollemniter hac die asservato. Pro opportunitate dum protrahitur adoratio eucharistia legi potest aliqua pars Evangelii secundum Ioannem (cap. 13-17).

Post mediam tamen noctem adoratio absque sollemnitate apparatus externi fiat cum dies Passionis Domini iam coeperit.⁶²

57. Missa expleta altare celebrationis denudatur. Expediit ut cruces in ecclesia cooperiantur velo coloris rubri vel violacei, nisi iam velatae sint sabbato ante dominicam V in Quadragesima. Lampades coram imaginibus sanctorum ne accendantur.

V. DE FERIA VI IN PASSIONE DOMINI

58. Hac die, qua « Pascha nostrum immolatus est Christus ».⁶³ Ecclesia, Passionem Domini et Sponsi sui meditans et Crucem adorans, ortum suum de latere Christi in Cruce dormientis commemorat et pro salute totius mundi intercedit.

59. Ecclesia, hac die, ex antiquissima traditione, Eucharistiam non celebrat; sacra Communio fidelibus distribuitur unice inter celebrationem Passionis Domini; infirmis autem qui eam participare nequeunt, quacumque diei hora deferri potest.⁶⁴

60. Feria VI in Passione Domini est dies paenitentiae obligatorie in tota Ecclesia servanda, et quidem per abstinentiam et ieiunium.⁶⁵

61. Sacramentorum celebrationes hac die stricte prohibentur, exceptis Paenitentiae et Infirmorum Unctionis sacramentis.⁶⁶ Exsequiae sine cantu neque organo neque campanarum sonitu celebrentur.

⁶² Cf. *Missale Romanum*, Missa vespertina in Cena Domini, n. 21; SCR, Decr. *Maxima redemptionis nostrae mysteria* (16 nov. 1955) nn. 8-10 AAS 47 (1955) 845.

⁶³ 1 Cor 5, 7.

⁶⁴ Cf. *Missale Romanum*, Feria IV in Passione Domini, nn. 1. 3.

⁶⁵ PAULUS VI, Const. Apost. *Paenitemini*, II, 2; AAS 58 (1966) 183; C.I.C., can. 1251.

⁶⁶ Cf. *Missale Romanum*, Feria VI in Passione Domini, n. 1. CCD Declaratio *Ad Missale Romanum*, in *Notitiae* 13 (1977) 602.

62. Commendatur ut hodie Officium lectionis et Laudes matutinae, cum populi participatione in ecclesiis celebrentur (cf. n. 40).

63. Celebratio Passionis Domini horis postmeridianis et quidem circa horam decimam quintam (h. 15) peragatur. Ratio pastoralis horam seligendam suadebit opportuniorem, qua scilicet facilius populus congregari possit: ex. gr. inde a meridie vel horis tardioribus, non autem ultra horam vigesimam primam (h. 21).⁶⁷

64. Ordo actionis liturgicae Passionis Domini (liturgia verbi, adoratio Crucis, et sacra Communio), ex antiqua traditione Ecclesiae proveniens religiose fideliterque servetur, et a nemine proprio marte mutetur.

65. Sacerdos et ministri sub silentio ad altare procedunt sine cantu. Si quae verba introductionis dicenda sunt, proferantur ante ingressum ministrorum.

Sacerdos et ministri facta reverentia altari in faciem procumbunt; quae prostratio, ut ritus huic diei proprius, sedulo servetur, significans tam humiliationem « hominis terreni »⁶⁸ quam maerorem et dolorem Ecclesiae.

Fideles vero, dum fit ingressus ministrorum, stant et postea genibus procumbunt, et sub silentio orant.

66. Lectiones integre legantur. Psalmus responsorius et cantus ante Evangelium consueto modo canantur. Historia vero Passionis Domini secundum Ioannem canitur vel legitur eodem modo quo dominica praecedente (cf. n. 33). Historia Passionis expleta, homilia habeatur, cuius in fine fideles invitari possunt ut per breve tempus meditationi instent.⁶⁹

67. Oratio universalis fiat secundum textum et formam ab antiquitate tradita et quidem cum tota amplitudine intentionum, cum bene significet virtutem universalem Passionis Christi, qui pro salute totius mundi in Cruce pependit. Licet Ordinario loci in gravi necessitate publica permittere vel statuere ut addatur specialis intentio.⁷⁰

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, n. 3; SRC, Ordinationes et declarationes circa Ordinem hebdomadae sanctae instauratum, (1 febr. 1957) n. 15; AAS 49 (1957) 94.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, n. 5, oratio altera.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, n. 9; Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 319.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, n. 12.

E numero orationum quae in Missali praebentur, licet sacerdoti eas quae magis aptae sunt locorum condicioni seligere, ita tamen ut servetur series intentionum, quae de more pro oratione universali proponitur.⁷¹

68. Pro ostensione Crucis ipsa sit satis magna et pulchra et seligatur formula prior vel altera in Missali exstantes. Hic ritus splendore huius salutis nostrae mysterii digno adimpleatur: tam invitatio in ostendenda sancta Cruce facta, quam populi responsio in cantu fiant et ne praetermittatur silentium reverentia plenum post unamquamque prostrationem, sacerdote stante et Crucem elevatam tenente.

69. Crux unicuique fidelium adorationi praebeatur, cum adoratio personalis Crucis sit elementum praestantissimum in hac celebratione et solum in ingenti populi concursu adhibeatur ritus adorationis ab omnibus simul faciendae.⁷²

Unica Crux adorationi praebeatur, quod a veritate signi requiritur. Ad adorationem Crucis, antiphonae, « Improperia » et hymnus canantur, cum historiam salutis modo lyrico in memoriam revocent,⁷³ vel alii cantus apti (cf. n. 42).

70. Sacerdos cantat invitationem ad orationem dominicam quam omnes in cantu proferunt. Pax non datur. Communio fit iuxta ritum in Missali descriptum.

Durante Communionem cani potest psalmus 21, vel alius cantus congruus. Distributione Communionis peracta pyxis ad locum praeparatum extra ecclesiam defertur.

71. Post celebrationem, denudatur altare, relicta tamen Cruce cum quatuor candelabris. Paretur in ecclesia locus aptus (v.g. sacellum repositionis in quo feria V Eucharistia asservata erat), ubi Crux Domini collocetur, ut fideles eam adorare et osculari possint et meditationi vacare.

72. Pia exercitia, uti sunt Via Crucis, processiones Passionis ac memoria dolorum beatae Mariae Virginis, ob rationes pastorales nequa-

⁷¹ Cf. *Missale Romanum*, Institutio generalis, n. 46.

⁷² Cf. *Missale Romanum*, Feria VI in Passione Domini, n. 19.

⁷³ Cf. *Mich* 6, 3-4.

quam negligenda sunt. Textus et cantus spiritui Liturgiae huius diei accommodentur. Hora autem piorum exercitiorum ita componatur cum hora celebrationis praecipuae, ut appareat Actionem liturgicam natura sua his omnibus exercitiis longe antecellere.⁷⁴

VI. DE SABBATO SANCTO

73. Sabbato sancto Ecclesia ad sepulcrum Domini immoratur, passionem eius et mortem, necnon ad inferos descensum meditans,⁷⁵ et eius resurrectionem exspectans in oratione et ieiunio. Valde commendatur ut celebratio Officii lectionis et Laudum matutinarum fiat cum populi participatione (cf. n. 40).⁷⁶ Ubi haec fieri nequit praevi-deantur celebratio verbi Dei vel pium exercitium mysterio huius diei adaequatum.

74. Imago Christi crucifixi vel in sepulcro quiescentis vel ad inferos descendentis, quae mysterium Sabbati sancti illustret, necnon imago beatae Mariae Virginis Perdolentis venerationi fidelium in ecclesia proponi possunt.

75. Hodie stricte abstinet Ecclesia a sacrificio Missae.⁷⁷ Sacra Communio dari potest solummodo ad modum Viatici. Deneganda est nuptiarum celebratio, necnon aliorum sacramentorum celebratio, exceptis Paenitentiae et Infirmorum Unctionis sacramentis.

76. Fideles de peculiari natura Sabbati sancti edoceantur.⁷⁸ Mores traditionesque festivae huic diei conexas, propter celebrationem paschalem olim Sabbato sancto anticipatam, reserventur nocti et diei Paschae.

⁷⁴ Cf. Conc. Vat. II, Const. de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 13.

⁷⁵ Cf. *Missale Romanum*, Sabbato sancto; Symbolum Apostolorum; *1 Pet* 3, 19.

⁷⁶ Cf. Institutio generalis de Liturgia Horarum, n. 210.

⁷⁷ *Missale Romanum*, Sabbato sancto.

⁷⁸ SCR, Decr. *Maxima redemptionis nostrae mysteria* (16 nov. 1955) n. 2, AAS 47 (1955) 843.

VII. DE DOMINICA PASCHAE IN RESURRECTIONE DOMINI

A) *De Vigilia paschali in nocte sancta*

77. Ex antiquissima traditione, ista nox est observabilis Domino,⁷⁹ et Vigilia quae in ea celebratur, noctem sanctam commemorando qua Dominus resurrexit, habetur ut « mater omnium sanctarum Vigiliarum ». ⁸⁰ In ea enim Ecclesia resurrectionem Domini vigilando expectat, eamque sacramentis initiationis christianae celebrat. ⁸¹

1. *Quid significat Vigiliae paschalis nocturna insoles*

78. « Tota celebratio Vigiliae paschalis peragitur noctu, ita ut vel non incipiatur ante initium noctis vel finiatur ante diluculum diei dominicae ». ⁸² Quae regula stricte interpretanda est. Contrarii abusus et consuetudines passim irrepta, quibus ea hora Vigilia paschalis celebraretur qua solent Missae dominicales anticipari, reprobantur. ⁸³

Illae rationes quae a quibusdam afferuntur ad anticipandam Vigiliam paschalem, v.gr. inseguritas publica, non praebentur in casu noctis Nativitatis Domini, vel aliorum diversi generis conventuum.

79. Vigilia paschalis, qua Hebraei pernoctaverunt expectantes transitum Domini qui eos a Pharaonis servitute liberaret, ab illis ut memoriale annuum observata est; figura erat futuri veri Paschatis Christi, noctis scilicet verae liberationis, in qua « destructis vinculis mortis, Christus ab inferis victor ascendit ». ⁸⁴

80. Iam ab initio Ecclesia, annuum Pascha, quod est sollemnitas sollemnitatum, nocturna Vigilia praecipue celebravit. Etenim resurrectio Christi nostrae fidei atque spei est firmamentum, et per Baptismum et Confirmationem in paschale Christi mysterium inserti

⁷⁹ Cf. *Ex* 12, 42.

⁸⁰ S. AUGUSTINUS, *Sermo* 219, PL 38, 1088.

⁸¹ *Caeremoniale episcoporum*, n. 332.

⁸² Cf. *Ibid.*, n. 333; *Missale Romanum*, Vigilia paschalis, n. 3.

⁸³ SRC, *Instr. Eucharisticum mysterium*, (25 maii 1967) n. 28. AAS 59 (1967) 556-557.

⁸⁴ *Missale Romanum*, Vigilia paschalis, n. 19, praeconium paschale.

sumus, commortui, consepulti, conresuscitati et cum ipso etiam regnabimus.⁸⁵

Vigilia haec est etiam expectatio adventus Domini.⁸⁶

2. De structura paschalis Vigiliae et de momento eius elementorum et partium

81. Vigilia paschalis ita ordinatur ut post lucernarium et praeconium paschale (quod est pars prima huius Vigiliae), sancta Ecclesia meditetur mirabilia, quae fecit Dominus Deus populo suo ab initio, (pars secunda seu Liturgia verbi), usque dum, cum novis membris in Baptismate renatis (pars tertia), vocatur ad mensam, a Domino Ecclesiae praeparatam, memoriale mortis et resurrectionis suae, donec veniat (pars quarta).⁸⁷

Hic ordo liturgicus a nemine proprio marte mutetur.

82. Prima pars in symbolicis consistit actionibus atque gestibus, quae oportet tanta amplitudine et nobilitate perficere, ut eorum significatio, admonitionibus et orationibus liturgicis suggesta, a fidelibus vere percipiatur.

Extra ecclesiam, in quantum fieri potest, loco apto disponitur ro-
gus ad novum ignem benedicendum, cuius flamma talis sit ut revera tenebras dissipare et noctem illuminare queat.

Praeparetur cereus paschalis, qui sit, pro veritate signi, ex cera factus, quotannis novus, unicus, magnitudinis satis insignis, numquam autem fictus, ut Christum mundi esse lumen evocare possit. Signis et verbis in Missali descriptis vel aliis a Conferentiis Episcoporum adprobatis benedicatur.⁸⁸

83. Processio, qua populus ecclesiam ingreditur, solo cerei paschalis lumine ducitur. Sicut filii Israel nocte ignis columna ducebantur, christiani vicissim Christum resurgentem sequuntur. Nihil impedit quomi-

⁸⁵ Cf. Conc. Vat. II, Const. de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 6; Cf. *Rom* 6, 3-6; *Eph* 2, 5-6; *Col* 2, 12-13; *2 Tim* 2, 11-12.

⁸⁶ « Illam noctem agimus vigilando quia Dominus resurrexit et illam vitam ... ubi nec mors ulla nec somnus est, in sua carne nobis incohavit; quam sic excitavit a mortuis ut iam non moriatur nec mors ei ultra dominetur ... Proinde cui resurgenti paulo diutius vigilando concinimus, praestabit ut cum illo sine fine vivendo regnemus ». S. AUGUSTINUS, *Sermo Guelferbytan.*, 5, 4, *PLS* 2, 552.

⁸⁷ Cf. *Missale Romanum*, Vigilia paschalis, n. 2.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, nn. 10-12.

nus unicuique responsioni « Deo gratias » addatur aliqua acclamatio in honorem Christi.

Lumen ex cereo paschali gradatim propagatur ad candelas, quas in manibus omnes opportune tenent, lampadibus electricis adhuc exstinctis.

84. Diaconus paschale annuntiat praeconium, quod magno lyrico poemate totum paschale mysterium in salutis oeconomiam insertum enarrat. Pro necessitate, deficiente diacono, si etiam sacerdos celebrans illud annuntiare non valet, cantori committatur. Conferentiae vero Episcoporum hoc praeconium aptare possunt per aliquas populi acclamationes in ipsum inserendas.⁸⁹

85. Sacrae Scripturae lectiones secundam partem Vigiliae constituunt. Praeclara gesta describunt historiae salutis, ad quae placide meditanda fidelium animi adiuvantur cantu psalmi responsorii, silentio et sacerdotis celebrantis oratione.

Instauratus Vigiliae ordo septem habet lectiones Veteris Testamenti ex Lege et Prophetis desumptas, quae plerumque ab antiquissima traditione tam Orientis quam Occidentis receptae sunt, et duas ex Novo, scilicet ex Apostolo et Evangelio. Sic Ecclesia, « incipiens a Moyse et omnibus prophetis », ⁹⁰ interpretatur paschale Christi mysterium. Proinde omnes lectiones legantur ubicumque id possibile erit ut indoles Vigiliae paschalis, quae diurnitatem exigit, omnino servetur.

Attamen, ubi circumstantiae pastorales postulant ut adhuc minuatur hic lectionum numerus, legantur saltem tres e Vetere Testamento desumptae, et quidem ex Lege et Prophetis; numquam omittatur lectio capituli 14 Exodi cum suo cantico.⁹¹

86. Significatio typologica textuum Veteris Testamenti in Novo radicator, et manifesta fit oratione a sacerdote celebrante post singulas lectiones prolata; sed etiam iuvabit, fideles in illam significationem brevi admonitione introducere. Quae monitio fieri potest vel ab ipso sacerdote vel a diacono.

Liturgicae nationales vel dioecesanae Commissiones ad hoc iam conficient ea subsidia, quae pastores adiuvent.

Post lectionem fit cantus psalmi populo responsum proferente.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, n. 17.

⁹⁰ *Lc* 24, 27; Cf. *Lc* 24, 44-45.

⁹¹ Cf. *Missale Romanum*, Vigilia paschalis, n. 21.

In tali repetitione partium rythmus servetur, quo fidelium participatio ac devotio adiuventur.⁹² Sedulo attendendum est ne cantunculæ populares admittantur loco psalmoreum.

87. Post lectiones Veteris Testamenti, cantatur hymnus « Gloria in excelsis », pulsantur campanæ iuxta locorum consuetudines, profertur collecta, et ita transitus fit ad lectiones Novi Testamenti. Legitur exhortatio Apostoli circa Baptismum uti insertionem in paschale Christi mysterium.

Deinde omnibus surgentibus sacerdos ter intonat « Alleluia », vocem gradatim elevando, populo illud repetente.⁹³ Si necesse est, psalmista vel cantor « Alleluia » profert, quod populus prosequitur acclamationem intercalando inter versus Psalmi 117, toties ab Apostolis in paschali prædicatione citati.⁹⁴ Denique Resurrectio Domini ex Evangelio annuntiatur quasi culmen totius Liturgiæ verbi. Post Evangelium homilia, etsi brevis, ne omittatur.

88. Tertia pars Vigiliæ est liturgia baptismalis. Pascha Christi et nostrum, nunc in sacramento celebratur. Plene quidem exprimitur in iis ecclesiis quæ fontem baptismalem habent, eoque magis quando christiana adulatorum initiatio habetur, aut saltem parvulorum Baptismus.⁹⁵ Etiam vero si baptizandi desunt, in paroecialibus ecclesiis fiat tamen aquæ baptismalis benedictio. Si hæc benedictio non fit in fonte baptismali sed in presbyterio, aqua baptismalis postea ad baptisterium portetur, ubi asservabitur per totum paschale tempus.⁹⁶ Ubi vero nec sunt baptizandi neque benedicendus est fons, memoria Baptismi fiat benedictione aquæ ad aspersionem populi destinatae.⁹⁷

89. Postea vero fit renovatio promissionum baptismalium. Introducitur equidem sacerdotis celebrantis admonitione. Fideles stantes et candelas accensas in manibus gestantes, interrogationibus respondent. Deinde aqua asperguntur: sic gestus et verba Baptisma, quod acceperunt, in mentem eorum revocant. Sacerdos celebrans populum aspergat incedendo per aulam ecclesiæ omnibus canentibus antiphonam « Vidi aquam » vel alium cantum indolis baptismalis.⁹⁸

⁹² Cf. *Ibid.*, n. 23.

⁹³ Cf. *Caeremoniale episcoporum*, n. 352.

⁹⁴ Cf. *Act* 4, 11-12; *Mt* 21, 42; *Mc* 12, 10; *Lc* 20, 17.

⁹⁵ Cf. *Rituale Romanum*, Ordo Baptismi parvulorum, n. 6.

⁹⁶ Cf. *Missale Romanum*, Vigilia paschalis, n. 48.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, n. 45.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, n. 47.

90. Eucharistiae celebratio quarta pars Vigiliae est, illiusque culmen, quia plenissime est paschale sacramentum, memoriale scilicet Crucis sacrificii atque Christi resuscitati praesentia, initiationis christianae consummatio, aeterni Paschatis praelibatio.

91. Haec Liturgia eucharistica, caveatur ne fiat cum celeritate; immo praestat ut omnes ritus et verba maximam vim expressionis acquirant: oratio universalis, in qua primum neophyti uti iam fideles regale sacerdotium exercent;⁹⁹ processio ad offertorium, participantibus neophytis, si adsint; prex eucharistica prima, secunda aut tertia et quidem in cantu, cum suis propriis embolismis;¹⁰⁰ Communio eucharistica tandem, ut momentum plenae participationis in mysterio quod celebratur. Ad Communionem opportune cantatur psalmus 117 cum antiphona « Pascha nostrum », vel psalmus 33 cum antiphona « Alleluia, alleluia, alleluia », vel alius cantus iubilationis paschalis.

92. Convenit in Communionem Vigiliae paschalis plenitudinem signi eucharistici attingere, scilicet illam sub speciebus panis et vini sumere. Ordinarii locorum videant opportunitatem talis concessionis eiusque adiuncta.¹⁰¹

3. De quibusdam pastoralibus animadversionibus

93. Vigiliae paschalis Liturgia tali modo compleatur ut populo christiano divitias tum precum tum rituum praebet; oportet ut veritas rerum servetur, participatio fidelium foveatur, neque celebrationi desint ministrantes, lectores et schola cantorum.

94. Optandum erit ut interdum praevideatur plurium communitatum in unam ecclesiam coadunatio, quando propter earum propinquitatem aut exiguitatem plena et festiva celebratio obtineri nequit.

Favendum est ut coetus particulares partem habeant in Vigiliae paschalis celebratione, in qua fideles omnes, in unum convenientes, sensum communitatis ecclesialis profundius experiri valeant.

Fideles qui feriarum causa ex propria paroecia absunt, moneantur ut participant celebrationem liturgicam loci ubi degunt.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, n. 49; *Rituale Romanum*, Ordo initiationis christianae adultorum, n. 36.

¹⁰⁰ Cf. *Missale Romanum*, Vigilia paschalis, n. 53; *Ibid.*, Missae rituales, 3. In conferendo Baptismate.

¹⁰¹ Cf. *Missale Romanum*, Institutio generalis nn. 240-242.

95. In Vigilia paschali annuntianda, caveatur ne tamquam novissimum momentum Sabbati sancti praesentetur. Dicatur melius quod Vigilia paschalis celebratur « in nocte Paschae », et quidem sicut unus actus cultus. Monentur pastores ut, in catechesi tradenda fideles sedulo doceant de integra Vigilia participanda.¹⁰²

96. Ad Vigiliam paschalem melius celebrandam requiritur ut ipsi pastores profundiore semper scientiam tum textuum tum rituum acquirant, ut veram mystagogiam tradere possint.

B) De die Paschatis

97. Missa in die Paschatis celebranda est omni cum sollemnitate. Loco actus paenientialis opportune adhibeatur hodie aspersio cum aqua benedicta in Vigilia; interdum cantetur antiphona « Vidi aquam », vel alius cantus indolis baptismalis. Ex ipsa aqua implentur etiam vasa ad ingressum ecclesiae.

98. Servetur, ubi viget, vel pro opportunitate instauretur, traditio celebrandi die Paschatis eas Vesperas baptismales in quibus, dum cantantur psalmi, fit processio ad fontes.¹⁰³

99. Cereus paschalis, qui locum suum habet vel apud ambonem vel apud altare, accendatur saltem in omnibus celebrationibus liturgicis sollemnioribus huius temporis, sive in Missa, sive in Laudibus et Vesperis, usque ad dominicam Pentecostes. Qua completa, cereus in baptisterio honorifice asservetur, ut ex eo in Baptismatis celebratione cerei baptizatorum illuminentur. In exsequiarum celebratione cereus paschalis ponatur iuxta feretrum, indicans mortem christiani suum proprium esse Pascha.

Cereus paschalis, extra tempus paschale, ne accendatur neque in presbyterio asservetur.¹⁰⁴

¹⁰² Cf. Conc. Vat. II, Const. de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 106.

¹⁰³ Cf. Institutio generalis de Liturgia Horarum, n. 213.

¹⁰⁴ Cf. *Missale Romanum*, Dominica Pentecostes, rubrica finalis; *Rituale Romanum*, Ordo Baptismi parvulorum, De initiatione christiana, Praenotanda generalia, n. 25.

VIII. DE TEMPORE PASCHALI

100. Celebratio Paschatis prosequitur tempore paschali. Quinquaginta enim dies a dominica Resurrectionis usque ad dominicam Pentecostes in laetitia celebrantur sicut unus dies festus, immo « magna dominica ».¹⁰⁵

101. Dominicae huius temporis veluti dominicae Paschae habentur et nuncupantur, et super omnia festa Domini et super omnes sollemnitates praecedentiam habent. Sollemnitates autem in his dominicis occurrentes, sabbato anticipantur.¹⁰⁶ Celebrationes in honorem beatae Mariae Virginis vel Sanctorum, quae infra hebdomadam occurrant, nequeunt admitti in his dominicis.¹⁰⁷

102. Pro adultis qui in Vigilia paschali initiationem christianam acceperunt, totum hoc tempus attribuitur « mystagogiae ». Ubicumque ergo adsunt neophyti, observentur ea quae in *Ordine initiationis christianae adultorum*, nn. 37-40 et 235-239 praescribuntur. Ubique vero, octava Paschae, in Prece eucharistica intercessio fit pro neobaptizatis.

103. Per totum tempus paschale, in Missis dominicalibus loca particularia neophytis propria inter fideles servantur. Omnes neophyti studeant Missas cum patrinis suis participare. In homilia et, pro opportunitate, in oratione fidelium de illis mentio fiat. Ad claudendum tempus mystagogiae, circa dominicam Pentecostes, habeatur aliqua celebratio, iuxta consuetudines regionis.¹⁰⁸ Congruit etiam ut pueri hisce dominicis paschalibus primam Communionem recipiant.

104. Tempore paschali, pastores christifideles ad Eucharistiam iam initiatos edoceant de sensu praecepti Ecclesiae recipiendi hoc tempore sacram Communionem.¹⁰⁹ Valde commendatur ut praesertim octava Paschae infirmis sacra Communio deferatur.

¹⁰⁵ Cf. Normae universales de anno liturgico et de calendario, n. 22.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, nn. 5. 23.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, n. 58.

¹⁰⁸ Cf. *Rituale Romanum*, Ordo initiationis christianae adultorum, nn. 235-237. Cf. *Ibid.*, nn. 238-239.

¹⁰⁹ Cf. C.I.C., can. 920.

105. Ubi mos viget domos benedicendi, occasione festorum paschaliū, a parochō vel ab aliis presbyteris aut diaconis ab ipso delegatis peragatur, quibus est occasio muneris pastoralis exercendi.¹¹⁰ Parochus domos adeat ad visitationem pastoralem uniuscuiusque familiae peragenda, cum habitantibus colloquatur, et cum ipsis momentum orationis habeat, textibus utendo in libro *De Benedictionibus* exstantibus.¹¹¹ In magnis urbibus praevideatur possibilitas plures familias simul congregare et celebrationem benedictionis pro omnibus habere.

106. Pro diversitate locorum et gentium, plures numerantur populares consuetudines, tempori paschaliū celebrationum connexae, quae forte crebriorem populi concursum movent quam sacra ipsa Liturgia; hae minime vero sunt spernendae, quippe quae menti religiosae fidelium exprimendae inservire possint. Provideant ergo Episcoporum Conferentiae et locorum Ordinarii ut huiusmodi consuetudines, quae pietatem fovere videntur, cum sacra Liturgia meliore quo potest modo componantur, spiritu Liturgiae pressius imbuantur, ab ea quodammodo deriventur et ad eam populum manuducant.¹¹²

107. Concluditur hoc sacrum quinquaginta dierum tempus dominica Pentecostes, qua commemorantur donum Spiritus Sancti in Apostolos, primordia Ecclesiae atque initium eius missionis ad omnes linguas et populos et nationes.¹¹³

Foveatur celebratio protracta Missae in Vigilia, quae indolem praebet non baptismalem sicut in Vigilia Paschae sed orationis instantis, Apostolorum et discipulorum exemplo, qui perseverabant unanimiter in oratione cum Maria, matre Iesu, Spiritum Sanctum exspectantes.¹¹⁴

¹¹⁰ SCR, Decr. *Maxima redemptionis nostrae mysteria* (16 nov. 1955) n. 24, AAS 47 (1955) 847.

¹¹¹ *De Benedictionibus*, caput I, II, Ordo benedictionis annuae familiarum in propriis domibus.

¹¹² Cf. Conc. Vat. II, Const. de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 13. Cf. CCD, *Orientamenti e proposte per la celebrazione dell'anno mariano*, (3 apr. 1987) nn. 3, 51-56.

¹¹³ Cf. Normae universales de anno liturgico et de calendario, n. 23.

¹¹⁴ Primae Vesperae sollemnitatis possunt uniri cum Missa, modo praevisto in *Institutio generalis de Liturgia Horarum*, n. 96. Ut mysterium huius diei profundius agnoscat, plures lectiones Scripturae Sacrae legi possunt, quae in Lctionario proponuntur ad libitum pro hac Missa. In hoc casu, lector ad ambonem pergat ibique primam lectionem profert. Postea psalmista seu cantor psalmum dicit, populo responsum proferente. Omnibus deinde surgentibus, sacerdos dicit:

108. « Paschalis festivitatis hoc proprium est, ut tota Ecclesia remissione gaudeat peccatorum, quae non in eis tantum fiat, qui sacro Baptismate renascuntur, sed etiam in eis, qui dudum in adoptivorum sorte numerantur ». ¹¹⁵ Actione pastoralis intensiore et profundiore studio spirituali exercitis, largiente Domino, omnes qui paschalia festa peregerint, haec vita et moribus tenere valebunt. ¹¹⁶

Datum Romae ex aedibus Congregationis pro Cultu Divino, die 16 Ianuarii 1988.

PAULUS AUGUSTINUS Card. MAYER, O. S. B.
Praefectus

✠ VERGILIUS NOÈ
*Archiep. tit. Vancarien.
a Secretis*

Oremus, et postquam omnes per aliquot tempus in silentio oraverint, dicit collectam lectioni convenientem (v. gr. aliqua ex collectis feriis post dominicam VII Paschae assignatis).

¹¹⁵ S. LEO MAGNUS, *Sermo 6 de Quadragesima*, 1-2, PL 54, 285.

¹¹⁶ Cf. *Missale Romanum*, Sabbato post dominicam VII Paschae, collecta.

SUMMARIUM DECRETORUM

(a die 1 ad diem 25 ianuarii 1988)

I. CONFIRMATIO DELIBERATIONUM CONFERENTIARUM EPISCOPORUM
CIRCA INTERPRETATIONES POPULARES

AMERICA

Civitates Foederatae Americae Septemtrionalis

Decreta generalia, 8 ianuarii 1988 (Prot. 1341/87): confirmatur textus *anglicus* Missae beatae Mariae Virginis sub titulo "of Guadalupe".

EUROPA

Hungaria

Decreta generalia, 19 ianuarii 1988 (Prot. 331/87): confirmatur interpretatio *hungarica* Missalis Romani.

Italia

Decreta particularia, *Laudensis*, 2 ianuarii 1988 (Prot. 1337/87): confirmatur textus *italicus* recognitus Proprii Missarum.

* * *

Consociatio « Obra Cardenal Ferrari » in Argentina, 15 ianuarii 1988 (Prot. 163/88): confirmatur interpretatio *hispanica* orationis collectae in honorem Beati Andreae Caroli Ferrari, episcopi.

II. CALENDARIA PARTICULARIA

Dioeceses

Civitatum Foederatarum Americae Septemtrionalis *dioeceses*, 8 ianuarii 1988 (Prot. 1341/87): conceditur ut celebratio beatae Mariae Virginis sub titulo "of Guadalupe" in Calendarium proprium inseri valeat, quotannis die 12 decembris gradu *festi* peragenda.

Hildesiensis, 5 ianuarii 1988 (Prot. 1347/87): conceditur ut in Calendarium proprium inseri valeat

— celebratio Beatae Teresiae Benedictae a Cruce (Edith Stein), martyris, die 8 augusti gradu *memoriae ad libitum* peragenda;

-- et celebratio Beati Ruperti Mayer, presbyteri, die 3 novembris gradu *memoriae ad libitum* peragenda.

Siedlcensis, 4 ianuarii 1988 (Prot. 1380/87): conceditur ut celebratio beatae Mariae Virginis Lesnioviensis in Calendarium proprium inseri valeat, quotannis die 26 septembris gradu *memoriae obligatoriae* peragenda.

Familiae religiosae

Ordo Fratrum Discalceatorum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo, 7 ianuarii 1988 (Prot. 116/88): conceditur ut celebratio Beatae Teresiae Benedictae a Cruce (Edith Stein), martyris, in Calendarium proprium ecclesiarum eiusdem Ordinis et monasteriorum monialium Carmelitarum Discalceatarum, in Hollandia, inseri valeat, quotannis die 2 augusti gradu *memoriae obligatoriae* peragenda.

Eodem die (Prot. 117/88): conceditur ut celebratio Beatarum Mariae Pilar, Teresiae a Iesu Infante et Mariae ab Angelis, virginum et martyrum, in Calendarium proprium Monasterii Sancti Ioseph in civitate Guadalaiaresi inseri valeat, quotannis die 24 iulii gradu *festi* peragenda.

III. PATRONI CONFIRMATIO

Piracicabensis, 2 ianuarii 1988 (Prot. 1312/87): confirmatur electio Sancti Antonii de Padova, presbyteri et Ecclesiae doctoris, Patroni apud Deum dioecesis Piracicabensis.

Venetiolae dioecesis, 21 ianuarii 1988 (Prot. 193/88): confirmatur electio beatae Mariae Virginis sub titulo « Nuestra Señora del Perpetuo Socorro » Patronae apud Deum Servitio Sanitatis Copiarum addictorum necnon hospitalium militum in Venetiola.

IV. INCORONATIONES

Gorzoviensis, 22 ianuarii 1988 (Prot. 1360/87): conceditur ut gratiosa imago beatae Mariae Virginis in Rokitno nomine et auctoritate Summi Pontificis pretioso diademate redimiri possit.

V. DECRETA VARIA

Pontificium Institutum « Maestre Pie Filippini », 8 ianuarii 1988 (Prot. 1339/87): conceditur ut in ecclesiis eiusdem Instituti, in celebratione Missae et Liturgiae Horarum Sanctae Luciae Filippini, fundatricis, adhiberi valeant textus proprii qui ad usum dioecesis Viterbiensis die 6 octobris 1987 (Prot. 409/87) sunt confirmati.

NEL 20° ANNIVERSARIO
DELLA « EUCHARISTICUM MYSTERIUM »
(III)

Lo studio di Cesare Girardo, s.j. a ricordo del 20° anniversario dell'Istruzione « Eucharisticum Mysterium » presenta elementi della teologia eucaristica, sulla base dei testi del Canone Romano e della celebrazione eucaristica. Questo articolo viene pubblicato sotto la sola responsabilità dell'autore.

« LEX ORANDI » E TEOLOGIA DELL'EUCARISTIA

UN SAGGIO DI TEOLOGIA DINAMICA A PARTIRE DAL CANONE ROMANO

I. VENT'ANNI FA UNA PIETRA MILIARE:
« LICET CANONEM INTELLEGIBILI VOCE PROFERRE »

Un tratto debole della memoria umana, che paradossalmente figura accanto alle sue prodigiose risorse, sta nel fatto che essa perde facilmente il senso della profondità storica degli avvenimenti recenti, e tende di conseguenza a livellarli quasi si fossero prodotti tutti contemporaneamente. Tale è l'impressione che abbiamo quando pensiamo, ad esempio, al periodo della recente riforma liturgica. Ripercorrendo a distanza di soli vent'anni i momenti più significativi di questa coraggiosa scelta conciliare, facciamo fatica a ricostruire le fasi di un progetto che fu messo in atto gradualmente. Oggi siamo talmente convinti della necessità che urgeva alla Chiesa del nostro tempo di restituire al discorso tra l'assemblea e Dio le risonanze profonde del linguaggio di ogni popolo, che a prima vista si ha l'impressione che a partire da quello storico 7 marzo 1965¹ ciò avvenne; come d'incanto, per tutte le parti della celebrazione liturgica, compresa quindi quella porzione eminente che è la preghiera eucaristica.² Tentando di riandare con la

¹ Era la data fissata (1° dom. di quaresima) per l'entrata in vigore dell'Istruzione *Inter oecumenici*, che stabiliva e regolava l'impiego del volgare nella liturgia.

² Uso indifferentemente i termini *canone* (o preghiera normativa), *anafora* (o preghiera dell'offerta), *preghiera eucaristica* [= PE].

memoria agli anni di quelle intense emozioni, ci sembra impossibile immaginare uno svolgimento diverso. Ma la memoria inoppugnabile dei documenti ci convince che, proprio in rapporto alla PE, il principio della gradualità fu scrupolosamente osservato e sapientemente dosato.

I documenti che sanciscono l'adozione della lingua parlata per la PE si scaglionano su un arco di tre anni, per culminare — esattamente vent'anni fa — con le istruzioni *Tres abhinc annos* ed *Eucharisticum mysterium*. Sebbene apparse nel corso dello stesso maggio 1967, queste due istruzioni rispondevano a esigenze diverse. Infatti, mentre la *Tres abhinc annos* (4.5.67) con le sue disposizioni pratiche veniva a completare l'opera di revisione dei riti iniziata dall'istruzione gemella *Inter oecumenici* (26.9.64), l'istruzione *Eucharisticum mysterium* (25.5.67), con una sintesi di teologia eucaristica ad ampio respiro, abbracciava gli sviluppi dottrinali che dalla *Mediator Dei* di Pio XII, passando per il Concilio, avevano condotto alla *Mysterium fidei* di Paolo VI e ai più recenti documenti della riforma liturgica allora in pieno svolgimento. Pertanto l'istruzione componeva felicemente le esigenze di una chiarificazione quasi sistematica sul mistero eucaristico con un'accurata ripresa delle principali normative emanate dalle precedenti due istruzioni.

Poiché in queste pagine la nostra attenzione si incentra principalmente sulla PE, vogliamo evocare le tappe che hanno consentito al popolo cristiano di intenderne nuovamente la proclamazione.

L'avvio di questa pronta risposta ai segni dei tempi era stato dato dall'istruzione *Inter oecumenici* (26.9.64), la quale riconosceva alla competente autorità ecclesiastica territoriale — previa conferma da parte della Santa Sede — la facoltà di introdurre l'uso della lingua volgare nel *dialogo* del prefazio e nel *Sanctus*.³ Più tardi una *Lettera del Segretario di Stato al Card. Lercaro* (27.4.65) notificava la decisione del Papa di lasciare alle singole conferenze episcopali la possibilità di adottare il volgare anche per il *prefazio*.⁴ Successivamente l'istruzione *Tres abhinc annos* (4.5.67) poneva fine all'obbligo della recita silenziosa del canone con queste parole: « Nelle messe alle quali partecipa il popolo, anche se non concelebrate, è consentito al sacerdote celebrante, quando sia opportuno, di pronunziare il canone a voce intelli-

³ Su questo punto l'istruzione *Inter oecumenici* (n. 57 b. c [EDIL 255]) applicava la costituzione *Sacrosanctum Concilium*, nn. 36. 54.

⁴ EDIL 395 (= *Notitiae* 1 [1965], 149).

gibile (*licet sacerdoti celebranti, pro opportunitate, Canonem intellegibili voce proferre*)». Venendo quindi a parlare della lingua volgare, il documento riconosceva alla competente autorità territoriale la possibilità di introdurre l'uso anche nella rimanente porzione del *canone*.⁵

È a questo punto della riforma liturgica che interviene l'istruzione *Eucharisticum mysterium* (25.5.67). Con essa il « Consilium » intendeva tracciare delle norme che consentissero di « rendere più intelligibili (*ut magis intellegibilia fiant*) i segni con i quali l'eucaristia è celebrata come memoriale del Signore, ed è venerata nella Chiesa come sacramento permanente »; e ciò al fine di offrire alla fede del popolo cristiano un più efficace nutrimento.⁶ A conclusione della I^a Parte, che tratta precisamente del tipo di catechesi da fare al popolo, leggiamo il seguente invito: « I pastori quindi guidino i fedeli alla piena intelligenza di questo mistero della fede (*ad hoc mysterium fidei plene intellegendum*) con una conveniente catechesi, che inizi ... dai riti e dalle preghiere che ricorrono nella celebrazione, per illustrare il loro senso — soprattutto quello della grande preghiera eucaristica — e condurli all'intima comprensione del mistero che tali riti e preghiere significano e compiono ».⁷ Nella II^a Parte, che riguarda la celebrazione eucaristica, viene riprodotta a proposito del canone della messa la dichiarazione con cui la precedente istruzione ne consentiva la proclamazione « a voce intelligibile ». Il documento prosegue con la ripresa di un'analogia indicazione concernente la possibilità di cantare parti del canone; ma non dice più nulla dell'uso della lingua volgare: ⁸ segno evidente — a noi pare — che tutto già era compreso nella formula « intellegibili voce ». Infatti, dopo la precedente insistenza sul verbo « intellegere », poteva apparire significativa ai redattori del documento la ripresa dell'espressione « licet ... Canonem intellegibili voce proferre ».

⁵ *Tres abhinc*, nn. 10. 28 (EDIL 819. 837 [Notitiae 3, 1967, 178-180. 193-194]). La concessione dell'uso del volgare nel canone era stata anticipata « ad experimentum » il 31.1.67 (Notitiae 3 [1967], 154). Tuttavia nella lettera del Card. Lercaro ai presidenti delle conferenze episcopali del 21.6.67 si accenna alla concessione, già fatta in anni precedenti, di traduzioni « ad interim » del canone romano (*ib.* 296). Nella lettera del P. Bugnini del 10.8.67 ai medesimi presidenti si concede a tutte le conferenze episcopali di approvare « ad interim » una traduzione del canone, in attesa della traduzione ufficiale (*ib.* 326-327).

⁶ *Euch. myst.*, n. 4 (EDIL 902 [= Notitiae 3, 1967, 230]).

⁷ *Euch. myst.*, n. 15 (EDIL 913 [= Notitiae 3]).

⁸ *Euch. myst.*, n. 21 (EDIL 919 [= Notitiae 239-240]).

In ogni caso, anche ammettendo che a livello di redazione tale accostamento abbia potuto prodursi in maniera non intenzionale, a una rilettura del testo, così come giace, l'espressione « intellegibili voce » sembra superare la semplice indicazione circa il volume di voce con cui, da allora in poi, poteva essere detta la PE. Qui infatti il gruppo semantico « intellegere/intellegibilis » riassume bene tutta la preoccupazione di natura squisitamente mistagogica che il magistero profetico di Paolo VI e i lavori pazienti e tenaci del « Consilium » avevano portato avanti nel triennio successivo alla promulgazione della costituzione sulla liturgia, allo scopo di ricomporre in sintonia di voce, di mente e di cuore il discorso orante tra l'assemblea e Dio.

Infine la III^a Parte dell'istruzione conclude passando in rassegna, in intima connessione con la celebrazione eucaristica, gli atti di culto della ss. eucaristia come sacramento permanente.

Oggi, a distanza di vent'anni dalla promulgazione della *Tres abhinc annos* e della *Eucharisticum mysterium*, quando ormai sacerdoti e fedeli si sono assuefatti da tempo alla recita del canone « intellegibili voce », ci domandiamo: Ma il popolo cristiano lo comprende davvero? Comprendono gli stessi celebranti la dinamica profonda di questo discorso dell'assemblea a Dio? Oppure, dall'una e dall'altra parte, si continua a percepire la PE press'a poco come prima: ossia come un complesso di paragrafi orazionali slegati e autonomi, dei quali alcuni — come giustamente accade per la consacrazione — avvincono totalmente la nostra attenzione, mentre altri, recitati e ascoltati quasi macchinalmente, ci lasciano del tutto indifferenti? Oggi, dopo che la materiale intelligenza del canone è stata nuovamente assicurata, è pensabile che di esso si possa avere anche un'intelligenza teologica, e per giunta un'intelligenza unitaria e dinamica? È ipotizzabile oggi che i nostri vescovi e i nostri sacerdoti, sulle orme dei loro confratelli dell'età patristica, possano tornare a fare la loro mistagogia proprio a partire dal canone, e questa non solo ai neofiti ma all'intero popolo cristiano, spesso in condizioni più che di neofitato di catecumenato permanente? È realistico, infine, presumere che la teologia sistematica dell'eucaristia possa rimettersi docilmente alla scuola della « lex orandi », colta nella sua porzione precipua che è la tradizione delle PE d'Oriente e d'Occidente?

In queste pagine ci proponiamo di porre in luce l'interesse che lo studio delle PE riserva per la teologia dell'eucaristia. Preferendo tuttavia muoverci sul concreto, procederemo sulla base di una singola PE,

che non a caso sarà proprio il canone romano. Nonostante le notorie difficoltà di lettura che esso presenta, ne proponiamo la scelta anzitutto in ossequio alla sua autorevolezza derivante dall'impiego plurisecolare, ininterrotto e unico, e inoltre in ossequio al fatto che esso era il solo in vigore nella Chiesa d'Occidente, allorché la riforma liturgica — esattamente vent'anni or sono — formulò il principio della sua proclamazione « intellegibili. voce ».

II. DALL'INTELLIGENZA DEL CANONE ALL'INTELLIGENZA DELLA CELEBRAZIONE EUCARISTICA

Prima di venire al testo del canone romano, premettiamo che, volendolo dare nella sua interezza strutturale, lo riprodurremo a partire dal *Vere dignum*. La scelta concreta di uno tra i tanti prefazi mobili, tipici appunto della tradizione del canone romano, non cadrà tuttavia sul prefazio comune, il quale più che un prefazio è un canovaccio di prefazio. Essa andrà a un prefazio compiuto, la cui motivazione anamnetico-celebrativa risponda sufficientemente a criteri di teologia cristologico-trinitaria, senza essere peraltro polarizzata su un solo mistero dell'anno liturgico. Inoltre, per la sezione del canone considerata a partire dal *Te igitur*, adotteremo il « textus receptus » quale risulta in seguito agli aggiustamenti recepiti nel messale di Paolo VI.⁹ Tuttavia, in questo saggio di lettura destinato allo studio, prescinderemo — per le ragioni che diremo a suo tempo — da quei paragrafi orazionali che sono il *Communicantes*, l'*Hanc igitur* e il *Per quem haec omnia*. Avvertiamo poi che la nostra traduzione di studio vuol essere un calco il più fedele possibile del testo latino; e ciò allo scopo di non lasciar cadere nessuno di quegli agganci terminologici che nei formulari orazionali fungono da rivelatori della progressione strutturale e tematica.

Quanto all'analisi strutturale del testo, giova anticipare che la imposteremo, a un primo livello di struttura, nell'articolazione fondamentalmente bipartita della *sezione anamnetico-celebrativa* (segno grafico ☉) e della *sezione epicletica* (segno grafico ☉☉). Quindi, a un livello di strut-

⁹ I principali ritocchi apportati al canone romano dal messale di Paolo VI sono i seguenti: soppressione dei « per Christum Dominum nostrum » intermedi; introduzione nella formula del pane dell'espressione « quod pro vobis tradetur »; estrapolazione dalla formula del calice dell'espressione « mysterium fidei »; sostituzione della formula dell'*Ordine di iterazione*.

tura subordinato al precedente, porremo in luce l'articolazione degli elementi di cui si compongono le due sezioni. Ne risulterà una serie di elementi il cui numero può in certa misura variare, a seconda delle cesure che si vogliono stabilire. Per ragioni pratiche prospetteremo la struttura del canone romano, considerata a questo secondo livello, attraverso un'articolazione di nove elementi, e cioè: 1. *Prefazio*; 2. *Sanctus*; [3. *Post-Sanctus*;] 4. *Epiclesi per la trasformazione delle oblate*; 5. *Racconto di istituzione*; 6. *Anamnesi*; 7. *Epiclesi per la nostra trasformazione escatologica*; 8. *Intercessioni*; 9. *Dossologia epicletica*. Sebbene assente dal canone romano, elenchiamo pure il *Post-Sanctus*, in quanto la sua considerazione favorisce la disposizione del canone romano in parallelo con la tradizione di tutte le altre PE. Un'ultima osservazione: se è importante tener presente che il numero degli elementi strutturali può oscillare per la ragione sopraddetta, più importante ancora è sapere che la collocazione di alcuni di essi effettivamente varia, a seconda che si tratti di *anafore a dinamica epicletica* (com'è il caso appunto del canone romano), dove il blocco *Racconto* + *Anamnesi* figura all'interno della *sezione epicletica*, oppure di *anafore a dinamica anamnetica* (come avviene per la maggior parte delle anafore orientali), dove il blocco *Racconto* + *Anamnesi* prende posto nella *sezione anamnetica*.¹⁰

§ 1. TESTO STRUTTURATO DEL CANONE ROMANO

- Il Signore sia con voi!
 - E con il tuo spirito.
 - In alto i cuori!
 - Li teniamo rivolti al Signore.
 - Rendiamo grazie al Signore, nostro Dio!
 - È cosa degna e giusta.
- ☉ [1] È veramente cosa degna e giusta, doverosa e salutare, che noi ti rendiamo grazie sempre e dovunque, Signore, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno: tu ti degnasti di dichiarare assolto dalla sua trasgressione,
- ⁵ attraverso il fiore del grembo verginale, il genere umano condannato nella radice della sua stessa origine.

¹⁰ Per ulteriori informazioni sulla duplice dinamica orazionale (anamnetica ed epicletica) cfr. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma [tôdâ veterotestamentaria, berâkâ giudaica, anafora cristiana]*, Biblical Institute Press, Rome 1981, 274. 311-320.

perché l'uomo, che per mezzo dell'Unigenito tuo avevi creato,
per mezzo dello stesso tuo Figlio, Dio e uomo, fosse ricreato;
e il diavolo, che aveva vinto Adamo nella fragilità della carne,
10 fosse vinto, nella giustizia osservata da Dio con l'assunzione della carne,
per lo stesso Gesù Cristo, tuo diletteissimo Figlio.¹¹

Per mezzo di Lui gli Angeli lodano la tua maestà,
le Dominazioni l'adorano, le Potenze la venerano con tremore;
i cieli e le Forze dei cieli, insieme ai beati Serafini,
15 la celebrano con unanime esultanza.

Con essi ti preghiamo di comandare che siano ammesse anche le nostre voci,
per dire con umile confessione:

[2] Santo, Santo, Santo è il Signore, Dio delle schiere.

I cieli e la terra sono pieni della tua gloria. Osanna nell'alto dei cieli!

20 Benedetto Colui che viene nel nome del Signore. Osanna nell'alto dei cieli!

✠✠ [4] Te DUNQUE, Padre clementissimo,
per Gesù Cristo, tuo Figlio e nostro Signore, noi supplichevoli preghiamo,
e ti chiediamo di voler accettare e benedire

questi doni, questi omaggi, questi santi e illibati sacrifici,
25 che ti offriamo anzitutto per la tua santa Chiesa cattolica,
perché ti degni di pacificarla, custodirla, radunarla
e governarla su tutta la terra,

in unione con il tuo servo il nostro papa Giovanni Paolo,
il nostro vescovo N., e tutti i [vescovi] ortodossi,¹²

30 solleciti della fede cattolica e apostolica.

Ricordati, Signore, dei tuoi servi e delle tue serve N. e N., [zione:
e di quanti stanno qui intorno, la cui fede ti è conosciuta e nota la devo-
(...) ¹³ essi ti offrono questo sacrificio di lode per sé e per tutti i loro,
per la redenzione delle loro anime,

¹¹ Il testo di questo *Prefazio* figura in un sacramentario Gelasiano come proprio della IV domenica dopo l'epifania, e nel sacramentario di Bergamo come proprio in una messa votiva della Madonna nel sabato (cfr. testo latino e riferimenti in A. HÄNGGI & I. PAHL, *Præx eucharistica*, Fribourg Suisse 1968, 440). La traduzione libera della nostra lin. 11 vuol richiamare l'attenzione sulla necessità di evitare, a questo punto, che l'assonanza « per Cristo nostro Signore » attragga indebitamente un *Amen* da parte dei distratti.

¹² Su questa interpretazione cfr. B. CAPELLE, *Et omnibus orthodoxis atque apostolicæ fidei cultoribus*, in *Travaux liturgiques*, 2, Louvain 1962, 258-268.

¹³ Omettiamo l'interpolazione di Alcuino « pro quibus tibi offerimus vel », che attesta ormai nei fedeli un atteggiamento di partecipazione passiva.

35 per la speranza della loro salvezza e incolumità,
 e a te esprimono i loro voti, Dio eterno, vivo e vero. (...) ¹⁴ (...) ¹⁵
 Questa offerta, tu Dio, — ti preghiamo —
 dégnati di renderla del tutto benedetta, annoverata, ratificata,
 spirituale e gradita,
 40 perché diventi per noi il corpo e il sangue
 del diletteissimo Figlio tuo, il Signore nostro Gesù Cristo.

[5] Il quale, la vigilia della sua passione,
 prese il pane nelle sue mani sante e venerabili,
 ed elevati gli occhi al cielo a te Dio, Padre suo onnipotente,
 45 rendendoti grazie pronunciò la benedizione,
 lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli, dicendo:
 « Prendete e mangiatene tutti, poiché questo è il mio corpo
 per voi sta per essere consegnato ».
 Allo stesso modo, dopo aver cenato,
 50 prendendo anche questo prezioso calice nelle sue mani sante e venera-
 di nuovo rendendoti grazie pronunciò la benedizione, [bili,
 e lo diede ai suoi discepoli, dicendo:
 « Prendete e bevetene tutti, poiché questo è il calice del mio sangue,
 della nuova ed eterna alleanza,
 55 che per voi e per le moltitudini sta per essere versato
 in remissione dei peccati.
 Fate questo in memoriale di me! ».

[6] Perciò anche noi, Signore, tuoi servi e tutto il tuo popolo santo,
 facendo-memorale della beata passione di Cristo tuo Figlio, Signore e Dio
 60 della sua risurrezione dagli inferi, [nostro,
 della sua gloriosa ascensione nei cieli,
 offriamo alla tua divina maestà, dai doni che tu stesso ci hai dati,
 la vittima pura, la vittima santa, la vittima immacolata,
 il pane santo di vita eterna e il calice di salvezza perpetua.
 65 [7] Sopra queste [offerte] dégnati di guardare con volto propizio e sereno,
 e di gradirle, come ti degnasti di gradire gli omaggi del tuo giusto servo
 e il sacrificio del nostro patriarca Abramo, [Abele,
 e quanto ti offrì il sommo sacerdote tuo Melchisedech,
 sacrificio santo, vittima immacolata.
 70 Noi supplichevoli ti preghiamo, Dio onnipotente:
 comanda che queste [offerte], per le mani del tuo Angelo santo,

¹⁴ Omettiamo il *Communicantes* per le ragioni che diremo nel commento.

¹⁵ Omettiamo l'*Hanc igitur* per le ragioni che diremo nel commento.

siano portate lassù sul tuo altare,
 alla presenza della tua divina maestà,
 affinché quanti di noi, partecipando a questo altare,
 75 avremo ricevuto il sacrosanto corpo e sangue del tuo Figlio,
 siamo riempiti di benedizione celeste e di ogni grazia.
 [8] Ricòrdati anche, Signore, dei tuoi servi e delle tue serve N. e N.,
 che ci hanno preceduti con il segno della fede
 e dormono il sonno della pace:
 80 ad essi e a tutti quelli che riposano in Cristo
 ti preghiamo di concedere il luogo del sollievo, della luce e della pace.
 Anche a noi peccatori, tuoi servi,
 che speriamo nella moltitudine delle tue misericordie,
 dégnati di dare un posto nella comunità dei tuoi santi Apostoli e Martiri,
 85 con N. e N., e con tutti i tuoi santi:
 ammettici — ti preghiamo — nella loro compagnia,
 non soppesando il merito, ma accordando con larghezza il perdono,
 per Cristo Signore nostro. (...) ¹⁶
 [9] Per mezzo di Lui, con Lui e in Lui,
 90 è a te, Dio Padre onnipotente,
 nell'unità dello Spirito santo,
 ogni onore e gloria
 per tutti i secoli dei secoli.
 Amen!

§ 2. ANALISI STRUTTURALE DEL CANONE ROMANO

Il discorso orazionale, che insieme alla comunione costituisce la celebrazione eucaristica, è preceduto dal triplice *Dialogo invitatoriole*. Tale elemento è attestato in tutte le tradizioni anaforiche, a cominciare dai più antichi formulari quali sono le anafore di Addai e Mari e di Ippolito, e vanta un antecedente letterario significativo nel triplice dialogo che introduce la *Birkat hammāzōn* [benedizione dopo il pasto] giudaica.¹⁷ Sotto il profilo teologico il *Dialogo invitatoriole* ha la funzione di stabilire la relazione cultuale tra l'assemblea e Dio. Sul piano pastorale poi il modo di condurlo non è privo di importanza, giacché con queste prime battute colui che presiede dà il tono teologico a tutta la susseguente preghiera.

Dall'ultima risposta dell'assemblea prende avvio quel discorso orazionale che appartiene inclusivamente e al presidente e all'assemblea.

¹⁶ Omettiamo il *Per quem haec omnia* per le ragioni che diremo nel commento.

¹⁷ Tale triplice dialogo prende il nome di *Birkat hazzimmūn* [benedizione dell'invito] (cfr. testo in HÄNGGI-PAHL, *Prex* 9. 26).

Il presidente infatti è la voce dell'assemblea, e l'assemblea è tutta nella voce del suo presidente. Termine unico del discorso sono gli orecchi di Dio Padre, che ascolta il grido di lode supplichevole della sua Chiesa.¹⁸ Facendo ricorso a un'endiadi di tipo « hysteron-proteron », Giustino afferma che « il preposito eleva a Dio, quanta è la sua forza (*hosē dynamis autō*), in pari tempo suppliche e azioni di grazie (*euchas homoiōs kai eucharistias*) ».¹⁹ Si tratta di un discorso rigorosamente unitario, che si snoda ininterrotto tra il *Dialogo invitatorio* e l'*Amen* finale.

a) LA SEZIONE ANAMNETICO-CELEBRATIVA DEL CANONE ROMANO

Con l'espressione *sezione anamnetico-celebrativa* intendiamo designare quella porzione della PE nella quale l'assemblea orante, attraverso la voce autorevole del suo presidente, *celebra* Dio (ossia lo loda, lo confessa, gli rende grazie) facendo *anamnesi* culturale di una storia relazionale ripercorsa più o meno nei dettagli, a seconda dell'indole tematica del singolo formulario. Alla luce delle « confessioni dei peccati » veterotestamentarie, delle « benedizioni » giudaiche e delle anafore soprattutto orientali, diciamo che in questa *protasi all'indicativo* l'orante racconta a Dio la storia della relazione, la quale è storia della sua fedeltà e storia del nostro peccato, storia delle prodigiose opere che egli non si stanca di compiere e storia della nostra infedeltà nei suoi confronti. Questa prima sezione, che non è affatto una « captatio benevolentiae » come una lettura superficiale potrebbe far credere, pone le promesse logiche e teologiche che consentono alla comunità orante di passare poi alla seconda sezione, nella quale viene formulata la domanda. Infatti, in forza dell'anamnesi della fedeltà divina,

¹⁸ Siccome durante la proclamazione della PE l'assemblea è in condizione di ascolto, la percezione comune rischia di identificare tale ascolto, con l'ascolto che ha luogo durante la proclamazione delle letture. La stessa locuzione popolare « sentir messa » comprova tale effettiva identificazione e il conseguente atteggiamento passivo dei fedeli nell'intera celebrazione. Tuttavia, se andando oltre il fatto della materiale audizione consideriamo l'aspetto teologico, scorgiamo due situazioni radicalmente diverse. Infatti, durante la proclamazione delle letture, il termine del discorso kerigmatico sono gli orecchi dell'assemblea che ascolta, mentre Dio, attraverso il ministero del lettore, è nella condizione di colui che parla. Invece, durante la proclamazione della PE, il termine del discorso orazionale sono gli orecchi di Dio Padre che ascolta, mentre tutta quanta l'assemblea, attraverso il ministero del suo presidente, è nella condizione di chi parla.

¹⁹ GIUSTINO, 1 *Apologia* 67, 5 (cfr. HÄNGGI-PAHL, *Prex* 70).

che si svolge pure attraverso l'anamnesi della nostra infedeltà, la comunità orante sarà in grado di chiedere a Dio che intervenga ancora nella nostra presente dispersione e ci raduni nell'unico corpo ecclesiale, in virtù della partecipazione nostra al medesimo corpo sacramentale.

Mentre la struttura assai lineare delle anafore siro-occidentali comporta nella prima sezione un'articolazione di cinque elementi (e cioè: 1. *Prefazio*; 2. *Sanctus*; 3. *Post-Sanctus*; 4. *Racconto*; 5. *Anamnesi*), la struttura più complessa del canone romano e delle nuove PE si limita a comprendere qui un'articolazione di due o tre elementi, e precisamente di due nel canone romano (1. *Prefazio*; 2. *Sanctus*) e di tre nelle nuove PE (1. *Prefazio*; 2. *Sanctus*; 3. *Post-Sanctus*).

1. Il cosiddetto *Prefazio* (*Vere dignum*)

Il termine *Prefazio*, così come suona oggi, rappresenta una terminologia di comodo, che nella tradizione romana designa quella parte di PE che precede il *Sanctus*. Purtroppo, nell'accezione odierna legata alla storia del canone romano, il termine *Prefazio* sa di proemio, di preludio, di preambolo al canone vero e proprio, che la disposizione grafica dei codici della prima metà del II millennio e quella di tutti i messali a stampa fa iniziare con il *Te igitur*. Ma è questa una convinzione che più non regge alle considerazioni di struttura letteraria.

Un certo ricupero di significato è stato prospettato alla luce del verbo latino *prae-fari*; per cui il termine *prae-fatio* viene ad assumere una valenza analoga a *prae-dicatio* o *pro-clamatio*. È infatti davanti all'assemblea e in nome dell'assemblea che il presidente (*prae-positus*) pro-clama (*prae-fatur*) la lode divina. Inteso in tal senso, il termine *Prefazio* eccede tuttavia i confini letterari di quella porzione di PE che intende designare, dal momento che tutta la PE è una *prae-fatio*. Lo stesso dicasi dell'espressione *gratiarum actio*, che taluni propongono in alternativa. Infatti tutta la PE è un'azione di grazie. Più adeguata, in quanto terminologicamente meno impegnativa, è la designazione di questo elemento anaforico iniziale a partire dall'incipit *Vere dignum*. In ogni caso rimane legittimo continuare a parlare di *Prefazio*, purché ci si preoccupi di descriverlo come lode iniziale, ossia come avvio di quell'azione di grazie che è tutta quanta la PE.

Nella tradizione del canone romano il verbo direttivo del *Prefazio*, e quindi dell'intera PE, è incontestabilmente *gratias agere*. Infatti esso è annunciato dal terzo membro del *Dialogo introduttivo*, per essere immediatamente ripreso nelle prime battute del *Prefazio*. Dovendo

renderlo in italiano e constatando che la traduzione letterale *rendere grazie* esula dal linguaggio comune, alcuni hanno optato — anche a livello di traduzioni ufficiali — per il verbo *ringraziare*.²⁰ Tuttavia, dal momento che la posta in gioco è importante, è lecito domandarci: Ma che cosa significa propriamente *gratias agere*? È forse esso sinonimo di *benedicere*, con il quale forma endiadi nel *Racconto di istituzione*? Diciamo subito che i due verbi, pur presentandosi a livello celebrativo come sinonimi, non comportano la medesima estensione semantica. Cominciamo a occuparci del primo, e di riflesso accenneremo pure al secondo.

Se vogliamo comprendere il significato di *gratias agere*, dobbiamo disporci a compiere un lungo cammino retrospettivo. Rinunciando infatti a intendere il verbo alla luce del significato ricorrente nel latino comune sulla base dell'etimologia immediata, ci vediamo costretti a risalire al verbo greco *eucharistein*, che esso è chiamato a tradurre. A sua volta l'*eucharistein* del NT e delle liturgie non potrà essere inteso alla luce del significato ricorrente nel greco comune sulla base dell'etimologia immediata. L'impiego cristiano di *eucharistein* appartiene infatti a quel particolare linguaggio religioso e sacrale che è il greco biblico; e di conseguenza andrà letto alla luce dell'originaria matrice ebraica, che esso è chiamato a tradurre. In questo cammino a ritroso interviene, quale guida assolutamente affidabile, la lingua siriana, la quale ha il privilegio di essere una lingua cristiana, ben radicata nel greco neotestamentario, e in pari tempo una lingua semitica, giacché è una variante aramaica della lingua in cui si esprimeva Gesù.

Ora tutta la letteratura siriana (biblica, liturgica e patristica) attesta, quale matrice della coppia semantica *eucharistein/eucharistia*, la coppia *yd'/tawditâ*, che è identica alla coppia ebraica *ydh/tôdâ*. Con quest'ultima ci ritroviamo in pieno contesto di teologia dell'alleanza, in quanto la radice veterotestamentaria *ydh* esprime in maniera eminente i sentimenti del vassallo (e dell'orante) sul punto di venir reintegrato nella relazione. Infatti l'ebraico *ydh* ammette due tipi di complemento: riferito a un termine designante la colpevolezza, il verbo significa che il partner umano riconosce e *confessa il proprio peccato*; riferito invece a Dio, il verbo significa che l'uomo riconosce e *confessa il suo Signore*, proclamandone la superiorità e l'irrevocabile volontà di salvare. Non si

²⁰ Così si legge nelle tre PE per i fanciulli, nonché nella PE per la riconciliazione II.

tratta tuttavia di due confessioni distinte, in quanto le due connotazioni si implicano a vicenda secondo le risorse teologiche della tipologia d'alleanza.

A questo punto si possono fare alcune precisazioni, che elenchiamo schematicamente. a) Sebbene la dimensione propriamente laudativa di *confessare* (rendere grazie) si copuli facilmente con tutta la rosa dei verbi celebrativi — i quali sono praticamente intercambiabili — e divenga in tal modo sinonimo di *benedire, lodare, celebrare, ecc.*, tuttavia il gruppo semantico *ydh/eucharistein/gratia agere* non perde l'altra sua originaria connotazione in rapporto alla confessione del peccato. È per questo che la prima sezione della PE è anamnesi culturale di una duplice storia relazionale, e cioè: è confessione storica della fedeltà di Dio e confessione storica della nostra infedeltà, confessione storica di peccato e confessione storica di grazia.

b) Nonostante l'equivalenza pratica della dimensione celebrativa del predetto gruppo semantico con la rosa dei verbi affini, tale dimensione in nessun modo potrà esser ridotta al nostro povero moderno-occidentale « ringraziare, dire grazie », detto in rapporto all'entità del dono ricevuto. Sappiamo che, quando si rivolge a Dio, l'orante biblico (e quindi la Chiesa che celebra l'eucaristia) è tutto proteso verso Colui dal quale provengono i « mirabilia » della comune storia relazionale, senza soffermarsi a considerare direttamente il dono ricevuto.

c) Il fatto che il veterotestamentario *ydh* sia divenuto nel greco neotestamentario *eucharistein* e nelle antiche versioni latine *gratias agere*, va considerato nel quadro della storia delle traduzioni e degli inevitabili slittamenti semantici. Di ciò dobbiamo prendere semplicemente atto, preoccupandoci in pari tempo di non intendere il termine di traduzione alla luce di quanto esso possa rappresentare nella lingua comune, bensì alla luce dei suoi ascendenti semantici compresi come espressione della lingua sacrale. Nel pieno rispetto per le scelte dei traduttori antichi — d'altronde anche in linguistica la storia è storia —, riteniamo che il voler proseguire oggi sulla china che da *gratias agere* conduce a *ringraziare*, non farebbe altro che rendere ancora più difficoltoso l'accesso a quella ricchezza teologica che la primitiva coppia semantica *ydh/tôdâ* ci ha effettivamente trasmesso e trasmette tuttora alle Chiese di lingua aramaico-siriaca. In rapporto poi alla nostra situazione va tenuto presente che, mentre il mantenimento lungimirante di un linguaggio sostenuto può offrire ai pastori spunti di catechesi feconde, invece l'adozione affrettata del linguaggio comune non fa che cortocircuitare inesorabilmente tali possibilità.

d) La configurazione del gruppo *ydh/eucharistein/gratias agere*, quale verbo direttivo del formulario orazionale, non va confusa con la configurazione dei verbi *eucharistein* ed *eulogein* presenti nel *Racconto istituzionale*.

Per comprendere questi ultimi, occorre rifarsi al fenomeno della standardizzazione liturgica giudaica, la quale portò a privilegiare il gruppo *brk/eulogein* [benedire], imponendolo come inizio assoluto di ogni formulario orazionale. Lo stadio della letteratura neotestamentaria, forse per prendere le distanze dalla standardizzazione giudaica e avviare in tal modo una nuova standardizzazione cristiana, tornò a privilegiare l'antico verbo *ydh*, rendendolo in greco con *eucharistein*. Di tale processo sostitutivo i racconti istituzionali scritturistici attestano un momento di equilibrio instabile, lasciando prevalere ora l'uno ora l'altro. Invece i racconti istituzionali anaforici, per la nota tendenza dei testi orazionali ad accumulare i sinonimi, riuniscono molto spesso i due verbi in endiadi. In tal caso la loro ricorrenza, che si configura in chiave immediatamente celebrativa, sta a significare quelle due brevi « benedizioni » che Gesù pronunciò in rapporto al pane e al calice istituzionali.²¹

Si sa che nella tradizione del canone romano il *Prefazio* è mobile. Ciò significa che il suo canovaccio fondamentale identico viene riempito da una motivazione anamnetico-celebrativa, che si specifica in rapporto al mistero del giorno liturgico. Un rapido sguardo alle raccolte eucologiche è sufficiente per dirci che il numero dei *Prefazi* ha conosciuto lungo i secoli oscillazioni non piccole. Il sacramentario *Veronese* (VII sec.) contiene ben 267 *Prefazi*. Nel *Gelasiano antico* (VIII sec.) essi sono ridotti a 54, per diventare 14 soltanto nel *Gregoriano-Adrianeo* (VIII sec.).²² Il messale di Pio V non ammette che 11 *Prefazi*. Il messale di Paolo VI, considerato insieme ai propri diocesani e religiosi, li ha riportati a un numero notevolmente elevato, peraltro in situazione di crescita costante.

Alla domanda se la molteplicità dei *Prefazi* sia da ritenersi un bene o un male, risponderci che essa è vantaggiosa nella misura in cui la loro motivazione anamnetico-celebrativa è improntata a precisi criteri di teologia cristologico-trinitaria. Sotto questo profilo i *Prefazi* delle feste di Cristo, della Madonna e degli Apostoli sono talvolta esemplari, talvolta buoni. Converrebbe tuttavia poter disporre di un certo numero di formulari che, attenendosi rigorosamente al predetto criterio, non fossero ristretti a un mistero troppo particolare dell'anno liturgico, e si prestassero pertanto ad essere utilizzati in ogni circostanza. Il *Prefazio*

²¹ Sul rapporto tra i due verbi concorrenziali dei racconti di istituzione cfr. GIRAUDO, *La struttura* 260-269.

²² Per ulteriori informazioni cfr. J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 2, Torino 1963², 93; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, 3, Milano 1966³, 358-360.

che abbiamo riprodotto, traendolo da antichi sacramentari, ci sembra sufficientemente aperto in tal senso.

Da parte mia sono convinto che i redattori di eventuali nuovi *Prefazi* dovrebbero guardarsi dalla tentazione di assecondare preoccupazioni tanto agiografiche quanto parentetiche. Il teologo della PE dovrebbe avvertire un disagio non indifferente, allorché si trova dinanzi a una motivazione anamnetico-celebrativa un po' troppo intesa a tessere l'elogio del santo del giorno, oppure un po' troppo palesemente programmata per sensibilizzare i fedeli, ad esempio, all'importanza del digiuno quaresimale. Inoltre, il teologo occidentale della PE dovrebbe imparare ad avere nostalgia della densità storico-salvifica delle anafore orientali, e sforzarsi di arricchire alla luce di quelle — nella misura del possibile — i *Prefazi* della tradizione romana.²³

Il *Prefazio* termina con la conduzione del *Sanctus*. Essendo infatti il *Sanctus* un'acclamazione, che a livello immediato si presenta come esteriore al movimento del discorso orazionale, esso ha bisogno di venire introdotto. Di conseguenza tutte le PE che possiedono il *Sanctus* — e sono, a parte l'eccezione vistosa di Ippolito, la totalità — comportano questo tipo di transizione, la quale a volte si svolge in maniera felice e a volte in maniera che sa di affrettato « collage ». La transizione più felice è sicuramente quella dell'anafora di Giacomo, che è la PE della Chiesa di Gerusalemme, la più vicina per tradizione

²³ Pur non comportando l'ampiezza storico-salvifica delle anafore orientali — dal momento che questa si colloca in gran parte nel *Post-Sanctus* —, i *Prefazi* del canone romano devono poter disporre di una motivazione anamnetico-celebrativa che sia veramente « storica », ossia che si svolga in rapporto alla storia della salvezza « passata ». I redattori di nuovi *Prefazi* non dovrebbero avere timore di distendere alquanto la motivazione centrale, che non necessariamente va ridotta a un'unica proposizione. Parimenti i traduttori italiani non dovrebbero rifuggire dall'uso del passato remoto, di cui dispone la lingua italiana, il tempo che meglio si adatta alla celebrazione anamnetica di Dio che « operò » per noi così grandi prodigi. Leggendo i nuovi *Prefazi*, spesso si ha l'impressione che i redattori, poco sensibili alla storia « passata », si siano eccessivamente preoccupati di introdurre a questo punto della PE delle note di presenzialità, formulandole più in rapporto a noi che le meditiamo, che non in rapporto a Dio che « operò » per noi e che ora sta ascoltando il nostro discorso orazionale. Tuttavia questo pennellare il *Prefazio* di attualità non fa che cortocircuitare la dinamica letterario-teologica della PE, la quale riserva la presenzialità precisamente alle *Intercessioni* (cfr. C. GIRAUO, *Dimensione verticale e dimensione orizzontale nella preghiera della Chiesa*, in N. GALANTINO [ed.], *Il concilio venti anni dopo*, 3, AVE, Roma 1986, 175).

all'inserimento primitivo del *Sanctus* nel discorso orazionale. Nelle odierne PE la transizione migliore è quella della PE IV. Nelle altre si assiste a dei « collages » non sempre riusciti. Nella tradizione del canone romano è discreta la conduzione che si opera a mezzo della ripresa *Per quem maiestatem tuam*; alquanto affrettata invece è la ripresa *Et ideo*. A proposito della prima ripresa, che è quella del *Prefazio* riprodotto nel nostro testo, c'è da notare che l'espressione della lin. 16, pur presentandosi materialmente come una domanda, è tuttavia da intendere in senso assolutamente celebrativo, come peraltro risulta dalla conduzione *Et ideo*.²⁴

Per redigere un *Prefazio*, con la sua appropriata conduzione del *Sanctus*, è indispensabile conoscere bene la teologia del *Sanctus* e non aver timore dell'enumerazione tradizionale delle schiere angeliche, le quali si sono viste spesso pudicamente e drasticamente ridotte nei nuovi *Prefazi*. Se vi è un settore in teologia dove l'angelologia è d'obbligo, questo è precisamente la zona del *Sanctus*. Senza una solida teologia degli Angeli e dell'intera corte celeste, il *Sanctus* della PE rimane fuor di luogo e incomprensibile.

2. L'inno angelico (*Sanctus*)

Spesso ancor oggi si sente ripetere da numerosi liturgisti che la presenza del *Sanctus* nella PE non è primitiva. Ne farebbe prova il fatto che l'anafora di Ippolito non lo comporta. Esso non sarebbe altro che un'interpolazione del IV secolo, che verrebbe a complicare e a spezzare l'unità peraltro già fin troppo compromessa della PE. Ora l'osservazione della preghiera giudaica²⁵ interviene a sfatare questa opinione.

Il formulario giudaico che meglio di ogni altro ci rivela l'inserimento primitivo del *Sanctus* è quello formato dalle *Due benedizioni [che precedono la lettura] dello « Ascolta »*. La sezione celebrativa di tale preghiera svolge la lode di Dio attraverso la rappresentazione di una corte celeste di tipo cosmo-angelologico, dove le due categorie, quella cosmica (ossia gli astri, che sono una sorta di creature angeliche inferiori) e quella propriamente angelica, si sovrappongono in maniera indistinta per proclamare l'inno della sottomissione creaturale a Dio.

²⁴ Cfr. GIRAUDDO, *La struttura* 337. 344.³⁶ 348.

²⁵ Riprendo il commento a questo paragrafo orazionale dal mio contributo *Conoscere la liturgia giudaica per comprendere la liturgia cristiana*, in *La Rivista del Clero Italiano* 66 (1985), 131-132.

Tale inno è la risultante del triplice *Sanctus* di *Is 6* e del *Benedictus* di *Ez 3*. Cantando il *Sanctus*, le schiere angeliche si sottomettono al « giogo del regno dei cieli », ossia riconoscono la loro dipendenza relazionale da Dio.

L'inno angelico (*Sanctus*+*Benedictus*) figura poi nella preghiera delle *Diciotto benedizioni*, che ne esplicita ulteriormente la funzione teologica. L'inno angelico stabilisce infatti l'unione delle due assemblee. Noi sappiamo che l'assemblea « di quaggiù », a causa della sua condizione di esistenza frazionata nel tempo e nello spazio è inadeguata a lodare Dio come egli merita. Cantando il *Sanctus*, essa fa teologicamente appello all'assemblea « di sopra », la quale è interamente assorbita nella proclamazione della santità di Dio. È interessante notare come l'anafora di Giacomo, tra la componente astrale e la componente propriamente angelica, inserisce la « Gerusalemme celeste », ossia i santi (con aureola o meno, e quindi anche i nostri defunti), tutti coloro che, dopo il loro terreno affannarsi in mezzo a mille preoccupazioni, ora non hanno altro da fare che cantare (o meglio: gridare a squarciagola, come dicono i verbi greci *boan* e *krazein*), « con voci che mai non tacciono e con teologie che mai non cessano », l'inno della sottomissione creaturale a Dio. Unendoci a loro, noi facciamo l'unità delle due assemblee e conferiamo alla nostra lode l'ampiezza massima di cui la creatura è capace.

Se l'anafora di Ippolito non comporta il *Sanctus*, è perché essa fu costruita a partire da un tipo di preghiera giudaica domestica, di natura sua più agile e snella. Dal canto nostro siamo convinti che solo l'osservazione della preghiera giudaica è in grado di far luce sulla dinamica del *Sanctus* nella PE, riportandoci, al di là di quella sua disgressione apparente, alla dimensione profondamente teologica e relazionale che soggiace alla ricorrenza dell'inno angelico nelle teofanie di *Is 6* e *Ez 3*.

[3. *La riconduzione del Sanctus, con eventuale ulteriore sviluppo storico-salvifico (Vere Sanctus)*]

Vogliamo accennare a questo elemento strutturale della PE nonostante la sua evidente assenza nel canone romano; ma senza peraltro insinuare l'idea di una sua possibile presenza in un ipotetico testo primitivo.

Una volta che l'assemblea « di sotto » (ossia: la Chiesa che celebra l'eucaristia) ha cantato il *Sanctus*, unendosi in tal modo all'assemblea « di sopra » (ossia: gli angeli e i santi), ecco che l'acclamazione, la

quale era stata precedentemente « condotta » nel discorso orazionale, ha bisogno di essere « ricondotta », allo scopo di rendere possibile il seguito del discorso. Di qui l'appellativo di *Post-Sanctus* o *Vere Sanctus* dato alla riconduzione, che riallaccia il discorso facendo leva sulla nozione di santità.

Nelle anafore siro-occidentali tale riconduzione avvia una lunga e dettagliata anamnesi storico-salvifica, di cui abbiamo oggi un campione « tematico » nel *Post-Sanctus* della PE IV.²⁶ Buono è il *Post-Sanctus* della PE III. Sufficiente a livello strutturale, nonostante la sua esiguità, è il *Post-Sanctus* latino della PE II, che invece la traduzione italiana ha snaturato. Infatti una mancata attenzione ai criteri di struttura letteraria ha fatto sì che l'originaria affermazione latina (« Vere sanctus es, Domine, fons omnis sanctitatis! ») divenisse nella traduzione italiana un duplice vocativo, che già fa parte della *sezione epicletica* (« Padre veramente santo, fonte di ogni santità, ... »).

Terminiamo il discorso sul *Post-Sanctus*, ricordando che il canone romano è praticamente l'unica PE della grande tradizione ad esserne priva.²⁷ Non è da escludere che tale fatto abbia influito sul processo di estraneazione del *Prefazio + Sanctus* dalla restante porzione del canone.

b) LA SEZIONE EPICLETICA DEL CANONE ROMANO

Sulla base della proclamazione sacrale della lode divina (o meglio, come più chiaramente traspare dalle anafore siro-occidentali: di questa duplice storia misteriosamente intrecciata di peccato e di grazia) si costruisce letterariamente e teologicamente l'*apodosi all'imperativo*, che amiamo designare come *sezione epicletica*. In essa la comunità orante fa a Dio la propria *epiklēsis* o ingiunzione supplichevole. L'articolazione con la precedente sezione si trova spesso evidenziata ad opera di parti-

²⁶ A parte questa somiglianza puramente « tematica », rimane il fatto che la PE IV è un'anafora a *dinamica epicletica* (esattamente come il canone romano), mentre le anafore siro-occidentali (o antiochene) sono a *dinamica anamnetica*.

²⁷ Sotto questo aspetto la situazione del canone romano non è equiparabile neppure a quella delle anafore alessandrine, le quali possiedono nella « Prima epiclesi » o « Epiclesi *Plērōson* [Riempi] » un *Post-Sanctus* « epicletico ». Questo infatti, facendo leva sulla nozione di « pienezza » emersa dal *Sanctus*, introduce la *sezione epicletica*. Sull'« Epiclesi *Plērōson* » cfr. Id., *Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoria dell'autocomprensione sacramentale della Chiesa*, in M. SIMONE [ed.], *Il concilio venti anni dopo*, 1, AVE, Roma 1984, 150²³ (= *Rivista Liturgica* 71 [1984], 92²³).

celle logico-temporali o logico-modali varie, chiaramente riconducibili alla locuzione veterotestamentaria *w^eattâ/kai nyn* [e ora].

Mentre nella struttura delle anafore siro-occidentali la *sezione epicletica* presenta un'articolazione di elementi del tutto omogenea (e cioè: 6. *Epiclesi sulle oblate*; 7. *Epiclesi sui comunicanti*; 8. *Intercessioni*; 9. *Dossologia epicletica*), invece la struttura assai più complessa del canone romano e delle nuove PE innesta tra le due epiclesi il blocco *Racconto* + *Anamnesi*, dando luogo alla seguente articolazione: 4. *Epiclesi sulle oblate*; 5. *Racconto*; 6. *Anamnesi*; 7. *Epiclesi sui comunicanti*; 8. *Intercessioni*; 9. *Dossologia epicletica*.

4. *L'Epiclesi per la trasformazione delle oblate (Te igitur + Memento Domine + Quam oblationem)*

È questa la porzione più problematica del canone romano, per spiegare la quale sono state formulate innumerevoli teorie. Neppure è mancato chi ha voluto ipotizzare nella storia del canone romano — peraltro a un'epoca che a nessuno storico è dato di conoscere — un vero e proprio terremoto letterario: un gruppo di paragrafi orazionali (in particolare la sequenza che va dal *Te igitur* al *Communicantes*) che originariamente avrebbe figurato dopo il blocco *Racconto* + *Anamnesi*, sarebbe stato a questo inspiegabilmente anteposto.²⁸ Da parte nostra non pensiamo che si possa giocare a scomporre e ricomporre gli elementi del canone come si farebbe con le tessere di un mosaico, di cui si vuole modificare il disegno. Al contrario, riteniamo che la specifica struttura del canone romano debba essere attentamente ricercata in quel rispetto del « *textus receptus* » che è compatibile con le testimonianze risultanti dalla sua storia.

Il primo elemento letterario che balza agli occhi in apertura della *sezione epicletica*, è la particella logica *igitur*. Non si tratta affatto di una particella espletiva, che possa dispensarci dal prestarvi attenzione. Posta nella giuntura delle due sezioni, la particella del *Te igitur* svolge funzione strutturale, e va intesa alla luce di quelle particelle affini, che si dispongono sul solco tracciato dalla locuzione veterotestamentaria *w^eattâ/kai nyn* [e ora]. È un vero peccato che i traduttori italiani abbiano sistematicamente ignorato, tanto la particella *igitur* del canone romano e della PE IV, quanto la particella *ergo* delle PE II e III.

²⁸ Si vedano in particolare le ricostruzioni proposte da Drews e da Baumstark (cfr. F. CABROL, in *DACL* 2, 1876-1881).

A proporre una lettura unitaria dei paragrafi *Te igitur*, *Memento Domine* e *Quam oblationem* intervengono autorevolmente due antichi frammenti ispanici,²⁹ i quali attestano una progressione tematica del tenore seguente:

Te dunque, Padre clementissimo, noi supplichevoli preghiamo di voler accettare questi doni, questi omaggi,³⁰ questi sacrifici illibati.

- *che ti offriamo* per la tua Chiesa cattolica ...
- ricordati dei tuoi servi *che li offrono* ...
- *questa offerta*, tu dégnati di renderla spirituale ...

Il primo di questi due frammenti, estremamente sobrio, ci riporta a uno stadio in cui *Memento Domine* e *Quam oblationem* formavano un'unica proposizione sintattica. Leggiamo: « *Memorare etiam, quesumus Domine, famulorum tuorum, quorum oblationem benedictam, ratam etc.* ». Nell'altro frammento, già più esteso, è possibile intravedere « in nuce » quello che sarà più tardi il *Communicantes*. Leggiamo: « *Memorare etiam, quesumus Domine, servorum tuorum, qui tibi in honore sanctorum tuorum Illorum [= Nomi dei santi!] reddunt vota sua Deo vivo ac vero, pro remissione suorum omnium delictorum. Quorum oblationem benedictam, ratam etc.* ».

In ogni caso i due frammenti ispanici, che hanno il merito di apportare una testimonianza non indifferente su una sequenza tormentata del canone romano, non presentano traccia del *Communicantes*, inteso come paragrafo autonomo, né tantomeno dell'*Hanc igitur*.³¹ Possiamo pertanto ritenere, nel pieno rispetto del « *textus receptus* », che essi rappresentino di fatto uno stadio redazionale antico, nel quale

²⁹ Questi due celebri frammenti pubblicati da M. Férotin sono denominati *Post-Pridie*, in quanto nella struttura dell'anafora ispanica figurano a seguito del *Racconto istituzionale*. Per ulteriori informazioni, nonché per una loro disposizione sinottica in rapporto al canone romano, cfr. GIRAUDO, *La struttura* 350-353.

³⁰ Al fine di evidenziare la progressione tematica condotta dalla coppia *offerre/oblatio*, traduco « *munera* » con « *omaggi* ». Sebbene alquanto letterario in questa accezione, il termine italiano ben si presta allo scopo, poiché l'etimologia stessa lo colloca nel contesto della relazione d'alleanza (dal francese « *homme* » nel senso di « *vassallo* »).

³¹ B. CAPELLE qualifica il *Communicantes* e l'*Hanc igitur* come « [les] deux prières les moins anciennes du canon, et dont le caractère adventice se trahit encore aujourd'hui par le *Per Christum* ... qui les termine » (*Innocent I^{er} et le canon de la messe*, in *Travaux* 2, 246).

— sul filo conduttore della tematica offertoriale — dal *Te igitur*, passando rapidamente per il *Memento Domine*, si giungeva immediatamente al *Quam oblationem*, ossia all'epiclesi romana.

Parlando dell'epiclesi del canone romano, occorre non lasciarsi condizionare da quella formulazione particolarmente evoluta, che è l'epiclesi pneumatologica. La natura di vera e autentica epiclesi « consacratrice » (anche se non pneumatologica) del *Quam oblationem* risulta a sufficienza dal tenore attuale della domanda, ridondante senz'altro di terminologia giuridico-romana, ma assai felice nella proposizione finale: « ... ut nobis corpus et sanguis fiat ... DNJC ». La comprensione dinamica di quest'ultima vienè avvalorata dalle formulazioni parallele, che si leggono nel frammento ambrosiano (« ... quod est figura corporis et sanguinis DNJC ») e nei due precitati frammenti ispanici (« ... que est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi ... »).³² Intese alla luce dell'esuberante teologia dei Padri, le nozioni di « figura, imago, similitudo, etc. », ormai sfumate nel canone romano, corrispondono di tutto punto alla nozione a noi più familiare di « sacramentum ».

Riguardando la sequenza *Te igitur* + *Memento Domine* + *Quam oblationem* come l'*Epiclesi per la trasformazione delle oblate*, intendiamo sottolineare l'unità di questa porzione del canone romano. È chiaro che l'apice climatico di tale epiclesi rimane il *Quam oblationem*. Tuttavia, invece di farlo intervenire bruscamente, il redattore — peraltro abituato ai passaggi bruschi³³ — qui ha preferito introdurlo gradualmente attraverso la « commendatio oblationum », la quale è una tematica tipica del canone romano.

Di conseguenza, se ci asteniamo dal prospettare il *Te igitur* (« ... in primis quae tibi etc. ») e il *Memento Domine* come delle intercessioni, è perché il loro aspetto intercessionale si situa a un livello che non è di struttura, ma puramente di tema. Infatti, a volerle considerare sotto il profilo strutturale, queste due progressioni tematiche formano un tutt'uno con il paragrafo sul quale convergono, che è l'epiclesi *Quam oblationem*. Continuare a riguardare i predetti paragrafi come delle vere e proprie intercessioni, significa rinunciare a disporre la struttura del canone romano in parallelo con tutte le altre strutture anaforiche

³² Per il frammento ambrosiano cfr. *De sacramentis* 4, 21 (riprodotto *infra* nel testo); per il testo completo dei frammenti ispanici cfr. GIRAUO, *La struttura* 351.

³³ L'assenza del *Post-Sanctus* conferma.

e ridurci a interpretare il canone romano unicamente con il metro del canone romano stesso. Intesa come unità dinamica, la nozione di struttura³⁴ si propone, non già di ignorare le varianti, bensì di spiegarle alla luce di quella programmazione interna del formulario orazionale, che è appunto la sua forma letteraria. Questa infatti dev'essere tale da spiegare tutte e singole le varianti, vegliando in pari tempo a che nessuna variante venga scambiata con gli elementi di programmazione interna del formulario in questione.

5. Il Racconto di istituzione (*Qui pridie*)

Per un complesso di ragioni storico-dogmatiche, le quali in ultima analisi dipendevano da un modo nuovo di accostare il mistero, la teologia occidentale del II millennio è giunta a sfuocare la mutua compagine degli elementi anaforici, cui da sempre era legata la dinamica teologica dell'eucaristia, per mettere a fuoco unicamente ed esclusivamente la consacrazione, intesa, più ancora che nella sua totalità di *Racconto istituzionale*, nella porzione rappresentata dalle « ipsissima verba ».

Dinanzi a tale concezione riduttiva, che è a un tempo effetto e ulteriore causa di isolamento e staticizzazione, i teologi e i liturgisti del II millennio non cessano di stupirsi, per il fatto che le parole istituzionali rappresentano ai loro occhi un caso assolutamente unico, in quanto, pur essendo dette da un uomo, esse sono in realtà le parole di Cristo e quindi le parole stesse di Dio. Di rimando, questa concezione statica della consacrazione li induce a concepire la genesi della PE in maniera altrettanto statica. Dopo aver identificato « sic et simpliciter » la consacrazione che avviene sull'altare con l'istituzione nel cenacolo, e dopo aver postulato come azione rituale e nucleo primitivo la consacrazione autonomamente intesa (intesa cioè come *Racconto*, o tutt'al più come *Racconto + Anamnesi*), essi prospettano la genesi della PE, così lunga e articolata quale la conosciamo, come originata in seguito a un graduale e successivo accumulo di elementi orazionali laudativi e precativi, disposti a modo di cornice intorno alla riproduzione drammatica di quell'azione che Gesù aveva compiuto una prima volta nel cenacolo e che, attraverso il ministero dei sacerdoti, torna a compiere « in persona » sui nostri altari.

³⁴ Cfr. C. GIRAUDDO, *Struttura è unità dinamica. Annotazioni in margine a un recente studio sulle odierne Preghiere Eucaristiche*, in *Rivista Liturgica* 72 (1985), 619-621.

È chiaro che questa concezione agglomeratizia della PE, oltre a distruggerne l'unità dinamica, compromette gravemente le irrinunciabili risorse del mistero della presenza reale. Limitandosi di proposito a considerarlo nel suo « esse in se », essa finisce per coartarlo e cosificarlo, al punto di perdere di vista il suo « esse pro nobis ». Ora è proprio attraverso la considerazione della PE come unità dinamica che il mistero della presenza reale rifugge nella sua duplice componente di *trasformazione delle oblate* o transustanziazione (« esse in se ») e di *trasformazione escatologica nostra* (« esse pro nobis »).

L'indagine di struttura letteraria compiuta a partire dalle preghiere veterotestamentarie e giudaiche, nonché dalle preghiere cristiane non-anaforiche, attesta che la struttura orazionale comune conta tra le sue risorse letterario-teologiche quell'elemento che nell'anafora era destinato a configurarsi come *Racconto istituzionale* riferente in stile diretto le parole di Gesù. Infatti nelle preghiere veterotestamentarie e giudaiche, nonché nei formulari cristiani non-anaforici, notiamo assai spesso che la comunità orante, allo scopo di appoggiare teologicamente la domanda che intende fare, inserisce nel formulario un testo biblico di promessa in stretto rapporto con la domanda medesima. Se, ad esempio, in una preghiera dell'AT si vuole chiedere a Dio di ricondurre il popolo sulla terra, si inserisce un testo di promessa dove Dio, parlando in prima persona, promette appunto il ritorno sulla terra. Se invece in una preghiera giudaica si vuole chiedere a Dio la restaurazione del culto sacrificale, si inserisce un testo biblico che narra l'istituzione divina dei sacrifici nel tempio. Ancora, se in una preghiera di assoluzione si vuole chiedere a Dio di sciogliere questo penitente dai suoi peccati, il ministro inserisce nel suo discorso orazionale a Dio il luogo teologico scritturistico del perdono dei peccati, dove Cristo promette a Pietro, e ai suoi successori nel ministero, il potere di legare e di sciogliere.³⁵

La formale citazione di parole divine, tratte da quell'archivio delle parole di Dio che è la Scrittura, è comparabile a un innesto, ovviamente di tipo letterario, praticato per ragioni teologiche. Infatti, allo scopo di conferire ulteriore credito alla domanda, viene innestato nel formulario orazionale un corpo di diversa appartenenza, il quale una

³⁵ Cfr. ID., *Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents? Quelques aperçus sur la prière liturgique et la dynamique de son embolisme*, in *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984), 518-530.

volta messo a dimora esplicita tutte le risorse vitali proprie all'innesto. Per designare tecnicamente tale elemento di struttura ci serviamo del termine *embolismo*,³⁶ lasciandoci in ciò ispirare dal vocabolo greco *embolon*, che significa appunto *l'innesto dell'albero*.

In tal senso diciamo che il *Racconto istituzionale* (o se si vuole: il blocco *Racconto* + *Anamnesi*, in quanto il *Racconto* è condotto nella PE ad opera della successiva *Anamnesi*) interviene nel formulario orazionale, a modo di *innesto letterario*, in funzione di « luogo teologico scritturistico » della domanda epicletica. Questa infatti — come vedremo tra breve — chiede a Dio per la comunità la trasformazione in un solo corpo, grazie alla nostra comunione a quell'unico corpo che la vigilia della passione fu dato in vista della remissione dei nostri peccati, in vista del nostro raduno che è « già e non ancora » tale, ossia della nostra trasformazione escatologica.

Non essendo qui possibile mettere a punto tutte queste importanti e delicate nozioni, né commentare in dettaglio il testo del *Racconto istituzionale*, rinvio il lettore ad altri saggi nei quali presto attenzione a una lettura globale e dinamica delle parole del Signore e alla finalità teologica del loro inserimento nella PE.³⁷ Qui mi limito a sottolineare la felice restituzione che il messale di Paolo VI ha coraggiosamente apportato alla formula consacratoria del pane. Infatti un'esegesi biblico-liturgica delle parole istituzionali induce a riguardare la formula lunga come primaria, e la formula breve come derivata per abbreviazione da quella, e non viceversa. Pertanto in *Mt/Mc* (e in qualche anafora, tra cui il canone romano) la mancata esplicitazione della finalità nei confronti del pane dev'essere intesa e completata alla luce di *Lc/1 Cor* (e della maggior parte delle anafore), nonché di quanto *Mt/Mc* stessi dicono nei confronti del calice. Altro gesto di coraggio è stata l'opzione per la formulazione futura, quale risulta dall'espressione « ... quod pro vobis tradetur ». Sappiamo infatti che, sebbene i participi attributivi riferiti al corpo e al sangue siano trasmessi in greco da

³⁶ Non prendiamo il termine *embolismo* nell'accezione generica di « orazione complementare » (con particolare riferimento al « Libera nos »), che è comune presso i liturgisti; ma in un'accezione specifica e tecnica.

³⁷ Per un saggio di lettura dinamica delle parole istituzionali cfr. il mio contributo *Le parole dell'istituzione eucaristica alla luce della comprensione « sacramentale »*, in *La Civiltà Cattolica* 1986, II, 115-128. Riprendo più ampiamente l'argomento in un mio lavoro di prossima pubblicazione, dal titolo *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla « lex orandi »*.

forme morfologicamente presenti (*didomenon* [dato], *ekchynomenon* [versato], ecc.), essi comportano tuttavia la tonalità della promessa profetica e sono da leggersi come proposizioni future. Tale loro implicazione futura, trasmessa da un buon numero di antiche versioni latine sia bibliche che anaforiche, ci riporta al contesto immediato nel quale le dichiarazioni istituzionali furono pronunciate « *pridie quam pateretur* ». Purtroppo la traduzione italiana non ha colto questa sfumatura.³⁸

6. *L'Anamnesi (Unde et memores)*

Il *Racconto istituzionale* termina con la proclamazione dell'*Ordine di iterazione*, ossia di quel comando che autorizza e giustifica la serie delle celebrazioni rituali. Infatti esso è immediatamente ripreso nella susseguente *Anamnesi*. Ma prima di venire a parlare di questa, vogliamo fare un cenno all'*Acclamazione anamnetica*, che il messale di Paolo VI ha opportunamente introdotto nella liturgia romana, mutuandola da numerose liturgie orientali. L'*Acclamazione anamnetica* altro non è che un'anticipazione sulle labbra del popolo di quanto il celebrante nel suo discorso orazionale al Padre sta per dire. L'assemblea ha così ben compreso l'intimo nesso che corre tra il « Fate questo in memoriale di me! » e la celebrazione in atto, che precorre la voce del celebrante acclamando direttamente Cristo: « Annunciamo la tua morte ecc. ». Così inteso, il nesso tra *Ordine di iterazione* e *Anamnesi*, non solo non soffre diminuzione a causa dell'*Acclamazione*, bensì ne esce rafforzato; a condizione tuttavia che il contenuto di questa sia veramente anamnetico, e inoltre si riconosca alla sua introduzione (ossia alla formula di avvio « Mistero della fede! ») la natura di monizione diaconale.³⁹

Ogni *Anamnesi* è saldamente ancorata al suo precedente *Ordine di iterazione* (e quindi al *Racconto*) attraverso un duplice aggancio verbale.

³⁸ Oltre al fatto che l'espressione « offerto in sacrificio per voi » è una parafrasi assai libera di « quod pro vobis tradetur », va notato che i due participi passati italiani non rispecchiano l'intenzione soggiacente all'uso neotestamentario dei rispettivi participi presenti greci.

³⁹ Pur nel rispetto per l'opzione fatta nel messale di Paolo VI di riservare al celebrante l'espressione « Mistero della fede! », facciamo notare che in realtà essa è una monizione diaconale, analoga alla monizione « Crediamo e confessiamo! » che nell'anafora di Giacomo avvia l'acclamazione dei fedeli. In questo momento, infatti, il celebrante è tutto impegnato nel discorso orazionale a Dio Padre, né può interromperlo per rivolgere ai fedeli una monizione di avvio. In assenza del diacono, tale monizione andrebbe affidata all'accollito.

Il primo consiste nella corrispondenza tra « in memoriam » e « memores »; l'altro è dato dalla costante presenza di una particella logico-modale (*unde*, o *igitur*, o *quapropter*, ecc.). La ricorrenza di una particella logica in questo preciso punto della PE non è da confondere con la ricorrenza di un'analoga particella in apertura della *sezione epicletica*. Là si tratta di una particella provvista di funzione strutturale a livello delle due sezioni del formulario; qui invece di una particella che evidenzia l'articolazione tra due elementi di sezione. È un peccato che i traduttori italiani delle PE abbiano sistematicamente ignorato qui pure la funzione della particella logica.

Per mettere in luce la consequenzialità tra *Racconto* e *Anamnesi*, facciamo ricorso a uno schema parafrasato. Il *Racconto* termina con le parole: « Fate questo in memoriale di me! », ossia « Fate questo segno del pane e del calice in memoriale di me morto e risorto! ». Nel riprendere il discorso orazionale al Padre, il celebrante potrebbe dire: « È precisamente quello che stiamo facendo »; ma, esprimendosi in maniera consona alla tradizione, egli dice: « Facendo dunque il memoriale della sua morte e risurrezione, noi ti offriamo il pane e il calice ».

Essenziale per comprendere la logica dell'*Anamnesi* è ravvisare nell'unico movimento anamnetico le sue due componenti fondamentali e inseparabili, e cioè: la dichiarazione anamnetica espressa nella proposizione participiale (« memores mortis et resurrectionis eius ») e la dichiarazione offertoriale espressa nella proposizione principale (« offerimus tibi panem et calicem »). È significativo notare che la compagine sintattica delle antiche *Anamnesi* dà costantemente la dichiarazione anamnetica come proposizione participiale, e la dichiarazione offertoriale come proposizione principale. L'*Anamnesi* del canone romano verifica perfettamente la norma. È un peccato che i traduttori italiani del canone romano non si siano adeguati a questa « sintassi » semplice, che la nostra lingua italiana moderna, per quanto « paratattica » tenda a divenire, dovrebbe poter sopportare.

Considerata sulla base delle sue costanti letterarie, l'*Anamnesi* appare come il momento offertoriale per eccellenza di tutta la celebrazione eucaristica, con l'esclusione di ogni altro possibile momento concorrente.⁴⁰

⁴⁰ Nella percezione comune il momento offertoriale concorrente è la *Dossologia* del canone romano.

7. *L'Epiclesi per la nostra trasformazione escatologica (Supra quae + Supplices)*

Iniziamo con due affermazioni che potrebbero sembrare paradossali, ma che in realtà non lo sono. La prima: se vogliamo comprendere la portata letterario-teologica dell'*Epiclesi per la trasformazione escatologica* del canone romano, dobbiamo prescindere — perlomeno in parte — dalla sua materiale formulazione nel canone romano. La seconda: se vogliamo comprendere il rapporto tra l'*Epiclesi per la trasformazione escatologica* (7° elemento) e l'*Epiclesi per la trasformazione delle oblate* (4° elemento) nel canone romano, dobbiamo prescindere — perlomeno in un primo momento — dalla scissione che queste due componenti epicletiche conoscono nell'unico caso rappresentato dalla tradizione del canone romano,⁴¹ e lasciarci di conseguenza illuminare dalle tradizioni anaforiche orientali. Affronteremo anzitutto la questione dell'unità e interdipendenza delle due componenti epicletiche, per esaminare quindi il contenuto della domanda per la trasformazione escatologica dei comunicanti.

Non è difficile trovare un'anafora orientale che ci possa guidare alla comprensione dell'epiclesi, intesa quale chiave di lettura della celebrazione eucaristica. Tutte le anafore orientali sono all'altezza di questo compito. Ma, fra tutte, alcune presentano una formulazione ottimale, che per uno scopo didattico adottiamo senz'altro e schematizziamo nel modo seguente: « Manda il tuo Spirito santo sopra di NOI e sopra questi DONI, perché trasformi i DONI nel corpo del tuo Cristo, affinché NOI che ne partecipiamo siamo trasformati in un solo corpo ».

Da questo schema essenziale appare chiaro che i termini della domanda epicletica sono due: i *doni* e *noi*. È infatti per entrambi che viene richiesta la trasformazione. Non si tratta tuttavia di due trasformazioni svincolate e autonome; bensì di una duplice trasformazione mutuamente relazionata e interdipendente. Ci possiamo a questo punto domandare: E qual è la trasformazione ultima intesa dalla domanda epicletica? Risponde la formulazione ottimale delle epiclesi orientali, dicendo che il termine ultimo della domanda eucaristica è evidentemente la trasformazione nostra in un solo corpo, grazie alla partecipazione di noi tutti al pane e al calice trasformati.

Notiamo ancora che, per sottolineare l'interazione delle due componenti, la formulazione ottimale menziona prima *noi* e quindi i *doni*,

⁴¹ Cfr. Id., *Celebrare l'Eucaristia* 152²⁸ (= *RivLit* 94²⁸).

ottenendo dalle due componenti così incrociate, più che un chiasma letterario, un vero e proprio chiasma teologico. L'osservazione, per nulla marginale, ci aiuta a comprendere come la stessa trasformazione sostanziale delle oblate nel corpo e nel sangue del Signore (ovvero la transustanziazione) non sia il termine ultimo e per così dire autonomo della supplica eucaristica, poiché dalla « lex orandi » essa è formalmente ordinata alla trasformazione nostra in un solo corpo.⁴² Se infatti vogliamo disporre in ordine logico le componenti epicletiche (« Spirito santo sui doni » e « Spirito santo su di noi »), diciamo che formalmente è la domanda per la trasformazione nostra nel corpo escatologico ad attirare la domanda per la transustanziazione delle oblate nel corpo sacramentale. Cosicché la domanda per la trasformazione in un solo corpo può essere giustamente detta la domanda fondamentale della PE, quella cioè che determina una porzione di Chiesa a costituirsi in comunità culturale per celebrare il memoriale del Signore.⁴³ A sua volta la domanda epicletica, intesa nella globalità delle due componenti, allo scopo di provvedersi del massimo fondamento teologico di cui è suscettibile, attira e innesta nel formulario il *Racconto istituzionale*, che contiene la promessa profeticamente efficace con la quale il Signore Gesù « pridie quam pateretur » diede il suo corpo e il suo sangue in espiazione vicaria per noi.

A questo punto, se dalla formulazione ottimale delle anafore orientali ritorniamo al canone romano, scopriamo — con nostra grande sorpresa — che la netta scissione ivi operata in rapporto alle due componenti è in certo senso ottimale essa pure, in quanto il canone romano offre l'opportunità di verificare plasticamente la tecnica dell'*innesto letterario*. Infatti, allo scopo di rivestire il massimo credito teologico di cui è capace, la PE considerata nella sua *sezione epicletica* si spacca letteralmente in due — proprio come accade per l'albero che si appresta a ricevere l'innesto — e accoglie il « luogo teologico scritturistico » per eccellenza della remissione dei peccati in merito all'unico corpo dato e al sangue versato. Ovviamente non dobbiamo dimenticare che, nel caso specifico della PE, il *Racconto* porta con sé l'*Anamnesi*; o meglio — come risulta a livello di genesi letteraria —

⁴² Evidenziamo la mutua corrispondenza delle due epiclesi, facendo intervenire in entrambe le denominazioni o descrizioni il termine « trasformazione ».

⁴³ Sulla comprensione di tale domanda come « Sitz im Leben » della celebrazione eucaristica cfr. Id., *Celebrare l'Eucaristia* 146-158 (= *RivLit* 88-99).

che l'*Anamnesi* porta con sé il precedente *Racconto* ad essa inseparabilmente congiunto tramite l'*Ordine di iterazione*. Ciò spiega come mai nel canone romano il blocco *Racconto*+*Anamnesi* si sia frapposto tra l'*Epiclesi per la trasformazione dei doni* (4° elemento) e l'*Epiclesi per la trasformazione dei comunicanti* (7° elemento).

E che dire del contenuto dell'*epiclesi* romana sui comunicanti? Senz'altro che la sua formulazione non è tra le più limpide. In essa infatti predomina la preoccupazione offertoriale, la quale, pur essendo tipica del canone romano, qui rimane a livello puramente « tematico » e non interviene a livello strutturale. Altro è invece il caso della preoccupazione offertoriale presente nell'*Anamnesi*. Là diciamo che l'« offerimus » è componente irrinunciabile dell'*Anamnesi* e quindi della struttura anaforica; qui invece la domanda per l'accettazione del sacrificio, per quanto costituisca un tratto tipico del canone romano, non è essenziale all'*Epiclesi per la trasformazione dei comunicanti*.

Il contenuto essenziale dell'*Epiclesi di comunione* è rappresentato nel canone romano da queste parole: « ... affinché quanti di noi ecc. ». Mentre riconosciamo che la prima parte della domanda è molto riuscita (« ut quotquot [noi tutti per quanti siamo] ... sumpserimus »), la seconda parte è debole, dal momento che si limita a domandare la benedizione celeste e il riempimento di grazia. Avremo modo di vedere più oltre che il mistagogo del *De sacramentis* di fatto interpreta la povertà materiale di questa formulazione alla luce delle ricche formulazioni orientali, le quali non omettono mai di menzionare a questo punto la remissione dei peccati. Infatti le anafore orientali, allorché si trovano a formulare l'oggetto della domanda eucaristica, vanno all'essenziale. Nell'anafora delle *Costituzioni Apostoliche*, ad esempio, leggiamo: « ... affinché quanti ne partecipano siano confermati nella pietà,⁴⁴ conseguano la remissione dei peccati, siano sottratti al diavolo e al suo errore, siano riempiti di Spirito santo, diventino degni del tuo Cristo, conseguano la vita eterna e tu sia riconciliato con essi ». L'anafora alessandrina di Basilio aggiunge: « ... affinché diventiamo un solo corpo ... ». Ispirandosi a quest'ultima formulazione, le nuove PE (II-III-IV) focalizzano la domanda epicletica sulla nozione di raduno « in un solo corpo ».

⁴⁴ Non si tratta evidentemente della pietà-devozione; bensì della « pietas » relazionale (*eusebeia*), che lega il padre e il figlio.

Sebbene non molto frequente a livello di formulazione esplicita, la domanda per il raduno in un solo corpo riassume bene il contenuto essenziale della domanda eucaristica, dal momento che collega le nozioni di « corpo sacramentale » e di « corpo ecclesiale ». ⁴⁵ Ovviamente il raduno nel corpo ecclesiale, che viene chiesto in primo luogo per coloro che faranno la comunione, è un raduno escatologico, in continua tensione di crescita tra quell'unità che già siamo e quell'unità che ancora attendiamo. Per questo il celebrante, a nome di tutti, prega: « ... per la comunione al corpo e al sangue di Cristo, lo Spirito santo ci riunisca in uno solo corpo » (PE II). ⁴⁶

8. *Le cosiddette Intercessioni (Memento etiam + Nobis quoque)*

Dalla porzione di Chiesa che parteciperà ai santi misteri, e per la quale in primo luogo è stata chiesta la trasformazione « in un solo corpo », la supplica subisce un progressivo allargamento a tutte le altre porzioni di Chiesa che non sono qui fisicamente presenti, ma che sono pur sempre presenti. Di tale allargamento si fanno carico le cosiddette *Intercessioni*. Al di là di questa terminologia di comodo, bisogna aver ben chiaro in mente che le *Intercessioni* altro non sono che la prosecuzione dell'*Epiclesi per la trasformazione escatologica*.

Il canone romano menziona a questo punto i defunti, per i quali viene chiesto il « locum refrigerii, lucis et pacis ». Se vogliamo ricondurre questa domanda al comune denominatore epicletico, diciamo che anche per i defunti si chiede la trasformazione « in un solo corpo ». Infatti la medesima domanda, che è stata appena avanzata per l'assemblea dei comunicanti, viene allargata ai defunti, lasciando naturalmente a Dio di quantificare la diversa entità di raduno di cui necessita la Chiesa purgante.

Quindi, dalla considerazione dell'indegnità dei presenti (« Nobis quoque peccatoribus famulis [et famulabus] tuis »), ⁴⁷ la supplica si

⁴⁵ Stando ai testi antichi, la corrispondenza tra i due corpi presenta una formulazione ottimale (oltre che nell'anafora alessandrina di Basilio) in una catechesi mistagogica di Teodoro di Mopsuestia (per il testo cfr. *ib.* 157-158 [= *RivLit* 99]).

⁴⁶ La corrispondenza teologica assume un'evidenza nuova alla luce, più ancora del termine greco *sōma* [corpo], del termine aramaico-siriaco *pagrā* [corpo], che fu verosimilmente usato da Gesù nella formula istituzionale relativa al pane (cfr. *Id.*, *Le parole dell'istituzione* 120-121).

⁴⁷ Il fatto che la variante del « Sacramentarium Rossianum » menzioni anche

apre alla Chiesa trionfante, domandando per i vivi un posto in compagnia dei santi. L'elenco di questi ultimi, quale risulta dal *Nobis quoque* del « *textus receptus* », non è da considerarsi intangibile; ma andrebbe riconsiderato alla luce della relativizzazione cui — sulla base delle precitate testimonianze ispaniche — il *Communicantes* con la sua lista di santi va incontro. Volendo ricondurre pure la domanda del *Nobis quoque* al comune denominatore epicletico, diciamo che qui si chiede per i vivi la trasformazione « in un solo corpo » in comunione con i santi.

Tra i liturgisti vi è sempre chi, basandosi sul fatto che l'anafora di Ippolito non comporta *Intercessioni*, continua a riguardare le *Intercessioni* della PE come un elemento avventizio, che questa avrebbe mutuato dalle intercessioni della preghiera dei fedeli. Sulla base di un'attenta osservazione delle antiche anafore, nonché delle preghiere bibliche e giudaiche che ne costituiscono la preistoria, dobbiamo dire che le cose non stanno così. Le *Intercessioni* nella PE sono antiche quanto antica è la PE, come d'altronde le intercessioni nella preghiera dei fedeli sono antiche quanto è antica la preghiera dei fedeli. Trattandosi di formulari a livello di genesi letteraria del tutto diversi e indipendenti, a volte si potranno dare delle effettive interferenze tematiche e testuali, ma in nessun caso si dovrà parlare di interferenza strutturale. Nella preghiera dei fedeli abbiamo una serie di intenzioni staccate le une dalle altre, e tenute materialmente insieme da uno schema di semplice successione. Nella PE, invece, le cosiddette *Intercessioni* sono dovute alla dinamica di allargamento della domanda fondamentale, in un forte crescendo escatologico. Infatti, ciò che attraverso una prima formulazione globale è stato chiesto per quella porzione privilegiata di Chiesa che « *hic et nunc* » celebra l'eucaristia, viene immediatamente e opportunamente dettagliato in rapporto a quella e a tutte le altre porzioni di Chiesa.

Ciò che forse si può rimproverare alle *Intercessioni* del canone romano è che esse sono formulate secondo i criteri di una concezione teologica un po' troppo verticale. A questo proposito le *Intercessioni* delle anafore orientali sono più « umane », in quanto pervengono a comporre in maniera assai equilibrata la dimensione verticale e la

la componente femminile dell'assemblea, conferma che il *Nobis quoque* non va considerato come un « *memento* » dei concebranti per se stessi. Da tale ampiezza la considerazione del *Nobis quoque* risulta notevolmente arricchita.

dimensione orizzontale. In esse si presta grande attenzione ai problemi attinenti la « civitas » degli uomini, dal momento che nessuna situazione nostra è estranea alla domanda per la trasformazione « in un solo corpo ».⁴⁸

9. *La Dossologia epicletica (Per ipsum)*

Dalla considerazione della *Dossologia* finale del canone romano ipotizziamo l'esclusione del *Per quem haec omnia*. Si tratta in ogni caso di un'ipotesi, la quale, se per un verso si appoggia sui numerosi indizi che inducono a riguardarlo come formula conclusiva di una benedizione dei frutti di natura situata a questo punto, per altro verso non può ignorare che la reale funzione di questo paragrafo conclusivo rimane tuttora avvolta nel mistero della storia stessa del canone romano.⁴⁹

In tutte le PE la *Dossologia* finale si costruisce sul crescendo escatologico delle *Intercessioni*. A mano a mano che queste si susseguono, aumenta la tensione al regno escatologico nel quale domandiamo a Dio di radunarci e di introdurci, per aver modo di glorificarlo senza fine. Così intesa, la *Dossologia finale* si configura come inclusione tematica, ossia come ritorno al tema della lode iniziale. La *Dossologia* è infatti un elemento strutturale che la preghiera cristiana (anaforica e non-anaforica) ha ereditato dalla preghiera veterotestamentaria e giudaica.

In tutti i formulari orazionali a struttura bipartita la *Dossologia finale* appartiene ovviamente alla *sezione epicletica*. Concludendola, essa conclude l'intero discorso orazionale. Per sottolineare che la *Dossologia finale* appartiene alla *sezione epicletica*, la qualificiamo opportunamente come *Dossologia epicletica*.⁵⁰

⁴⁸ L'osservazione è facilmente verificabile sulla base delle *Intercessioni* dell'anafora di Basilio (cfr. *Id.*, *Dimensione verticale* 169-175).

⁴⁹ L'ipotesi, che vede nel *Per quem* la formula conclusiva della benedizione dei frutti (« haec omnia »), è oggi condivisa da molti Autori (cfr. RIGHETTI, *Manuale* 3, 419-422). Altri invece, riguardando il *Per quem* come parte integrante della *Dossologia*, riferiscono l'espressione « haec omnia » agli stessi doni eucaristici (cfr. J. PINELL, *La grande conclusion du canon romain*, in *La Maison-Dieu* 88 [1966], 96-115).

⁵⁰ Questa nostra designazione si ispira alla felice espressione di E. MAZZA, che per sottolineare la continuità tra l'ultima *Intercessione* e la *Dossologia* parla di « dossologia in forma epicletica » (*Le odierne Preghiere Eucaristiche*, 1, EDB, Bologna 1984, 236). Altro è invece il caso di quei formulari orazionali che, non raggiungendo la struttura bipartita, presentano una « dossologia anamnetica »,

Che dire della *Dossologia* del canone romano? Senz'altro che il *Per ipsum* è un monumento di solennità letteraria, a causa del suo « cursus » dinanzi al quale si sono estasiati musicisti e poeti. Se tuttavia raffrontiamo la *Dossologia* del canone romano con le dossologie delle altre antiche anafore, notiamo allora che essa presenta il grave inconveniente di spezzare, proprio nel suo culmine, il movimento del discorso orazionale con una proposizione sintatticamente autonoma.⁵¹ Il liturgista che è abituato a leggere trasversalmente le varie tradizioni anaforiche, allorché si trova a rileggere la *Dossologia* del canone romano, avverte — suo malgrado — un'ammirazione sconfinata per il fluire delle dossologie di tutte le altre PE, e lamenta che il *Per ipsum* del canone romano sia stato introdotto a forza nelle nuove PE.

Gli operatori di pastorale liturgica amano considerare la *Dossologia*, con l'annessa « piccola » elevazione, come il culmine offertoriale della celebrazione eucaristica. L'ostia e il calice vengono elevati — si dice —, non tanto per mostrarli ai fedeli (come avviene nella « grande » elevazione), ma per presentarli a Dio in un supremo gesto di offerta.

Tuttavia questa concezione offertoriale della *Dossologia* non regge, giacché fa torto al momento offertoriale per eccellenza della PE che è l'*Anamnesi* (6° elemento). Là s'è visto che la dimensione offertoriale, comprovata dalla lettura trasversale di tutte le formulazioni anamnestiche, è componente essenziale della struttura anaforica; qui invece la dimensione offertoriale, oltre a non trovare appoggio neppure nella formulazione stessa della *Dossologia* del canone romano, va considerata unicamente alla luce del complesso dei riti e dei gesti che storicamente hanno segnato la conclusione dell'anafora della Chiesa di Roma.⁵²

poiché facente parte dell'unica *sezione anamnastico-celebrativa*. Si confrontino in tal senso la « dossologia anamnesticca » nell'azione di grazie lucernare della *Tradizione Apostolica* con la « dossologia epicletica » nell'azione di grazie lucernare delle *Costituzioni Apostoliche* (cfr. C. GIRAUDO, *Le ascendenze biblico-giudaiche dell'Exultet*, in *Rassegna di Teologia* 25 [1984], 127-130).

⁵¹ Tale autonomia risulta ancora più accentuata nella traduzione ufficiale italiana, che fa iniziare la *Dossologia* con « Per Cristo ecc. ».

⁵² Per le notizie storiche cfr. JUNGSMANN, *Missarum* 2, 203-209; RIGHETTI, *Manuale* 3, 422-425.

III. SULLE ORME DELLE MISTAGOGIE DEI PADRI

§ 1. L'INTELLIGENZA DINAMICA DELLA PRESENZA REALE

È noto che la prima dissertazione per così dire scientifica sull'eucaristia, poiché fatta di ragionamenti a partire da ragionamenti, si colloca sullo scorcio del IX secolo con il trattato di Pascasio Radberto *De corpore et sanguine Domini*. Prima di allora le diverse generazioni cristiane, dai primi Padri fino ai loro tardivi epigoni, pur conoscendo questo tipo di argomentazione riflessa,⁵³ si astenevano dal metterla in atto in rapporto ai sacramenti, poiché di essi non sapevano parlare se non facendo ricorso a quella metodologia positiva di cui è rimasta una documentazione esemplare nelle catechesi mistagogiche. Alla speculazione oggettivante e parzializzante che si imporrà, soprattutto in Occidente, da Radberto in poi, noi vediamo contrapporsi la teologia « kath'holon » dei secoli patristici, quando i Padri speculavano nel culto e a partire dal culto, preoccupati com'erano nei confronti dei sacramenti e dell'eucaristia in particolare, non già di dar forma sistematica al mistero; bensì di introdurre il neofita, attraverso una comprensione orante, al mistero medesimo. Le catechesi mistagogiche dei Padri si presentano come veri e propri trattati di teologia globale e dinamica, nei quali la « lex credendi » erompe in maniera vitale dall'immediata comprensione della « lex orandi ».

Al termine del nostro saggio di teologia eucaristica condotto a partire dalla struttura letteraria del canone romano, vogliamo confrontarne le conclusioni con una spigolatura di testi tratti da quel modello di catechesi mistagogica che è il *De sacramentis* di sant'Ambrogio.⁵⁴ Il mistagogo inizia a trattare dell'eucaristia la sera del terzo giorno di catechesi ai neofiti, con queste parole: « Siamo dunque venuti, fratelli carissimi, fino all'altare, a un trattato più ricco. Per questo motivo, e poiché è tardi, non possiamo iniziare la spiegazione completa, dal momento che il trattato è più lungo ... Domani, se piace al Signore, tratteremo dei sacramenti stessi » [3, 15].

Il giorno seguente Ambrogio riprende il suo insegnamento: « Sei venuto all'altare, hai guardato attentamente i sacramenti posti sopra

⁵³ Che i Padri conoscessero bene tale metodologia lo provano soprattutto le controversie cristologiche e trinitarie dei primi secoli.

⁵⁴ Attribuiamo il *De sacramentis* ad Ambrogio, senza entrare in merito alla questione, da taluni discussa, della reale paternità ambrosiana del trattato.

l'altare e ti sei certamente meravigliato per la creatura [che essi sono]. Eppure si tratta di una creatura usuale e nota » [4, 8]. Mettendosi nei panni del neofita, il vescovo ne interpreta gli interrogativi: « Tu forse dici: "È il mio pane abituale". Ma questo pane è pane prima delle parole sacramentali; ma quando sopraggiunge la consacrazione, da pane diventa carne di Cristo » [4, 14]. A questo punto il vescovo convoglia tutti i suoi sforzi didattici per far comprendere ai neofiti che il pane e il vino eucaristici sono completamente diversi da ciò che erano precedentemente. In questo suo saggio di mistagogia eucaristica, Ambrogio ci fa assistere a un continuo intreccio e a un sapiente dosaggio, da una parte di spiegazioni volutamente semplici e immediate, e per ciò stesso maggiormente atte a incidere sulla mente dei neofiti, dall'altra di spiegazioni assai impegnate, le quali, pur richiedendo all'uditore maggiore attenzione, rimangono perfettamente accessibili all'uomo del I millennio cristiano.

In un primo momento, indulgendo a un'esigenza di puntualizzazione, Ambrogio considera la consacrazione unicamente in rapporto alle parole istituzionali: « La consacrazione dunque, con quali parole e con il discorso di chi [avviene]? Del Signore Gesù. Infatti tutte le altre cose che sono dette prima, sono dette dal sacerdote: si loda Dio, gli si rivolge il discorso orazionale, si supplica in favore del popolo, dei re e di tutti gli altri. Ma quando si viene a produrre il venerabile sacramento, il sacerdote non usa più le sue parole, bensì usa le parole di Cristo.⁵⁵ Dunque è la parola di Cristo che produce questo sacramento » [4, 14]. Poco oltre trae una prima conclusione: « Hai dunque imparato che, da pane [che era], diviene il corpo di Cristo. E che dire del vino, dell'acqua? Viene messo nel calice, ma diventa sangue attraverso la consacrazione celeste » [4, 19].

Dopo questa spiegazione volutamente puntuale (che, isolata dal contesto, piacerà molto ai teologi del II millennio), interviene una nota di elevata teologia globale e dinamica (la cui portata di conseguenza sfuggirà completamente ai teologi del II millennio): « Ma forse

⁵⁵ È noto che su un'interpretazione rigida di queste espressioni puntuali di Ambrogio, che d'altronde si incontrano pure nelle catechesi di altri Padri, la teologia latina medioevale ha costruito la dottrina della sufficienza delle parole istituzionali, con positiva esclusione dell'epiclesi consacratrice. Ma con ciò la teologia latina dimenticava che poco oltre lo stesso Ambrogio, al momento di dimostrare a partire dalla « lex orandi » come di fatto avviene la consacrazione, inizia riproducendo la domanda epicletica.

tu dici: "Io non vedo l'apparenza del sangue". Ma ne ha la similitudine.⁵⁶ Infatti, come hai assunto la similitudine della morte,⁵⁷ così pure bevi la similitudine del prezioso sangue,⁵⁸ perché non vi sia [in te] l'orrore del sangue sparso e tuttavia sia messo in atto il prezzo della redenzione. Hai dunque imparato che ciò che ricevi è il corpo di Cristo » [4, 20].

Facendo qui intervenire nei confronti dell'eucaristia, come già precedentemente aveva fatto nei confronti del battesimo,⁵⁹ la nozione di *similitudine*, Ambrogio continua a dimostrare una profonda stima della « mens theologica » del neofita di allora, poiché nuovamente lo costringe a un balzo nella grande teologia. Infatti, colui che attraverso il battesimo (rito non ripetibile nei confronti dell'individuo) ha assunto la similitudine della morte,⁶⁰ dovrà prolungare (quel giorno e ogni giorno) l'assunzione di tale similitudine salvifica bevendo anche il prezioso sangue, il quale a livello di dinamica sacramentale è la similitudine per eccellenza della morte fisica di Cristo e della nostra morte teologica. La nozione di *similitudine*, che congiunge l'aspetto esteriore del segno sacramentale (qui, il vino) con la realtà ultima intesa dalla sua significazione sacramentale e misterica (reale partecipazione alla morte-risurrezione del Signore), interviene per rendere possibile la partecipazione al « prezzo della nostra redenzione », ossia al sangue di Cristo, cosa che, al di fuori di tale mediazione, provocherebbe « orrore ».

⁵⁶ Il termine latino *similitudo* riferisce una nozione altamente tecnica, la quale sta a esprimere il nostro modo sacramentale, tramite appunto la mediazione del segno figurativo, di venire ripresentati alla morte-risurrezione del Signore. Ad esso corrispondono numerosi termini sia greci che latini. Tra questi ultimi ricordiamo il termine *figura*, che ricorre nell'epiclesi ambrosiana (4, 21).

⁵⁷ L'espressione « similitudine della morte », qui usata in contesto eucaristico ma in riferimento al battesimo, rinvia a 2, 23, dove si diceva: « quando ti immergi, assumi la similitudine della morte e della sepoltura ». L'espressione ricorre, in riferimento al pane eucaristico, nell'anafora di Serapione.

⁵⁸ L'espressione « similitudine del prezioso sangue » designa la nostra partecipazione sacramentale alla morte di Cristo. Nell'anafora di Serapione il calice eucaristico è detto « la similitudine del sangue », ossia la similitudine della morte fisica di Cristo e della nostra morte teologica al peccato.

⁵⁹ Cfr. *De sacram.* 2, 23.

⁶⁰ La nozione salvifica di *morte*, ogni volta che in riferimento sia al battesimo sia all'eucaristia figura da sola, implica evidentemente la nozione complementare di *risurrezione*, come Ambrogio non manca di sottolineare ad esempio in 3, 2.

A questo punto il ricorso ai testi liturgici si fa più diretto: « Vuoi sapere come con le parole celesti si consacra? Prendi in considerazione quelle che sono le parole » [4, 21]. Un teologo del II millennio, soprattutto dopo la precedente insistenza puntuale sull'efficacia delle parole di Cristo per operare la consecrazione, si attenderebbe di vedere immediatamente enunciate le parole istituzionali.⁶¹ Invece Ambrogio risponde all'interrogativo che egli stesso con fine intento pedagogico ha suscitato nel neofita, riproducendo tutta la porzione del canone che va dall'*Epiclesi per la trasformazione degli elementi* fino all'*Epiclesi per la trasformazione dei comunicanti*, le quali, in questo frammento ambrosiano e nel canone romano, inquadrano il *Racconto di istituzione* con le parole di Cristo. È sintomatico rilevare come sia stato proprio il contesto di una catechesi mistagogica ad averci tramandato la più antica recensione, sebbene parziale, del canone romano. A nessuno degli Autori post-tridentini, che sistematizzano l'eucaristia in due o tre trattati praticamente autonomi, sarebbe mai venuto in mente di presentare « ex professo » il mistero eucaristico a partire da un formulario anaforico. Ma tale era la prassi dei Padri. Ambrogio infatti, pur sottolineando vigorosamente l'efficacia operativa delle parole di Cristo, non le isola dal contesto orazionale nel quale esse sono poste.

Lasciamo nuovamente la parola al mistagogo: « Dice il sacerdote: *Fa' che questa offerta sia per noi ratificata, spirituale, accetta, poiché è la figura del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo* » [4, 21]. Nel sentirsi rimemorare queste espressioni, il neofita di allora non poteva fare a meno di avvertire la dimensione squisitamente reale e dinamica soggiacente alla nozione di *figura*. Tale nozione tecnica, che Ambrogio legge nei testi liturgici, ricopre esattamente la portata semantica dell'altra nozione parimenti tecnica e liturgica di *similitudine* già precedentemente incontrata. Presentando l'oblazione come « figura del

⁶¹ Che la nostra non sia una pura ipotesi, lo dimostra la lettura riduttiva che PIETRO LOMBARDO fa di questo passo ambrosiano: « Unde Ambrosius: "Ser-mone Christi hoc conficitur sacramentum, quia sermo Christi creaturam mutat; et sic ex pane fit corpus Christi, et vinum cum aqua in calicem missum fit sanguis consecratione verbi caelestis. Consecratio quibus fit verbis? Attende quae sunt verba: *Accipite et edite ex eo omnes: hoc est corpus meum*; et item: *Accipite et bibite ex hoc omnes: hic est sanguis meus*. Per reliqua omnia quae dicuntur, laus Deo defertur, oratio praemittitur pro populo, pro regibus" » (*Sententiae in IV libris distinctae* [4, 8, 4], 2, Grottaferrata 1981³, 282 [= PL 192, 856]). Evidentemente, in questo utilizzo del testo ambrosiano, non è più possibile riconoscere l'ampiezza e la ricchezza dell'argomentazione di Ambrogio.

corpo e del sangue del Signore », il formulario liturgico, e quindi la « lex orandi », afferma che il pane e il vino offerti e giuridicamente accettati sono figurativamente, ossia sacramentalmente, mistericamente, e perciò realmente, il corpo e il sangue del Signore. E questo, non già a livello di una considerazione statica e quasi avulsa da noi, bensì nel pieno dinamismo salvifico della ripresentazione rituale, ossia nel loro « essere per noi ».

All'*Epiclesi per la trasformazione delle oblate* segue immediatamente il *Racconto istituzionale* « *Qui pridie quam pateretur etc.* » [4, 21-22]. Ambrògio lo enuncia e lo commenta, richiamando ancora una volta l'attenzione dei neofiti sulla portata operativa delle parole di Cristo per la trasformazione degli elementi [4, 22-23]. Poi viene l'*Ordine di iterazione*: « *Ogni volta che farete questo, voi farete il memoriale di me finché io venga nuovamente a voi* » [4, 26]. Il che significa: « Ogni volta che voi presenterete ritualmente il pane e il calice, voi farete il memoriale di me, morto e risorto ».

Costruendosi direttamente sull'*Ordine di iterazione*, interviene l'*Anamnesi*: « *Perciò, facendo-memorale della sua gloriosissima passione, della risurrezione dagli inferi e dell'ascensione nei cieli, ti offriamo questa vittima immacolata, vittima spirituale, vittima incruenta, questo pane santo e il calice della vita eterna* » [4, 27]. Con questa solenne dichiarazione anamnetico-offertoriale vengono congiunti in una unica presenza salvifica due momenti che, considerati a livello fisico, soggiacciono a coordinate spazio-temporali diverse: il « nunc » della nostra offerta rituale del pane santo e del calice della vita eterna e il « nunc » della morte-risurrezione del Signore. La dinamica sacramentale, ripresentativa, misterica li congiunge infatti a formare un unico e medesimo « nunc » salvifico, dal momento che la nostra offerta del pane e del calice è effettivamente la nostra ripresentazione alla morte-risurrezione del Signore.

All'*Anamnesi* fa seguito l'*Epiclesi per la trasformazione dei comunicanti*, che in questo frammento ambrosiano e nel canone romano assume la forma di una domanda assai generica per l'accettazione del sacrificio: « *E ti chiediamo e supplichiamo di accettare questa offerta sul tuo altare sublime, per le mani dei tuoi angeli santi, come ti degnasti di accettare i doni del tuo giusto servo Abele e ciò che ti offrì il sommo sacerdote Melchisedech* » [4, 27]. Stando al seguito della mistagogia ambrosiana, dobbiamo tuttavia riconoscere che sulla falsariga di questa domanda assai generica, tipica appunto della tradizione romana in ciò ge-

nerica e povera, Ambrogio legge tutta l'ampiezza e il dinamismo teologico che l'*Epiclesi per la trasformazione dei comunicanti* assume in tutte le altre tradizioni liturgiche, le quali in questo momento culminante dell'anafora chiedono la riconciliazione escatologica, la remissione dei peccati, la vita eterna. Infatti dopo questa domanda Ambrogio trae per il neofita la conclusione vitale per la sua partecipazione all'eucaristia (conclusione che il teologo del II millennio purtroppo non saprà più trarre): « Dunque, ogni volta che lo ricevi, che cosa ti disse l'Apostolo? "Ogni volta che lo riceviamo, annunziamo la morte del Signore". Se [annunziamo] la morte, annunziamo la remissione dei peccati. Se ogni volta che il sangue viene sparso, viene sparso in remissione dei peccati, [allora] devo riceverlo sempre, perché sempre mi rimetta i peccati. Io che sempre pecco, sempre devo avere il rimedio » [4, 28].

Più oltre, commentando il « Padre nostro », Ambrogio applica all'eucaristia la domanda del pane quotidiano: « Se il pane è quotidiano, perché lo riceveresti dopo un anno ...? Ricevi ogni giorno ciò che ti deve giovare ogni giorno! Vivi in modo tale da meritare di riceverlo ogni giorno. Chi non merita di riceverlo ogni giorno, neppure merita di riceverlo dopo un anno ... Dunque, tu senti dire che ogni volta che viene offerto il sacrificio, viene annunziata-tramite-segno la morte del Signore, la risurrezione del Signore, l'ascensione del Signore e la remissione dei peccati; e poi non ricevi ogni giorno questo pane di vita? Chi ha una ferita, cerca il rimedio. La ferita è che siamo sotto il peccato; il rimedio è il celeste e venerabile sacramento » [5, 25].

Mentre alla delicata questione del rapporto tra eucaristia e remissione dei peccati vogliamo riservare un cenno nel paragrafo seguente, qui ci sembra di poter stabilire, sulla base di considerazioni di struttura letteraria autorevolmente confermate dalla mistagogia del vescovo di Milano, che il *Racconto istituzionale* (ovvero sia la consacrazione) viene gravemente coartato qualora lo si voglia considerare quasi a prescindere dalla domanda escatologica che ne ha provocato l'innesto nella PE.

§ 2. LA CELEBRAZIONE EUCHARISTICA COME TENSIONE RELAZIONALE

Abbiamo visto che la « lex orandi » apre il teologo dell'eucaristia a una visione globale e dinamica del mistero, costringendolo a individuare nell'*Epiclesi per la trasformazione escatologica* la chiave di lettura ultima della celebrazione eucaristica. Infatti tale domanda, che pur nella formulazione povera del canone romano abbiamo inteso — sotto la guida di Ambrogio — alla luce delle ricche formulazioni orientali, non

ha timore di subordinare a sé l'*Epiclesi per la trasformazione delle oblate*, e con essa lo stesso *Racconto istituzionale*. Abbiamo poi notato che nella PE si chiede a Dio « *expressis verbis* » la remissione dei peccati. Ma che cosa intende dire con questa specifica richiesta la « *lex orandi* »? Forse che essa intende porre in concorrenza due diversi sacramenti della Chiesa? Sicuramente no. Ogni sacramento possiede il suo « *proprium* » e risponde, nel quadro dell'economia salvifico-sacramentale, alle diverse esigenze dell'esistenza cristiana. Lasciando ai teologi di mestiere, e in sede appropriata, di approfondire l'esegesi di alcuni non facili testi conciliari,⁶² in questa sede ci limitiamo a proporre una chiarificazione pienamente rispettosa dello specifico del sacramento della penitenza e dello specifico del sacramento dell'eucaristia.

Quando parliamo di peccato e di riconciliazione, dobbiamo distinguere due diverse angolazioni, che non sono affatto conflittuali bensì complementari. Esiste anzitutto una *dimensione propriamente morale del peccato*, quella cioè in cui individuo e comunità si sforzano di soppesare i loro peccati (al plurale!), al fine di valutare l'entità del singolo impegno nel male. Attraverso un esame di coscienza, per quanto possibile oggettivo ma sempre sereno, la valutazione morale del peccato ci consente di fare il punto sugli orientamenti della nostra esistenza e affina la coscienza in vista dei comportamenti futuri. La sua durata è tuttavia provvisoria. Se permane oltre il dovuto, essa rischia di chiuderci sull'orizzonte angusto della nostra colpevolezza, producendo in noi pericolosi stati di ansietà e di scrupolo. Considerata in rapporto al momento sacramentale, tale valutazione puntuale è direttamente ordinata alla dimensione morale della riconciliazione, ossia al sacramento della penitenza. Compresa nella precedente, ma non per questo ad essa riducibile, esiste la *dimensione propriamente teologica del peccato*, quella cioè in cui individuo e comunità colgono il peccato (al singolare!) nella sua globalità di fatto a-relazionale. Sappiamo che la dimensione teologica del peccato permane anche dopo una buona confessione, dato che è condizione della nostra esistenza creaturale. Come tale essa è destinata a perdurare; anzi, più essa perdura e più apre la fragile creatura umana, giacché la apre sulle inesauribili risorse relazionali di Dio. Ora è precisamente questa la dimensione del peccato e della riconciliazione che individuo e comunità sono chiamati a vivere in maniera privilegiata nel momento della celebrazione eucaristica.

⁶² Cfr. DS 1743.

Non ci domanderemo pertanto quali siano i peccati che Dio perdona o non perdona con la recezione del sacramento dell'eucaristia. La Chiesa ci dice che per il perdono sacramentale di questi, considerati soprattutto nelle implicazioni gravi relative alla dimensione morale, esiste il sacramento della penitenza, autorevolmente regolato dalle consuetudini e dall'insegnamento del magistero. Qui vogliamo soltanto dire che non è lecito depauperare oltre il sacramento dell'eucaristia, riducendolo quasi a un premio di buona condotta per le anime buone, dopo averlo arbitrariamente svincolato dal suo connaturale ordinamento alla dimensione del peccato e della riconciliazione, o — per usare la terminologia di Ambrogio — alla dimensione della « ferita » (*vulnus*) e del « rimedio » (*medicina*). Non si può comprendere l'eucaristia, prescindendo dalla comprensione della « ferita », che permane in noi finché siamo « sotto il dominio del peccato »; né la si può comprendere, prescindendo dal fatto che essa è precisamente il « rimedio » quotidiano a quella nostra quotidiana « ferita ». Considerata come tensione teologica a Dio Padre, la dinamica della celebrazione eucaristica si svolge tra la memoria rituale del corpo di Cristo, sacramentalmente dato per la remissione dei peccati (= *Racconto istituzionale*), e la domanda perché, attraverso la remissione dei peccati, si edifichi il corpo della Chiesa (= *Epiclesi* con la sua duplice componente).

Dopo aver parlato della tensione teologica che attraversa l'intera PE, concludiamo ricordando che tutta la tensione letteraria del discorso orazionale di fatto culmina nell'*Amen* finale.

Spesso si sente ripetere dagli operatori della pastorale che l'*Amen* è troppo breve, e mal si presta a fungere da ratifica alla grande PE. Tuttavia, a ben considerare la cosa, non possiamo dire che in passato l'*Amen* dei fedeli disponesse di una corposità letteraria maggiore. Se vogliamo credere alla testimonianza di Gerolamo, il quale afferma che al suo tempo nelle chiese di Roma l'*Amen* rimbombava come un tuono dal cielo,⁶³ dobbiamo riconoscere che forse allora i pastori, consapevoli dell'importanza di questa adesione cosciente di tutta l'assemblea alla voce rappresentativa del suo presidente, sapevano sensibilizzare i fedeli attraverso opportune catechesi. Dal momento che le mistagogie dei Padri a proposito del valore dell'*Amen* sono note,⁶⁴ vogliamo addurre

⁶³ « Ubi sic [= come a Roma] ad similitudinem coelestis tonitruum *Amen* reboat, et vana idolorum templa quatiuntur? » (GEROLAMO, *In Gal.* 1, 2 [PL 26, 355 c]).

⁶⁴ Cfr. RIGHETTI, *Manuale* 3, 425-426.

in chiusura altre testimonianze meno note, le quali provengono dall'esperienza pastorale di quei Padri della Sinagoga che sono i rabbini. Riproduciamo tre stralci mistagogici, di cui l'uno rispecchia il linguaggio casistico, l'altro il linguaggio dell'immagine e il terzo il linguaggio rudemente efficace della maledizione/benedizione.

La prima mistagogia proviene dalla *Mišnâ* e dice: « Si risponde *Amen* dopo che un Israelita ha pronunciato-la-benedizione; ma non si risponde *Amen* dopo che un Samaritano ha pronunciato-la-benedizione, a meno che si sia ascoltata la benedizione tutta quanta » (*mBer* 8, 7). L'insegnamento, redatto nello stile della casistica classica, non intende affatto dispensare il fedele dal prestare ascolto al discorso benedizionale. Al contrario, esso ribadisce tutta l'importanza dell'ascolto, al punto che questo dovrà essere intensificato e rendersi in certo senso più circospetto qualora sia un Samaritano a presiedere la preghiera, ossia uno potenzialmente sospetto di eterodossia.

La seconda mistagogia proviene dal *Talmûd di Babilonia* e dice: « [Sembra doversi] dire che colui che pronuncia-la-benedizione è superiore a colui che risponde *Amen*. Ma fu insegnato: Rabbî Yôsê disse: Colui che risponde *Amen* è più grande di colui che pronuncia-la-benedizione. Disse a lui Rabbî Nêhôra'y: Per il Cielo, [giuro che] è così! Sappi, invero, che sono gli scudieri che scendono [prima] e si agitano (nella battaglia); ma sono gli eroi che scendono [dopo] e vincono. I [Maestri] Tannaiti disputano su questo punto, poiché fu insegnato: Sia colui che pronuncia-la-benedizione sia colui che risponde *Amen* ubbidiscono [al comando di benedire il Signore]; ma è gratificato prima colui che pronuncia-la-benedizione e dopo colui che risponde *Amen* » (*bBer* 53 b). In questo insegnamento colui che presiede la preghiera liturgica è paragonato al ruolo degli scudieri o lancieri, ossia agli elementi della truppa, i quali scendono per primi in campo, si agitano per impegnare il nemico e si affaticano; mentre i fedeli che aderiscono con l'*Amen* sono paragonati al ruolo degli eroi, ossia agli elementi scelti, che in un piano avveduto vengono riservati per il momento decisivo della battaglia. La disputa di alcuni Maestri verte sulla convenienza di dichiarare il ruolo liturgico dei fedeli superiore o perlomeno uguale a quello del loro presidente.

Per comprendere l'ultima mistagogia rabbinica, la quale proviene ugualmente dal *Talmûd di Babilonia*, occorrono alcune precisazioni terminologiche. Con gli aggettivi « furtivo, strappato, orfano » si qualificano tre modi errati di pronunciare l'*Amen*. Un *Amen* « furtivo »

sarà quello cui viene rubata la prima vocale (da 'āmēn diventa 'emēn); un *Amen* « strappato », quello che, quasi un frutto non ancora maturo, viene strappato a forza facendogli perdere la consonante finale (da 'āmēn diventa 'āmē); infine, un *Amen* « orfano » è quello che, pur presentando una dizione corretta, manca di tensione relazionale alla preghiera che lo ha generato. Ecco il testo: « I nostri Maestri insegnarono: Non si risponde né un *Amen* furtivo, né un *Amen* strappato, né un *Amen* orfano, né si respinge la benedizione dalla propria bocca. Ben-'Azza'y disse: Chiunque risponde un *Amen* orfano, che i suoi figli siano orfani! [un *Amen*] furtivo, che siano furtivi i suoi giorni! [un *Amen*] strappato, che siano strappati i suoi giorni! Ma chiunque prolunga l'*Amen*, siano prolungati a lui i suoi giorni e i suoi anni! » (*bBer* 47 a).

CESARE GIRAUDD, s.j.

Napoli, maggio 1987.

DE DIACONI MONITIONIBUS

Inter monitiones, quae in celebratione Missae ad diaconum pertinent, ab aliquibus enumeratur etiam expressio « *Mysterium fidei* » post factam consecrationem panis et vini a sacerdote celebrante.

Ad rem quod attinet, animadverti debet quod sequitur. Re quidem vera, verba « *Mysterium fidei* » inveniuntur in omnibus manuscriptis Canonis romani a saeculo VII et deinceps. Attamen eorum origo omnino ignoratur. Unica indicatio biblica circa illam expressionem habetur in *1 Tim* 3, 9 ubi « *mysterium fidei* » universam doctrinam christianam designat vel Dei propositum pro mundi salute (cf. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, II editio - Wien 1949, II pars, nn. 269 ss).

Iam tempore Consilii ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia viri periti huiusmodi quaestionem examini subiecerant et ad hanc pervenerant conclusionem: expressio « *Mysterium fidei* » pronuntianda est a sacerdote, non vero a diacono.

Omnibus bene perpensis, servanda est rubrica *Missalis Romani*, quae statuit: « Deinde (*sacerdos*) dicit: “*Mysterium fidei*” » (*Ordo Missae*, n. 93).

Rubrica confirmata est in *Caeremoniale Episcoporum*, n. 155.

Actuositas Commissionum Liturgicarum

ESPAÑA

LOS CANTOS DEL ORDINARIO DE LA MISA

NOTA DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA

En estos años post-conciliares, el trabajo realizado para crear un repertorio musical litúrgico ha sido muy notable y meritorio.

El mérito corresponde principalmente a los compositores de música litúrgica y a los encargados de animar el canto de las Corales y de las Comunidades cristianas. La aparición del « Cantoral litúrgico nacional », y la reciente publicación del « Libro del Salmista » son un signo claro de este esfuerzo, que merece toda alabanza.

A la hora de componer y seleccionar los cantos para una celebración litúrgica, sobre todo para la Eucaristía, es evidente que hay que tener presente unos criterios que no es superfluo recordar:

1. *El valor del texto.* Sin caer en el sentimentalismo, ni en el género demasiado didáctico, las palabras del canto deben expresar adecuadamente la fé cristiana, en consonancia con la nueva sensibilidad de la Iglesia en el campo teológico y espiritual. Por eso los mejores textos suelen ser los que están tomados o se inspiran en la Sagrada Escritura.

2. *La calidad musical.* Los cantos deben ser artísticamente bellos, sin contradecir el buen gusto y en consonancia con la dignidad de la celebración y de la rica tradición musical que siempre ha querido tener nuestra liturgia cristiana.

3. *La adaptación a la celebración.* Cada momento musical tiene una finalidad concreta: acompañamiento de procesiones, meditación de la lectura anterior, aclamación gozosa, etc. De este modo se logra que cada canto ayude eficazmente a la dinámica de toda celebración.

4. *La adecuación a la Comunidad concreta.* No es lo mismo una pequeña Comunidad que una gran Asamblea. Es distinto el ambiente rural que el urbano. Una Asamblea de niños, de jóvenes o de personas

mayores, requiere un estilo apropiado de ritmos, de género musicales e incluso de textos adaptados a sus circunstancias. Siempre hay que tener muy presente la capacidad musical de la comunidad y de la coral propia.

En la celebración eucarística hay cantos que gozan de relativa libertad: el canto de entrada, el de la presentación de ofrendas, el que acompaña a la comunión o el que se canta al final.

En cambio, los cantos del *Ordinario de la Misa* piden tradicionalmente mayor respeto y fidelidad en cuanto al contenido de sus textos, aunque en la música admitan variedad y creatividad. En este sentido es conveniente recordar, tanto a los compositores como a los que tienen que seleccionar los cantos para una determinada celebración, que cuando se trata de los cantos del *Ordinario de la Misa*, deben elegir aquellos que mantienen el texto del Misal Romano, a saber: el Kyrie, el Gloria, el Credo, el Sanctus, el Padrenuestro y el Agnus Dei.

Dentro de la variedad de ritmo musical o de melodía, que alguno de estos cantos requiere, se puede pensar en una estructuración un poco diferente: Un Credo alternado dialogadamente entre un cantor y la Asamblea, o un «Cordero de Dios» en forma litánica, que es lo que parece pedir su mismo texto.

Nunca se debe cambiar el contenido del *Credo*, que es la profesión de fe eclesial, por otros textos que a nivel catequético pueden tener sentido, pero no dentro de la celebración eucarística de la comunidad cristiana. No es bueno tampoco sustituir el *Canto del Sanctus*, dentro de la Plegaria Eucarística, por otros cantos más o menos inspirados en el original: El Sanctus tiene una función muy específica de alabanza aclamatoria al Padre, evocando nuestra sintonía con los Angeles y los Santos; por eso permanece siempre inalterable en todas las Plegarias Eucarísticas. Cambiar el texto supone casi siempre privar a la Asamblea de esta intervención dentro de la Plegaria solemne. Tampoco es permisible que el texto del *Padrenuestro*, la oración que nos enseñó el mismo Señor, se altere, se glose o se prolongue con otras consideraciones que, si en otro ambiente pueden ser útiles, dentro de la Eucaristía, donde tiene la función de prepararnos a la Comunión, obscurecen su mensaje primordial.

Finalmente, aunque no sean cantos del Ordinario de la Misa, merece la pena recordar que el «Salmo responsorial», por ser «Palabra de Dios», no puede ser sustituido por otro canto cualquiera ya que se altera la estructura de la liturgia de la Palabra y se priva a la asamblea

de la doble función del Salmø: anuncio y respuesta. Lo mismo ha de decirse del canto de la paz, que ha de ser breve, a modo de aclamación, para que no se impida la recitación o canto del Cordero de Dios.

El ministerio de los músicos, de los cantores, solistas y encargados de la animación musical de la comunidad cristiana, sobre todo dentro de la celebración eucarística dominical, es un servicio nobilísimo, difícil, no siempre valorado, meritorio en sumo grado. Todas estas personas, conscientes de su función y perseverantes en su empeño, están contribuyendo, si realizan bien este ministerio, a que la comunidad cristiana celebre mejor y por tanto vaya madurando en su fe y en su propia identidad.

Madrid, 14 de septiembre 1987.

Dai Padri della Chiesa:

L'IMPORTANZA DELLA FESTA DI PASQUA

« Carissimi, fra tutti i giorni che la devozione cristiana celebra con onore in molti modi, nessuno è più importante della festa di Pasqua, dalla quale tutte le altre festività della Chiesa di Dio attingono la loro sacra solennità. Lo stesso Natale del Signore è legato al mistero pasquale, perché il Figlio di Dio non nacque se non per poter essere confitto in croce.

Nel grembo della Vergine fu accolta una carne mortale; in quella carne mortale si è compiuta la passione, per ineffabile disegno della misericordia di Dio, affinché diventasse per noi sacrificio di redenzione, remissione del peccato, e principio di risurrezione per la vita eterna. Se consideriamo poi che per mezzo della croce tutto il mondo è stato redento, comprendiamo che è giusto prepararci a celebrare la Pasqua con un digiuno di quaranta giorni, per poter partecipare degnamente ai divini misteri ».

(Dal « Discorso n. 48 » di San Leone Magno. papa)

Celebrationes particulares

AD MISSAM IN VIGILIA PENTECOSTES

In ecclesiis ubi celebratur Missa vigiliae in forma protracta, haec missa celebrari potest modo sequenti.

a) *Si I Vesperae in choro vel in communi Missam immediate praecedunt, actio incipere potest aut a versu introductorio et hymno Veni, creator Spiritus aut a cantu Introitus (Caritas Dei vel Dum sanctificatus) cum processione ingressus et salutatione sacerdotis, in casu alterutro omissio ritus paenitentiali (cf. IGLH, 94 et 96).*

Deinde prosequitur psalmodia Vesperarum usque ad lectionem brevem exclusive.

Post psalmodiam, omissio actu paenitentiali et, pro opportunitate, Kyrie, sacerdos profert orationem:

Praesta, quaesumus (in MR, ad Missam in Vigilia, 2° loco).

b) *Si Missa incipitur modo consueto, post Kyrie, sacerdos profert orationem:*

Praesta, quaesumus (in MR, ad Missam in Vigilia, 2° loco).

Dein, sacerdos potest populum admonere his vel similibus verbis:

Vigiliam Pentecostes ingressi, fratres carissimi, ad exemplum Apostolorum et discipulorum qui, cum Maria, Matre Iesu, instabant in oratione, exspectantes Spiritum a Domino promissum, quieto corde nunc verbum Dei audiamus. Meditemus quanta fecit Deus populo suo et oremus ut Spiritus Sanctus, quem Pater misit primitias credentibus, opus suum in mundo perficiat.

Deinde sequuntur lectiones, quas in Lectionario ad libitum proponuntur, modo sequenti:

Post primam Lectionem (« Vocatum est Babel quia ibi confusum est labium universae terrae », Gen 11, 1-9):

Ps 32, 10-11. 12-13. 14-15

ꝛ. (12b) Beatus populus quem elegit Deus in hereditatem sibi.

ORATIO

Concede, quaesumus, omnipotens Deus,
 ut Ecclesia tua semper ea plebs sancta permaneat
 de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti adunata,
 quae tuae sanctitatis et unitatis sacramentum
 mundo manifestet
 et ipsum ad perfectionem tuae conducat caritatis.

Per Christum Dominum nostrum.

℞. Amen.

Post secundam lectionem (« Descendet Dominus coram omni plebe
 super montem Sinai », *Ex 19, 3-8. 16-20*):

Cant. Dan 3, 52. 53. 54. 55. 56

℞. (52b) Et laudabilis et superexaltatus in saecula!

Vel:

Ps 18, 8. 9. 10. 11

℞. (Io 6, 68c) Domine, verba vitae aeternae habes.

ORATIO

Deus qui in fulgure ignis in monte Sinai
 legem antiquam Moïsi dedisti
 et foedus novum in igne Spiritus
 hoc die manifestasti;
 praesta, quaesumus, ut illo iugiter Spiritu ferveamus
 quem Apostolis tuis ineffabiliter infudisti,
 et novus Israel, ex omni populo congregatus,
 mandatum aeternum tui amoris laetanter accipiat.

Per Christum Dominum nostrum.

℞. Amen.

Post tertiam lectionem (« Ossa arida, intromittam in vos spiritum et
 videtis », *Ez 37, 1-14*):

Ps 106, 2-3. 4-5. 6-7. 8-9

℞. (1) Confitemini Domino, quoniam in saeculum misericordia eius.

Vel: Alleluia.

ORATIO

Domine, Deus virtutum,
 qui collapsa reparas, et reparata conservas:
 auge populos in tui nominis sanctificatione renovandos;
 ut omnes, qui sacro Baptismate diluuntur,
 tua semper inspiratione dirigantur.

Per Christum Dominus nostrum.

℞. Amen.

Vel:

Deus, qui nos verbo vitae regenerasti,
 effunde super nos Spiritum Sanctum tuum,
 ut, in unitate fidei ambulantes,
 ad incorruptibilem glorificandae carnis resurrectionem
 pervenire mereamur.

Per Christum Dominum nostrum.

℞. Amen.

Vel:

Semper exsultet populus tuus, Deus,
 Spiritu Sancto tuo renovata animae iuventute,
 ut, qui nunc laetatur in adoptionis se gloriam restitutum,
 resurrectionis diem spe certae gratulationis expectet.

Per Christum Dominum nostrum.

℞. Amen.

*Post quartam lectionem (« Super servos meos et ancillas effundam
 Spiritum meum », Joel 3, 1-5):*

Ps 103, 1-2a. 24 et 35c. 27-28. 29bc-30.

℞. (30) Emitte Spiritum tuum, Domine,
 et renova faciem terrae.

Vel: Alleluia.

ORATIO

Promissionem tuam, quaesumus, Domine,
 super nos propitiatus adimple,
 ut Spiritus Sanctus adveniens

nos coram mundo testes efficiat
Evangelii Domini nostri Iesu Christi.
Qui tecum vivit et regnat in saecula saeculorum.
℞. Amen.

Deinde sacerdos intonat hymnum Gloria in excelsis Deo.

Expleto hymno, sacerdos dicit collectam:

Omnipotens sempiterne Deus, *ut in Missali (1° loco).*

*Deinde lector profert lectionem de Apostolo (Rom 8, 22-27) et Missa
prosequitur modo consueto.*

*Si Vesperae cum Missa uniuntur, post communionem cum antiphona
Ultimo festivitatis die, canitur Magnificat cum sua antiphona de Vesperis
Veni, Sancte Spiritus; deinde dicuntur oratio post communionem et
cetera more solito.*

Opportune adhiberi potest benedictio sollemnis, ut in Missali (p. 500).

Ad populum dimittendum, diaconus vel ipse sacerdos dicit:

Ite, missa est, alleluia, alleluia.
℞. Deo gratias, alleluia, alleluia.

ESPAÑA JORNADAS NACIONALES DE LITURGIA

« LA VIRGEN MARIA EN EL CULTO DE LA IGLESIA »
(Madrid, 9-11 de octubre 1987)

La celebración del Año Mariano Universal, proclamado por S. S. Juan Pablo II el 1 de enero pasado e inaugurado en todas las Iglesias locales el día 7 de junio, solemnidad de Pentecostés, ha motivado la elección del tema de las Jornadas Nacionales de Liturgia de 1987. La Comisión Episcopal de Liturgia, al comenzar el nuevo trienio 1987-1990, tomó la decisión de ofrecer esta contribución a la celebración del Año Mariano en España. De hecho estas Jornadas han constituido el primer acto de alcance nacional dentro de los objetivos señalados por el Papa para el Año Mariano: profundizar en el conocimiento de la presencia de María y de su misión en el misterio de Cristo y de la Iglesia y, al mismo tiempo, promover una celebración más auténtica de la Virgen en el culto litúrgico y en la piedad popular (cf. *Carta circular* del Card. Dadaglio, de 27-III-1987, n. 2).

El Secretariado Nacional de Liturgia, órgano ejecutor de la Comisión Episcopal, por vigésimo segunda vez preparó el programa de las Jornadas Nacionales para que respondiera a estos objetivos, consciente además de la importancia que tiene para todas las formas de culto Mariano el que se da a la Santa Madre de Dios en la liturgia. Por otra parte era necesario poner de relieve también la figura de la Virgen María tal como la presenta la liturgia renovada después del Concilio Vaticano II, es decir, como modelo de la Iglesia en el ejercicio del culto y aun en toda la vida cristiana (cf. *Congregación para el Culto Divino, Orientaciones y sugerencias para el Año Mariano*, de 3-IV-1987, nn. 6 ss.).

Las Jornadas constituyeron un éxito de asistencia. Alrededor de quinientas personas, en su mayoría religiosas, sacerdotes y seminaristas,

llenaron el Auditorium Pablo VI del Instituto León XIII de Madrid. La Comisión Episcopal de Liturgia participó prácticamente al completo a lo largo de las Jornadas, contando también con la grata presencia de Mons. Antonio Quarracino, Arzobispo de La Plata (Argentina). Entre los asistentes se encontraban 35 delegados diocesanos de pastoral litúrgica de toda España.

Cada día de las Jornadas se abría con una oración comunitaria o con la celebración de la Hora Intermedia, y culminaba con la Eucaristía. Presidieron las celebraciones eucarísticas Mons. Quarracino, D. Andrés Pardo y el Sr. Cardenal Presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia D. Marcelo González Martín. En estas celebraciones actuaban como diáconos y ministros, seminaristas de diferentes diócesis. La dirección del canto de la asamblea corrió a cargo de D. Cesáreo Gabaraín, compositor y consultor del Secretariado Nacional de Liturgia.

INAUGURACIÓN DE LA JORNADAS

La Jornadas se abrieron la mañana del 9 de octubre con unas palabras de presentación por D. Andrés Pardo, director del Secretariado Nacional de Liturgia. Justificó las Jornadas como una contribución a la preparación de la España del Año 2000, como reza el slogan del cartel nacional del Año Mariano, en la dinámica del Adviento del tercer milenio del cristianismo. El tema monográfico de las Jornadas es María, contemplada y celebrada no desde fuera, sino desde dentro de la Iglesia, en un acercamiento a los aspectos esenciales del culto y de la piedad mariana. Al mismo tiempo las Jornadas son ocasión propicia para unirnos en la oración con María y con todos los cristianos, conscientes de que la Virgen es un « signo de esperanza segura y de consuelo para el Pueblo de Dios peregrinante ».

D. Andrés Pardo presentó el programa de las Jornadas y glosó los títulos de las diversas conferencias, mostrándo su unidad de fondo. Por razones de organización, la distribución de las conferencias a lo largo del programa no se ajustaba exactamente al orden requerido por los contenidos. En este sentido, la presente crónica prescinde del momento en que fueron pronunciadas las conferencias, y las reseña agrupadas por bloques, siguiendo el orden que llevarán cuando se publiquen.

Obertura: La Virgen María en la Iglesia de hoy

La primera conferencia en el orden de los contenidos del programa de las Jornadas lleva por título « La Virgen María en la Iglesia de hoy ». La pronunció el Sr. Cardenal Primado y Presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia, Mons. Marcelo González Martín.

En un mundo dislocado como el que nos toca vivir: ¿qué puede decirle la Virgen, el Año Mariano? El Sr. Cardenal comenzó su disertación recordando la invitación de Juan Pablo II a fijarnos en María como camino de interioridad y respuesta al hambre de transcendencia que padece el hombre de hoy. El Magisterio de la Iglesia nunca ha sido tan abundante como en nuestro tiempo para hablar de la Virgen María y avivar la conciencia en el Pueblo de Dios, acerca de la Iglesia. Este magisterio proclama las actitudes de María frente a las engañosas ilusiones de los hombres y mujeres « libres » de hoy, y sitúa la grandeza de la Virgen en la calidad de su respuesta a Dios. María es una llamada permanente a la conversión, a la reforma de las costumbres, a la fidelidad al Evangelio, al correcto uso de la libertad. En la historia de los pueblos, la Virgen María lo ha facilitado todo, abriendo camino a la esperanza.

Reflexión bíblica: María en la Sagrada Escritura

Dos ponencias tenían como denominador común la teología bíblica. En ambos se trataba de presentar la figura y la misión de María en la vida del Pueblo de Dios a partir de la Sagrada Escritura, como ha hecho el magisterio eclesial reciente.

« María en la historia de la salvación », por el P. José Cristo Rey García Paredes, CMF, director de la revista « Vida Religiosa » y mariólogo fué un análisis de la figura de María como personificación del Pueblo de Dios, del antiguo y del nuevo, como nueva Eva y mujer-clave para comprender la historia de la salvación, en la que ella es un personaje verdaderamente crucial. En efecto, en María confluyen el Antiguo y el Nuevo Testamento, el Jesús oculto y el Jesús revelado y revelador, el Jesús histórico y el Cristo de la fe, la comunidad prepascual y la Iglesia. Al lado de Cristo, clave de la historia de la salvación, está María, personificación de la Iglesia y testigo de una historia que se realiza y se celebra como historia de salvación.

La segunda ponencia de este bloque bíblico estuvo a cargo de D. José Angel Ubieta, escriturista y director del Centro Teológico de

Bilbao. Llevaba por título « María, modelo de la Iglesia en la escucha de la Palabra » y estuvo dividida en tres partes. En primer lugar la presencia de este tema, verdaderamente importante en la mariología resurgida después del Vaticano II, en el Magisterio reciente de la Iglesia: *Lumen Gentium* cap. VIII, Exhortación Apostólica *Marialis Cultus* y Encíclica *Redemptoris Mater*. En segundo lugar el conferenciante expuso algunas claves bíblicas neotestamentarias de este tema, deteniéndose en los distintos « núcleos » del Nuevo Testamento en relación con la figura de María en el avance de la reflexión cristológica. Por último expuso algunas reflexiones pastorales en la línea de la « recepción » del Vaticano II y de la renovación del culto a la Virgen y del « modelo » de Iglesia.

Reflexión litúrgica: María en la Liturgia

Otras dos Conferencias estuvieron dedicadas a presentar a la Virgen María en el marco de la teología litúrgica. Si María, como enseña el Vaticano II, « ha entrado íntimamente en la historia de la salvación » (LG 65), la celebración de la historia de la salvación por la liturgia, no puede por menos de resaltar la presencia de María en la obra de la redención.

Así es, en efecto, como puso de relieve D. Julián López, profesor de Liturgia y miembro del Secretariado Nacional, en su ponencia: « María en la celebración del Misterio de Cristo en el Año Litúrgico ». Comenzó el ponente destacando la necesaria conexión entre el Año Mariano y el Año Litúrgico, para explicar a continuación los factores que han originado la aparición y el desarrollo del ciclo eortológico mariano en el Año Litúrgico y en la discreta presencia de María en los tiempos y en las solemnidades del Señor, especialmente Adviento-Navidad. Estudió después las motivaciones teológicas de esta presencia y terminó glosando algunas sugerencias pastorales de los documentos publicados en Roma con ocasión del Año Mariano.

D. Pedro Farnés, director del Centro de Pastoral litúrgica de Barcelona, en la misma línea de lo que representa la figura de María en el Año Litúrgico, expuso la « Liturgia y pastoral de las nuevas Misas de la Virgen ». Comenzó situando históricamente y teológicamente la nueva *Collectio Missarum* y explicó ampliamente cómo se han de usar estas misas, cuya finalidad consiste en subrayar la presencia de María en el « círculo del año litúrgico mariano ».

Dentro de este bloque de María en la liturgia se sitúa también la conferencia de D. Alberto Taulé, compositor y liturgista, dedicada a « María en el canto litúrgico ». Después de analizar los conceptos de canto religioso y canto litúrgico, el maestro Taulé expuso las características que deben reunir los cantos marianos en el contexto de los diferentes tiempos litúrgicos y fiestas de la Virgen, en la celebración de la Eucaristía y en la Liturgia de las Horas. La conferencia fué acompañada de la audición de varios cantos oportunamente enjuiciados por el conferenciante.

Con ocasión de las Jornadas Alberto Taulé y Cesáreo Gabaraín presentaron y estrenaron nuevos cantos marianos, algunos de ellos inspirados en la encíclica *Redemptoris Mater*.

Reflexión pastoral: La piedad popular mariana

La celebración de María en el culto de la Iglesia no podía olvidar la piedad popular mariana. « María en la piedad popular » fue el tema desarrollado por Mons. Rosendo Alvarez, obispo de Jaca y miembro de la Comisión Episcopal de Liturgia, antiguo párroco de El Rocío (Huelva), popularísima romería mariana del Sur de España, verdadero experto en « la religión del pueblo ». La conferencia consistió en un estudio pormenorizado de las características, las manifestaciones, las prácticas y las causas de la piedad popular mariana. El enfoque de toda la ponencia fue decididamente pastoral y espiritual, llamando la atención sobre el valor de las actitudes de los devotos de la Virgen, dejando a un lado teorías antropológicas y planteamientos socioculturales para fijarse ante todo en las personas y en las motivaciones más profundas de su comportamiento devocional.

De alguna manera relacionado con la piedad mariana, el tema de « María en el arte », la ponencia de D. Joaquín L. Ortega, historiador, vicesecretario y portavoz de la Conferencia Episcopal Española, fué una hermosa disertación sobre la imagen de la Virgen Blanca de la Catedral de Toledo, imagen elegida para el cartel oficial del Año Mariano en España. Con versos de Lope de Vega y de San Juan de la Cruz, y con referencias a la tradición artística española de todas las épocas, el conferenciante destacó el mensaje de la imagen y su valor como medio de comunicación de sentimientos y de afectos para los fieles que se acercan a la Madre de todos.

Colofón: María en la evangelización de Hispano-América

La Jornadas se clausuraron con una mirada al pasado, que es también camino de esperanza para el futuro. Mons. Antonio Quarracino, arzobispo de La Plata (Argentina) y ex-Presidente del CELAM, expuso la importancia que ha tenido y tiene la figura de la Virgen en el proceso de la evangelización de Hispano-América. El conferenciante resaltó tre notas por las que ha perdurado el culto mariano: la extensión del mismo, la intensidad hacia la persona de la Virgen, y la variedad de imágenes y de advocaciones con los que se venera en todo el continente. Aludió en diferentes ocasiones a las palabras del Papa sobre este tema, para señalar que en América decir « España » es decir « María ».

La presencia y la palabra de Mons. Quarracino, la Víspera del 12 de octubre, Fiesta de Ntra. Sra. del Pilar en la perspectiva de la celebración del V Centenario del Descubrimiento y de la Evangelización de América, expresaban la esperanza de que el futuro de nuestros pueblos pasa necesariamente por las manos de María.

JULIÁN LÓPEZ MARTÍN

I.A.G. - TAGUNG IN AUGSBURG

Die jährliche Tagung der Internationalen Arbeitsgruppe der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachraum fand in diesem Jahr vom 26 - 29. Januar 1988 in Augsburg statt.

Wie üblich, war der erste Tag als Studientag vorgesehen: Thema war das Missale Romanum. Dazu hielt Prof. R. Kaczynski ein erstes Referat über die Entwicklungen des Missale Romanum und einiger muttersprachlicher Messbücher nach der Editio typica des Missale Romanum. In chronologischer Reihenfolge wurden die einzelnen Ausgaben des Messbuches in 6 europäischen Sprachen untersucht und ihre Eigenarten herausgestellt. Das Fazit des Referates war eindeutig dieses: die volkssprachlichen Ausgaben sind die liturgischen Bücher der einzelnen Sprachregionen, es handelt sich bei ihnen um »Missalia particularia iuxta Ritum Romanum«.

Ein zweites Referat, von Prof. J. Baumgartner (Fribourg), befasste sich mit dem Problem der Orationen des Messbuches. Eine Zusammen-

schau von Wesen und Gestalt der Präsidialgebete diene dazu, Leitlinien für künftige Orationen in den Volkssprachen aufzustellen. Drei Modelle bereits bestehender alternativer Orationen wurden vorgestellt: die »Oraisons nouvelles« für Frankreich, die »Collette alternative« des italienischen Messbuches und die »Alternativ Opening-Prayers« des Messbuches der USA. In Hinblick auf die Zukunft gilt es, echt volkssprachliche Liturgie zu entwickeln, ohne indes das »römische Genie« der Texte aufzugeben. Für eventuell zu erarbeitende deutsche Alternativorationen empfiehlt Baumgartner das Muster der französischen »Oraison nouvelles«.

Am zweiten und dritten Tag wurden, — nach Berichten aus den verschiedenen Ländern des Sprachgebietes — Arbeiten begutachtet, die von Studiengruppen der IAG auftragsgemäß vorgelegt wurden: »Die Feier der Krankensakramente«: Entwurf einer Neufassung der Pastoralen Einführung und des Kapitels über den Krankenbesuch; »Die Feier der Trauung«: Revision der Trauungsriten; »Handreichungen zu Musik und Gesang in der Liturgie«; dann ein Übersetzungsentwurf der »Collectio Missarum de B.M.V.«: die pastorale Einführung und die ersten 14 Formulare. Schließlich wurde ein Bericht der Arbeitsgruppe »Fernsehübertragung und gottesdienstliche Feiern« besprochen; wegen der Bedeutung und Dringlichkeit des Themas wurde beschlossen, im nächsten Jahr mit der IAG-Sitzung einen oder zwei Studientage zu verbinden, die zum Thema »Liturgie in den Medien« eine vertiefte Reflexion ermöglichen sollen. Ort der nächstjährigen Tagung wird die Abtei Einsiedeln in der Schweiz sein.

C. P.

NOTA

Negli ultimi tempi la redazione di « NOTITIAE » è stata informata che la rivista perviene talvolta agli abbonati con notevole ritardo e che alcuni fascicoli non arrivano ai destinatari.

Mentre ci scusiamo con tutti gli abbonati per questi spiacevoli disguidi, causati da motivi non dipendenti dalla redazione, preghiamo di volerli segnalare, qualora essi abbiano ancora a verificarsi, per poter ovviare all'inconveniente.

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

CITTÀ DEL VATICANO

c/c post. 00774000

INSEGNAMENTI
DI GIOVANNI PAOLO II

VOLUME IX, 2 - 1986 (LUGLIO-DICEMBRE)

Rilegato in cartone e Imitlin - formato cm. 17×24 - pp. XLVIII-2248

Il volume è arricchito da ampi indici analitici degli atti pontifici, delle persone, delle materie e argomenti, dei luoghi, dei riferimenti.

L. 120.000 + spese spedizione

TEOLOGIA SAPIENZIALE

4

COLLANA DIRETTA DAL PROF. GIUSTINO FARNEDI O.S.B.

COMUNIONE
E COMUNITÀ

Scritti di

SEBASTIANO BOVO - VICTOR DAMMERTZ - GIORGIO GIURISATO
SALVATORE MARSILI - PIUS-RAMON TRAGAN

Nel gennaio 1982, a poco più di un anno dalla pubblicazione del Documento *Comunione e comunità* da parte dell'Episcopato Italiano, le Abbadesse dei monasteri benedettini italiani si riunivano per studiare lo stesso tema.

Esso fu svolto sotto l'aspetto biblico, teologico, patristico, monastico. Le relazioni dei docenti sono state raccolte nella prima parte di questo volume.

La seconda parte contiene invece 5 saggi molto importanti che si riferiscono alla spiritualità e al ruolo dell'Abate nella Comunità Monastica, prendendo dalla regola di S. Benedetto e dalla Tradizione patristica gli elementi per una attualizzazione.

In-16°, pp. 336

L. 20.000 + spese spedizione

COLLECTIO MISSARUM DE BEATA MARIA VIRGINE

EDITIO TYPICA

Con il decreto *Christi mysterium celebrans* del 15 agosto 1986, la Congregazione per il Culto Divino ha promulgato una raccolta di messe della beata Vergine Maria.

- La *Collectio* è particolarmente ampia: consta infatti di quarantasei formulari di messe, ognuno dei quali è completo e dotato di prefazio proprio.
- Ogni formulario è preceduto da una introduzione di indole storica, liturgica e pastorale che ne illustra il contenuto biblico ed eucologico ed offre utili spunti per l'omelia.
- La *Collectio* è destinata in primo luogo ai santuari mariani; poi alle comunità ecclesiali che desiderano celebrare con varietà di formulari la memoria di santa Maria « in sabbato ».
- Pur costituendo una ricca proposta culturale, la *Collectio* non apporta alcuna modifica né al Calendario Romano, né al Messale Romano, né al Lezionario della Messa, né al vigente ordinamento delle rubriche.
- I quarantasei formulari sono distribuiti nei vari tempi dell'Anno liturgico in modo che la memoria della Madre del Signore sia inserita organicamente nella celebrazione del mistero di Cristo.
- Per il suo carattere antologico, la molteplicità delle fonti, il recupero di testi antichi, l'attenzione ai progressi della mariologia e la fedeltà ai principi del rinnovamento liturgico, la *Collectio* costituisce una qualificata testimonianza della venerazione della Chiesa verso la beata Vergine e offre non pochi motivi ispiratori per le celebrazioni del corrente Anno Mariano.

La *Collectio* consta di due volumi:

- I. *Collectio missarum de beata Maria Virgine*, di pp. xxviii + 238, contenente le Premesse generali, i quarantasei formulari e un'Appendice con alcune formule per la benedizione solenne.
- II. *Lectionarium pro missis de beata Maria Virgine* di pp. xvi + 232, contenente le Premesse per l'uso del Lezionario, le letture bibliche per ciascuna messa e un'Appendice con testi alternativi.

I due volumi, artisticamente illustrati, rilegati in tela rossa, formato cm. 24×17, indivisibili, sono disponibili presso la Libreria Editrice Vaticana al prezzo di Lit. 70.000.