



NOTITIAE

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

541-542 SEPT. • OCT. 2011 9 - 10

Città del Vaticano

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica
Editi cura Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum
Mensile – sped. Abb. Postale – 50% Roma

Directio: Commentarii sedem habent apud Congregationem de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, 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 € 25,83 – extra Italiam € 36,16 (\$ 54).

Typis Vaticanis

ACTA BENEDICTI PP. XVI

Litterae Apostolicae Motu Proprio datae *Porta Fidei* (449-463)

Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio *Porta Fidei* (464-478)

Allocutiones: “Sorgi, Signore! Salvami”: Salmo 3 (479-483); Le pietre e il pane (484-488); “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?": Salmo 22 (21) (489-493); Il Vescovo diventa “Padre” proprio perché pienamente “figlio” della Chiesa (494-497); The Catholic Church is the Friend of the Poor (498-500); Salmo 126 (501-506).

STUDIA

I doveri e i diritti del fedele rispetto alla confessione (*A. D'Auria*) (507-547)

The Western Experience of the Vernacular before the Second Vatican Council (*A. Ward, S.M.*) (548-569)

BIBLIOGRAPHICA

Quella straordinaria attenzione alla Liturgia (570-576)

ACTA BENEDICTI PP. XVI

BENEDICTUS PP. XVI LITTERAE APOSTOLICAE MOTU PROPRIO DATAE

PORTA FIDEI *quibus Annus fidei inchoatur*

1. PORTA FIDEI (cfr *Act* 14, 27) semper nobis patet, quae in communionem cum Deo nos infert datque copiam eius Ecclesiam ingrediendi. Limen illud transiri potest, cum Dei Verbum nuntiatur atque cor informante gratia fingitur. Quidquid est, illam portam transire idem est ac iter facere, quod tota vita producitur. Idem Baptismi gratia incohatur (cfr *Rom* 6, 4), per quem Deum Patris nomine vocare possumus, et, per transitum ex morte ad vitam aeternam, ad finem perducitur, quae ex Domini Iesu resurrectione oritur, qui, Spiritus Sancti dono, sua in gloria quotquot in ipsum credunt implicare voluit (cfr *Io* 17, 22). Fidem profiteri erga Trinitatem – Patrem, Filium et Spiritum Sanctum – idem est atque in unum, qui Amor est, Deum credere (cfr *1 Io* 4, 8): Patrem qui plenitudine temporum pro nostra salute Filium suum misit; Iesum Christum, qui in suae mortis et resurrectionis mysterio mundum redemit; Spiritum Sanctum qui procedentibus saeculis in expectatione Domini reditus Ecclesiam dirigit.

2. Inde a Nostro incohato ministerio veluti Petri Successor necessitatem memoravimus fidei iter denuo detegendi ut in lucem laetitia et renovatum studium Christum conveniendi liquidius usque proferrantur. In homilia in sancta Missa habita, cum initium faceremus Nostri pontificatus, diximus: «Ecclesia tota, et in ea Pastores, sicut Christus iter suscipere debent, ut homines ex solitudine traherent ducerentque ad locum vitae, ad amicitiam cum Dei Filio, ad Eum qui dat vitam, vitam in plenitudine». ¹ Iam non raro fit ut christiani de

¹ *Homilia in sancta Missa habita in sollemni initio ministerii summi Ecclesiae Pastoris* (24 Aprilis 2005): *AAS* 97 (2005), 710.

socialibus, culturalibus politicisque consecrariis sui muneris magis sollicitentur, fidem putantes in communi convictu manifesto esse praesumendam. Sed reapse haec praesumptio non modo iam non est talis, verum etiam saepe vel negatur.² Cum actis temporibus agnoscipotuerit una quaedam cultus conformatio, quae late reciperetur, quod fidei praecepta eiusque contenta bona attinebat, hodie in magnis societatis partibus non ita videtur, fide funditus in discrimine versante, quod complures personas attingit.

3. Pati non possumus ut sal evanescat ac lux abscondatur (cfr *Mt* 5, 13-16). Hodiernus quoque homo necessitatem denuo animadvertere potest, sicut Samaritana, puteum petendi ut audiat Iesum, qui invitat ad credendum in se et suo salienti ex fonte aquam vivam ad hauriendam (cfr *Io* 4, 14). Iterum gustum detegere debemus nos Dei Verbo alendi, quod Ecclesia fideliter transmittit, et vitae Pane, quae ad eius discipulos sustentandos praebentur (cfr *Io* 6, 51). Etenim Iesu doctrina etiam nostris diebus eadem vi personat: «Operamini non cibum, qui perit, sed cibum, qui permanet in vitam aeternam» (*Io* 6, 27). Id quod ab auscultantibus postulabatur hodie quoque pro nobis viget: «Quid faciemus, ut operemur opera Dei?» (*Io* 6, 28). Iesu responsionem novimus: «Hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem misit ille» (*Io* 6, 29). In Iesum Christum itaque credendo ad salutem consummate pervenitur.

4. Harum rerum sub lumine statuimus ut *Annus fidei* indiceretur. Is die XI mensis Octobris anno MMXII incohabitur, ab incepto Concilio Vaticano II quinquagesima incidente anniversaria memoria, eidemque die XXIV mensis Novembris anno MMXIII, in sollemnitate D. N. Iesu Christi universorum Regis finis imponetur. Ipso recurrente die XI mensis Octobris anno MMXII viginti etiam explebuntur anni a publica editione *Catechismi Catholicae Ecclesiae*, cuius textus a

² Cfr BENEDICTUS XVI, *Homilia in sancta Missa in Terreiro do Paço*, Olisipone (11 Maii 2010: *Insegnamenti* VI, 1 (2010), 673.

Nostro Praedecessore, beato papa Ioanne Paulo II,³ promulgatus est ad vim et pulchritudinem fidei omnibus fidelibus illustrandam. Hoc documentum, authenticus fructus Concilii Vaticani II, ab Extraordinaria Synodo Episcoporum anno MCMLXXXV exoptatum est tamquam instrumentum ad catechesim promovendam,⁴ quod per sociatam operam totius Episcopatus Ecclesiae Catholicae est paratum. Et Nos Ipsi convocavimus Coetum Generalem Synodi Episcoporum, mense Octobri anno MMXII celebrandum, cuius argumentum inscribitur *Nova evangelizatio ad christianam fidem tradendam*. Eventus ille opportunus erit ad totam Ecclesiae compagem introducendam in tempus quo peculiaris instruatur meditatio et fides iterum detegatur. Haud primum fit ut Ecclesia ad Annum fidei celebrandum vocetur. Anno MCMLXVII Veneratus Decessor Noster, Dei Servus Paulus VI similem annum indixit, ut martyrium Apostolorum Petri et Pauli commemoraretur, XIX saeculo eorum supremae testificationis vertente. Id cogitavit veluti sollemne quiddam, ut universa Ecclesia « eandem fidem vere et sincere » profiteretur; ipse porro voluit ut ea confirmaretur « singularis et publica, libera et conscia, interior et exterior, humilis et prompta ».⁵ Ipse enim sentiebat Ecclesiam universam hoc modo acturam esse « ad plenam et rectam adipiscendam conscientiam fidei suae, ad eandemque excitandam, renovandam, confirmandam, profitendam ».⁶ Magnae immutationes illius anni, clariorem huius celebrationis necessitatem reddiderunt. Quam celebrationem ad finem adduxit *sollemnis professio fidei*,⁷ ut significaretur quantopere essentia-

³ Cfr IOANNES PAULUS II, Const. ap. *Fidei depositum* (11 Octobris 1992): *AAS* 86 (1994), 113-118.

⁴ *Relatio finalis Coetus Extraordinarii Synodi Episcoporum* (7 Decembris 1985), II, B. a. 4: in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, n. 1797.

⁵ PAULUS VI, Adhort. ap. *Petrum et Paulum Apostolos, saeculo XIX expleto postquam Sancti Apostoli Petrus et Paulus martyrium fecerunt* (22 Februarii 1967): *AAS* 59 (1967), 196.

⁶ *Ibid.*, 198.

⁷ PAULUS VI, *Sollemnis professio fidei pronuntiata ante Basilicam Petrianam* die XXX mensis Iunii anno MCMLXVIII, anno a fide vocato, et saec. XIX a martyrio SS. Petri et Pauli App. Completis (30 Iunii 1968): *AAS* 60 (1968) 433-445.

lia principia, quae ex saeculis omnium credentium constituunt patrimonium, confirmatione, intellectione et pervestigatione, ratione usque renovata, indigeant, ad congruam testificationem reddendam in historicis condicionibus, quae aliae sunt ac superiorum temporum.

5. Quibusdam sub aspectibus Veneratus Decessor Noster hunc Annum quandam «consecutionem et necessitatem postconciliarem»⁸ respexit, prorsus sibi illius temporis gravium difficultatum conscius, praesertim quod ad veram fidem profitendam eandemque recte interpretandam attinent. Censuimus *Annus fidei* incohari, quinquagesimo anno transacto a Concilio Vaticano II incepto, opportunam dare occasionem, ut intellegatur scripta, hereditate a Patribus accepta, ad beati Ioannis Pauli II verba, *pretium non amittere nec fulgorem*. Necessesse est ut congruenter legantur et noscantur et approprientur uti textus idonei et directorii Magisterii, in ambitu Ecclesiasticae Traditionis ... Ut quam maxime assumimus officium ostendendi Concilium uti *summam gratiam qua Ecclesia saeculo XX est ditata*: in eo nobis tutissimus offertur index ad iter hoc ineunte saeculo detegendum».⁹ Nos quoque magnopere id confirmare volumus quod de Concilio paucis post mensibus a Nostra ad Petri Successoris munus electione diximus: «Si id legimus ac recta hermeneutica percipimus, ipsum esse fierique magis ac magis potest magna vis ad Ecclesiam renovandam, quod est semper necessarium».¹⁰

6. Ecclesiae renovatio etiam per vitae credentium testificationes fit: nam suam per existentiam in mundo christiani ad veritatis Verbum collustrandum vocantur, quod Dominus Iesus nobis reliquit. Ipsum Concilium in Constitutione dogmatica de Ecclesia Lumen gentium asseruit: «Dum vero Christus, «sanctus, innocens, impollutus» (*Heb* 7, 26) peccatum non novit (*2 Cor* 5, 21), sed sola delicta

⁸ Id., *Audientia Generalis* (14 Iunii 1967): *Insegnamenti V* (1967), 801.

⁹ Ep. ap. *Novo millennio ineunte* (6 Ianuarii 2001), 57: *AAS* 93 (2001), 308.

¹⁰ *Allocutio ad Romanam Curiam* (22 Decembris 2005): *AAS* 98 (2006), 52.

populi repropitiare venit (cfr *Heb* 2, 17), Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul semper purificanda, paenitentiam et renovationem continuo prosequitur. « Inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit » Ecclesia, crucem et mortem Domini annuntians, donec veniat (cfr *1 Cor* 11, 26). Virtute autem Domini resuscitati roboratur, ut afflictiones et difficultates suas, internas pariter et extrinsecas, patientia et caritate devincat, et mysterium Eius, licet sub umbris, fideliter tamen in mundo revelet, donec in fine lumine pleno manifestabitur ». ¹¹

Hoc in rerum prospectu *Annus fidei* ad veram renovatamque conversionem in Dominum invitat, unum mundi Salvatorem. In eius mortis resurrectionisque mysterio Deus Amoris plenitudinem revelavit, qui salvat et homines per remissionem peccatorum ad vitae conversionem vocat (cfr *Act* 5, 31). Ad Pauli Apostoli mentem hic Amor ad vitam novam hominem perducit: « Consepulti ergo sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quemadmodum suscitatus est Christus a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus » (*Rom* 6, 4). Per fidem vita haec nova totam hominis existentiam radicatus ex resurrectionis novitate fingit. Secundum eius liberam facultatem, cogitationes et affectus, mens et mores hominis pedetemptim purificantur et transformantur in itinere quodam, quod numquam hac in vita completur. « Fides, quae per caritatem operatur » (*Gal* 5, 6) nova fit intellectus actionisque regula, quae totam hominis vitam commutat (cfr *Rom* 12, 2; *Col* 3, 9-10; *Eph* 4, 20-29; *2 Cor* 5, 17).

7. « Caritas Christi urget nos » (*2 Cor* 5, 14): est Christi amor qui corda nostra implet ac nos ad evangelizandum impellit. Ipse, hodie sicut illo tempore, nos mittit ut per mundi semitas suum Evangelium cunctis terrae populis proclamemus (cfr *Mt* 28, 19). Suo quidem amore omnium generationum homines ad se trahit Iesus Christus: omni tempore convocat ipse Ecclesiam, ei Evangelium nuntiandum committens, veluti mandatam quod semper est novum. Quapropter

¹¹ CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. de Ecclesia *Lumen gentium*, n. 8.

hodie quoque studiosius ecclesiale opus pro nova evangelizatione est necessarium, ut denuo in actu credendi detegatur laetitia atque in fide communicanda iterum reperiatur studium. In quotidie eius amore detegendo vim vigoremque haurit credentium missionale munus, quod numquam deficere potest. Fides namque adolescit, cum veluti recepti amoris experientia habetur cumque uti gratiae laetitiaque experientia communicatur. Fecundos ea facit, utpote cum in spe cor dilatet atque sinit ut testificatio capax generandi praebeatur: etenim cor mentemque aperit illorum qui audiunt ad accipiendum Dominum invitantem, ut eius Verbo adhaereant eiusque discipuli fiant. Credentes, ut sanctus Augustinus ait, «credendo praemuniuntur».¹² Sanctus Episcopus Hipponensis iure meritoque hoc modo disserebat. Sicut scimus, eius vita continuata fuit inquisitio de fidei pulchritudine, donec eius cor in Deo requiesceret.¹³ Complura eius scripta, quibus praestantia credendi fideique veritas collustrantur, nostris quoque temporibus veluti incomparabilium divitiarum patrimonium manent et efficiunt ut multae personae Deum requirentes rectum iter ad «portam fidei» petendam reperiant.

Itaque credendo tantum fides crescit et roboratur; nulla alia datur facultas de propria vita habendi certitudinem nisi quis plus plusque amoris manibus se committit, quem maiorem usque experitur, quandoquidem ex Deo oritur.

8. Hac in fausta anniversaria memoria, Fratres Episcopos totius orbis invitare intendimus ut cum Successore Petri coniungantur, tempore sane spiritalis gratiae quam nobis tribuit Dominus ad pretiosum fidei donum memorandum. Hunc *Annum* digne ac fecunde celebrare cupimus. Meditatio de fide confirmetur oportet ut omnes in Christum credentes fulciantur ad suam Evangelio adhaesionem magis consciam reddendam eamque corroborandam, potissimum hac aetate profundae mutationis, cui nunc humanum subicitur genus. Nobis fa-

¹² *De utilitate credendi*, 1, 2.

¹³ Cfr AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, 1, 1.

cultas dabitur fidem profitendi in Dominum surrectum nostris in ecclesiis cathedralibus et in templis totius mundi; nostris in domibus et apud nostras familias, ut unusquisque vehementius compellatur ad illam perpetuam fidem melius cognoscendam et futuris generationibus tradendam. Religiosae communitates sicut illae paroeciales, omniaque ecclesialia instituta, vetera et nova, modum invenient hoc *Anno* symbolum *Credo* publice profitendi.

9. Optamus ut hic Annus in singulis credentibus studium excitet *confitendi* fidem in plenitudine renovataque persuasionem, fiducia et spe. Opportuna erit occasio fidei in liturgia celebrationem studiosius agendi, atque potissimum in Eucharistia quae « est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat ». ¹⁴ Eadem ratione, optamus ut vitae credentium *testificatio* crescat in credibilitatem. Detegere iterum argumenta fidei quam profiteamur, celebramus, vivimus et oramus, ¹⁵ necnon meditari de eodem actu quo creditur, munus constituunt quod singuli credentes, potissimum hoc *Anno*, sibi assumere debent.

Non casu christiani primis saeculis symbolum *Credo* memoriae mandare tenebantur. Quod quidem cotidiana fuit illis precatio, ne munus in baptisate sumptum obliviscerentur. Verbis summa significatione ditatis sanctus Augustinus hoc memorat, dum in *Sermone de redditione symboli* dicit: « Sacrosancti mysterii Symbolum, quod simul accepistis, et singuli hodie reddidistis, verba sunt in quibus matris Ecclesiae fides supra fundamentum stabile, quod est Christus Dominus, solidata firmatur. (...) Accepistis ergo, et reddidistis, quod animo et corde semper retinere debetis, quod in stratis vestris dicatis, quod in plateis cogitetis, et quod inter cibos non obliviscamini; in quo etiam dormientes corpore, corde vigiletis ». ¹⁶

¹⁴ CONC. OECUM. VAT. II, Const. de sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 10.

¹⁵ Cfr IOANNES PAULUS II, Const. ap. *Fidei depositum* (11 Octobris 1992): *AAS* 86 (1994), 116.

¹⁶ *Sermo* 215, 1.

10. Hanc ad rem velimus iter delineare ad altius scrutanda non solum fidei argumenta, sed etiam simul cum iis actum quo omnino ac plena in libertate Deo plane confidere decernimus. Alta enim exstat coniunctio inter actum quo creditur et argumenta quibus assentimus. Apostolus Paulus in hanc realitatem ingredi sinit scribens: «Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit in salutem» (*Rom* 10, 10). Cor significat primum actum, quo ad fidem perducitur, donum Dei esse et actionem gratiae agentis et transformantis personam usque ad eius intimum.

Ad rem quod attinet exemplum Lydiae est perquam conspicuum. Sanctus Lucas narrat Paulum, Philippis adstantem, die sabbatorum Evangelium quibusdam nuntiare mulieribus, quas inter Lydia versabatur cuius «Dominus aperuit cor intendere his, quae dicebantur a Paulo» (*Act* 16, 14). Doctrina, quae in sententia includitur, magni est momenti. Sanctus Lucas docet cognitionem argumentorum ad credendum sufficientem non esse, nisi postea cor, verum personae sacrarium, aperiatur auxilio gratiae quae sinit oculos habere ad altius inspiciendum, et intellegere id quod nuntiatum est Verbum Domini esse.

Ore vicissim profiteri significat fidem publicam testificationem et munus requirere. Numquam christianus cogitare potest actum credendi esse actum privatum. Fides deliberationem requirit cum Domino manendi ad vitam cum Ipso gerendam. Hoc quidem «cum Illo manere» introducit ad rationes intellegendas ob quas creditur. Fides, cum actus sit libertatis, socialem etiam postulat responsalitem rei quae creditur. Ecclesia die Pentecostes clare demonstrat hanc publicam dimensionem credendi et sine timore propriam fidem unicuique personae nuntiandi. Donum est Spiritus Sancti quod ad missionem aptos nos reddit et nostram corroborat testificationem, quam liberam efficit et strenuam.

Eadem fidei professio actus est personalis et simul communitarius. Est enim Ecclesia primum fidei subiectum. In christianae communitatis fide unusquisque baptisma accipit, efficax signum ingrediendi in populum credentium ad salutem obtinendam. Sicut affir-

mat *Catechismus Catholicae Ecclesiae*: «“Credo”: est fides Ecclesiae quam unusquisque credens personaliter profitetur, praesertim cum baptizatur. “Credimus”: est fides Ecclesiae quam Episcopi in Concilio profitentur congregati vel generalius quam liturgica credentium profitetur congregatio. “Credo”: est etiam Ecclesia, Mater nostra quae Deo fide respondet sua nosque docet dicere: “Credo”, “Credimus”». ¹⁷

Ut adverti potest, cognitio argumentorum fidei essentialis est ad proprium ferendum *assensum*, id est ad plene adhaerendum cum intelligentia et voluntate iis quae Ecclesia proponit. Cognitio fidei introducit in plenitudinem mysterii salvifici a Deo revelati. Itaque assensus qui datur, cum creditur, implicat liberam acceptionem totius mysterii fidei, quia sponsor eius veritatis ipse est Deus qui se revelat et suum amoris mysterium perspicere permittit. ¹⁸

In culturali autem nostro contextu oblivisci non possumus complures homines, etiamsi fidei donum in se ipsis non agnoscentes, sincero tamen animo novissimum sensum et consummatam veritatem de existentia et de mundo exquirere. Haec exquisitio verum est ad fidem «praeambulum», quia personas ad semitam impellit, quae ad Dei mysterium ducit. Etenim in ipsa hominis ratione exigentia inest «illius quod valet semperque manet». ¹⁹ Haec exigentia est perenne invitamentum, in hominis corde indelebiter insculptum, ad iter suscipiendum ut Is inveniatur quem non requireremus nisi iam nobis obviam venisset. ²⁰ Ad hunc ipsum occursum fides nos invitat et in plenitudine nos aperit.

¹⁷ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 167.

¹⁸ Cfr CONC. OECUM. VAT. I, Const. dogm. de fide catholica *Dei Filius*, cap. III, DS 3008-3009; CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. de divina revelatione *Dei verbum*, 5.

¹⁹ BENEDICTUS XVI, Allocutio *Lutetiae Parisiorum ad viros culturae deditos apud Collegium a Bernardinis* (12 Septembris anno 2008): AAS 100 (2008), 721-730.

²⁰ Cfr AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, XIII, 1.

11. Ut accedant ad ordinatam argumentorum fidei cognitionem, omnes in *Catechismo Catholicae Ecclesiae* pretiosum et necessarium subsidium invenire possunt. Hoc documentum habetur inter maioris ponderis fructus Concilii Vaticani II. In Constitutione Apostolica *Fidei depositum*, non casu subsignata trigesimo expleto anno ab inauguratione Concilii Vaticani II, beatus Ioannes Paulus II scripsit: «Adiuvabit hic Catechismus totius vitae ecclesialis renovationem... Eum declaramus firmam regulam ad fidem docendam, ideoque validum legitimumque instrumentum pro ecclesiali communione».²¹

Hac quidem in ratione *Annus fidei* secum ferat oportebit omnium munus ad iterum reperienda et perscrutanda praecipua fidei argumenta quae in *Catechismo Catholicae Ecclesiae* suam ordinatam et organicam synthesim inveniunt. Hic, revera, ubertas emergit doctrinae quam Ecclesia in bimillennaria sua historia accepit, custodivit ac praebuit. Percurrens a Sacris Scripturis ad Ecclesiae Patres, a Magistris theologiae ad Sanctos qui saecula transierunt, *Catechismus* permanentem offert memoriam tantae varietatis qua Ecclesia de fide deque adepta doctrinae progressionem meditata est ad certitudinem dandam credentibus eorum in fidei vita.

Sua ex ipsa structura, *Catechismus Catholicae Ecclesiae* progressum fidei ostendit usque ad magna attingenda cotidianae vitae argumenta. In evolvendis eius paginis, colligitur res descriptas constituere non theoriam, sed occursum cum quadam Persona quae in Ecclesia vivit. Nam fidei professionem explanatio vitae sacramentalis sequitur, in qua Christus praesens est et operans, atque Ecclesiam suam aedificare pergit. Sine liturgia et sine sacramentis professio fidei efficacitatem non haberet, cum deesset ei gratia qua christianorum testificatio sustinetur. Eadem ratione, doctrina *Catechismi* de vita morali totam suam assequitur significationem si haec ad fidem, liturgiam et orationem refertur.

²¹ IOANNES PAULUS II, Const. ap. *Fidei depositum* (11 Octobris 1992): AAS 86 (1994), 115 et 117.

12. Itaque hoc Anno *Catechismus Catholicae Ecclesiae* verum esse poterit instrumentum ad fidem sustinendam, praesertim eorum quibus cordi est christianorum formatio, in nostro contextu culturali perquam decretoria. Hoc de proposito Congregationem pro Doctrina Fidei, consentientes cum ceteris Sanctae Sedis competentibus Dicasteriis, invitavimus ut *Notam* fingeret, quae Ecclesiae credentibusque quaedam indicia praerberet, ut hunc *fidei Annum* efficacioribus et aptioribus modis exigeretur, in servitium actus credendi et evangelizandi.

Nam fides magis quam praeterito tempore subiecta versatur plurimis quaestionibus derivantibus ex mutata mentis condicione, quae praecipue aetate nostra rationales certitudines ad inventiones scientificas et technologicas contrahit. Attamen Ecclesia numquam timuit ostendere quomodo inter fidem et authenticam scientiam nulla dari possit dissensio, quoniam utraque, etiamsi diversas per vias, ad veritatem vertitur.²²

13. Hoc vertente *Anno* decretorium erit fidei nostrae historiam percurrere, in qua imperscrutabile mysterium implicationis inter sanctitatem et peccatum conspicitur. Dum sanctitas magnum ostendit subsidium quod viri mulieresque vitae testimonio obtulerunt ad communitatis incrementum et progressum, peccatum sinceram et constantem operam conversionis suscitare debet in omnibus, ut experiantur misericordiam Patris qui cunctis obvenit.

Hoc quidem tempore noster vertetur intuitus in Iesum Christum, «ducem fidei et consummatorem» (*Heb* 12, 2). In ipso enim omnis labor et anhelitus humani cordis consummatur. Amoris laetitia, responsio ad tormentum passionis et doloris, robur veniae prae suscepta offensione atque vitae victoria prae mortis vacuitate, haec omnia consummationem inveniunt in mysterio eius Incarnationis, cuius vi homo factus est, et nobiscum humanam infirmitatem participavit ut eam virtute suae Resurrectionis transformaret. In ipso, mortuo et re-

²² Cfr IOANNES PAULUS II, Litt. Enc. *Fides et ratio* (14 Septembris 1998), nn. 34 et 106: *AAS* 91 (1999), 31-32, 86-87.

suscitato pro nostra salute, plenam lucem reperiunt fidei exempla quibus duo haec millennia nostrae historiae salutis sunt signata.

Per fidem Maria excepit Angeli verbum et credidit annuntiationi, nempe quod Mater Dei fieret in oboeditione propriae deditiois (cfr *Lc* 1, 38). Visitans Elisabeth suum extulit canticum laudis Altissimo pro miris quae operabatur in omnibus qui sese Ei concredunt (cfr *Lc* 1, 46-55). Laetanti et commoto animo peperit unicum Filium suum, intactam servans virginitatem (cfr *Lc* 2, 6-7). Confidens Ioseph, suo Sponso, Iesum in Aegyptum portavit ut eum ab Herodi persecutione eriperet (cfr *Mt* 2,13-15). Eadem cum fide secuta est Dominum in eius praedicatione et cum Eo ad Golgotha usque mansit (cfr *Io* 19, 25-27). Cum fide Maria gustavit fructus resurrectionis Iesu et, omnem memoriam in corde suo conferens (cfr *Lc* 2, 19.51), commisit eam Duodecim secum in Cenaculo congregatis ut Spiritum Sanctum susciperent (cfr *Act* 1, 14; 2, 1-4).

Per fidem Apostoli reliquerunt omnia ut Magistrum sequerentur (cfr *Mc* 10, 28). Crediderunt verbis quibus ipse Regnum Dei nuntiabat praesens et sua in persona perfectum (cfr *Lc* 11, 20). Vixerunt in communiione vitae cum Iesu qui erudiebat eos sua doctrina, relinquens illis novam vitae regulam, cuius vi post eius mortem tamquam eius discipuli innotescerent (cfr *Io* 13, 34-35). Per fidem mundum universum lustraverunt, mandato obtemperantes Evangelium omni creaturae praedicandi (cfr *Mc* 16, 15), et quovis dempto timore omnibus nuntiaverunt gaudium resurrectionis quam fideliter sunt testificati.

Per fidem discipuli instituerunt primam communitatem congregatam circa doctrinam Apostolorum, in oratione, in celebratione Eucharistiae, omnia quae possidebant in commune ponentes ut necessitatibus fratrum subvenirent (cfr *Act* 2, 42-47).

Per fidem martyres suam vitam deposuerunt ad testificandam veritatem Evangelii quae eos transformaverat et aptos effecerat ut pervenirent usque ad maximum amoris donum ignoscentes propriis persecutoribus.

Per fidem viri et mulieres vitam suam consecraverunt Christo, re-

linquentes omnia ut in evangelica simplicitate viverent oboedientiam, paupertatem et castitatem, signa concreta exspectationis Domini qui sine mora advenit. Per fidem plurimi christiani operam promoverunt pro iustitia ut efficax redderent verbum Domini qui venit ad nuntiandam liberationem a captivitate et annum gratiae omnibus (cfr *Lc* 4, 18-19).

Per fidem, saeculorum decursu, viri et mulieres cuiusque aetatis, quorum nomina scripta sunt in Libro vitae (cfr *Apc* 7, 9; 13, 8), confessi sunt pulchritudinem sequendi Dominum Iesum illuc quo vocabantur ut praeberent testimonium tamquam christiani: in familia, in opere, in vita publica, in charismatibus exercendis et ministeriis ad quae invitabantur.

Per fidem nos quoque vivimus: per Dominum Iesum veraciter agnitum, in nostra existentia historiae praesentem.

14. *Annus fidei* favens quoque erit occasio testimonium caritatis roborandi. Memorat sanctus Paulus: «Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec; maior autem ex his est caritas» (*I Cor* 13, 13). Acutiore quoque sententia, quae per saecula christianos perurget, apostolus Iacobus affirmat: «Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum? Si frater aut soror nudi sunt et indigent victu cotidiano, dicat autem aliquis de vobis illis: «Ite in pace, calefacimini et saturamini», non dederitis autem eis, quae necessaria sunt corporis, quid proderit? Sic et fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa. Sed dicet quis: «Tu fidem habes, et ego opera habeo». Ostende mihi fidem tuam sine operibus, et ego tibi ostendam ex operibus meis fidem» (*Iac* 2, 14-18).

Fides sine caritate fructum non fert, et caritas sine fide est veluti animi impulsio constanter dubio subiecta. Fides et caritas invicem se requirunt, ita ut altera alteri cuiusque iter peragere sinat. Etenim haud pauci christiani vitam suam cum amore impendunt pro eo qui in solitudine vivit, recusatus seu exclusus, ac si primus esset cui esset occurrendum ac potissimum subveniendum, quoniam in eo Christi

vultus re ipsa resplendet. Propter fidem vultum resuscitati Domini agnoscere possumus in iis qui nostrum requirunt amorem. «Quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis» (*Mt* 25, 40); haec enim verba constituunt monitum non obliviscendum et perennem invitationem ad rependendum hunc amorem quo ipsemet curam de nobis adhibet. Fides sinit ut Christus agnoscatur eiusque amor nos impellit ut succurramus ipsi quoties in vitae itinere proximus noster efficitur. Fide confirmati, nostrum munus in mundo spe conspicimus, exspectantes «novos vero caelos et terram novam ... in quibus iustitia habitat» (*2 Pe* 3, 13; cfr *Apc* 21, 1).

15. Vergens iam ad vitae finem, apostolus Paulus a Timotheo discipulo expetit «sectare fidem» (*2 Tim* 2, 22) eadem constantia qua a pueritia fruebatur (cfr *2 Tim* 3, 15). Audimus hanc adhortationem in unumquemque nostrum conversam, ut nemo in fide piger efficiatur. Ipsa nos comitatur in vita quae permittit ut novo usque intuitu mirabilia percipiamus quae Deus pro nobis adimplet. Intendens contueri signa temporis nostrae hodiernae historiae, fides unumquemque nostrum incitat ut vivum efficiamur signum praesentiae Resuscitati in mundo. Mundus hodie praecipue indiget credibili testificatione eorum qui, in mente et corde a Verbo Domini illuminati, cor et mentem plurimorum hominum aperire valent ad desiderium Dei veraeque vitae quae finem non habet.

«Sermo Domini currat et glorificetur» (*2 Thess* 3, 1). Utinam hic *Annus fidei* nexum cum Christo Domino firmiorem usque reddat, quia in Eo tantummodo adest certitudo respiciendi futurum aevum et sponsio amoris authentici et duraturi. Petri Apostoli verba extremum lucis radium in fidem proiciunt: «In quo exsultatis, modicum nunc si oportet contristati in variis tentationibus, ut probatio vestrae fidei multo pretiosior auro, quod perit, per ignem quidem probato, inveniatur in laudem et gloriam et honorem in revelatione Iesu Christi. Quem cum non videritis, diligitis; in quem nunc non videntes, credentes autem, exsultatis laetitia inenarrabili et glorificata, reportantes finem fidei vestrae salutem animarum» (*1 Pe* 1, 6-9). Christia-

norum vita experientiam complectitur sive laetitiae sive tribulationis. Quot Sancti experti sunt solitudinem! Quot credentes nostra quoque aetate Dei silentio probantur, dum eius vocem solacii audire velint! Aerumnae vitae, dum percipere sinunt mysterium Crucis atque participare passiones Christi (cfr *Col* 1, 24), praeludium constituunt ad laetitiam et spem ad quas fides conducit: « Cum enim infirmor, tunc potens sum » (*2 Cor* 12, 10). Nos credimus firma certitudine Dominum Iesum de malo ac de morte triumphavisse. Hac valida fiducia nos Ei committimus; Ipse inter nos est, maligni potestatem vincit (cfr *Lc* 11, 20) et Ecclesia, visibilis communitas misericordiae eius, in Eo tamquam signum permanet definitivae reconciliationis cum Patre.

Hoc tempus gratiae Deiparae committimus, quae proclamata est « beata, quae credidit » (*Lc* 1, 45).

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die XI mensis Octobris, anno MMXI, Pontificatus Nostri septimo.

BENEDICTUS PP. XVI

LETTERA APOSTOLICA
IN FORMA DI MOTU PROPRIO

PORTA FIDEI

*Del Sommo Pontefice Benedetto XVI
con la quale si indice l'Anno della Fede*

1. La « porta della fede » (cfr *At* 14, 27) che introduce alla vita di comunione con Dio e permette l'ingresso nella sua Chiesa è sempre aperta per noi. È possibile oltrepassare quella soglia quando la Parola di Dio viene annunciata e il cuore si lascia plasmare dalla grazia che trasforma. Attraversare quella porta comporta immergersi in un cammino che dura tutta la vita. Esso inizia con il Battesimo (cfr *Rm* 6, 4), mediante il quale possiamo chiamare Dio con il nome di Padre, e si conclude con il passaggio attraverso la morte alla vita eterna, frutto della risurrezione del Signore Gesù che, con il dono dello Spirito Santo, ha voluto coinvolgere nella sua stessa gloria quanti credono in Lui (cfr *Gv* 17, 22). Professare la fede nella Trinità – Padre, Figlio e Spirito Santo – equivale a credere in un solo Dio che è Amore (cfr *I Gv* 4, 8): il Padre, che nella pienezza del tempo ha inviato suo Figlio per la nostra salvezza; Gesù Cristo, che nel mistero della sua morte e risurrezione ha redento il mondo; lo Spirito Santo, che conduce la Chiesa attraverso i secoli nell'attesa del ritorno glorioso del Signore.

2. Fin dall'inizio del mio ministero come Successore di Pietro ho ricordato l'esigenza di riscoprire il cammino della fede per mettere in luce con sempre maggiore evidenza la gioia ed il rinnovato entusiasmo dell'incontro con Cristo. Nell'Omelia della santa Messa per l'inizio del pontificato dicevo: « La Chiesa nel suo insieme, ed i Pastori in essa, come Cristo devono mettersi in cammino, per condurre gli uomini fuori dal deserto, verso il luogo della vita, verso l'amicizia con il

¹ *Omelia per l'inizio del ministero petrino del Vescovo di Roma* (24 aprile 2005): *AAS* 97 (2005), 710.

Figlio di Dio, verso Colui che ci dona la vita, la vita in pienezza». ¹ Capita ormai non di rado che i cristiani si diano maggior preoccupazione per le conseguenze sociali, culturali e politiche del loro impegno, continuando a pensare alla fede come un presupposto ovvio del vivere comune. In effetti, questo presupposto non solo non è più tale, ma spesso viene perfino negato. ² Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone.

3. Non possiamo accettare che il sale diventi insipido e la luce sia tenuta nascosta (cfr *Mt* 5, 13-16). Anche l'uomo di oggi può sentire di nuovo il bisogno di recarsi come la samaritana al pozzo per ascoltare Gesù, che invita a credere in Lui e ad attingere alla sua sorgente, zampillante di acqua viva (cfr *Gv* 4, 14). Dobbiamo ritrovare il gusto di nutrirci della Parola di Dio, trasmessa dalla Chiesa in modo fedele, e del Pane della vita, offerti a sostegno di quanti sono suoi discepoli (cfr *Gv* 6, 51). L'insegnamento di Gesù, infatti, risuona ancora ai nostri giorni con la stessa forza: «Datevi da fare non per il cibo che non dura, ma per il cibo che rimane per la via eterna» (*Gv* 6, 27).

L'interrogativo posto da quanti lo ascoltavano è lo stesso anche per noi oggi: «Che cosa dobbiamo compiere per fare le opere di Dio?» (*Gv* 6, 28). Conosciamo la risposta di Gesù: «Questa è l'opera di Dio: che crediate in colui che egli ha mandato» (*Gv* 6, 29). Credere in Gesù Cristo, dunque, è la via per poter giungere in modo definitivo alla salvezza.

4. Alla luce di tutto questo ho deciso di indire un *Anno della fede*. Esso avrà inizio l'11 ottobre 2012, nel cinquantesimo anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II, e terminerà nella solennità di Nostro Signore Gesù Cristo Re dell'Universo, il 24 novembre 2013. Nella data dell'11 ottobre 2012, ricorreranno anche i vent'anni dalla

² Cfr BENEDETTO XVI, *Omelia S. Messa al Terreiro do Paço*, Lisbona (11 maggio 2010): *Insegnamenti* VI, 1(2010), 73.

pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, testo promulgato dal mio Predecessore, il Beato Papa Giovanni Paolo II,³ allo scopo di illustrare a tutti i fedeli la forza e la bellezza della fede. Questo documento, autentico frutto del Concilio Vaticano II, fu auspicato dal Sinodo Straordinario dei Vescovi del 1985 come strumento al servizio della catechesi⁴ e venne realizzato mediante la collaborazione di tutto l'Episcopato della Chiesa cattolica. E proprio l'Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi è stata da me convocata, nel mese di ottobre del 2012, sul tema de *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*. Sarà quella un'occasione propizia per introdurre l'intera compagine ecclesiale ad un tempo di particolare riflessione e riscoperta della fede. Non è la prima volta che la Chiesa è chiamata a celebrare un *Anno della fede*. Il mio venerato Predecessore il Servo di Dio Paolo VI ne indisse uno simile nel 1967, per fare memoria del martirio degli Apostoli Pietro e Paolo nel diciannovesimo centenario della loro testimonianza suprema. Lo pensò come un momento solenne perché in tutta la Chiesa vi fosse « un'autentica e sincera professione della medesima fede »; egli, inoltre, volle che questa venisse confermata in maniera « individuale e collettiva, libera e cosciente, interiore ed esteriore, umile e franca ».⁵ Pensava che in tal modo la Chiesa intera potesse riprendere « esatta coscienza della sua fede, per ravvivarla, per purificarla, per confermarla, per confessarla ».⁶ I grandi sconvolgimenti che si verificarono in quell'Anno, resero ancora più evidente la necessità di una simile celebrazione. Essa si concluse con la *Professione di fede del Popolo di Dio*,⁷ per attestare quanto i contenu-

³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Cost. ap. *Fidei depositum* (11 ottobre 1992): *AAS* 86 (1994), 113-118.

⁴ Cfr *Rapporto finale del Secondo Sinodo Straordinario dei Vescovi* (7 dicembre 1985), II, B, a, 4: in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, n. 1797.

⁵ PAOLO VI, Esort. ap. *Petrum et Paulum Apostolos*, nel XIX centenario del martirio dei Santi Apostoli Pietro e Paolo (22 febbraio 1967): *AAS* 59 (1967), 196.

⁶ *Ibid.*, 198.

⁷ PAOLO VI, *Solenne Professione di fede*, Omelia per la Concelebrazione nel XIX centenario del martirio dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, a conclusione dell'« Anno della fede » (30 giugno 1968): *AAS* 60 (1968), 433-445.

ti essenziali che da secoli costituiscono il patrimonio di tutti i credenti hanno bisogno di essere confermati, compresi e approfonditi in maniera sempre nuova al fine di dare testimonianza coerente in condizioni storiche diverse dal passato.

5. Per alcuni aspetti, il mio venerato Predecessore vide questo Anno come una « conseguenza ed esigenza postconciliare », ⁸ ben cosciente delle gravi difficoltà del tempo, soprattutto riguardo alla professione della vera fede e alla sua retta interpretazione. Ho ritenuto che far iniziare l'*Anno della fede* in coincidenza con il cinquantesimo anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II possa essere un'occasione propizia per comprendere che i testi lasciati in eredità dai Padri conciliari, secondo le parole del beato Giovanni Paolo II, « *non perdono il loro valore né il loro smalto*. È necessario che essi vengano letti in maniera appropriata, che vengano conosciuti e assimilati come testi qualificati e normativi del Magistero, all'interno della Tradizione della Chiesa ... Sento più che mai il dovere di additare il Concilio, come *la grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel secolo XX*: in esso ci è offerta una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre ». ⁹ Io pure intendo ribadire con forza quanto ebbi ad affermare a proposito del Concilio pochi mesi dopo la mia elezione a Successore di Pietro: « se lo leggiamo e recepiamo guidati da una giusta ermeneutica, esso può essere e diventare sempre di più una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa ». ¹⁰

6. Il rinnovamento della Chiesa passa anche attraverso la testimonianza offerta dalla vita dei credenti: con la loro stessa esistenza nel mondo i cristiani sono infatti chiamati a far risplendere la Parola di verità che il Signore Gesù ci ha lasciato. Proprio il Concilio, nella

⁸ ID., *Udienza Generale* (14 giugno 1967): *Insegnamenti* V (1967), 801.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), 57: AAS 93 (2001), 308.

¹⁰ *Discorso alla Curia Romana* (22 dicembre 2005): AAS 98 (2006), 52.

Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, affermava: « Mentre Cristo, «santo, innocente, senza macchia» (*Eb* 7, 26), non conobbe il peccato (cfr *2 Cor* 5, 21) e venne solo allo scopo di espiare i peccati del popolo (cfr *Eb* 2, 17), la Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento. La Chiesa «prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio», annunziando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga (cfr *1 Cor* 11, 26). Dalla virtù del Signore risuscitato trae la forza per vincere con pazienza e amore le affezioni e le difficoltà, che le vengono sia dal di dentro che dal di fuori, e per svelare in mezzo al mondo, con fedeltà anche se non perfettamente, il mistero di lui, fino a che alla fine dei tempi esso sarà manifestato nella pienezza della luce». ¹¹

L'*Anno della fede*, in questa prospettiva, è un invito ad un'autentica e rinnovata conversione al Signore, unico Salvatore del mondo. Nel mistero della sua morte e risurrezione, Dio ha rivelato in pienezza l'Amore che salva e chiama gli uomini alla conversione di vita mediante la remissione dei peccati (cfr *At* 5, 31). Per l'apostolo Paolo, questo Amore introduce l'uomo ad una nuova vita: «Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una nuova vita» (*Rm* 6,4). Grazie alla fede, questa vita nuova plasma tutta l'esistenza umana sulla radicale novità della risurrezione. Nella misura della sua libera disponibilità, i pensieri e gli affetti, la mentalità e il comportamento dell'uomo vengono lentamente purificati e trasformati, in un cammino mai compiutamente terminato in questa vita. La «fede che si rende operosa per mezzo della carità» (*Gal* 5, 6) diventa un nuovo criterio di intelligenza e di azione che cambia tutta la vita dell'uomo (cfr *Rm* 12, 2; *Col* 3, 9-10; *Ef* 4, 20-29; *2 Cor* 5, 17).

¹¹ CONC. ECUM. VAT. II, Cost. dogm. sulla Chiesa *Lumen gentium*, 8.

7. «*Caritas Christi urget nos*» (2 Cor 5, 14): è l'amore di Cristo che colma i nostri cuori e ci spinge ad evangelizzare. Egli, oggi come allora, ci invia per le strade del mondo per proclamare il suo Vangelo a tutti i popoli della terra (cfr *Mt* 28, 19). Con il suo amore, Gesù Cristo attira a sé gli uomini di ogni generazione: in ogni tempo Egli convoca la Chiesa affidandole l'annuncio del Vangelo, con un mandato che è sempre nuovo. Per questo anche oggi è necessario un più convinto impegno ecclesiale a favore di una nuova evangelizzazione per riscoprire la gioia nel credere e ritrovare l'entusiasmo nel comunicare la fede. Nella quotidiana riscoperta del suo amore attinge forza e vigore l'impegno missionario dei credenti che non può mai venire meno. La fede, infatti, cresce quando è vissuta come esperienza di un amore ricevuto e quando viene comunicata come esperienza di grazia e di gioia. Essa rende fecondi, perché allarga il cuore nella speranza e consente di offrire una testimonianza capace di generare: apre, infatti, il cuore e la mente di quanti ascoltano ad accogliere l'invito del Signore di aderire alla sua Parola per diventare suoi discepoli. I credenti, attesta sant'Agostino, «si fortificano credendo».¹² Il santo Vescovo di Ippona aveva buone ragioni per esprimersi in questo modo. Come sappiamo, la sua vita fu una ricerca continua della bellezza della fede fino a quando il suo cuore non trovò riposo in Dio.¹³ I suoi numerosi scritti, nei quali vengono spiegate l'importanza del credere e la verità della fede, permangono fino ai nostri giorni come un patrimonio di ricchezza ineguagliabile e consentono ancora a tante persone in ricerca di Dio di trovare il giusto percorso per accedere alla «porta della fede».

Solo credendo, quindi, la fede cresce e si rafforza; non c'è altra possibilità per possedere certezza sulla propria vita se non abbandonarsi, in un crescendo continuo, nelle mani di un amore che si sperimenta sempre più grande perché ha la sua origine in Dio.

¹² *De utilitate credendi*, 1, 2.

¹³ Cfr AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, I,1.

8. In questa felice ricorrenza, intendo invitare i Confratelli Vescovi di tutto l'orbe perché si uniscano al Successore di Pietro, nel tempo di grazia spirituale che il Signore ci offre, per fare memoria del dono prezioso della fede. Vorremmo celebrare questo *Anno* in maniera degna e feconda. Dovrà intensificarsi la riflessione sulla fede per aiutare tutti i credenti in Cristo a rendere più consapevole ed a rinvigorire la loro adesione al Vangelo, soprattutto in un momento di profondo cambiamento come quello che l'umanità sta vivendo. Avremo l'opportunità di confessare la fede nel Signore Risorto nelle nostre Cattedrali e nelle chiese di tutto il mondo; nelle nostre case e presso le nostre famiglie, perché ognuno senta forte l'esigenza di conoscere meglio e di trasmettere alle generazioni future la fede di sempre. Le comunità religiose come quelle parrocchiali, e tutte le realtà ecclesiali antiche e nuove, troveranno il modo, in questo *Anno*, per rendere pubblica professione del *Credo*.

9. Desideriamo che questo *Anno* susciti in ogni credente l'aspirazione a *confessare* la fede in pienezza e con rinnovata convinzione, con fiducia e speranza. Sarà un'occasione propizia anche per intensificare la *celebrazione* della fede nella liturgia, e in particolare nell'Eucaristia, che è « il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e insieme la fonte da cui promana tutta la sua energia ». ¹⁴ Nel contempo, auspichiamo che la *testimonianza* di vita dei credenti cresca nella sua credibilità. Riscoprire i contenuti della fede professata, celebrata, vissuta e pregata, ¹⁵ e riflettere sullo stesso atto con cui si crede, è un impegno che ogni credente deve fare proprio, soprattutto in questo *Anno*.

Non a caso, nei primi secoli i cristiani erano tenuti ad imparare a memoria il *Credo*. Questo serviva loro come preghiera quotidiana per non dimenticare l'impegno assunto con il Battesimo. Con parole dense di significato, lo ricorda sant'Agostino quando, in un'*Omelia*

¹⁴ CONC. ECUM. VAT. II, Cost. sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 10.

¹⁵ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Cost. ap. *Fidei depositum* (11 ottobre 1992): AAS 86 (1994), 116.

sulla *redditio symboli*, la consegna del *Credo*, dice: « Il simbolo del santo mistero che avete ricevuto tutti insieme e che oggi avete reso uno per uno, sono le parole su cui è costruita con saldezza la fede della madre Chiesa sopra il fondamento stabile che è Cristo Signore ... Voi dunque lo avete ricevuto e reso, ma nella mente e nel cuore lo dovete tenere sempre presente, lo dovete ripetere nei vostri letti, ripensarlo nelle piazze e non scordarlo durante i pasti: e anche quando dormite con il corpo, dovete vegliare in esso con il cuore ». ¹⁶

10. Vorrei, a questo punto, delineare un percorso che aiuti a comprendere in modo più profondo non solo i contenuti della fede, ma insieme a questi anche l'atto con cui decidiamo di affidarci totalmente a Dio, in piena libertà. Esiste, infatti, un'unità profonda tra l'atto con cui si crede e i contenuti a cui diamo il nostro assenso. L'apostolo Paolo permette di entrare all'interno di questa realtà quando scrive: « Con il cuore ... si crede ... e con la bocca si fa la professione di fede » (*Rm* 10, 10). Il cuore indica che il primo atto con cui si viene alla fede è dono di Dio e azione della grazia che agisce e trasforma la persona fin nel suo intimo.

L'esempio di Lidia è quanto mai eloquente in proposito. Racconta san Luca che Paolo, mentre si trovava a Filippi, andò di sabato per annunciare il Vangelo ad alcune donne; tra esse vi era Lidia e il « Signore le aprì il cuore per aderire alle parole di Paolo » (*At* 16, 14). Il senso racchiuso nell'espressione è importante. San Luca insegna che la conoscenza dei contenuti da credere non è sufficiente se poi il cuore, autentico sacrario della persona, non è aperto dalla grazia che consente di avere occhi per guardare in profondità e comprendere che quanto è stato annunciato è la Parola di Dio.

Professare con la bocca, a sua volta, indica che la fede implica una testimonianza ed un impegno pubblici. Il cristiano non può mai pensare che credere sia un fatto privato. La fede è decidere di stare con il Signore per vivere con Lui. E questo « stare con Lui » introduce alla

¹⁶ *Sermo* 215,1.

comprensione delle ragioni per cui si crede. La fede, proprio perché è atto della libertà, esige anche la responsabilità sociale di ciò che si crede. La Chiesa nel giorno di Pentecoste mostra con tutta evidenza questa dimensione pubblica del credere e dell'annunciare senza timore la propria fede ad ogni persona. È il dono dello Spirito Santo che abilita alla missione e fortifica la nostra testimonianza, rendendola franca e coraggiosa.

La stessa professione della fede è un atto personale ed insieme comunitario. È la Chiesa, infatti, il primo soggetto della fede. Nella fede della Comunità cristiana ognuno riceve il Battesimo, segno efficace dell'ingresso nel popolo dei credenti per ottenere la salvezza. Come attesta il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Io credo»; è la fede della Chiesa professata personalmente da ogni credente, soprattutto al momento del Battesimo. «Noi crediamo» è la fede della Chiesa confessata dai Vescovi riuniti in Concilio, o più generalmente, dall'assemblea liturgica dei fedeli. «Io credo»: è anche la Chiesa nostra Madre, che risponde a Dio con la sua fede e che ci insegna a dire «Io credo», «Noi crediamo».¹⁷

Come si può osservare, la conoscenza dei contenuti di fede è essenziale per dare il proprio *assenso*, cioè per aderire pienamente con l'intelligenza e la volontà a quanto viene proposto dalla Chiesa. La conoscenza della fede introduce alla totalità del mistero salvifico rivelato da Dio. L'assenso che viene prestato implica quindi che, quando si crede, si accetta liberamente tutto il mistero della fede, perché garante della sua verità è Dio stesso che si rivela e permette di conoscere il suo mistero di amore.¹⁸

D'altra parte, non possiamo dimenticare che nel nostro contesto culturale tante persone, pur non riconoscendo in sé il dono della fede, sono comunque in una sincera ricerca del senso ultimo e della ve-

¹⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 167.

¹⁸ Cfr CONC. ECUM. VAT. I, Cost. dogm. sulla fede cattolica *Dei Filius*, cap. III: DS 3008-3009; CONC. ECUM. VAT. II, Cost. dogm. sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, 5.

rità definitiva sulla loro esistenza e sul mondo. Questa ricerca è un autentico «preambolo» alla fede, perché muove le persone sulla strada che conduce al mistero di Dio. La stessa ragione dell'uomo, infatti, porta insita l'esigenza di «ciò che vale e permane sempre». ¹⁹ Tale esigenza costituisce un invito permanente, inscritto indelebilmente nel cuore umano, a mettersi in cammino per trovare Colui che non cercheremmo se non ci fosse già venuto incontro. ²⁰ Proprio a questo incontro la fede ci invita e ci apre in pienezza.

11. Per accedere a una conoscenza sistematica dei contenuti della fede, tutti possono trovare nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* un sussidio prezioso ed indispensabile. Esso costituisce uno dei frutti più importanti del Concilio Vaticano II. Nella Costituzione Apostolica *Fidei depositum*, non a caso firmata nella ricorrenza del trentesimo anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II, il Beato Giovanni Paolo II scriveva: «Questo Catechismo apporterà un contributo molto importante a quell'opera di rinnovamento dell'intera vita ecclesiale... Io lo riconosco come uno strumento valido e legittimo al servizio della comunione ecclesiale e come una norma sicura per l'insegnamento della fede». ²¹

È proprio in questo orizzonte che l'*Anno della fede* dovrà esprimere un corale impegno per la riscoperta e lo studio dei contenuti fondamentali della fede che trovano nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* la loro sintesi sistematica e organica. Qui, infatti, emerge la ricchezza di insegnamento che la Chiesa ha accolto, custodito ed offerto nei suoi duemila anni di storia. Dalla Sacra Scrittura ai Padri della Chiesa, dai Maestri di teologia ai Santi che hanno attraversato i secoli, il *Catechismo* offre una memoria permanente dei tanti modi in cui la Chiesa ha meditato sulla fede e prodotto progresso nella dottrina per dare certezza ai credenti nella loro vita di fede.

¹⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso al Collège des Bernardins*, Parigi (12 settembre 2008): *AAS* 100(2008), 722.

²⁰ Cfr AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, XIII, 1.

²¹ GIOVANNI PAOLO II, Cost. ap. *Fidei depositum* (11 ottobre 1992): *AAS* 86 (1994), 115 e 117.

Nella sua stessa struttura, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* presenta lo sviluppo della fede fino a toccare i grandi temi della vita quotidiana. Pagina dopo pagina si scopre che quanto viene presentato non è una teoria, ma l'incontro con una Persona che vive nella Chiesa. Alla professione di fede, infatti, segue la spiegazione della vita sacramentale, nella quale Cristo è presente, operante e continua a costruire la sua Chiesa. Senza la liturgia e i Sacramenti, la professione di fede non avrebbe efficacia, perché mancherebbe della grazia che sostiene la testimonianza dei cristiani. Alla stessa stregua, l'insegnamento del *Catechismo* sulla vita morale acquista tutto il suo significato se posto in relazione con la fede, la liturgia e la preghiera.

12. In questo *Anno*, pertanto, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* potrà essere un vero strumento a sostegno della fede, soprattutto per quanti hanno a cuore la formazione dei cristiani, così determinante nel nostro contesto culturale. A tale scopo, ho invitato la Congregazione per la Dottrina della Fede, in accordo con i competenti Dicasteri della Santa Sede, a redigere una *Nota*, con cui offrire alla Chiesa ed ai credenti alcune indicazioni per vivere quest'*Anno della fede* nei modi più efficaci ed appropriati, al servizio del credere e dell'evangelizzare.

La fede, infatti, si trova ad essere sottoposta più che nel passato a una serie di interrogativi che provengono da una mutata mentalità che, particolarmente oggi, riduce l'ambito delle certezze razionali a quello delle conquiste scientifiche e tecnologiche. La Chiesa tuttavia non ha mai avuto timore di mostrare come tra fede e autentica scienza non vi possa essere alcun conflitto perché ambedue, anche se per vie diverse, tendono alla verità.²²

13. Sarà decisivo nel corso di questo *Anno* ripercorrere la storia della nostra fede, la quale vede il mistero insondabile dell'intreccio tra

²² Cfr ID., Lett. enc. *Fides et ratio* (14 settembre 1998), nn. 34 e 106: *AAS* 91 (1999), 31-32, 86-87.

santità e peccato. Mentre la prima evidenzia il grande apporto che uomini e donne hanno offerto alla crescita ed allo sviluppo della comunità con la testimonianza della loro vita, il secondo deve provocare in ognuno una sincera e permanente opera di conversione per sperimentare la misericordia del Padre che a tutti va incontro.

In questo tempo terremo fisso lo sguardo su Gesù Cristo, « colui che dà origine alla fede e la porta a compimento » (*Eb* 12, 2): in lui trova compimento ogni travaglio ed anelito del cuore umano. La gioia dell'amore, la risposta al dramma della sofferenza e del dolore, la forza del perdono davanti all'offesa ricevuta e la vittoria della vita dinanzi al vuoto della morte, tutto trova compimento nel mistero della sua Incarnazione, del suo farsi uomo, del condividere con noi la debolezza umana per trasformarla con la potenza della sua Risurrezione. In lui, morto e risorto per la nostra salvezza, trovano piena luce gli esempi di fede che hanno segnato questi duemila anni della nostra storia di salvezza.

Per fede Maria accolse la parola dell'Angelo e credette all'annuncio che sarebbe divenuta Madre di Dio nell'obbedienza della sua dedizione (cfr *Lc* 1, 38). Visitando Elisabetta innalzò il suo canto di lode all'Altissimo per le meraviglie che compiva in quanti si affidano a Lui (cfr *Lc* 1, 46-55). Con gioia e trepidazione diede alla luce il suo unico Figlio, mantenendo intatta la verginità (cfr *Lc* 2, 6-7). Confidando in Giuseppe suo sposo, portò Gesù in Egitto per salvarlo dalla persecuzione di Erode (cfr *Mt* 2, 13-15). Con la stessa fede seguì il Signore nella sua predicazione e rimase con Lui fin sul Golgota (cfr *Gv* 19, 25-27). Con fede Maria assaporò i frutti della risurrezione di Gesù e, custodendo ogni ricordo nel suo cuore (cfr *Lc* 2, 19.51), lo trasmise ai Dodici riuniti con lei nel Cenacolo per ricevere lo Spirito Santo (cfr *At* 1, 14; 2, 1-4).

Per fede gli Apostoli lasciarono ogni cosa per seguire il Maestro (cfr *Mc* 10, 28). Credettero alle parole con le quali annunciava il Regno di Dio presente e realizzato nella sua persona (cfr *Lc* 11, 20). Vissero in comunione di vita con Gesù che li istruiva con il suo insegnamento, lasciando loro una nuova regola di vita con la quale sarebbero

stati riconosciuti come suoi discepoli dopo la sua morte (cfr *Gv* 13, 34-35). Per fede andarono nel mondo intero, seguendo il mandato di portare il Vangelo ad ogni creatura (cfr *Mc* 16, 15) e, senza alcun timore, annunciarono a tutti la gioia della risurrezione di cui furono fedeli testimoni.

Per fede i discepoli formarono la prima comunità raccolta intorno all'insegnamento degli Apostoli, nella preghiera, nella celebrazione dell'Eucaristia, mettendo in comune quanto possedevano per sovvenire alle necessità dei fratelli (cfr *At* 2, 42-47).

Per fede i martiri donarono la loro vita, per testimoniare la verità del Vangelo che li aveva trasformati e resi capaci di giungere fino al dono più grande dell'amore con il perdono dei propri persecutori.

Per fede uomini e donne hanno consacrato la loro vita a Cristo, lasciando ogni cosa per vivere in semplicità evangelica l'obbedienza, la povertà e la castità, segni concreti dell'attesa del Signore che non tarda a venire. Per fede tanti cristiani hanno promosso un'azione a favore della giustizia per rendere concreta la parola del Signore, venuto ad annunciare la liberazione dall'oppressione e un anno di grazia per tutti (cfr *Lc* 4, 18-19).

Per fede, nel corso dei secoli, uomini e donne di tutte le età, il cui nome è scritto nel Libro della vita (cfr *Ap* 7, 9; 13, 8), hanno confessato la bellezza di seguire il Signore Gesù là dove venivano chiamati a dare testimonianza del loro essere cristiani: nella famiglia, nella professione, nella vita pubblica, nell'esercizio dei carismi e ministeri ai quali furono chiamati.

Per fede viviamo anche noi: per il riconoscimento vivo del Signore Gesù, presente nella nostra esistenza e nella storia.

14. *L'Anno della fede* sarà anche un'occasione propizia per intensificare la testimonianza della carità. Ricorda san Paolo: «Ora dunque rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità!» (*1 Cor* 13, 13). Con parole ancora più forti – che da sempre impegnano i cristiani – l'apostolo Giacomo affermava: «A che serve, fratelli miei, se uno dice di avere fede, ma non

ha le opere? Quella fede può forse salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, a che cosa serve? Così anche la fede: se non è seguita dalle opere, in se stessa è morta. Al contrario uno potrebbe dire: «Tu hai la fede e io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede» (*Gc* 2, 14-18).

La fede senza la carità non porta frutto e la carità senza la fede sarebbe un sentimento in balia costante del dubbio. Fede e carità si esigono a vicenda, così che l'una permette all'altra di attuare il suo cammino. Non pochi cristiani, infatti, dedicano la loro vita con amore a chi è solo, emarginato o escluso come a colui che è il primo verso cui andare e il più importante da sostenere, perché proprio in lui si riflette il volto stesso di Cristo. Grazie alla fede possiamo riconoscere in quanti chiedono il nostro amore il volto del Signore risorto. «Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (*Mt* 25, 40): queste sue parole sono un monito da non dimenticare ed un invito perenne a ridonare quell'amore con cui Egli si prende cura di noi. È la fede che permette di riconoscere Cristo ed è il suo stesso amore che spinge a soccorrerlo ogni volta che si fa nostro prossimo nel cammino della vita. Sostenuti dalla fede, guardiamo con speranza al nostro impegno nel mondo, in attesa di «nuovi cieli e una terra nuova, nei quali abita la giustizia» (*2 Pt* 3, 13; cfr *Ap* 21, 1).

15. Giunto ormai al termine della sua vita, l'apostolo Paolo chiede al discepolo Timoteo di «cercare la fede» (cfr *2 Tm* 2, 22) con la stessa costanza di quando era ragazzo (cfr *2 Tm* 3, 15). Sentiamo questo invito rivolto a ciascuno di noi, perché nessuno diventi pigro nella fede. Essa è compagna di vita che permette di percepire con sguardo sempre nuovo le meraviglie che Dio compie per noi. Intenta a cogliere i segni dei tempi nell'oggi della storia, la fede impegna ognuno di noi a diventare segno vivo della presenza del Risorto nel mondo. Ciò di cui il mondo oggi ha particolarmente bisogno è la testimonianza

credibile di quanti, illuminati nella mente e nel cuore dalla Parola del Signore, sono capaci di aprire il cuore e la mente di tanti al desiderio di Dio e della vita vera, quella che non ha fine.

«La Parola del Signore corra e sia glorificata» (2 *Ts* 3, 1): possa questo *Anno della fede* rendere sempre più saldo il rapporto con Cristo Signore, poiché solo in Lui vi è la certezza per guardare al futuro e la garanzia di un amore autentico e duraturo. Le parole dell'apostolo Pietro gettano un ultimo squarcio di luce sulla fede: «Perciò siete ricolmi di gioia, anche se ora dovete essere, per un po' di tempo, afflitti da varie prove, affinché la vostra fede, messa alla prova, molto più preziosa dell'oro – destinato a perire e tuttavia purificato con fuoco – torni a vostra lode, gloria e onore quando Gesù Cristo si manifesterà. Voi lo amate, pur senza averlo visto e ora, senza vederlo, credete in lui. Perciò esultate di gioia indicibile e gloriosa, mentre raggiungete la mèta della vostra fede: la salvezza delle anime» (1 *Pt* 1, 6-9). La vita dei cristiani conosce l'esperienza della gioia e quella della sofferenza. Quanti Santi hanno vissuto la solitudine! Quanti credenti, anche ai nostri giorni, sono provati dal silenzio di Dio mentre vorrebbero ascoltare la sua voce consolante! Le prove della vita, mentre consentono di comprendere il mistero della Croce e di partecipare alle sofferenze di Cristo (cfr *Col* 1, 24), sono preludio alla gioia e alla speranza cui la fede conduce: «quando sono debole, è allora che sono forte» (2 *Cor* 12, 10). Noi crediamo con ferma certezza che il Signore Gesù ha sconfitto il male e la morte. Con questa sicura fiducia ci affidiamo a Lui: Egli, presente in mezzo a noi, vince il potere del maligno (cfr *Lc* 11, 20) e la Chiesa, comunità visibile della sua misericordia, permane in Lui come segno della riconciliazione definitiva con il Padre.

Affidiamo alla Madre di Dio, proclamata «beata» perché «ha creduto» (*Lc* 1, 45), questo tempo di grazia.

Dato a Roma, presso San Pietro, l'11 ottobre dell'Anno 2011, settimo di Pontificato.

Allocutiones

“SORGI, SIGNORE! SALVAMI!”: SALMO 3*

Riprendiamo oggi le Udienze in Piazza San Pietro e, nella “scuola della preghiera” che stiamo vivendo insieme in queste Catechesi del mercoledì, vorrei iniziare a meditare su alcuni Salmi, che, come dicevo nel giugno scorso, formano il “libro di preghiera” per eccellenza. Il primo Salmo su cui mi soffermo è un Salmo di lamento e di supplica pervaso di profonda fiducia, in cui la certezza della presenza di Dio fonda la preghiera che scaturisce da una condizione di estrema difficoltà in cui si trova l’orante. Si tratta del *Salmo 3*, riferito dalla tradizione ebraica a Davide nel momento in cui fugge dal figlio Assalonne (cfr v. 1): è uno degli episodi più drammatici e sofferti nella vita del re, quando suo figlio usurpa il suo trono regale e lo costringe a lasciare Gerusalemme per salvarsi la vita (cfr *2 Sam 15ss*). La situazione di pericolo e di angoscia sperimentata da Davide fa dunque da sottofondo a questa preghiera e aiuta a comprenderla, presentandosi come la situazione tipica in cui un tale Salmo può essere recitato. Nel grido del Salmista, ogni uomo può riconoscere quei sentimenti di dolore, di amarezza e insieme di fiducia in Dio che, secondo la narrazione biblica, avevano accompagnato la fuga di Davide dalla sua città.

Il Salmo inizia con un’invocazione al Signore:

«Signore, quanti sono i miei avversari!

Molti contro di me insorgono.

Molti dicono della mia vita:

“Per lui non c’è salvezza in Dio!”» (vv. 2-3).

La descrizione che l’orante fa della sua situazione è quindi segnata da toni fortemente drammatici. Per tre volte si ribadisce l’idea di

* Allocutio die 7 septembris 2011 in Arce Gandulphi in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 8 settembre 2011).

moltitudine – “ numerosi ”, “ molti ”, “ tanti ” – che nel testo originale è detta con la stessa radice ebraica, così da sottolineare ancora di più l'enormità del pericolo, in modo ripetitivo, quasi martellante. Questa insistenza sul numero e la grandezza dei nemici serve a esprimere la percezione, da parte del Salmista, dell'assoluta sproporzione esistente tra lui e i suoi persecutori, una sproporzione che giustifica e fonda l'urgenza della sua richiesta di aiuto: gli oppressori sono tanti, prendono il sopravvento, mentre l'orante è solo e inerme, in balia dei suoi aggressori. Eppure, la prima parola che il Salmista pronuncia è “ Signore ”; il suo grido inizia con l'invocazione a Dio. Una moltitudine incombe e insorge contro di lui, generando una paura che ingigantisce la minaccia facendola apparire ancora più grande e terrificante; ma l'orante non si lascia vincere da questa visione di morte, mantiene saldo il rapporto con il Dio della vita e a Lui per prima cosa si rivolge, in cerca di aiuto. Però i nemici tentano anche di spezzare questo legame con Dio e di incrinare la fede della loro vittima. Essi insinuano che il Signore non può intervenire, affermano che neppure Dio può salvarlo. L'aggressione quindi non è solo fisica, ma tocca la dimensione spirituale: “ il Signore non può salvarlo ” – dicono –, il nucleo centrale dell'animo del Salmista va aggredito. È l'estrema tentazione a cui il credente è sottoposto, è la tentazione di perdere la fede, la fiducia nella vicinanza di Dio. Il giusto supera l'ultima prova, resta saldo nella fede e nella certezza della verità e nella piena fiducia in Dio, e proprio così trova la vita e la verità. Mi sembra che qui il Salmo ci tocchi molto personalmente: in tanti problemi siamo tentati di pensare che forse anche Dio non mi salva, non mi conosce, forse non ne ha possibilità; la tentazione contro la fede è l'ultima aggressione del nemico, e a questo dobbiamo resistere così troviamo Dio e troviamo la vita.

L'orante del nostro Salmo è quindi chiamato a rispondere con la fede agli attacchi degli empi: i nemici – come ho detto - negano che Dio possa aiutarlo, egli invece Lo invoca, Lo chiama per nome, “ Signore ”, e poi si rivolge a Lui con un “ tu ” enfatico, che esprime un rapporto saldo, solido, e racchiude in sé la certezza della risposta divina:

« Ma tu sei mio scudo Signore,
sei la mia gloria e tieni alta la mia testa.
A gran voce grido al Signore
ed egli mi risponde dalla sua santa montagna » (vv. 4-5).

La visione dei nemici ora scompare, non hanno vinto perché chi crede in Dio è sicuro che Dio è il suo amico: resta solo il “Tu” di Dio, ai “molti” si contrappone ora uno solo, ma molto più grande e potente di molti avversari. Il Signore è aiuto, difesa, salvezza; come scudo protegge chi si affida a Lui, e gli fa sollevare la testa, nel gesto di trionfo e di vittoria. L’uomo non è più solo, i nemici non sono imbattibili come sembravano, perché il Signore ascolta il grido dell’oppresso e risponde dal luogo della sua presenza, dal suo monte santo. L’uomo grida, nell’angoscia, nel pericolo, nel dolore; l’uomo chiede aiuto, e Dio risponde. Questo intrecciarsi di grido umano e risposta divina è la dialettica della preghiera e la chiave di lettura di tutta la storia della salvezza. Il grido esprime il bisogno di aiuto e si appella alla fedeltà dell’altro; gridare vuol dire porre un gesto di fede nella vicinanza e nella disponibilità all’ascolto di Dio. La preghiera esprime la certezza di una presenza divina già sperimentata e creduta, che nella risposta salvifica di Dio si manifesta in pienezza. Questo è rilevante: che nella nostra preghiera sia importante, presente, la certezza della presenza di Dio. Così, il Salmista, che si sente assediato dalla morte, confessa la sua fede nel Dio della vita che, come scudo, lo avvolge all’intorno con una protezione invulnerabile; chi pensava di essere ormai perduto può sollevare il capo, perché il Signore lo salva; l’orante, minacciato e schernito, è nella gloria, perché Dio è la sua gloria.

La risposta divina che accoglie la preghiera dona al Salmista una sicurezza totale; è finita anche la paura, e il grido si acquieta nella pace, in una profonda tranquillità interiore:

« Io mi corico, mi addormento e mi risveglio:
il Signore mi sostiene.
Non temo la folla numerosa
che intorno a me si è accampata » (vv. 6-7).

L'orante, pur in mezzo al pericolo e alla battaglia, può addormentarsi tranquillo, in un inequivocabile atteggiamento di abbandono fiducioso. Intorno a lui gli avversari si accampano, lo assediano, sono tanti, si ergono contro di lui, lo deridono e tentano di farlo cadere, ma egli invece si corica e dorme tranquillo e sereno, sicuro della presenza di Dio. E al risveglio, trova Dio ancora accanto a sé, come custode che non dorme (cfr *Sal* 121, 3-4), che lo sostiene, lo tiene per mano, non lo abbandona mai. La paura della morte è vinta dalla presenza di Colui che non muore. E proprio la notte, popolata di timori atavici, la notte dolorosa della solitudine e dell'attesa angosciata, ora si trasforma: ciò che evoca la morte diventa presenza dell'Eterno.

Alla visibilità dell'assalto nemico, massiccio, imponente, si contrappone l'invisibile presenza di Dio, con tutta la sua invincibile potenza. Ed è a Lui che di nuovo il Salmista, dopo le sue espressioni di fiducia, rivolge la preghiera: «Sorgi, Signore! Salvami, Dio mio!» (v. 8a). Gli aggressori “si innalzavano” (cfr v. 2) contro la loro vittima, chi invece “si alzerà” è il Signore, e sarà per abatterli. Dio lo salverà, rispondendo al suo grido. Perciò il Salmo si chiude con la visione della liberazione dal pericolo che uccide e dalla tentazione che può far perire. Dopo la richiesta rivolta al Signore di alzarsi a salvare, l'orante descrive la vittoria divina: i nemici che, con la loro ingiusta e crudele oppressione, sono simbolo di tutto ciò che si oppone a Dio e al suo piano di salvezza vengono sconfitti. Colpiti alla bocca, non potranno più aggredire con la loro distruttiva violenza e non potranno più insinuare il male del dubbio nella presenza e nell'azione di Dio: il loro parlare insensato e blasfemo è definitivamente smentito e ridotto al silenzio dall'intervento salvifico del Signore (cfr v. 8bc). Così, il Salmista può concludere la sua preghiera con una frase dalle connotazioni liturgiche che celebra, nella gratitudine e nella lode, il Dio della vita: «La salvezza viene dal Signore, sul tuo popolo la tua benedizione» (v. 9).

Cari fratelli e sorelle, il Salmo 3 ci ha presentato una supplica piena di fiducia e di consolazione. Pregando questo Salmo, possiamo fare nostri i sentimenti del Salmista, figura del giusto perseguitato che

trova in Gesù il suo compimento. Nel dolore, nel pericolo, nell'amarrezza dell'incomprensione e dell'offesa, le parole del Salmo aprono il nostro cuore alla certezza confortante della fede. Dio è sempre vicino - anche nelle difficoltà, nei problemi, nelle oscurità della vita - ascolta, risponde e salva nel suo modo. Ma bisogna saper riconoscere la sua presenza e accettare le sue vie, come Davide nella sua fuga umiliante dal figlio Assalonne, come il giusto perseguitato del *Libro della Sapienza* e, ultimamente e compiutamente, come il Signore Gesù sul Golgota. E quando, agli occhi degli empi, Dio sembra non intervenire e il Figlio muore, proprio allora si manifesta, per tutti i credenti, la vera gloria e la definitiva realizzazione della salvezza. Che il Signore ci doni fede, venga in aiuto della nostra debolezza e ci renda capaci di credere e di pregare in ogni angoscia, nelle notti dolorose del dubbio e nei lunghi giorni del dolore, abbandonandoci con fiducia a Lui, che è nostro "scudo" e nostra "gloria". Grazie.

LE PIETRE E IL PANE*

Sei anni fa, il primo viaggio apostolico in Italia del mio pontificato mi condusse a Bari, per il 24° Congresso Eucaristico Nazionale. Oggi sono venuto a concludere solennemente il 25°, qui ad Ancona. Ringrazio il Signore per questi intensi momenti ecclesiali che rafforzano il nostro amore all'Eucaristia e ci vedono uniti attorno all'Eucaristia! Bari e Ancona, due città affacciate sul mare Adriatico; due città ricche di storia e di vita cristiana; due città aperte all'Oriente, alla sua cultura e alla sua spiritualità; due città che i temi dei Congressi Eucaristici hanno contribuito ad avvicinare: a Bari abbiamo fatto memoria di come *“senza la Domenica non possiamo vivere”*; oggi il nostro ritrovarci è all'insegna dell'*“Eucaristia per la vita quotidiana”*.

Prima di offrirvi qualche pensiero, vorrei ringraziarvi per questa vostra corale partecipazione: in voi abbraccio spiritualmente tutta la Chiesa che è in Italia. Rivolgo un saluto riconoscente al Presidente della Conferenza Episcopale, Cardinale Angelo Bagnasco, per le cordiali parole che mi ha rivolto anche a nome di tutti voi; al mio Legato a questo Congresso, Cardinale Giovanni Battista Re; all'Arcivescovo di Ancona-Osimo, Mons. Edoardo Menichelli, ai Vescovi della Metropoli, delle Marche e a quelli convenuti numerosi da ogni parte del Paese. Insieme con loro, saluto i sacerdoti, i diaconi, i consacrati e le consacrate, e i fedeli laici, fra i quali vedo molte famiglie e molti giovani. La mia gratitudine va anche alle Autorità civili e militari e a quanti, a vario titolo, hanno contribuito al buon esito di questo evento.

“Questa parola è dura! Chi può ascoltarla?” (*Gv* 6, 60). Davanti al discorso di Gesù sul pane della vita, nella Sinagoga di Cafarnaò, la reazione dei discepoli, molti dei quali abbandonarono Gesù, non è molto lontana dalle nostre resistenze davanti al dono totale che Egli

* Omelia dell'11 settembre 2011 tenuta, durante la Visita Pastorale ad Ancona per la Conclusione del XXV Congresso Eucaristico Nazionale (cf. *L'Osservatore Romano*, 12 settembre 2011).

fa di se stesso. Perché accogliere veramente questo dono vuol dire perdere se stessi, lasciarsi coinvolgere e trasformare, fino a vivere di Lui, come ci ha ricordato l'apostolo Paolo nella seconda Lettura: "Se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore. Sia che viviamo, sia che moriamo, siamo dunque del Signore" (*Rm* 14, 8).

"Questa parola è dura!"; è dura perché spesso confondiamo la libertà con l'assenza di vincoli, con la convinzione di poter fare da soli, senza Dio, visto come un limite alla libertà. E' questa un'illusione che non tarda a volgersi in delusione, generando inquietudine e paura e portando, paradossalmente, a rimpiangere le catene del passato: "Fossimo morti per mano del Signore nella terra d'Egitto..." – dicevano gli ebrei nel deserto (*Es* 16, 3), come abbiamo ascoltato. In realtà, solo nell'apertura a Dio, nell'accoglienza del suo dono, diventiamo veramente liberi, liberi dalla schiavitù del peccato che sfigura il volto dell'uomo e capaci di servire al vero bene dei fratelli.

"Questa parola è dura!"; è dura perché l'uomo cade spesso nell'illusione di poter "trasformare le pietre in pane". Dopo aver messo da parte Dio, o averlo tollerato come una scelta privata che non deve interferire con la vita pubblica, certe ideologie hanno puntato a organizzare la società con la forza del potere e dell'economia. La storia ci dimostra, drammaticamente, come l'obiettivo di assicurare a tutti sviluppo, benessere materiale e pace prescindendo da Dio e dalla sua rivelazione si sia risolto in un dare agli uomini pietre al posto del pane. Il pane, cari fratelli e sorelle, è "frutto del lavoro dell'uomo", e in questa verità è racchiusa tutta la responsabilità affidata alle nostre mani e alla nostra ingegnosità; ma il pane è anche, e prima ancora, "frutto della terra", che riceve dall'alto sole e pioggia: è dono da chiedere, che ci toglie ogni superbia e ci fa invocare con la fiducia degli umili: "Padre (...), dacci oggi il nostro pane quotidiano" (*Mt* 6, 11).

L'uomo è incapace di darsi la vita da se stesso, egli si comprende solo a partire da Dio: è la relazione con Lui a dare consistenza alla nostra umanità e a rendere buona e giusta la nostra vita. Nel Padre nostro chiediamo che sia santificato il *Suo* nome, che venga il *Suo* regno,

che si compia la *Sua* volontà. E' anzitutto il primato di Dio che dobbiamo recuperare nel nostro mondo e nella nostra vita, perché è questo primato a permetterci di ritrovare la verità di ciò che siamo, ed è nel conoscere e seguire la volontà di Dio che troviamo il nostro vero bene. Dare tempo e spazio a Dio, perché sia il centro vitale della nostra esistenza.

Da dove partire, come dalla sorgente, per recuperare e riaffermare il primato di Dio? Dall'Eucaristia: qui Dio si fa così vicino da farsi nostro cibo, qui Egli si fa forza nel cammino spesso difficile, qui si fa presenza amica che trasforma. Già la Legge data per mezzo di Mosè veniva considerata come "pane del cielo", grazie al quale Israele divenne il popolo di Dio, ma in Gesù la parola ultima e definitiva di Dio si fa carne, ci viene incontro come Persona. Egli, Parola eterna, è la vera manna, è il pane della vita (cfr *Gv* 6, 32-35) e compiere le opere di Dio è credere in Lui (cfr *Gv* 6, 28-29). Nell'Ultima Cena Gesù riassume tutta la sua esistenza in un gesto che si iscrive nella grande benedizione pasquale a Dio, gesto che Egli vive da Figlio come rendimento di grazie al Padre per il suo immenso amore. Gesù spezza il pane e lo condivide, ma con una profondità nuova, perché Egli dona se stesso. Prende il calice e lo condivide perché tutti ne possano bere, ma con questo gesto Egli dona la "nuova alleanza nel suo sangue", dona se stesso. Gesù anticipa l'atto di amore supremo, in obbedienza alla volontà del Padre: il sacrificio della Croce. La vita gli sarà tolta sulla Croce, ma già ora Egli la offre da se stesso. Così la morte di Cristo non è ridotta ad un'esecuzione violenta, ma è trasformata da Lui in un libero atto d'amore, in un atto di auto-donazione, che attraversa vittoriosamente la stessa morte e ribadisce la bontà della creazione uscita dalle mani di Dio, umiliata dal peccato e finalmente redenta. Questo immenso dono è a noi accessibile nel Sacramento dell'Eucaristia: Dio si dona a noi, per aprire la nostra esistenza a Lui, per coinvolgerla nel mistero di amore della Croce, per renderla partecipe del mistero eterno da cui proveniamo e per anticipare la nuova condizione della vita piena in Dio, in attesa della quale viviamo.

Ma che cosa comporta per la nostra vita quotidiana questo partire

dall'Eucaristia per riaffermare il primato di Dio? La comunione eucaristica, cari amici, ci strappa dal nostro individualismo, ci comunica lo spirito del Cristo morto e risorto, e ci conforma a Lui; ci unisce intimamente ai fratelli in quel mistero di comunione che è la Chiesa, dove l'unico Pane fa dei molti un solo corpo (cfr *1 Cor* 10, 17), realizzando la preghiera della comunità cristiana delle origini riportata nel libro della *Didaché*: "Come questo pane spezzato era sparso sui colli e raccolto divenne una cosa sola, così la tua Chiesa dai confini della terra venga radunata nel tuo Regno" (IX, 4). L'Eucaristia sostiene e trasforma l'intera vita quotidiana. Come ricordavo nella mia prima Enciclica, "nella comunione eucaristica è contenuto l'essere amati e l'amare a propria volta gli altri", per cui "un'Eucaristia che non si traduca in amore concretamente praticato è in se stessa frammentata" (*Deus caritas est*, 14).

La bimillennaria storia della Chiesa è costellata di santi e sante, la cui esistenza è segno eloquente di come proprio dalla comunione con il Signore, dall'Eucaristia nasca una nuova e intensa assunzione di responsabilità a tutti i livelli della vita comunitaria, nasca quindi uno sviluppo sociale positivo, che ha al centro la persona, specie quella povera, malata o disagiata. Nutrirsi di Cristo è la via per non restare estranei o indifferenti alle sorti dei fratelli, ma entrare nella stessa logica di amore e di dono del sacrificio della Croce; chi sa inginocchiarsi davanti all'Eucaristia, chi riceve il corpo del Signore non può non essere attento, nella trama ordinaria dei giorni, alle situazioni indegne dell'uomo, e sa piegarsi in prima persona sul bisognoso, sa spezzare il proprio pane con l'affamato, condividere l'acqua con l'assetato, rivestire chi è nudo, visitare l'ammalato e il carcerato (cfr *Mt* 25, 34-36). In ogni persona saprà vedere quello stesso Signore che non ha esitato a dare tutto se stesso per noi e per la nostra salvezza. Una spiritualità eucaristica, allora, è vero antidoto all'individualismo e all'egoismo che spesso caratterizzano la vita quotidiana, porta alla riscoperta della gratuità, della centralità delle relazioni, a partire dalla famiglia, con particolare attenzione a lenire le ferite di quelle disgregate. Una spiritualità eucaristica è anima di una comunità ecclesiale che supera divisioni e

contrapposizioni e valorizza le diversità di carismi e ministeri ponendoli a servizio dell'unità della Chiesa, della sua vitalità e della sua missione. Una spiritualità eucaristica è via per restituire dignità ai giorni dell'uomo e quindi al suo lavoro, nella ricerca della sua conciliazione con i tempi della festa e della famiglia e nell'impegno a superare l'incertezza del precariato e il problema della disoccupazione. Una spiritualità eucaristica ci aiuterà anche ad accostare le diverse forme di fragilità umana consapevoli che esse non offuscano il valore della persona, ma richiedono prossimità, accoglienza e aiuto. Dal Pane della vita trarrà vigore una rinnovata capacità educativa, attenta a testimoniare i valori fondamentali dell'esistenza, del sapere, del patrimonio spirituale e culturale; la sua vitalità ci farà abitare la città degli uomini con la disponibilità a spenderci nell'orizzonte del bene comune per la costruzione di una società più equa e fraterna.

Cari amici, ripartiamo da questa terra marchigiana con la forza dell'Eucaristia in una costante osmosi tra il mistero che celebriamo e gli ambiti del nostro quotidiano. Non c'è nulla di autenticamente umano che non trovi nell'Eucaristia la forma adeguata per essere vissuto in pienezza: la vita quotidiana diventi dunque luogo del culto spirituale, per vivere in tutte le circostanze il primato di Dio, all'interno del rapporto con Cristo e come offerta al Padre (cfr Esort. ap. postsin. *Sacramentum caritatis*, 71). Sì, "non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio" (*Mt* 4, 4): noi viviamo dell'obbedienza a questa parola, che è pane vivo, fino a consegnarci, come Pietro, con l'intelligenza dell'amore: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna e noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio" (*Gv* 6, 68-69).

Come la Vergine Maria, diventiamo anche noi "grembo" disponibile ad offrire Gesù all'uomo del nostro tempo, risvegliando il desiderio profondo di quella salvezza che viene soltanto da Lui. Buon cammino, con Cristo Pane di vita, a tutta la Chiesa che è in Italia! Amen.

“DIO MIO, DIO MIO, PERCHÉ MI HAI ABBANDONATO?”,
SALMO 22 (21)*

Nella catechesi di oggi vorrei affrontare un Salmo dalle forti implicazioni cristologiche, che continuamente affiora nei racconti della passione di Gesù, con la sua duplice dimensione di umiliazione e di gloria, di morte e di vita. È il *Salmo 22*, secondo la tradizione ebraica, 21 secondo la tradizione greco-latina, una preghiera accorata e toccante, di una densità umana e una ricchezza teologica che ne fanno uno tra i Salmi più pregati e studiati di tutto il Salterio. Si tratta di una lunga composizione poetica, e noi ci soffermeremo in particolare sulla sua prima parte, incentrata sul lamento, per approfondire alcune dimensioni significative della preghiera di supplica a Dio.

Questo Salmo presenta la figura di un innocente perseguitato e circondato da avversari che ne vogliono la morte; ed egli ricorre a Dio in un lamento doloroso che, nella certezza della fede, si apre misteriosamente alla lode. Nella sua preghiera, la realtà angosciante del presente e la memoria consolante del passato si alternano, in una sofferta presa di coscienza della propria situazione disperata che però non vuole rinunciare alla speranza. Il suo grido iniziale è un appello rivolto a un Dio che appare lontano, che non risponde e sembra averlo abbandonato:

« Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?
Lontane dalla mia salvezza le parole del mio grido.
Mio Dio, grido di giorno e non rispondi;
di notte, e non c'è tregua per me » (vv. 2-3).

Dio tace, e questo silenzio lacera l'animo dell'orante, che incessantemente chiama, ma senza trovare risposta. I giorni e le notti si

* Allocutio die 14 septembris 2011 in Audientia Generali habita (cfr. *L'Osservatore Romano*, 15 settembre 2011).

succedono, in una ricerca instancabile di una parola, di un aiuto che non viene; Dio sembra così distante, così dimentico, così assente. La preghiera chiede ascolto e risposta, sollecita un contatto, cerca una relazione che possa donare conforto e salvezza. Ma se Dio non risponde, il grido di aiuto si perde nel vuoto e la solitudine diventa insostenibile. Eppure, l'orante del nostro Salmo per ben tre volte, nel suo grido, chiama il Signore "mio" Dio, in un estremo atto di fiducia e di fede. Nonostante ogni apparenza, il Salmista non può credere che il legame con il Signore si sia interrotto totalmente; e mentre chiede il perché di un presunto abbandono incomprensibile, afferma che il "suo" Dio non lo può abbandonare.

Come è noto, il grido iniziale del Salmo, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», è riportato dai Vangeli di Matteo e di Marco come il grido lanciato da Gesù morente sulla croce (cfr *Mt* 27, 46; *Mc* 15, 34). Esso esprime tutta la desolazione del Messia, Figlio di Dio, che sta affrontando il dramma della morte, una realtà totalmente contrapposta al Signore della vita. Abbandonato da quasi tutti i suoi, tradito e rinnegato da discepoli, attorniato da chi lo insulta, Gesù è sotto il peso schiacciante di una missione che deve passare per l'umiliazione e l'annichilimento. Perciò grida al Padre, e la sua sofferenza assume le parole dolenti del Salmo. Ma il suo non è un grido disperato, come non lo era quello del Salmista, che nella sua supplica percorre un cammino tormentato sfociando però infine in una prospettiva di lode, nella fiducia della vittoria divina. E poiché nell'uso ebraico citare l'inizio di un Salmo implicava un riferimento all'intero poema, la preghiera straziante di Gesù, pur mantenendo la sua carica di indicibile sofferenza, si apre alla certezza della gloria. «Non bisognava che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?», dirà il Risorto ai discepoli di Emmaus (*Lc* 24, 26). Nella sua passione, in obbedienza al Padre, il Signore Gesù attraversa l'abbandono e la morte per giungere alla vita e donarla a tutti i credenti.

A questo grido iniziale di supplica, nel nostro *Salmo 22*, fa seguito, in doloroso contrasto, il ricordo del passato:

« In te confidarono i nostri padri,
confidarono e tu li liberasti;
a te gridarono e furono salvati,
in te confidarono e non rimasero delusi » (vv. 5-6).

Quel Dio che oggi al Salmista appare così lontano, è però il Signore misericordioso che Israele ha sempre sperimentato nella sua storia. Il popolo a cui l'orante appartiene è stato oggetto dell'amore di Dio e può testimoniare la sua fedeltà. A cominciare dai Patriarchi, e poi in Egitto e nel lungo peregrinare nel deserto, nella permanenza nella terra promessa a contatto con popolazioni aggressive e nemiche, fino al buio dell'esilio, tutta la storia biblica è stata una storia di grida di aiuto da parte del popolo e di risposte salvifiche da parte di Dio. E il Salmista fa riferimento all'incrollabile fede dei suoi padri, che "confidarono" - per tre volte questa parola viene ripetuta - senza mai rimanere delusi. Ora tuttavia, sembra che questa catena di invocazioni fiduciose e risposte divine si sia interrotta; la situazione del Salmista sembra smentire tutta la storia della salvezza, rendendo ancor più dolorosa la realtà presente.

Ma Dio non può smentirsi, ed ecco allora che la preghiera torna a descrivere la situazione penosa dell'orante, per indurre il Signore ad avere pietà e intervenire, come aveva sempre fatto in passato. Il Salmista si definisce « verme e non un uomo, rifiuto degli uomini, disprezzato dalla gente » (v. 7), viene schernito, dileggiato (cfr v. 8) e ferito proprio nella fede: « Si rivolga al Signore; lui lo liberi, lo porti in salvo, se davvero lo ama » (v. 9), dicono. Sotto i colpi beffardi dell'ironia e dello spregio, sembra quasi che il perseguitato perda i propri connotati umani, come il Servo sofferente tratteggiato nel *Libro di Isaia* (cfr *Is* 52, 14; 53, 2b-3). E come il giusto oppresso del *Libro della Sapienza* (cfr 2, 12-20), come Gesù sul Calvario (cfr *Mt* 27, 39-43), il Salmista vede messo in questione il suo rapporto con il suo Signore, nella sottolineatura crudele e sarcastica di ciò che lo sta facendo soffrire: il silenzio di Dio, la sua apparente assenza. Eppure Dio è stato presente nell'esistenza dell'orante con una vicinanza e una tene-

rezza incontestabili. Il Salmista lo ricorda al Signore: « Sei proprio tu che mi hai tratto dal grembo, mi hai affidato al seno di mia madre. Al mio nascere, a te fui consegnato » (vv. 10-11a). Il Signore è il Dio della vita, che fa nascere e accoglie il neonato e se ne prende cura con affetto di padre. E se prima si era fatta memoria della fedeltà di Dio nella storia del popolo, ora l'orante rievoca la propria storia personale di rapporto con il Signore, risalendo al momento particolarmente significativo dell'inizio della sua vita. E lì, nonostante la desolazione del presente, il Salmista riconosce una vicinanza e un amore divini così radicali da poter ora esclamare, in una confessione piena di fede e generatrice di speranza: « dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio » (v. 11b).

Il lamento diventa ora supplica accorata: « Non stare lontano da me, perché l'angoscia è vicina e non c'è chi mi aiuti » (v. 12). L'unica vicinanza che il Salmista percepisce e che lo spaventa è quella dei nemici. E' dunque necessario che Dio si faccia vicino e soccorra, perché i nemici circondano l'orante, lo accerchiano, e sono come tori poderosi, come leoni che spalancano le fauci per ruggire e sbranare (cfr vv. 13-14). L'angoscia altera la percezione del pericolo, ingrandendolo. Gli avversari appaiono invincibili, sono diventati animali feroci e pericolosissimi, mentre il Salmista è come un piccolo verme, impotente, senza difesa alcuna. Ma queste immagini usate nel Salmo servono anche a dire che quando l'uomo diventa brutale e aggredisce il fratello, qualcosa di animalesco prende il sopravvento in lui, sembra perdere ogni sembianza umana; la violenza ha sempre in sé qualcosa di bestiale e solo l'intervento salvifico di Dio può restituire l'uomo alla sua umanità. Ora, per il Salmista, oggetto di tanta feroce aggressione, sembra non esserci più scampo, e la morte inizia ad impossessarsi di lui: « Io sono come acqua versata, sono slogate tutte le mie ossa [...] arido come un coccio è il mio vigore, la mia lingua si è incollata al palato [...] si dividono le mie vesti, sulla mia tunica gettano la sorte » (vv. 15.16.19). Con immagini drammatiche, che ritroviamo nei racconti della passione di Cristo, si descrive il disfacimento del corpo del condannato, l'arsura insopportabile che tormenta il morente e che

trova eco nella richiesta di Gesù « Ho sete » (cfr Gv 19, 28), per giungere al gesto definitivo degli aguzzini che, come i soldati sotto la croce, si spartiscono le vesti della vittima, considerata già morta (cfr *Mt* 27, 35; *Mc* 15, 24; *Lc* 23, 34; *Gv* 19, 23-24).

Ecco allora, impellente, di nuovo la richiesta di soccorso: « Ma tu, Signore, non stare lontano, mia forza, vieni presto in mio aiuto [...] Salvami » (vv. 20.22a). È questo un grido che dischiude i cieli, perché proclama una fede, una certezza che va al di là di ogni dubbio, di ogni buio e di ogni desolazione. E il lamento si trasforma, lascia il posto alla lode nell'accoglienza della salvezza: « Tu mi hai risposto. Annuncerò il tuo nome ai miei fratelli, ti loderò in mezzo all'assemblea » (vv. 22c-23). Così, il Salmo si apre al rendimento di grazie, al grande inno finale che coinvolge tutto il popolo, i fedeli del Signore, l'assemblea liturgica, le generazioni future (cfr vv. 24-32). Il Signore è accorso in aiuto, ha salvato il povero e gli ha mostrato il suo volto di misericordia. Morte e vita si sono incrociate in un mistero inseparabile, e la vita ha trionfato, il Dio della salvezza si è mostrato Signore incontrastato, che tutti i confini della terra celebreranno e davanti al quale tutte le famiglie dei popoli si prostreranno. È la vittoria della fede, che può trasformare la morte in dono della vita, l'abisso del dolore in fonte di speranza.

Fratelli e sorelle carissimi, questo Salmo ci ha portati sul Golgota, ai piedi della croce di Gesù, per rivivere la sua passione e condividere la gioia feconda della risurrezione. Lasciamoci dunque invadere dalla luce del mistero pasquale anche nell'apparente assenza di Dio, anche nel silenzio di Dio, e, come i discepoli di Emmaus, impariamo a discernere la vera realtà al di là delle apparenze, riconoscendo il cammino dell'esaltazione proprio nell'umiliazione, e il pieno manifestarsi della vita nella morte, nella croce. Così, riponendo tutta la nostra fiducia e la nostra speranza in Dio Padre, in ogni angoscia Lo potremo pregare anche noi con fede, e il nostro grido di aiuto si trasformerà in canto di lode. Grazie.

IL VESCOVO DIVENTA “PADRE” PROPRIO PERCHÉ PIENAMENTE “FIGLIO” DELLA CHIESA*

Come il cardinale Ouellet ha menzionato, sono ormai dieci anni che i Vescovi di recente nomina si ritrovano insieme a Roma per compiere un pellegrinaggio alla Tomba di San Pietro e per riflettere sui principali impegni del ministero episcopale. Questo incontro, promosso dalla Congregazione per i Vescovi e dalla Congregazione per le Chiese Orientali, si inserisce tra le iniziative per la formazione permanente auspicate dall’Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores gregis* (n. 24). Anche voi, a poco tempo dalla vostra consacrazione episcopale, siete così invitati a rinnovare la professione della vostra fede sulla Tomba del Principe degli Apostoli e la vostra adesione fiduciosa a Gesù Cristo con lo slancio di amore dello stesso Apostolo, intensificando i vincoli di comunione con il Successore di Pietro e con i confratelli Vescovi.

A questo aspetto interiore dell’iniziativa si unisce una forte esperienza di collegialità affettiva. Il Vescovo, come voi ben sapete, non è un uomo solo, ma è inserito in quel *corpus episcoporum* che si tramanda dal ceppo apostolico fino ai nostri giorni congiungendosi a Gesù, “Pastore e Vescovo delle nostre anime” (*Messale Romano*, Prefazio dopo l’Ascensione). La fraternità episcopale che vivete in questi giorni si prolunghi nel sentire e nell’agire quotidiano del vostro servizio aiutandovi ad operare sempre in comunione con il Papa e con i vostri confratelli nell’episcopato, cercando di coltivare anche l’amicizia con essi e con i vostri sacerdoti. In questo spirito di comunione e di amicizia vi accolgo con grande affetto, Vescovi di Rito Latino e di Rito Orientale, salutando in ciascuno di voi le Chiese affidate alla vostra cura pastorale, con un pensiero particolare per quelle che, in modo speciale nel Medio Oriente, sono nella sofferenza. Ringrazio il Cardi-

* Allocutio die 15 septembris 2011 in Arce Gandulphi in Audientia Generali habita (cf. *L’Osservatore Romano*, 15-16 settembre 2011).

nale Marc Ouellet, Prefetto della Congregazione per i Vescovi, per le parole che mi ha rivolto a nome vostro e per il libro, e il Cardinale Leonardo Sandri, Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali.

L'incontro annuale con i Vescovi nominati nel corso dell'anno mi ha dato la possibilità di sottolineare qualche aspetto del ministero episcopale. Oggi vorrei riflettere brevemente con voi sull'importanza dell'accoglienza da parte del Vescovo dei carismi che lo Spirito suscita per l'edificazione della Chiesa. La consacrazione episcopale vi ha conferito la pienezza del sacramento dell'Ordine, che, nella Comunità ecclesiale, è posto al servizio del sacerdozio comune dei fedeli, della loro crescita spirituale e della loro santità. Il sacerdozio ministeriale, infatti, come sapete, ha lo scopo e la missione di far vivere il sacerdozio dei fedeli, che, in forza del Battesimo, partecipano a loro modo all'unico sacerdozio di Cristo, come afferma la Costituzione conciliare *Lumen gentium*: "Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo" (n. 10). Per questa ragione, i Vescovi hanno il compito di vigilare e operare affinché i battezzati possano crescere nella grazia e secondo i carismi che lo Spirito Santo suscita nei loro cuori e nelle loro comunità. Il Concilio Vaticano II ha ricordato che lo Spirito Santo, mentre unifica nella comunione e nel ministero la Chiesa, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici e la abbellisce dei suoi frutti (cfr *ibid.*, 4). La recente Giornata Mondiale della Gioventù a Madrid ha mostrato, ancora una volta, la fecondità della ricchezza dei carismi nella Chiesa, proprio oggi, e l'unità ecclesiale di tutti i fedeli riuniti intorno al Papa ed ai Vescovi. Una vitalità che rafforza l'opera di evangelizzazione e la presenza della Chiesa nel mondo. E vediamo, possiamo quasi toccare che lo Spirito Santo anche oggi è presente nella Chiesa, crea carismi e crea unità.

Il dono fondamentale che siete chiamati ad alimentare nei fedeli affidati alle vostre cure pastorali è prima di tutto quello della filiazio-

ne divina, che è partecipazione di ciascuno alla comunione trinitaria. L'essenziale è che diventiamo realmente figli e figlie nel Figlio. Il Battesimo, che costituisce gli uomini "figli nel Figlio" e membri della Chiesa, è la radice e la fonte di tutti gli altri doni carismatici. Con il vostro ministero di santificazione, voi educate i fedeli a partecipare sempre più intensamente all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, aiutandoli ad edificare la Chiesa, secondo i doni ricevuti da Dio, in modo attivo e corresponsabile. Infatti, dobbiamo sempre tener presente che i doni dello Spirito, straordinari o semplici ed umili che siano, sono sempre dati gratuitamente per l'edificazione di tutti. Il Vescovo, in quanto segno visibile dell'unità della sua Chiesa particolare (cfr *ibid.*, 23), ha il compito di unificare ed armonizzare la diversità carismatica nell'unità della Chiesa, favorendo la reciprocità tra il sacerdozio gerarchico ed il sacerdozio battesimale.

Accogliete dunque i carismi con gratitudine per la santificazione della Chiesa e la vitalità dell'apostolato! E questa accoglienza e gratitudine verso lo Spirito Santo, che opera anche oggi tra noi, sono inscindibili dal *discernimento*, che è proprio della missione del Vescovo, come ha ribadito il Concilio Vaticano II, che ha affidato al ministero pastorale il giudizio sulla genuinità dei carismi e sul loro ordinato esercizio, senza estinguere lo Spirito, ma esaminando e ritenendo ciò che è buono (cfr *ibid.*, 12). Questo mi sembra importante: da una parte non estinguere, ma dall'altra parte distinguere, ordinare e ritenere esaminando. Per questo deve essere sempre chiaro che nessun carisma dispensa dal riferimento e dalla sottomissione ai Pastori della Chiesa (cfr Esort. ap. *Christifideles laici*, 24). Accogliendo, giudicando e ordinando i diversi doni e carismi, il Vescovo rende un grande e prezioso servizio al sacerdozio dei fedeli e alla vitalità della Chiesa, che risplenderà come sposa del Signore, rivestita della santità dei suoi figli.

Questo articolato e delicato ministero, richiede al Vescovo di alimentare con cura la propria vita spirituale. Solo così cresce il dono del discernimento. Come afferma l'Esortazione apostolica *Pastores gregis*, il vescovo diventa "padre" proprio perché pienamente "figlio"

della Chiesa (n. 10). D'altra parte, in forza della pienezza del sacramento dell'Ordine, è maestro, santificatore e Pastore che agisce in nome e in persona di Cristo. Questi due aspetti inscindibili lo chiamano a crescere come figlio e come Pastore alla sequela di Cristo, in modo che la sua santità personale manifesti la santità oggettiva ricevuta con la consacrazione episcopale, perché santità oggettiva del sacramento e santità personale del vescovo vanno insieme. Vi esorto, quindi, cari confratelli a rimanere sempre alla presenza del Buon Pastore e ad assimilare sempre più i suoi sentimenti e le sue virtù umane e sacerdotali, mediante la preghiera personale che deve accompagnare le vostre impegnative giornate apostoliche. Nell'intimità con il Signore troverete conforto e sostegno per il vostro impegnativo ministero. Non abbiate timore di affidare al cuore di Gesù Cristo ogni vostra preoccupazione, certi che Egli ha cura di voi, come già ammoniva l'apostolo Pietro (cfr *1Pt* 5, 6). La preghiera sia sempre nutrita dalla meditazione della Parola di Dio, dallo studio personale, dal raccoglimento e dal giusto riposo, perché possiate con serenità saper ascoltare ed accogliere "ciò che lo Spirito dice alle Chiese" (*Ap* 2, 11) e condurre tutti all'unità della fede e dell'amore. Con la santità della vostra vita e la carità pastorale sarete di esempio e di aiuto ai sacerdoti, vostri primi ed indispensabili collaboratori. Sarà vostra premura farli crescere nella corresponsabilità come sagge guide dei fedeli, che con voi sono chiamati ad edificare la Comunità, con i loro doni, i loro carismi e con la testimonianza della loro vita, perché nella corralità della comunione la Chiesa renda testimonianza a Gesù Cristo, affinché il mondo creda. E questa vicinanza ai sacerdoti, proprio oggi, con tutti i problemi, è di grandissima importanza.

Affidando il vostro ministero a Maria, Madre della Chiesa, che rifugge davanti al Popolo di Dio ricolma dei doni dello Spirito Santo, imparto con affetto a ciascuno di voi, alle vostre diocesi e particolarmente ai vostri sacerdoti, la Benedizione Apostolica. Grazie.

THE CATHOLIC CHURCH IS THE FRIEND OF THE POOR*

I offer you a warm fraternal welcome on the occasion of your visit *ad Limina Apostolorum*, a joyful opportunity to strengthen the bonds of communion shared between the Church in India and the See of Peter. I wish to thank the Most Reverend Vincent Concessao for his kind words offered on your behalf and in the name of those entrusted to your pastoral care. My cordial greetings also go to the priests, the men and women religious, and laity of your various Dioceses. Please assure them of my prayers and spiritual solicitude.

The most significant concrete resources of the Churches that you lead are not to be found in their buildings, schools, orphanages, convents or rectories, but in the men, women and children of the Church in India who bring the faith to life, who bear witness to the loving presence of God through lives of holiness. As part of its ancient and rich heritage, India has a long and distinguished Christian presence which has contributed to Indian society and benefited your culture in innumerable ways, enriching the lives of countless fellow citizens, not just those who are Catholic. The enormous blessing of faith in God and in his Son, Jesus Christ, to which the members of the Church bear witness in your country, motivates them to acts of selflessness, kindness, love and charity (cf. *2 Cor* 5:14). Most importantly, the Church in India proclaims its faith and love to society at large, and puts these into action through a concern for all people, in every aspect of their spiritual and material lives. Whether her members be rich or poor, old or young, male or female, of ancient Christian heritage or newly welcomed into the faith, the Church cannot but see in the faith of her members, individually and collectively, a great sign of hope for India and for its future.

* Ex allocutione die 19 septembris 2011 habita ad Coetus Episcoporum Indiae, qui visitationis causa «ad limina Apostolorum» Romam venerant (cf. *L'Osservatore Romano* 19-20 settembre 2011).

In particular, the Catholic Church is the friend of the poor. Like Christ, she welcomes without exception all who approach her to hear the divine message of peace, hope and salvation. Moreover, in obedience to the Lord, she continues to do so without regard for “tribe and tongue and people and nation” (cf. *Rev* 5:9), for in Christ, we “are one body” (cf. *Rom* 12:5). It is thus imperative that the clergy, religious and catechists in your dioceses be attentive to the diverse linguistic, cultural and economic circumstances of those whom they serve.

Furthermore, if the local churches ensure that an appropriate formation is given to those who, genuinely motivated by a love of God and neighbour, wish to become Christians, they will remain faithful to Christ’s command to “make disciples of all nations” (cf. *Mt* 28:19). Even though you, dear brothers, must take into account the challenges that the missionary nature of the Church entails, you must always be prepared to spread the Kingdom of God and to walk in the footsteps of Christ, who was himself misunderstood, despised, falsely accused and who suffered for the sake of truth. Do not be deterred when such trials arise in your own ministry, and in that of your priests and religious. Our belief in the certainty of Christ’s Resurrection gives us confidence and courage to face all that may come and to press forward, building the Kingdom of God, aided as always by the grace of the sacraments and through prayerful meditation on the Scriptures. God welcomes everyone, without distinction, into union with him through the Church. So too, I pray that the Church in India will continue to welcome everyone, above all the poor, and to be an exemplary bridge between men and God.

Finally, my dear brother Bishops, I note with gratitude the various efforts the local churches in India have made in commemoration of the twenty-fifth anniversary of the first Apostolic Visit of Pope John Paul II to your country. During those memorable days, he had several notable encounters with leaders of other religious traditions. Manifesting his personal respect for his interlocutors, this blessed Pope gave an authentic witness to the value of interreligious dialogue.

I renew the sentiments he expressed so well, “To work for the attainment and preservation of all human rights, including the basic right to worship God according to the dictates of an upright conscience and to profess that faith externally, must become ever more a subject of interreligious collaboration at all levels” (John Paul II, *Meeting with Representatives of the different religious and cultural traditions and with the youth at the Indira Gandhi Stadium*, 2 February 1986). I encourage you, dear brothers, to carry forward the Church’s efforts to promote the well-being of Indian society through continued attention to the promotion of basic rights – rights shared by all humanity – and by inviting your fellow Christians and the followers of other religious traditions to take up the challenge of affirming the dignity of each and every human person. This dignity, expressed in respect for and promotion of the innate moral, spiritual and material rights of the person, is not merely a concession granted by any earthly authority. It is the gift of the Creator, and stems from the fact that we are created in his image and likeness. I pray that the followers of Christ in India will continue to be promoters of justice, bearers of peace, people of respectful dialogue, and lovers of the truth about God and about man.

With these thoughts, dear brother Bishops, I renew to you my sentiments of affection and esteem. I commend all of you to the intercession of Blessed Pope John Paul, who surely brings his affection for India before the throne of our heavenly Father. Assuring you of my prayers for you and for those entrusted to your pastoral care, I am pleased to impart my Apostolic Blessing as a pledge of grace and peace in the Lord.

SALMO 126*

Nelle precedenti catechesi abbiamo meditato su alcuni Salmi di lamento e di fiducia. Quest'oggi vorrei riflettere con voi su un Salmo dalle note festose, una preghiera che, nella gioia, canta le meraviglie di Dio. È il *Salmo* 126 – secondo la numerazione greco latina 125 –, che celebra le grandi cose che il Signore ha operato con il suo popolo e che continuamente opera con ogni credente.

Il Salmista, a nome di tutto Israele, inizia la sua preghiera ricordando l'esperienza esaltante della salvezza:

«Quando il Signore ristabilì la sorte di Sion,
ci sembrava di sognare.

Allora la nostra bocca si riempì di sorriso,
la nostra lingua di gioia» (vv. 1-2a).

Il Salmo parla di una «sorte ristabilita», cioè restituita allo stato originario, in tutta la sua precedente positività. Si parte, cioè, da una situazione di sofferenza e di bisogno a cui Dio risponde operando salvezza e riportando l'orante alla condizione di prima, anzi arricchita e cambiata in meglio. È quello che avviene a Giobbe, quando il Signore gli ridona tutto quanto aveva perduto, raddoppiandolo ed elargendo una benedizione ancora maggiore (cfr *Gb* 42, 10-13), ed è quanto sperimenta il popolo d'Israele ritornando in patria dall'esilio babilonese. È proprio in riferimento alla fine della deportazione in terra straniera che viene interpretato questo Salmo: l'espressione «ristabilire la sorte di Sion» è letta e compresa dalla tradizione come un «far tornare i prigionieri di Sion». In effetti, il ritorno dall'esilio è paradigma di ogni intervento divino di salvezza perché la caduta di Gerusalemme e la deportazione a Babilonia sono state un'esperienza devastante per il popolo eletto, non solo sul pia-

* Allocutio die 12 octobris 2011 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 13 ottobre 2011).

no politico e sociale, ma anche e soprattutto sul piano religioso e spirituale. La perdita della terra, la fine della monarchia davidica e la distruzione del Tempio appaiono come una smentita delle promesse divine, e il popolo dell'alleanza, disperso tra i pagani, si interroga dolorosamente su un Dio che sembra averlo abbandonato. Perciò, la fine della deportazione e il ritorno in patria sono sperimentati come un meraviglioso ritorno alla fede, alla fiducia, alla comunione con il Signore; è un « ristabilimento della sorte » che implica anche conversione del cuore, perdono, ritrovata amicizia con Dio, consapevolezza della sua misericordia e rinnovata possibilità di lodarlo (cfr *Ger* 29, 12-14; 30, 18-20; 33,6-11; *Ez* 39, 25-29). Si tratta di un'esperienza di gioia straripante, di sorrisi e grida di giubilo, talmente bella che « sembra di sognare ». Gli interventi divini hanno spesso forme inaspettate, che vanno al di là di quanto l'uomo possa immaginare; ecco allora la meraviglia e la letizia che si esprimono nella lode: « Il Signore ha fatto grandi cose ». È quanto dicono le nazioni, ed è quanto proclama Israele:

« Allora si diceva tra le genti:

“ Il Signore ha fatto grandi cose per loro ”.

Grandi cose ha fatto il Signore per noi:

eravamo pieni di gioia » (vv. 2b-3).

Dio fa meraviglie nella storia degli uomini. Operando la salvezza, si rivela a tutti come Signore potente e misericordioso, rifugio dell'oppresso, che non dimentica il grido dei poveri (cfr *Sal* 9, 10.13), che ama la giustizia e il diritto e del cui amore è piena la terra (cfr *Sal* 33, 5). Perciò, davanti alla liberazione del popolo di Israele, tutte le genti riconoscono le cose grandi e stupende che Dio compie per il suo popolo e celebrano il Signore nella sua realtà di Salvatore. E Israele fa eco alla proclamazione delle nazioni, e la riprende ripetendola, ma da protagonista, come diretto destinatario dell'azione divina: « Grandi cose ha fatto il Signore per noi »; “ per noi ”, o ancor più precisamente, “ con noi ”, in ebraico *'immanù*, affermando così quel rapporto privilegiato che il Signore intrattiene con i suoi eletti e che

troverà nel nome *Immanuel*, “Dio con noi”, con cui viene chiamato Gesù, il suo culmine e la sua piena manifestazione (cfr *Mt* 1, 23).

Cari fratelli e sorelle, nella nostra preghiera dovremmo guardare più spesso a come, nelle vicende della nostra vita, il Signore ci ha protetti, guidati, aiutati e lodarlo per quanto ha fatto e fa per noi. Dobbiamo essere più attenti alle cose buone che il Signore ci dà. Siamo sempre attenti ai problemi, alle difficoltà e quasi non vogliamo percepire che ci sono cose belle che vengono dal Signore. Questa attenzione, che diventa gratitudine, è molto importante per noi e ci crea una memoria del bene che ci aiuta anche nelle ore buie. Dio compie cose grandi, e chi ne fa esperienza – attento alla bontà del Signore con l’attenzione del cuore – è ricolmo di gioia. Su questa nota festosa si conclude la prima parte del Salmo. Essere salvati e tornare in patria dall’esilio è come essere ritornati alla vita: la liberazione apre al sorriso, ma insieme all’attesa di un compimento ancora da desiderare e da mandare. È questa la seconda parte del nostro Salmo che suona così:

« Ristabilisci, Signore, la nostra sorte,
come i torrenti del Negheb.
Chi semina nelle lacrime mieterà nella gioia.
Nell’andare, se ne va piangendo,
portando la semente da gettare,
ma nel tornare, viene con gioia,
portando i suoi covoni » (vv. 4-6).

Se all’inizio della sua preghiera, il Salmista celebrava la gioia di una sorte ormai ristabilita dal Signore, ora invece la chiede come qualcosa ancora da realizzare. Se si applica questo Salmo al ritorno dall’esilio, questa apparente contraddizione si spiegherebbe con l’esperienza storica, fatta da Israele, di un ritorno in patria difficile, solo parziale, che induce l’orante a sollecitare un ulteriore intervento divino per portare a pienezza la restaurazione del popolo.

Ma il Salmo va oltre il dato puramente storico per aprirsi a dimensioni più ampie, di tipo teologico. L’esperienza consolante della

liberazione da Babilonia è comunque ancora incompiuta, “già” avvenuta, ma “non ancora” contrassegnata dalla definitiva pienezza. Così, mentre nella gioia celebra la salvezza ricevuta, la preghiera si apre all’attesa della realizzazione piena. Per questo il Salmo utilizza immagini particolari, che, con la loro complessità, rimandano alla realtà misteriosa della redenzione, in cui si intrecciano dono ricevuto e ancora da attendere, vita e morte, gioia sognante e lacrime penose. La prima immagine fa riferimento ai torrenti secchi del deserto del Neghev, che con le piogge si riempiono di acqua impetuosa che ridà vita al terreno inaridito e lo fa rifiorire. La richiesta del Salmista è dunque che il ristabilimento della sorte del popolo e il ritorno dall’esilio siano come quell’acqua, travolgente e inarrestabile, e capace di trasformare il deserto in una immensa distesa di erba verde e di fiori.

La seconda immagine si sposta dalle colline aride e rocciose del Neghev ai campi che i contadini coltivano per trarne il cibo. Per parlare della salvezza, si richiama qui l’esperienza che ogni anno si rinnova nel mondo agricolo: il momento difficile e faticoso della semina e poi la gioia prorompente del raccolto. Una semina che è accompagnata dalle lacrime, perché si getta ciò che potrebbe ancora diventare pane, esponendosi a un’attesa piena di incertezze: il contadino lavora, prepara il terreno, sparge il seme, ma, come illustra bene la parabola del seminatore, non sa dove questo seme cadrà, se gli uccelli lo mangeranno, se attecchirà, se metterà radici, se diventerà spiga (cfr *Mt* 13, 3-9; *Mc* 4, 2-9; *Lc* 8, 4-8). Gettare il seme è un gesto di fiducia e di speranza; è necessaria l’operosità dell’uomo, ma poi si deve entrare in un’attesa impotente, ben sapendo che molti fattori saranno determinanti per il buon esito del raccolto e che il rischio di un fallimento è sempre in agguato. Eppure, anno dopo anno, il contadino ripete il suo gesto e getta il suo seme. E quando questo diventa spiga, e i campi si riempiono di messi, ecco la gioia di chi è davanti a un prodigio straordinario. Gesù conosceva bene questa esperienza e ne parlava con i suoi: «Diceva: “Così è il regno di Dio: come un uomo che getta il seme sul terreno; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce. Come, egli stesso non lo sa» (*Mc* 4, 26-27). È il mi-

stero nascosto della vita, sono le meravigliose “grandi cose” della salvezza che il Signore opera nella storia degli uomini e di cui gli uomini ignorano il segreto. L'intervento divino, quando si manifesta in piechezza, mostra una dimensione prorompente, come i torrenti del Neghev e come il grano nei campi, evocatore quest'ultimo anche di una sproporzione tipica delle cose di Dio: sproporzione tra la fatica della semina e l'immensa gioia del raccolto, tra l'ansia dell'attesa e la rasserenante visione dei granai ricolmi, tra i piccoli semi gettati a terra e i grandi cumuli di covoni dorati dal sole. Alla mietitura, tutto è trasformato, il pianto è finito, ha lasciato il posto a grida di gioia esultante.

A tutto questo fa riferimento il Salmista per parlare della salvezza, della liberazione, del ristabilimento della sorte, del ritorno dall'esilio. La deportazione a Babilonia, come ogni altra situazione di sofferenza e di crisi, con il suo buio doloroso fatto di dubbi e di apparente lontananza di Dio, in realtà, dice il nostro Salmo, è come una semina. Nel Mistero di Cristo, alla luce del Nuovo Testamento, il messaggio si fa ancora più esplicito e chiaro: il credente che attraversa quel buio è come il chicco di grano caduto in terra che muore, ma per dare molto frutto (cfr *Gv* 12, 24); oppure, riprendendo un'altra immagine cara a Gesù, è come la donna che soffre nelle doglie del parto per poter giungere alla gioia di aver dato alla luce una nuova vita (cfr *Gv* 16, 21).

Cari fratelli e sorelle, questo Salmo ci insegna che, nella nostra preghiera, dobbiamo rimanere sempre aperti alla speranza e saldi nella fede in Dio. La nostra storia, anche se segnata spesso da dolore, da incertezze, da momenti di crisi, è una storia di salvezza e di « ristabilimento delle sorti ». In Gesù, ogni nostro esilio finisce, e ogni lacrima è asciugata, nel mistero della sua Croce, della morte trasformata in vita, come il chicco di grano che si spezza nella terra e diventa spiga. Anche per noi questa scoperta di Gesù Cristo è la grande gioia del “sì” di Dio, del ristabilimento della nostra sorte. Ma come coloro che – ritornati da Babilonia pieni di gioia – hanno trovato una terra impoverita, devastata, come pure la difficoltà della seminazione e hanno sofferto piangendo non sapendo se realmente alla fine ci sareb-

be stata la raccolta, così anche noi, dopo la grande scoperta di Gesù Cristo – la nostra vita, la verità, il cammino – entrando nel terreno della fede, nella «terra della fede», troviamo anche spesso una vita buia, dura, difficile, una seminazione con lacrime, ma sicuri che la luce di Cristo ci dona, alla fine, realmente, la grande raccolta. E dobbiamo imparare questo anche nelle notti buie; non dimenticare che la luce c'è, che Dio è già in mezzo alla nostra vita e che possiamo seminare con la grande fiducia che il “sì” di Dio è più forte di tutti noi. È importante non perdere questo ricordo della presenza di Dio nella nostra vita, questa gioia profonda che Dio è entrato nella nostra vita, liberandoci: è la gratitudine per la scoperta di Gesù Cristo, che è venuto da noi. E questa gratitudine si trasforma in speranza, è stella della speranza che ci dà la fiducia, è la luce, perché proprio i dolori della seminazione sono l'inizio della nuova vita, della grande e definitiva gioia di Dio.

I DOVERI E I DIRITTI DEL FEDELE
RISPETTO ALLA CONFESSIONE

In questo nostro breve contributo intendiamo analizzare il sacramento della Penitenza secondo la chiave ermeneutica dei diritti e dei doveri che vengono a formarsi in capo al penitente, in virtù delle disposizioni codiciali che creano determinate situazioni giuridiche soggettive di relazione tra confessore e fedele. Ciò pone evidentemente ed inevitabilmente la necessità di operare delle scelte espositive, anche per evidenti necessità di economia di trattazione. Ci limiteremo quindi ad illustrare quegli argomenti che suppongono o esplicitano un ventaglio di diritti e di doveri in capo al fedele e che regolano il sacramento della confessione.

Esordiamo dicendo che se Cristo ha il potere di rimettere i nostri peccati, tale potere è esercitato e tale Grazia è elargita attraverso la ministerialità della Chiesa e quindi l'amministrazione di questo sacramento non può mai essere slegata dall'evento ecclesiale e dalla disciplina canonica. Inoltre se ogni battezzato ha il diritto-dovere di tendere alla santità – canone 210¹ – egli gode anche del corrispettivo diritto di ricevere dalla Chiesa tutti quei mezzi spirituali che gli permettano di espletare questo diritto-dovere.

Ma torneremo in seguito su questo punto. Per il momento affermiamo che il catalogo dei diritti e dei doveri del fedele, presenti all'interno di tutta la sistematica codiciale, si struttura sempre secondo un principio speculare. Se ogni fedele è titolare, in virtù del battesimo, di diritti e doveri (can. 96), la Santa Chiesa ha il corrispettivo dovere di fornire i mezzi necessari per l'espletamento di quei doveri e per il raggiungimento degli scopi connessi con ogni diritto.²

¹ A commento di tale canone si veda: Giacomo INCITTI, *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2007, pp. 73-75.

² Eugenio CORECCO, «Il catalogo dei diritti e dei doveri», in: Graziano BORGONOVO – Arturo CATTANEO (a cura di), *Ius et Communio, Scritti di diritto canonico, Facoltà di teologia di Lugano*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 506-510.

Intendiamo qui esporre alcuni nuclei concettuali all'interno della struttura giuridica del sacramento della penitenza ove è possibile rinvenire questa relazione speculare. Inizieremo di volta in volta con una breve esegesi del canone per poi evidenziare tali situazioni giuridiche soggettive che presentino punti di particolare interesse. Inevitabilmente dovremo operare delle scelte. Ci sentiremo di poter tralasciare, laddove non sia strettamente necessario trattarlo, l'aspetto più squisitamente liturgico ed anche l'aspetto pastorale verrà richiamato solo laddove risulti utile nell'economia della nostra esposizione.

1. *L'obbligo della confessione individuale ed integra*

Il canone 960 del *Codex Iuris Canonici* stabilisce che solamente la confessione individuale ed integra seguita dall'assoluzione sacramentale rimette in modo ordinario i peccati del penitente. Solo un'impossibilità morale o fisica può scusare da una tale confessione, nel qual caso il perdono dei peccati si può ottenere anche secondo altre modalità. Tale canone introduce subito il concetto di integrità della confessione secondo quello che è l'insegnamento tridentino, ripreso dalle Norme Pastorali della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede del 16 giugno 1972,³ per cui si ha valida assoluzione in virtù dell'accusa di tutti i peccati gravi commessi, di cui si ha consapevolezza e di cui ci si ricorda dopo un diligente esame di coscienza, unitamente alle circostanze⁴ attenuanti ed aggravanti che possano cambiare la gravità del peccato o la sua specie teologica.⁵

³ SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Normae Pastorales circa absolutio-nem sacramentalem generali modo impertiendam, *Sacramentum Paenitentiae*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972) 510-514.

⁴ Torneremo in seguito sul problema relativo all'accusa delle circostanze del peccato.

⁵ Il Concilio di Trento, nel settimo dei *Canones de sacramento poenitentiae*, così si esprime: « si quis dixerit, in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta, et

Torneremo in seguito sui concetti di integrità formale – detta anche integrità soggettiva – e integrità materiale – detta anche integrità oggettiva.⁶ Per il momento ci limitiamo a dire che l'integrità materiale si verifica «*quando manifestantur omnia peccata mortalia, quae re vera obiective commissa fuerunt, et quae nondum vi clavium directe deleta sunt.*» L'integrità formale si specifica invece come l'accusa dei peccati gravi commessi, di cui ci si ricorda e che si è in grado di potere accusare – «*habetur formalis (seu subiectiva) quando accusantur omnia peccata mortalia, quae poenitens de facto hic et nunc, spectatis adiunctis, poteste et tenetur accusare, secundum practicum ipsius conscientiae dictamen*».⁷

Vogliamo qui sottolineare che il canone 960 sancisce l'obbligo in capo al penitente di confessare i propri peccati secondo una certa modalità. Un'impossibilità fisica o morale scusa da questo obbligo e tale inciso finale già introduce, di fatto, la tematica riguardante l'assoluzione *in pluribus impartita*.⁸ Ma soffermiamoci brevemente sulla problematica di tale impossibilità. Secondo il principio morale *ad impossibilia nemo tenetur*, il dovere dell'osservanza di tale integrità materiale della confessione, così come è stata descritta fino ad ora, viene meno se la persona versa in un'impossibilità fisica o morale ed in questo caso sarà sufficiente il rispetto di un'integrità formale. Tale principio è saldamente radicato nell'insegnamento dei moralisti che affermano: «*integritas materialis necessaria semper non est. Nam Christus D. pro sua*

quo sunt contra duo ultima decalogi praecepta, et circumstantias, quae peccati speciem mutant; ... anathema sit»: *Denzinger-Schönmetzer*, n. 1707.

⁶ Felice Maria CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis. De Sacramentis*, vol. II, *De Poenitentia*, Marietti, Torino 1963, p. 120; Massimo CALVI, «Le disposizioni del fedele per il sacramento della penitenza», in: Egidio MIRAGOLI, (a cura di), *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, Ancora, Milano 1999 (= *Percorsi di Diritto Ecclesiale*), pp. 53-54.

⁷ F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 120.

⁸ Si veda, in tal senso: Tomàs RINCÒN-PÉREZ, «Los derechos de los fieles y el sacramento de la penitencia (a proposito de dos notas recientes del PCITL)», in: *Ius Canonicum* 77 (1999) 235.

bonitate et sapientia ad valide et licite suscipiendum hoc sacramentum noluit aliquid postulare, quod saepe vel physice vel saltem moraliter impossibile est. Atque integritas materialis aliquando est impossibile physice vel moraliter ».⁹

L'impossibilità fisica si verifica, secondo la tradizione canonico-morale, nel caso di gravi problemi di salute fisica o psichica per cui è impossibile o almeno estremamente difficile l'accusa di tutti i peccati commessi.¹⁰ Lo stesso si dica, ad esempio, per un muto o qualora vi sia una grave difficoltà linguistica da parte del penitente, o in caso di amnesia o qualora si verifichi la mancanza del tempo necessario allo svolgersi della confessione di fronte ad un pericolo imminente o che impedisca comunque che la confessione si svolga secondo requisiti minimi di adeguatezza liturgica e pastorale.¹¹

L'impossibilità morale¹² si verifica invece quando l'accusa integrale dei peccati comporterebbe il pericolo di una grave infamia a carattere estrinseco per il penitente¹³ o il pericolo di scandalo, o di gravi danni per il fedele, o di commettere peccato sia da parte del penitente che da parte del confessore, o vi sia la possibilità del crearsi di un grave scrupolo per il penitente.¹⁴

⁹ F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 120.

¹⁰ Sarebbe, ad esempio, *ultra vires* per un moribondo osservare l'obbligo dell'integrità materiale della confessione.

¹¹ Bruno Fabio PIGHIN, *Diritto sacramentale*, Marcianum Press, Venezia 2006, (= *Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 1*), p. 267.

¹² Per tutti questi casi si veda: Velasio DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », in: AA.VV., *I sacramenti della Chiesa*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1989, p. 179; M. CALVI, « Le disposizioni del fedele », p. 55.

¹³ Il tipico esempio formulato dalla dottrina è quello del penitente allettato in ospedale che deve confessarsi in una stanza ove sono presenti altri pazienti. È pressoché inevitabile che altri vengano a conoscenza dei peccati della confessione. In questo caso il paziente può omettere l'accusa di quei peccati che gli creerebbero una grave infamia.

¹⁴ Tomás RINCÓN-PÉREZ, Commento al can. 960, in: Pedro LOMBARDÍA – Juan Ignacio ARRIETA (a cura di), *Codice di diritto canonico*, vol. II, Edizioni Logos, Roma 1987, p. 691.

Un caso analogo può verificarsi quando in virtù di una particolare relazione tra il penitente e il sacerdote risulta opportuno non rivelare al confessore certe situazioni della propria coscienza o quando lo stesso sacerdote potrebbe soffrire un grave scandalo a motivo di circostanze o contenuti di cui venga a conoscenza connesse con il peccato commesso. Ugualmente si ha impossibilità morale quando confessando un certo peccato vi sia il grave pericolo della violazione del sigillo sacramentale.¹⁵

Vogliamo qui sottolineare che qualora l'impossibilità morale sia fondata su una particolare situazione relazionale tra penitente e sacerdote, essa di fatto non si verifica – e quindi non può essere invocata – qualora si abbia comunque la possibilità di ricorrere, senza grave incomodo, ad un altro sacerdote o sia possibile differire di breve tempo la confessione. In presenza di queste due condizioni il penitente dovrà quindi rivolgersi ad un altro sacerdote al quale possa esternare sinceramente tutti i suoi peccati.¹⁶ Se in ogni modo il fedele si confesserà dal sacerdote con cui sussiste una particolare relazione egli non potrà invocare tale impossibilità morale e quindi un'eventuale confessione in cui venga omessa l'accusa di un peccato sarà invalida, in quanto immotivatamente non integra.

Nel caso quindi di una reale impossibilità fisica o morale la confessione sarà comunque valida, anche nel caso in cui qualche peccato sia stato omissso, in quanto sarà sufficiente il verificarsi dell'integrità formale.¹⁷

Il penitente è comunque tenuto a confessare successivamente i

¹⁵ « Id valet etiam in casu quo poenitens non teneatur hic et nunc confiteri aliquod grave peccatum, ex. gr. ne laedat sigillum: tunc potest apud unum confessarium silere, et postea alteri manifestare », in: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 136.

¹⁶ M. CALVI, « Le disposizioni del fedele », p. 55.

¹⁷ « Proinde non peccat qui nequit manifestare aliquod peccatum, vel iustam causam habet illud reticendi; ideoque sacramentum poenitentiae valide et cum effectum recipiet, dummodo habeat ceteras dispositiones requisitas », in: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, pp. 120-121.

peccati gravi non accusati nella confessione che è stata solo formalmente integra (can. 988 § 1), in quanto su di lui incombe l'obbligo di recuperare successivamente l'integrità materiale della confessione che incolpevolmente non può essersi verificata.¹⁸

Volendo tentare un'iperbole giuridica si ha confessione lecita e valida, secondo un principio di integrità formale, anche qualora paradossalmente non venisse confessato alcun peccato, come può avvenire in caso di morte imminente. Ciò che è assolutamente costitutivo ed irrinunciabile è il pentimento per i peccati commessi ed una qualche manifestazione di tale contrizione. Se invece, come vedremo, il penitente maliziosamente e senza alcuna ragione connessa con l'impossibilità fisica o morale ometta l'accusa di uno o più peccati, la confessione è da ritenersi invalida, in quanto non può verificarsi l'assoluzione *pro diviso* delle colpe commesse. Ma in questo caso la confessione sarà invalida più per l'assenza di un vero pentimento che non per la mancanza colpevole della integrità materiale. Infatti colui che maliziosamente occulta in confessione i peccati commessi non può dirsi veramente pentito.

2. *Il canone 961: l'assoluzione in pluribus impartita*

Proprio in tale contesto di impossibilità fisica o morale¹⁹ si inserisce il disposto del canone 961 che prevede la figura della cosiddetta assoluzione *in pluribus impartita*.²⁰ Tale canone prevede la possibilità

¹⁸ Per tutta questa parte si veda: V. DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », pp. 179-180.

¹⁹ T. RINCÓN-PÉREZ, Commento al can. 960, in: P. LOMBARDIA – J.I. ARRIETA (a cura di), *Codice di diritto canonico*, p. 695.

²⁰ Tale possibilità era già stata prevista, in realtà, dalla recente tradizione ecclesiale. Per tutta la ricostruzione storica riguardante la normativa che disciplina l'assoluzione *in pluribus impartita*, nonché i relativi lavori preparatori alla normativa codiciale, si veda: Julio MANZANARES, « De absolutione sacramentali generalis in casu gravis necessitatis considerationes », in: *Periodica*, 76 (1987) 123-144. Si veda, in particolare, un provvedimento della SACRA POENITENTIARIA APOSTOLICA, *Declaratio de absolutione impertienda militibus ad praelium vocatis*, del 6 febbraio 1915, in: *Acta*

di impartire l'assoluzione a più persone contemporaneamente senza la previa confessione individuale in due casi. Il primo contempla la fattispecie di un sacerdote o più sacerdoti che in imminente pericolo di morte si trovino a dover confessare un congruo numero di penitenti per i quali il tempo a disposizione non è sufficiente. Il secondo caso riguarda invece la possibilità di amministrare l'assoluzione *in pluribus* qualora, anche al di fuori del pericolo di morte, ci sia una tale affluenza di popolo per cui il tempo disponibile non sia sufficiente e vi sia un numero esiguo di confessori per poter ascoltare tutti e singoli i penitenti individualmente ed in modo conveniente, per cui essi resterebbero a lungo privati della grazia del sacramento della confessione.²¹ Esemplicazioni in tal senso, addotte dallo stesso magistero, sono i casi in cui, in territori di missione o in comunità di fedeli isolate, il

Apostolicae Sedis, 7 (1915) 72, che riguardava casi di assoluzioni collettive impartite ai soldati prima di entrare in battaglia e confermato successivamente da Pio XII attraverso un provvedimento della Sacra Congregazione Concistoriale del giorno 8 dicembre 1939, all'inizio del secondo conflitto mondiale, mondiale, SACRA CONGREGATIO CONCISTORIALIS, Index Facultatum [pro Vicariis castrensibus], in: *Acta Apostolicae Sedis*, 31 (1939) 712. Successivamente il 25 marzo 1944 la Sacra Penitenzieria Apostolica allargava l'applicabilità di tale previsione ai casi di grave necessità e urgenza: SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA, Instructio circa sacramentalem absolutio-nem generali modo pluribus impertiendam, *Ut dubia*, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 36 (1944) 155-156. La disciplina venne poi organicamente rielaborata nelle Norme Pastorali della Congregazione per la Dottrina della Fede (SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Normae Pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam, *Sacramentum Paenitentiae*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 64 [1972] 510-514) e in seguito nell'*Ordo Paenitentiae* del 2 dicembre 1973.

²¹ La Lettera Apostolica *Misericordia Dei* offre come criterio interpretativo del termine *diu* il tempo di un mese: «d) Super conditione altera, prudentis erit iudicii aestimare quam longum esse debeat tempus privationis sacramentalis gratiae ut vera inde fiat impossibilitas ad can. 960 normam, cum mortis periculum non imminens est. Tale vero iudicium non prudens est si sensum huius physicae aut moralis impossibilitatis evertit, quemadmodum accidit si verbi causa brevius tempus quam mensis putatur illud secum inferre, ut christifidelis "diu" remaneat in tali privatione»: B. IOANNES PAULUS II, Literae Apostolicae Motu proprio datae, *Misericordia Dei*, quibus de Sacramenti paenitentiae celebratione quaedam rationes explicantur, del 7 aprile 2002, qui n. 4, d), in: *Acta Apostolicae Sedis* 94 (2002) 457.

sacerdote possa recarsi in certi luoghi solo raramente. Tale necessità può anche essere dovuta a situazione belliche o meteorologiche.²²

Notiamo che le due condizioni, ovvero la grande affluenza di popolo e la scarsità di clero, devono verificarsi congiuntamente. Lo stesso disposto codiciale precisa poi che tale fattispecie non si realizza qualora l'ingente affluenza di penitenti e conseguentemente l'impossibilità di ascoltare individualmente le confessioni sia dovuta ad una festa o ad un pellegrinaggio.

Il canone 961, nel suo secondo paragrafo, specifica poi che non è compito del sacerdote verificare se vi sono le condizioni richieste per impartire l'assoluzione KKK *in consuetu*, bensì spetta al Vescovo diocesano giudicare se ricorrano tali requisiti. Il Vescovo – e non il Vicario generale o episcopale (cf. can. 134 § 3) – è chiamato quindi a determinare i casi in cui è possibile impartire tale assoluzione, tenuto conto dei criteri concordati con la Conferenza Episcopale,²³ la quale però, non avendo potestà legislativa in tale ambito, è chiamata semplicemente ad operare un raccordo pastorale tra la verifica e l'applicazione dei criteri che devono essere osservati dai vescovi e che comunque sono strettamente determinati dalla legge.²⁴

Teniamo a sottolineare che tale disposizione non è contraria all'insegnamento del Concilio di Trento sul sacramento della confessione, come affermano le stesse norme pastorali di *Sacramentum Poeni-*

²² «Agitur de condicionibus quae obiective extraordinariae occurrunt, ut eae quae in missionis regionibus vel in communitatibus fidelium segregatorum contingere possunt, ubi sacerdos semel vel perraro adesse potest, vel belli condiciones, tempestatum vices similiave rerum adiuncta id sinunt.» *Misericordia Dei*, n. 4, a), in: *Acta Apostolicae Sedis* 94 (2002) 456.

²³ In tal senso è anche il pronunciamento del giorno 8 novembre 1996, del PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Nota Explicativa, *Assoluzione generale senza previa confessione individuale (Circa il canone 961 CIC)*, in: *Communicationes* 28 (1996) 177-181.

²⁴ William H. STETSON, Commento al can. 961, in Ángel MARZOA – Jorge MIRAS – Rafael RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*: vol. III/1, Instituto Martín de Azpilcueta. Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, EUNSA, Navarra 1996, p. 769.

tentiae, in quanto l'accusa dei peccati è un elemento di diritto divino, sufficiente, ma non necessario; elemento che può essere anche integrato in una confessione successiva,²⁵ purché però all'atto dell'assoluzione generale il fedele sia realmente pentito dei suoi peccati e vi sia almeno un qualche segno di tale emendamento.²⁶ Tale possibilità prevista dal canone 961 va comunque intesa come assolutamente eccezionale ed è da interpretarsi e da applicarsi in senso stretto,²⁷ anche in virtù del fatto che esiste in capo al penitente un vero e proprio diritto alla confessione individuale.²⁸

Riteniamo quindi che, date queste restrizioni che sono state riaffermate nel Pronunciamento del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi nella Nota esplicativa: *L'assoluzione generale senza previa confessione individuale (circa il canone 961 C.I.C.)*,²⁹ il disposto del canone 961 e i relativi requisiti di applicazione non siano soggetti a dispensa da parte del vescovo diocesano. Ciò è affermato anche dalla Lettera

²⁵ Si veda, a tal proposito: T. RINCÓN-PÉREZ, «Los derechos de los fieles», p. 236.

²⁶ È interessante notare quali potrebbero essere, secondo la Conferenza Episcopale U.S.A., tali segni attraverso i quali dovrebbe documentarsi il pentimento del fedele. Fu deciso: «that in such circumstances the minister of the sacrament might determine and announce to the penitents the appropriate external sign of penance to be shown, e.g., kneeling, bowing of the head, bowing deeply, standing (if the penitents have been kneeling), a gesture such as the sign of the cross, etc.», in: *Newsletter, Bishops' Committee on the Liturgy* 10, 12 (dec 1974) 453, testo ripreso in: James A. CORIDEN – Thomas J. GREEN – Donald E. HEINTSCHEL (edd.), *The Code of Canon Law, A Text and Commentary*, Paulist Press, New York 1985, p. 695.

²⁷ Il suddetto pronunciamento del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi fa addirittura esplicito riferimento al can. 18; cf. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Nota Esplicativa, *Assoluzione generale senza previa confessione individuale (circa il canone 961 CIC)*, in: *Communicationes* 28 (1996) 178. A tal proposito si veda anche: W.H. STETSON, Commento al can. 961, in: Á. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, pp. 767-768.

²⁸ T. RINCÓN PÉREZ, «Los derechos de los fieles», p. 240.

²⁹ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Nota Esplicativa, *Assoluzione generale senza previa confessione individuale (circa il canone 961 CIC)*, in: *Communicationes* 28 (1996) 177-181.

Apostolica di Giovanni Paolo II, data in forma di *Motu Proprio, Misericordia Dei*, del 7 aprile 2002, laddove si afferma che: «*Itaque, cum integra peccatorum gravium confessio ex divina institutione pars sit constitutiva sacramenti, ipsa nullo pacto liberae committitur Pastorum pro-pensionis (dispensationi, interpretationi, loci consuetudinibus, et ita porro). Legitima ecclesiastica auctoritas tantum declarat – id spectantibus disciplinae normis— rationes, quibus discernatur vera impossibilitas peccata confitendi ab aliis condicionibus, in quibus impossibilitas est speciosa solum vel alioquin superabilis*». ³⁰

Ricordiamo inoltre – senza però voler entrare qui in un'analisi dettagliata di tale problematica – che il non rispetto o anche un'errata valutazione delle condizioni previste dal canone 961 non comporta la nullità dell'assoluzione, in quanto suddetto canone non contiene alcuna formula irritante ex canone 10. ³¹

3. *I canoni 962 e 963: l'assoluzione in pluribus impartita e i doveri del penitente*

Il canone 962 enuncia dei requisiti integrativi che devono essere rispettati perché si possa amministrare l'assoluzione *in pluribus*. È interessante qui notare che tali requisiti sono coperti da una clausola irritante – *valide fruatur* – e quindi la loro inosservanza comporterà la nullità dell'assoluzione così impartita. Le due condizioni, che devono essere congiuntamente presenti, sono che il fedele sia realmente ben disposto e proponga contestualmente di confessare a tempo debito i singoli peccati gravi che al momento non può confessare.

I fedeli, prima di ricevere l'assoluzione generale, devono essere istruiti brevemente a riguardo di questi due requisiti e, anche nel caso in cui si tratti di un'assoluzione in pericolo di morte, occorre che il sacerdote premetta l'esortazione a che ciascuno ponga un atto di contrizione. Il Codice determina la normativa riguardante l'assoluzione

³⁰ *Misericordia Dei*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 94 (2002) 454.

³¹ V. DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », p. 187.

generale stabilendo, al canone 963, che il penitente, che si è avvalso dell'assoluzione *in pluribus*, deve quanto prima accostarsi alla confessione individuale e non può ricevere, senza giusta causa, un'altra assoluzione collettiva prima di aver assolto a quella individuale. Anche Giovanni Paolo II ebbe a ribadire che esiste l'obbligo di accusare in modo specifico i peccati gravi commessi e già assolti nella confessione *in pluribus* in una successiva confessione individuale.³² Da ultimo, ricordiamo che, come afferma lo stesso canone 963, l'assoluzione collettiva non soddisfa l'obbligo della confessione annuale, di cui al canone 989, su cui ci soffermeremo in seguito.

Concludendo questa parte sull'assoluzione generale vogliamo illuminare alcuni punti. Nell'insegnamento del Concilio di Trento si è posto l'obbligo, in capo al penitente, della confessione individuale ed integra e il contestuale diritto a ricevere l'assoluzione qualora si sia ben disposti. Tale obbligo può essere mitigato da un'impossibilità fisica o morale – proprio in virtù del principio *ad impossibilia nemo tenetur* – ed in questi due casi è ammessa la possibilità per il penitente, secondo gli esempi visti sopra, di omettere l'accusa di alcuni o tutti i peccati, purché ovviamente vi sia comunque un atto di contrizione.

L'altra deroga al principio della confessione individuale ed integra è, secondo un'applicazione analogica di tale principio operata dalla legge, l'assoluzione *in pluribus impartita* che si giustifica per l'assenza di un sufficiente numero di sacerdoti ed una contestuale numerosa affluenza di penitenti. In entrambi i casi siamo in presenza di un contemperamento del dovere della confessione individuale ed integra rispetto al diritto a ricevere il perdono dei peccati, in quanto qualora tale diritto non possa essere tutelato per scarsità di sacerdoti, la Chiesa risponde in altro modo a tale necessità, prevedendo dei modi straordinari di amministrazione del sacramento della penitenza.

Sul dovere della Chiesa di mettere a disposizione dei penitenti un sufficiente numero di confessori torneremo in seguito. Qui ci interes-

³² B. GIOVANNI PAOLO II, Discorso alla Sacra Penitenzeria Apostolica del 30 gennaio 1981, in: *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981) 201-204.

sa affermare che la tradizione della Chiesa è sempre stata preoccupata a che l'integrità materiale della confessione, che per diversi motivi non possa realizzarsi, potesse essere recuperata in seguito, sia nel caso dell'impossibilità fisica o morale, per cui l'accusa di certi peccati è stata omessa, sia nel caso della assoluzione *in pluribus impartita*, nella quale non vi è alcuna accusa dei peccati se non nella forma di un generico atto di pentimento.

Riteniamo che la tradizione giuridica della Chiesa richieda l'accusa successiva dei peccati non direttamente rimessi quasi come segno di un reale pentimento: se la persona è veramente pentita di quanto ha commesso, ma non ha la possibilità, senza sua colpa, di accedere ad una confessione individuale ed integra, può usufruire dell'assoluzione *in pluribus*, fermo il fatto che deve essere comunque disposta a confessarsi a tempo debito in modo ordinario. Infatti al momento della ricezione dell'assoluzione *in pluribus* il penitente – oltre ovviamente ad essere ben disposto – deve fare tale proposito di integrazione successiva *sub poena nullitatis*. Contestualmente in capo al sacerdote incombe l'obbligo, *ad liceitatem tantum*, di istruire il fedele a riguardo dei requisiti richiesti dalla legge per la valida ricezione dell'assoluzione, nonché di esortare il fedele a porre un atto di contrizione e ciò anche nel caso in cui questi stia per ricevere l'assoluzione *in periculo mortis*.

In tal senso va anche inteso l'obbligo di effettuare una confessione sacramentale individuale prima di ricevere un'eventuale ulteriore assoluzione generale. Se la persona è realmente pentita di quanto ha commesso farà tutto il possibile, dopo aver ricevuto l'assoluzione *in pluribus*, per ricorrere ad una confessione individuale. Proprio in sintonia con questo asserto si pone, come abbiamo già ricordato, la disposizione codiciale secondo la quale tale assoluzione non estingue l'obbligo della confessione annuale, in quanto si presume che difficilmente il penitente nel corso di un intero anno non potrà accedere incolpevolmente ad una confessione individuale.

Da tali principi si deduce altresì che il penitente non può abusare di questa possibilità offertagli dalla Chiesa, né farne un uso malizioso e che quindi, come hanno ribadito le succitate Norme Pastorali della

Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, viene considerato un comportamento illecito per il penitente, che si trovi in peccato grave, il procrastinare volutamente³³ la confessione individuale, pur avendo la possibilità di usufruirne, in attesa di ricorrere ad una confessione comunitaria³⁴ – « non è permesso a coloro che sono consapevoli di essere in peccato mortale, ed hanno a disposizione un confessore, eludere intenzionalmente o per negligenza l'adempimento dell'obbligo della confessione individuale, aspettando un'occasione nella quale venga a molti data l'assoluzione collettiva ».³⁵

È interessante notare come anche il pronunciamento del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi sull'assoluzione generale ribadisca ancora una volta che l'impossibilità di accedere alla confessione individuale debba essere incolpevole – « che i fedeli non abbiano avuto o non abbiano la possibilità di confessarsi prima o subito dopo. In pratica, che essi non siano responsabili, con la loro trascuratezza, dell'attuale privazione dello stato e di cattiva disposizione e che quindi un'assoluzione ricevuta in tali situazioni sia di grazia o dell'impossibilità di ricevere la santa comunione (*sine propria culpa*) ».³⁶

Ugualmente si dica nel caso in cui il penitente ha sì la possibilità

³³ *Misericordia Dei* afferma, a tal proposito, che: « Non licet efficere aut sinere ut condiciones alicuius apparentis necessitatis gravis inducantur ex neglecta ordinaria Sacramenti administratione propter haud observatas normas quae superius commemorantur eoque minus ex paenitentium optione generalis absolutionis. »: *Misericordia Dei*, n. 4. e), in: *Acta Apostolicae Sedis* 94 (2002) 457.

³⁴ In tal senso sono anche: W.H. STETSON, Commento al can. 962, in: Á. MARZOJA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, p. 771; T. RINCÓN-PÉREZ, « Los derechos de los fieles », p. 241.

³⁵ SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Normae Pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam, *Sacramentum Paenitentiae*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972) 510. A tal proposito, si veda anche: T. RINCÓN-PÉREZ, Commento al can. 961, in: P. LOMBARDÍA – J.I. ARRIETA, (a cura di), *Codice di diritto canonico*, p. 694.

³⁶ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Nota Explicativa, *Assoluzione generale senza previa confessione individuale (circa il canone 961 CIC)*, in *Communicationes* 28 (1996) 178.

di accedere ad una confessione individuale e tuttavia si rechi in santuari o parrocchie ove sa che tale assoluzione *in pluribus* viene impartita.³⁷ Riteniamo che tali comportamenti maliziosi siano segno di scarso pentimento da considerarsi invalida.³⁸

In sintesi la previsione normativa riguardante l'assoluzione *in pluribus* non rappresenta un'eccezione all'insegnamento del Concilio Tridentino.³⁹ Riteniamo che l'obbligo in capo al penitente di una confessione individuale ed integra sia un elemento integrativo – seppur di diritto divino – se non costitutivo della confessione⁴⁰ e che quindi in casi particolari, previsti dal diritto e dalla teologia morale, tali atti possano mancare, purché vi sia il proposito di integrare successivamente la confessione recuperando gli elementi mancanti. È secondo un'evidenza di ragione che l'omettere durante la confessione, in buona fede, l'accusa di un peccato, perché ce ne si è dimenticati o perché si è nell'impossibilità di confessarlo, non pregiudichi la validità e la fruttuosità del sacramento, purché si faccia il proposito di un'integrazione successiva. Proprio perché la Chiesa ha sempre riconosciuto che l'obbligo della confessione individuale ed integra è di diritto divino richiede che tale integrità venga comunque recuperata in seguito, proprio per ottemperare al comando di Dio.⁴¹

³⁷ Sinteticamente efficace ci pare quanto afferma, a tal proposito, il Manzanares: « unde si quis ex industria provocet illam situationem necessitatis (deserit enim oportunitatem habitualem confitendi modo ordinario proprias culpas, reconciliationem sacramentalem derelinquens ad occasiones in quibus datur absolutio generalis) vel absque magno incommodo potest singulus accedere ad confessorem, deficeret hoc tertium elementum. Criterium practicum ad discernendum esset verificare si datur communis ac seria voluntas confessionis individualis si hic et nunc possibilis esset. Seu, aliis verbis, si non facilitas sed veritas reconciliationis persequitur»: J. MANZANARES, « De absoluteione sacramentali generali », p. 152.

³⁸ V. DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », p. 188.

³⁹ B.F. PIGHIN, *Diritto sacramentale*, p. 275.

⁴⁰ V. DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », pp. 186-187. Si parla anche, a tal proposito, di materia sufficiente, ma non necessaria.

⁴¹ W.H. STETSON, Commento al can. 962, in: Á. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, p. 770.

Infatti ciò che è richiesto *ad validitatem* sono la materia e la forma del sacramento. Con il termine forma si intende la formula assolutoria pronunciata dal sacerdote; quale materia si intendono i cosiddetti atti del penitente, che consistono nel sincero pentimento ed in una manifestazione esterna di tale dolore, dalla quale si possa almeno implicitamente dedurre la buona disposizione del fedele. Ciò a dimostrare, anche da un punto di vista dogmatico, che l'assoluzione *in pluribus* che venga impartita senza il rispetto di quanto previsto dal canone 961 è da ritenersi ugualmente valida,⁴² se almeno si verifichi un sincero pentimento da parte del penitente.⁴³

4. *Il luogo proprio per ricevere le confessioni: il diritto all'anonimato e alla riservatezza*

Il canone 964 dispone che il luogo proprio per ricevere le confessioni è la chiesa o l'oratorio. Con l'espressione *locus proprius* il Legislatore ha voluto intendere che non si tratta di un luogo esclusivo.⁴⁴ Il canone afferma poi, nel suo secondo paragrafo, che spetta alle Conferenze Episcopali stabilire norme riguardanti la sede del confessionale, fatta salva comunque la possibilità per il penitente di avvalersi della grata e garantendo che i confessionali si trovino in luogo aperto. Tale espressione indica che questi devono essere posti in un luogo visibile,⁴⁵ ove si possa sempre entrare ed uscire liberamente ed in modo incondizionato e che l'accesso possa comunque avvenire in modo discreto.⁴⁶ Infine il canone, nel suo terzo paragrafo, ammonisce che *confessiones extra sedem confessionalem ne excipiantur, nisi iusta de causa*.

⁴² V. DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », pp. 189-190.

⁴³ Riteniamo che coerentemente a tale principio *Misericordia Dei* dispone che: « perspicuum est valide recipere non posse absolutionem paenitentis qui in permanenti statu peccati gravis versantur quique suam condicionem mutare non cogitant. » in: *Misericordia Dei*, n. 7 e); *Acta Apostolicae Sedis* 94 (2002) 458.

⁴⁴ V. DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », p. 192.

⁴⁵ *Misericordia Dei*, n. 9 b), in: *Acta Apostolicae Sedis* 94 (2002) 459.

⁴⁶ B.F. PIGHIN, *Diritto sacramentale*, p. 277.

È interessante notare che una Risposta del Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi del 7 luglio 1998⁴⁷ ha stabilito che lo stesso confessore può legittimamente decidere di avvalersi dell'uso della grata e quindi, fatto salvo il caso di necessità, egli stesso può richiedere, anche contro il gradimento del penitente, che la confessione si svolga *crate fixa instructa*.⁴⁸ Lo scopo di tale precisazione è anche quello di affermare che il confessore ha il diritto di tutelarsi di fronte a persone invadenti o equivocate o che possano usare della confessione in modo pretestuoso.⁴⁹

A nostro avviso, il diritto del penitente e del confessore necessitano di un bilanciamento e di un contemperamento che devono costruirsi nel seguente modo. Il penitente ha il diritto a che la confessione si svolga nel confessionale tradizionale con uso di grata e, di fronte a tale scelta, il confessore non può ragionevolmente porre alcuna obiezione, se non quella di un'oggettiva impossibilità.⁵⁰ Ma il penitente non ha altresì il diritto a che la confessione si svolga in altra sede, bensì ha solo la facoltà di chiederlo,⁵¹ in quanto lo stesso sacer-

⁴⁷ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Responsio ad propositum dubium: de loco excipiendi sacramentales confessiones*: «D. Utrum attentio praescripto can. 964, § 2, sacramenti minister, iusta de causa et excluso casu necessitatis, legitime decernere valeat, etiamsi poenitens forte aliud postulet ut confessio sacramentalis excipiatur in sede confessionalis crate fixa instructa. R. *Affirmative*», in: *Acta Apostolicae Sedis* 90 (1998) 711.

⁴⁸ A tal proposito si veda: W.H. STETSON, Commento al can. 964, in: Á. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, p. 775.

⁴⁹ Egidio MIRAGOLI, Commento al can. 964, in: AA.VV., *Codice di Diritto Canonico Commentato, a cura della Redazione di «Quaderni di diritto ecclesiale»*, Ancora, Milano 2001, p. 789.

⁵⁰ Antonio SÁNCHEZ SÁNCHEZ GIL, «Il ministro della Penitenza e la sede confessionale», in: *Ius Ecclesiae* 11 (1999) 295. L'Autore parla addirittura di una scelta sindacabile da parte del penitente di optare per la grata fissa.

⁵¹ Ángel MARZOA, «La sede confessional y los derechos, del penitente y el confesor (a propósito de una respuesta reciente del PCITL)», in: *Fidelium Iura* 8 (1998) 192.

dote potrebbe, per giusta causa, imporre l'uso della grata e ciò non lederebbe alcun diritto del fedele,⁵² in quanto l'unico diritto riconosciuto dal Codice è quello, per l'appunto, di confessarsi con la grata.⁵³ In sintesi pare quindi che spetti al sacerdote decidere dove debba svolgersi la confessione, anche perché è questi che è chiamato a giudicare se ricorra o meno la giusta causa per l'eventuale non uso della grata.⁵⁴

Si fa presente però che la ragione per cui il sacerdote può imporre l'utilizzo della grata, anche contro la volontà del penitente, deve essere giusta, ragionevole, fondata e non futile o pretestuosa⁵⁵ o assolutamente arbitraria;⁵⁶ e che quindi in caso di necessità, come afferma la stessa dichiarazione autentica, e nell'oggettiva impossibilità di ricorrere alla sede tradizionale *crate fixa instructa* – ad esempio caso urgente, grave malattia, impossibilità alla deambulazione, sindromi di claustrofobia, sordità – il confessore debba accettare che la confessione si svolga in altra sede.⁵⁷ Infatti si è fatto notare che il diritto del sacerdote a scegliere che la confessione si svolga con grata fissa viene comunque meno laddove ciò significherebbe un grave pregiudizio o un grave incomodo per il penitente.⁵⁸

Lo scopo della norma è chiara: il Legislatore intende affermare il diritto che ha il penitente a che la confessione si svolga secondo una giusta discrezione e una dovuta riservatezza.⁵⁹ Potrebbe infatti creare disagio, anche per gli argomenti che a volte in confessione ci si trova a dover trattare, che questa si svolga con la possibilità del contatto visi-

⁵² A. SÁNCHEZ SÁNCHEZ GIL, « Il ministro della Penitenza », p. 292.

⁵³ Á. MARZOA, « La sede confesional », pp. 193. 220.

⁵⁴ T. RINCÓN-PÉREZ, « Los derechos de los fieles », p. 251.

⁵⁵ Á. MARZOA, « La sede confesional », p. 193.

⁵⁶ T. RINCÓN-PÉREZ, « Los derechos de los fieles », p. 251.

⁵⁷ Á. MARZOA, « La sede confesional », p. 219.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 222. Poniamo il caso del cappellano di ospedale che si rifiutasse di confessare un malato grave, allettato, perché non è disponibile la grata.

⁵⁹ A. SÁNCHEZ SÁNCHEZ GIL, « Il ministro della Penitenza », p. 293; T. RINCÓN-PÉREZ, « Los derechos de los fieles », p. 244.

vo. In tal senso i moralisti hanno sempre esortato a che la confessione si possa svolgere in modo che «*periculum avertendum, scandalum vitandum, quaevis suspicio eliminanda*». ⁶⁰ La giusta riservatezza che la grata fissa vuole garantire è anche nel senso che, assicurando discrezione e sobrietà alla confessione, si tutela al meglio la buona fama del ministro e del penitente, proteggendoli da sospetti o dicerie maliziose. ⁶¹

L'uso della grata ha anche come scopo la tutela, a favore del penitente, del diritto a conservare, per quanto è possibile, l'anonimato ⁶² della sua identità e a proteggere il suo onore e la sua buona fama, di cui al canone 220. ⁶³ Potrebbe creare infatti grave disagio per il fedele il fatto di non poter tenere nascosta al confessore la propria identità; tale situazione potrebbe essere altresì lesiva del sereno e proficuo svolgersi dell'amministrazione del sacramento. Non va poi trascurato il risvolto psicologico di tale tutela e cioè che la confessione effettuata con la grata, ove venga quindi garantita una certa riservatezza e discrezione, facilita normalmente una maggior sincerità, apertura e confidenza da parte del penitente. ⁶⁴

In tal senso va anche evitato che vengano poste domande superflue, non connesse con il giusto dovere del confessore di fare in modo che la confessione si svolga in modo integro ⁶⁵ e che hanno come unico scopo quello di accertare l'identità del penitente, in quanto ciò potrebbe creare un inutile disagio a carattere estrinseco. Lo stesso scopo

⁶⁰ Á. MARZOA, «La sede confesional», p. 207. Il Marzoa riporta qui l'insegnamento del Cappello.

⁶¹ A. SÁNCHEZ SÁNCHEZ GIL, «Il ministro della Penitenza», pp. 294-295.

⁶² Á. MARZOA, «La sede confesional», p. 191; A. SÁNCHEZ SÁNCHEZ GIL, «Il ministro della Penitenza», p. 293; T. RINCÓN-PÉREZ, «Los derechos de los fieles», p. 244.

⁶³ W.H. STETSON, Commento al can. 964, in: Á. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, p. 775; E. MIRAGOLI, Commento al can. 964, in: P. LOMBARDIA – J.I. ARRIETA, (a cura di), *Codice di diritto canonico*, p. 789; T. RINCÓN-PÉREZ, «Los derechos de los fieles», p. 244.

⁶⁴ A. SÁNCHEZ SÁNCHEZ GIL, «Il ministro della Penitenza», p. 294.

⁶⁵ «Es ist Aufgabe des Beichtvaters, den Büßer zu einem vollständigen und aufrichtigen Bekenntnis seiner Schuld zu bringen. Dabei kann er ihm mit Fragen helfen»: Klaus LÜDICKE, Commento al can. 984, in: Klaus LÜDICKE (herausgegeben von), *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Ludgerus Verlag, Essen 2003, 979/1.

ha la norma riguardante il divieto di indagare sul nome del complice ex canone 979. Ricordiamo qui che col termine complice va inteso il complice in qualsiasi peccato.

Riteniamo in sintesi che la confessione debba avere un giusto carattere di sobrietà e che il penitente ha il diritto di evitare che gli vengano poste domande inutili e superflue che da una parte non contribuiscono alla determinazione della specie morale o teologica dei peccati commessi e dall'altra servono solo a soddisfare un'insana curiosità del confessore.⁶⁶

Da ultimo occorre anche rammentare – ed è forse questa la considerazione di maggior rilievo – che la grata favorisce la percezione della sacralità dell'atto sacramentale che si sta svolgendo e rappresenta un indubbio aiuto a celebrarlo con un vivo senso di devozione.⁶⁷

5. *Il diritto a scegliersi il confessore: i canoni 976 e 991*

Il canone 976 afferma che in pericolo di morte qualsiasi sacerdote, anche se sprovvisto della debita facoltà, assolve validamente e licitamente da qualsiasi peccato e censura anche riservata alla Santa Sede, anche qualora sia presente un sacerdote approvato.

Forse in nessun canone del Codice come nel presente si documenta a tal punto la pastoralità e la benignità della Chiesa e il fatto che la *suprema lex Ecclesiae* è la *salus animarum*. In pericolo di morte, pur di rendere possibile la remissione dei peccati e la salvezza eterna del penitente, l'ordinamento giuridico della Chiesa dota il sacerdote che ne è sprovvisto – quindi anche il sacerdote che abbia perso lo stato clericale o che sia colpito da qualche pena canonica⁶⁸ – della *facul-*

⁶⁶ « Sie dürfen aber in keinem Falle aus persönlicher Neugier gestellt werden oder Angaben fordern, die für die Schuld des Büßers nicht bestimmend sind, z. B. die Namen von Mitschuldigen »: K. LÜDICKE, Commento al can. 984, in: K. LÜDICKE (herausgegeben von), *Münsterischer Kommentar*, 979/1.

⁶⁷ T. RINCÓN-PÉREZ, « Los derechos de los fieles », p. 244.

⁶⁸ Fernando LOZA, Commento al can. 976, in: Á. MARZO – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, p. 801.

tas ad confessiones excipiendas. Si parla in questo caso di una *delega a iure*.

Notiamo che, in questo caso, non vi è alcuna restrizione per il tipo di peccato che può essere assolto – *a quibusvis censuris et peccatis*; anzi tale possibilità si estende anche all'assoluzione dal peccato di complicità *contra sextum* (can. 977). Occorre qui ricordare che se il penitente è stato liberato da una pena incombe su di lui l'obbligo del ricorso successivo qualora si sia ristabilito in salute e che tale obbligo sussiste solo se si tratta di una censura inflitta o dichiarata oppure riservata alla Sede Apostolica (can. 1357 § 3). Tale obbligo è *sub poena reincidentiae*: il penitente che non espletterà il ricorso entro un mese ricadrà nella censura.

Lo scopo del canone 976 è quello di voler tutelare il più possibile il diritto alla libertà di scelta del confessore da parte del penitente; diritto che nulla può coartare. Anzi tale possibilità è ritenuta di tale rilievo che sussiste anche qualora vi sia presente un sacerdote approvato. A nostro avviso tale canone va letto insieme al disposto del canone 991 che afferma che è diritto di ogni fedele di confessarsi dal confessore che preferisce anche di altro rito. Se esiste quindi nella Chiesa il diritto-dovere di confessarsi esiste altresì il diritto di poter scegliere il confessore che si preferisce.

Tale previsione va letta in modo sinottico insieme ai canoni 240 § 1 e 630 §§ 1, 2 e 3, laddove si sancisce la medesima libertà di scelta a favore rispettivamente dei seminaristi, dei membri degli istituti religiosi e delle monache. La Chiesa riconosce la dignità di questo sacramento e vuole a tal punto facilitare l'accesso alla Penitenza che dà al fedele la possibilità di confessarsi da chi preferisce. Ciò è anche, a nostro avviso, in sintonia col canone 220⁶⁹ ove si stabilisce il diritto alla tutela della propria buona fama ed intimità.

Siccome, come abbiamo già visto, ogni diritto necessita di un dovere speculare per poter essere retamente esercitato, occorre sancire contestualmente l'obbligo dei ministri sacri di ascoltare le confessioni

⁶⁹ A commento di tale canone si veda: G. INCITTI, *Il popolo di Dio*, p. 77.

e di rendersi per esse disponibili (can. 986). Ma su questo torneremo in seguito.

Il canone 991 precisa altresì che deve trattarsi di un sacerdote approvato – cioè munito delle debite facoltà – e che può essere anche di un altro rito. In questo caso si suppone che sia comunque cattolico; se così non fosse il Codice avrebbe fatto qui riferimento alle previsioni riguardanti la *communicatio in sacris* (can. 844).

Dal combinato disposto dei canoni appena enunciati si desume che la legislazione canonica tutela quindi il più possibile la libertà di scelta del confessore e analogicamente del direttore spirituale da parte del fedele (can. 246 § 4).⁷⁰ Il diritto prevede una sola fattispecie in cui non ci si può rivolgere ad un determinato sacerdote per ottenere il perdono dei peccati ed è il caso in cui il confessore sia il complice nel peccato *contra sextum*, nel qual caso l'assoluzione sarà oltre che gravemente illecita anche invalida (can. 977).

La tradizione giuridica e morale della Chiesa tutela a tal punto tale libertà che, come abbiamo visto, qualora non vi sia alcuna possibilità di scelta e sussista una particolare relazione tra penitente e confessore, viene anche meno il dovere di confessarsi o comunque sussiste la possibilità di omettere in confessione l'accusa di qualche peccato.

Tale principio della libertà di scelta del confessore trova applicazione interessante per quanto riguarda la formazione nei seminari o nell'ambito di comunità religiose o monastiche. Se il fedele suddito ha il diritto di confessarsi dal sacerdote che preferisce, i superiori hanno specularmente il dovere di mettere a disposizione un congruo numero di sacerdoti o comunque di facilitare l'accesso a sacerdoti esterni. Tale principio potrebbe trovare delle limitazioni, in quanto in alcuni casi il fatto di rivolgersi a sacerdoti esterni reperibili non nelle vicinanze e in orari incompatibili con la vita comune potrebbe causare dei problemi disciplinari alla vita interna dell'istituto religioso o di formazione.

⁷⁰ Per tutta questa problematica si veda il prezioso studio di Montini: Gian Paolo MONTINI, «Il sacramento della penitenza negli istituti di vita consacrata, nei noviziati, nei seminari e nei collegi», in Egidio MIRAGOLI (a cura di), *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, Ancora, Milano 1999, pp. 163-178.

Proprio in armonia con tale principio occorre qui ricordare che il fedele in nessun modo può essere indotto a confessarsi o a confessarsi da un determinato sacerdote. Nel presente Codice tale principio è rinvenibile ai canoni 630 § 4 e 985 attraverso le formulazioni *sponte e sponte sua*. Si è fatto notare giustamente che tale espressione non significa solamente divieto di indurre il penitente a confessarsi da un determinato sacerdote ma «che deve ... trattarsi di una spontaneità assoluta, non preceduta da alcuna sollecitazione, invito, proposta, cenno, insinuazione o anche solo contesto oggettivo che possa influire sulla richiesta medesima». ⁷¹

6. *Il diritto a non essere lesi: il canone 984*

Connesso con la problematica appena vista della discrezione e riservatezza è il diritto del penitente, di cui al canone 984, a che il sacerdote non usi delle notizie avute in confessione in modo lesivo per il fedele e che in ogni modo sia evitata ogni forma di aggravio estrinseco per il penitente in conseguenza della confessione. Tale obbligo sussiste anche qualora sia escluso ogni pericolo di rivelazione. ⁷² Si stabilisce inoltre, nel secondo paragrafo, che la notizia dei peccati non può essere usata per il governo esterno a chi è costituito in autorità, in qualunque momento sia stata ricevuta tale confessione. ⁷³

⁷¹ G.P. MONTINI, «Il sacramento della penitenza», p. 170. È utile qui riportare il disposto del canone 518 § 3 del Codice del 1917 che affermava: «caveant Superiores ne quem subditum aut ipsi per se aut per alium vi, metu, importunis suasionibus aliave ratione inducant ut peccata apud se confiteatur».

⁷² Per tutta questa parte si veda l'interessante approfondimento di: Mauro RIVELLA, «Il confessore educatore: l'uso delle conoscenze acquisite dalla confessione», in Egidio MIRAGOLI (a cura di), *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, Ancora, Milano 1999, pp. 155-162.

⁷³ Il contenuto di tale canone riprende di fatto il disposto di un decreto del Sant'Uffizio del 18 novembre 1682, citato in: *Denzinger-Schönmetzer*, n. 2195. Sinteticamente efficace ci pare il seguente passaggio di K. LÜDICHE: «der Spender des Sakramentes muß sich daher immer so verhalten, als habe er das Wissen aus der Beichte nicht erlangt. Er darf nicht die Spendung anderer Sakramente verweigern,

Riteniamo che la *mens* di questo canone sia secondo la tradizionale distinzione tra foro esterno e foro interno ed è da interpretarsi proprio nel senso di evitare che le conoscenze di foro interno possano in qualche modo essere usate in modo lesivo per il fedele ed in tal senso vanno interpretati i numerosi canoni presenti nel Codice tendenti ad una chiara distinzione tra i due fori (cann. 240, 630, 985).⁷⁴

In tal senso il diritto si spinge ad enucleare addirittura dei casi di incompatibilità di uffici che per loro natura hanno rispettivamente caratteristiche di governo e di pastoraltà di foro interno, proprio per evitare che notizie avute in confessione vengano utilizzate per il governo esterno.⁷⁵ Analogicamente, come abbiamo già visto, il diritto intende dissuadere dalla possibilità che chi ha responsabilità formative dirette di foro esterno possa ascoltare abitualmente le confessioni.

Lo scopo del canone 984 è proprio quello di tutelare il diritto alla piena libertà e riservatezza del fedele ed anche la sua fiducia nel sacramento. Se infatti il penitente sapesse che il contenuto della confessione potrebbe essere usato in foro esterno contro di lui, sentirebbe il sacramento come una pratica odiosa e sarebbe così fortemente dissuaso dal ricorrere al perdono del Signore o comunque dall'aprire la propria coscienza e di confidarsi pienamente col confessore.⁷⁶ San Tommaso

weil er aus der Beichte weiß, daß der Bittende nicht disponiert ist, weil er nicht logesprochen werden konnte. Das gilt auch, wenn niemand von dieser Verweigerung erfahren kann. Der Beichtvater muß z. B. einer Eheschließung auch dann assistieren, wenn er aus der Beichte von einem geheimen Ehehindernis weiß, das zur Nichtigkeit der Ehe führt»: K. LÜDICKE, Commento al can. 984, in: K. LÜDICKE (herausgegeben von), *Münsterischer Kommentar*, 984/1.

⁷⁴ F. LOZA, Commento al can. 984, in: Á. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, pp. 828-829.

⁷⁵ È interessante, ad esempio, notare il divieto ex can. 478 § 2 di cumulo nella stessa persona dell'ufficio di vicario generale e di canonico penitenziere.

⁷⁶ Notiamo che non esiste una tutela penale a favore del canone 984, a meno che la violazione di tale canone sia così grave da ravvisare la violazione indiretta del sigillo di cui al can. 1388. Ma tale fattispecie appare di difficile configurazione. Cfr.: M. RIVELLA, « Il confessore educatore », p. 159.

afferma infatti che: «*praeter hoc sunt aliae utilitates huius celationis: quia per hoc homines magis ad confessionem attrahuntur; et simplicius etiam peccata confitentur*». ⁷⁷ Tale obbligo di riservatezza in capo al confessore ricorre ovviamente anche nel caso in cui la confessione non si sia conclusa con l'assoluzione.

Proprio in sintonia con tale disposto si ritiene che il divieto di parlare fuori della confessione di contenuti di cui si è venuti a conoscenza durante l'amministrazione del sacramento sussiste anche nei confronti dello stesso penitente – a meno che lo stesso fedele sia consenziente – in quanto ciò potrebbe creare situazioni di turbamento, disagio, scrupolo o vergogna e sortirebbe l'effetto di dissuadere, per il futuro, il penitente dall'accostarsi a tale sacramento. ⁷⁸

Il danno di cui parla il canone 984 deve intendersi, secondo la dottrina, ⁷⁹ nel senso di un pregiudizio morale o materiale, sia soggettivo che oggettivo. Ricordiamo che vi è anche un danno indiretto e remoto ed è quello dello scandalo per i fedeli e del pericolo di rottura del sigillo sacramentale.

Notiamo che nel secondo paragrafo del canone 984 il Legislatore percorre una via di maggior rigore; viene infatti aggiunta la clausola *quovis tempore*. Tale divieto si estende quindi ai peccati saputi dalla confessione in qualsiasi momento, anche prima dell'assunzione del *munus* di governo da parte del confessore. Sempre su questa linea si è voluto, come abbiamo già accennato, che il divieto sussista anche se non vi è pericolo di pregiudizio per il penitente e questo perché sarebbe comunque odioso per il fedele che i fatti da lui confessati vengano usati per il governo esterno. ⁸⁰ In tal senso è fortemente auspicabile che i confessori o coloro che esercitano un'attività pastorale di fo-

⁷⁷ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, Supplementum*, Quaestio 11, art. 1, 4, 2.

⁷⁸ V. DE PAOLIS, «Il sacramento della penitenza», p. 225.

⁷⁹ F. LOZA, Commento al can. 984, in: Á. MARZOÁ – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, p. 828.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 829.

ro interno e successivamente assumono incarichi di governo evitano comunque di servirsi di notizie avute in confessione.⁸¹

Anche la necessità di distinguere i formatori di foro interno e di foro esterno, di cui abbiamo parlato sopra, è in linea con questo principio. Appare ragionevole infatti che il superiore debba astenersi dall'essere abitualmente confessore dei suoi sudditi, in quanto da una parte potrebbe generarsi il sospetto presso i fedeli che il superiore comunque fa uso di notizie avute in confessione e davanti ad eventuali accuse in tal senso sarebbe piuttosto difficile difendersi. Dall'altra sarebbe effettivamente molto difficile per il superiore prendere decisioni non tenendo conto di quanto ascoltato in confessione, in quanto questi potrebbe, in tutta buona fede o per inavvertenza, dimenticare che determinate notizie le ha ricevute durante l'amministrazione del sacramento della penitenza.

7. *Esiste un diritto a ricevere l'assoluzione? Il canone 980*

Come abbiamo affermato all'inizio di questa nostra trattazione, se esiste per ogni fedele il dovere di tendere alla santità e di condurre una vita in osservanza alla volontà del Signore, esiste anche il corrispettivo diritto a ricevere i mezzi idonei per espletare quest'obbligo spirituale. Tra questi vi è il diritto di accedere al sacramento della confessione e di ricevere l'assoluzione se si è ben disposti – «*poenitens enim rite dispositus habet ius ad obtinendam absolutionem*»⁸² – e il corrispettivo dovere da parte del sacerdote ad impartire l'assoluzione – «*nulla est aut esse potest necessitas, quae excuset confessarium, in casu, a deneganda absolutione.*»

Il canone 980 dispone per l'appunto che: «*si confessario dubium non est de paenitentis dispositione et hic absolutionem petat, absolutio ne*

⁸¹ In tal senso si esprime di CLEMENTE VIII, Decreto *Ad omnes Superiores regulares*, del 26 maggio 1593, al can. 4, laddove afferma che: «tam Superiores pro tempore existentes quam confessarii, qui postea ad superioris graduum fuerint promoti, caveant diligentissime, ne ea notitia, quam de aliorum peccatis in confessione habuerunt, ad exteriorem gubernationem utantur». Cf. *Denzinger-Schönmetzer*, n. 1989.

⁸² Per questa e le successive citazioni si veda: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 490.

denegetur nec differatur». Si deduce che la condizione normale che si verifica al termine della confessione è che l'assoluzione sia impartita e che quindi eventuali restrizioni debbano essere previste per legge ed interpretate in senso stretto e ciò proprio per evitare ogni eccessivo rigorismo o severità da parte del sacerdote. Si tratta di un vero e proprio dovere di giustizia che obbliga gravemente il confessore cui il penitente pentito si rivolge e al quale ha palesato il suo animo – «*poenitens sufficienter dispositus ex iustitia absolvendus est, et quidem per se sub gravi*». Tale disposto normativo si richiama di fatto al principio tradizionale secondo il quale occorre credere al penitente quando si scusa e quando si accusa; il confessore quindi non potrà sollevare argomenti pretestuosi o opporre dubbi infondati davanti ad un sincero pentimento del fedele al fine di negargli l'assoluzione.

Possiamo quindi affermare che i casi in cui l'assoluzione può essere negata sono tassativi e si verificano qualora ci sia una sanzione canonica che impedisca la ricezione dell'assoluzione e il sacerdote non abbia la facoltà di rimuoverla oppure quando il penitente non sia ben disposto ovvero non sia pentito di quanto ha commesso. Siamo qui infatti in presenza di un elemento essenziale della confessione: se il fedele non è pentito delle sue azioni non può ricevere l'assoluzione in quanto il suo animo di fatto non si apre al perdono del Signore. Un'eventuale assoluzione impartita ad un penitente non pentito sarà senz'altro nulla poiché sarà frustrata dalla presenza di un obice che non permetterà il prodursi degli effetti della grazia sacramentale. In tal senso gli Autori di teologia morale sono piuttosto severi: lo stesso fatto di assolvere un penitente non ben disposto è un sacrilegio, in quanto da un parte l'assoluzione è invalida, dall'altra essa non rappresenta alcun vantaggio spirituale per il penitente che a sua volta commette egli stesso un ulteriore peccato.⁸³

⁸³ «Sane qui huiusmodi poenitentem absolvit, grave sacrilegium committit, cum sacramentum invalide administret, nec ulla spiritualis utilitas obveniat poenitenti, imo damnum gravius seu novum peccatum»: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 494.

L'assoluzione può essere quindi negata se il confessore raggiunge la certezza morale a riguardo del mancato pentimento del fedele,⁸⁴ non essendo sufficiente il semplice dubbio sulla disposizione del penitente.⁸⁵ Analogicamente occorrerà differire l'assoluzione se ci sono seri e fondati dubbi sulla disposizione del penitente;⁸⁶ in questo caso infatti viene meno il diritto a ricevere l'assoluzione.⁸⁷ Occorre però che tali dubbi siano fondati, non essendo sufficiente da parte del confessore un semplice sospetto. A tal proposito sarà altresì opportuno che il confessore faccia tutto il possibile affinché nel penitente possa maturare nel tempo un sufficiente pentimento in ordine alla possibilità di impartire l'assoluzione.

Non intendiamo qui effettuare digressioni di teologia morale o pastorale pur interessanti, ma che esorbiterebbero il nostro ambito di trattazione; vogliamo però affermare che lo stato di non pentimento si documenta altresì attraverso il fatto che la persona non si propone di non commettere più quel peccato o non fa almeno il proposito di emanciparsi dalla situazione peccaminosa in cui colpevolmente si trova.

Occorre da ultimo ricordare che gli Autori rinvencono anche la possibilità di differire l'assoluzione a riguardo di soggetti che siano sì pentiti, ma che trovandosi in condizione di peccatori recidivi o abituali abbisognino di una maggiore riflessione sul loro stato di vita. Afferma il De Paolis: «si potrebbe infatti prevedere la possibilità, da valutare del resto con molta ponderazione, che il penitente sia disposto per ricevere

⁸⁴ V. DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », p. 217.

⁸⁵ « Requiritur certitudo de poenitentibus indispositione vel incapacitate, ita ut minime sufficiat probabilitas aut gravis suspicio »: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 494.

⁸⁶ « La differenza tra la negazione dell'assoluzione ed il suo differimento sta nel fatto che la prima si ha quando il penitente è del tutto indisposto, mentre il secondo quando, pur essendoci la disposizione per una valida assoluzione, essa è rinviata per ottenerne una più efficace. Tutto questo è evidentemente rimesso al giudizio e alla prudenza del confessore. »: V. DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », p. 218.

⁸⁷ « Ratio est, quia poenitens dubie dispositus ex una parte non habet ius ad absolutionem »: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 493.

l'assoluzione, ma un suo differimento, d'accordo con lo stesso penitente, potrebbe essere, in certi casi, un maggior incentivo a impegnarsi per uscire da certe situazioni peccaminose o a riprendere con maggior impegno e slancio un cammino verso la conversione».⁸⁸

8. *Il dovere di provvedere all'ascolto delle confessioni: il canone 986*

Speculare all'obbligo di confessarsi da parte del fedele è quello che incombe in capo ai ministri del culto di ascoltare le confessioni e rendersi disponibili per l'amministrazione del sacramento. Il diritto-dovere proprio dei fedeli di confessarsi resterebbe frustrato se non vi fossero contestualmente dei sacerdoti disponibili all'amministrazione di tale sacramento. Ciò si inserisce anche nel quadro del canone 213 che stabilisce il diritto di ricevere quegli aiuti spirituali che permettano al fedele di tendere alla santità.⁸⁹ Ora se è vero che il perdono dei peccati è una grazia che viene solo da Dio, è altrettanto vero che i pastori hanno l'obbligo *ex iure divino* di provvedere a quei mezzi che rendono possibile la trasmissione della misericordia del Signore.⁹⁰

Lo scopo del canone 986 è proprio quello di garantire e facilitare l'accesso a questo sacramento nella forma della confessione individuale ed integra che oltre ad essere l'unica modalità ordinaria per il perdono dei peccati è anche l'unico modo per assolvere l'obbligo della confessione annuale. Il canone specifica che tale obbligo si estende fino alla necessità di stabilire tempi e luoghi idonei e adatti alle necessità dei fedeli per la ricezione di tale sacramento. Riteniamo quindi che non risponda allo spirito della normativa l'uso invalso in molte zone di ascoltare le confessioni solo su appuntamento, in quanto ciò da una parte potrebbe dissuadere il fedele dall'accostarsi al sacramen-

⁸⁸ V. DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », p. 218.

⁸⁹ A commento di tale canone si veda: G. INCITTI, *Il popolo di Dio*, p. 82.

⁹⁰ T. RINCÒN-PÉREZ, Commento al can. 984, in: Á. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, p. 707.

to della penitenza e dall'altra non garantirebbe sufficientemente il giusto diritto alla riservatezza e alla buona fama a favore del fedele.

È interessante la specificazione operata dal canone e cioè che questo dovere incombe in particolar modo sui pastori in cura di anime (parroco, vice parroco, cappellano, etc.) e non genericamente su qualsiasi presbitero. Pensiamo che quest'obbligo debba essere quindi circoscritto anche secondo un'estensione di ministero, ovvero riguarda i pastori d'anime in rapporto a quei fedeli che sono affidati alle loro cure. Un parroco sarà quindi tenuto in particolar modo ad ascoltare le confessioni dei suoi parrocchiani e non di qualsivoglia fedele.

Si fa qui notare che l'obbligo di provvedere a che siano ascoltate le confessioni dei fedeli non deve essere inteso come un'obbligazione strettamente personale di chi è in cura d'anime, ma è un obbligo cui si può assolvere *per alios*, cioè attraverso altri sacerdoti che in casi determinati vengono incaricati ad ascoltare le confessioni, quando i sacerdoti a ciò ordinariamente deputati non fossero disponibili o non fossero numericamente sufficienti.⁹¹

Un'altra limitazione del presente obbligo è quella relativa al fatto che la richiesta del penitente debba presentarsi come ragionevole - *qui ratio-nabiliter audiri petant*. Ma come va interpretata questa norma? Pensiamo innanzitutto che il sacerdote non è tenuto ad assecondare richieste di penitenti che pretendano di essere confessati secondo tempi e modalità impraticabili o che comportano un grave incomodo per il confessore o qualora la stessa richiesta si configuri come pretestuosa o importuna.⁹²

Pensiamo tuttavia che sia ancora più cogente la sottolineatura reciproca ovvero che solo in casi gravi e per un'oggettiva impossibilità un sacerdote possa rifiutarsi di ascoltare le confessioni. Troppo spesso capita, ad esempio, che sacerdoti si rifiutino di ascoltare le confessioni per il semplice fatto che si è al di fuori degli orari stabiliti o perché

⁹¹ V. DE PAOLIS, « Il sacramento della penitenza », p. 227.

⁹² Pensiamo, ad esempio, al fedele che richieda con importuna insistenza di essere confessato poco prima che inizi la messa che dovrà essere celebrata dallo stesso confessore. Un'ulteriore salutare restrizione potrebbe configurarsi nel caso in cui un penitente scrupoloso chieda di accedere alla confessione più volte al giorno.

non ci si trovi in una chiesa parrocchiale o adducendo pretestuose indisponibilità di tempo.

Il secondo paragrafo del canone 986 prevede un'estensione dell'obbligo di ascoltare le confessioni: *urgente necessitate, quilibet confessarius obligatione tenetur confessiones christifidelium excipiendi*. La dottrina⁹³ ha enucleato alcuni casi in proposito. Vi sono presumibilmente delle situazioni in cui vi è un particolare afflusso di penitenti: ad esempio nel tempo pasquale – dovuto all'obbligo di assolvere al precepto pasquale – o in occasione di feste patronali, pellegrinaggi, o quando si ha la celebrazione di sacramenti come matrimoni, cresime, o le celebrazioni della prima comunione. In tutti questi casi il popolo di Dio suole in modo particolare accostarsi al sacramento della penitenza per poi ricevere il Corpo del Signore. Ebbene in tali fattispecie l'obbligo si estende anche ai sacerdoti che non hanno in cura d'anime i fedeli che facciano richiesta del sacramento.

Ulteriore caso si ha qualora ricorra la fattispecie del pericolo di morte nella cui circostanza qualsiasi sacerdote è tenuto ad ascoltare le confessioni dei fedeli – *et in periculo mortis quilibet sacerdos*. Tale specificazione va letta contestualmente al canone 976 e dal combinato disposto dei due canoni si deduce che l'espressione *quilibet sacerdos* comprende anche il presbitero sprovvisto delle facoltà di confessare. Ricordiamo che in pericolo di morte cade il divieto di assolvere il proprio complice nel peccato *contra sextum*.

9. *L'obbligo della soddisfazione: il canone 981*

Il canone 981 chiede al sacerdote di imporre una penitenza al fedele proporzionata alla gravità e al numero dei peccati commessi. Ciò pone l'obbligo corrispettivo in capo al fedele a che tale penitenza venga assolta personalmente.⁹⁴ L'insegnamento teologico-morale della

⁹³ F. LOZA, Commento al can. 986, in: Á. MARZOÁ – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, p. 834.

⁹⁴ « Huiusmodi obligatio acceptandi et implendi poenitentiam ex ipsa rei natura consequitur. Nam si confessarius tenetur imponere poenitentiam eamque peccatis

tradizione della Chiesa in materia di soddisfazione è vastissimo e non possiamo qui illustrarlo dettagliatamente.⁹⁵ Intendiamo altresì tralasciare l'aspetto più squisitamente teologico-pastorale. È sufficiente affermare che assolvere l'opera prevista come penitenza ha un'efficacia remissiva rispetto alla pena temporale che si contrae al momento della commissione del peccato. Quindi se l'assoluzione sacramentale ha il potere di rimettere il peccato e la colpa, rimane tuttavia una pena temporale che può essere rimossa in tutto o in parte attraverso la penitenza o le opere indulgenziate.⁹⁶

La soddisfazione, secondo l'insegnamento dei moralisti, non è elemento essenziale costitutivo della confessione, bensì integrativo.⁹⁷ Ciò sta ad indicare che la soddisfazione può anche non essere impartita da parte del confessore, ma se viene imposta essa deve essere assolta, pena il verificarsi dell'invalidità dell'assoluzione stessa. Né può affermarsi che l'assoluzione sacramentale produca i suoi effetti solo dal momento in cui la penitenza venga compiuta, in quanto la soddisfazione non ha carattere di presupposto di validità rispetto alla remissione dei peccati.⁹⁸

proportionatam, hoc necessario supponit esse in poenitente obligationem illam acceptandi et implendi: iura enim et officia sunt correlativa»: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, pp. 199-200.

⁹⁵ Per tutta questa problematica si veda: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, pp. 196.

⁹⁶ Il can. 13 del Concilio di Trento così dispone: « Si quis dixerit, pro peccatis, quoad poenam temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis, ut ieiuniis, orationibus, elemosynis vel aliis etiam pietatis operibus, atque ideo optimam poenitentiam esse tantum novam vitam: anathema sit ». Cf. *Denzinger-Schönmetzer*, n. 1713.

⁹⁷ « Certum est satisfactionem in re seu qua de facto imponendam ex parte ministri et qua implendam ex parte poenitentis, non esse partem essentialem sacramenti, aut solum integram, ita ut, ea deficiente, sacramentum non fiat invalidum, sed tantum, si ita loqui fas est, integraliter incompletum seu imperfectum »: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 188.

⁹⁸ « Die Bußen, die der Beichtvater dem Sünder auferlegen soll, haben nicht den Charakter von Voraussetzung für die Absolution, so daß die Lossprechung erst nach ihrer Ableistung wirksam würde »: K. LÜDICKE, *Commento al can. 981*, in: K. LÜDICKE (herausgegeben von), *Münsterischer Kommentar*, 981/1.

Il principio che anima questo canone – che riprende l'insegnamento del Concilio di Trento⁹⁹ – e che quindi fonda l'obbligo del penitente è quello della proporzionalità¹⁰⁰ tra la gravità di quanto commesso e la penitenza impartita. Criterio che si dimostra di non facile attuazione, in quanto da una parte occorre evitare il rigorismo da cui il tenore del canone certamente dissuade; dall'altra occorre altresì vigilare che l'eccessiva mitigazione di questa pratica non la faccia di fatto svanire, la banalizzi e la lasci cadere in disuso. Occorre anche ricordare che tale proporzionalità passa attraverso la considerazione delle condizioni soggettive del penitente.¹⁰¹ A volte una penitenza oggettivamente proporzionata e ragionevole che non tenga conto, ad esempio, delle condizioni culturali del penitente potrebbe di fatto risultare inassolvibile.¹⁰²

L'esigenza di una giusta proporzionalità tra peccato e penitenza riparatoria trova la sua ragionevolezza anche nel fatto che una penitenza impegnativa può anche essere l'occasione per il penitente per comprendere la gravità del male commesso. Al contrario potrebbe risultare diseducativo impartire al fedele penitenze lievi per peccati oggettivamente gravi. Da una parte ciò potrebbe confondere il penitente ed indurlo in errore sulla gravità di quanto effettivamente commesso: spesso infatti una soddisfazione lieve richiesta per peccati gravi o gravissimi induce ad una coscienza lassista o cauterizzata o all'erronea consapevolezza della levità di quanto commesso. Dall'altra una penitenza assolutamente lieve potrebbe ridurre nel fedele il proposito di non ricadere più nel medesimo peccato.¹⁰³ Ricordiamo poi che spesso

⁹⁹ Il Concilio di Trento così si esprime: «*Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et paenitentium facultate, salutare et convenientes satisfactiones iniungere*»: *Denzinger-Schönmetzer*, n. 1692.

¹⁰⁰ F. LOZA, Commento al can. 984, in: Á. MARZOÁ – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, p. 814.

¹⁰¹ M. CALVI, «*Le disposizioni del fedele*», p. 60.

¹⁰² Sarebbe ragionevole chiedere ad una persona che ha poca consentaneità con la lettura della Bibbia di meditare come penitenza un brano non facilmente reperibile?

¹⁰³ «... ne, si forte peccatis conniveant et indulgentius cum paenitentibus agant, levissima quaedam opera pro gravissimis delictis iniungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur»: *Denzinger-Schönmetzer*, n. 1692.

penitenze lievi o oggettivamente insignificanti inducono a considerare la pratica della penitenza come un esercizio assolutamente rutinario e formalista.¹⁰⁴

Il penitente è tenuto poi ad accettare di compiere personalmente la penitenza imposta e tale accettazione si profila come un elemento essenziale richiesto per la validità della confessione, in quanto se il penitente non accetta la penitenza ciò è un segno inequivocabile di una sua cattiva disposizione e del fatto quindi che egli non sia realmente pentito.¹⁰⁵

10. *La buona disposizione del penitente*

Il canone 987 pone come condizione essenziale per la valida e fruttuosa ricezione dell'assoluzione sacramentale che il penitente sia realmente pentito di quanto commesso e faccia il proposito di emendarsi. Il Cappello afferma che il «*propositum est seria voluntas non peccandi de cetero*». Con questo principio si esprime ciò che tradizionalmente viene enunciato con l'espressione: proposito di non peccare più e di fuggire le occasioni prossime di peccato. Se è vero, come abbiamo già visto, che il confessore ha l'obbligo di impartire l'assoluzione qualora il penitente sia ben disposto, il presente canone ci dice nello specifico che cosa significhi tale disposizione positiva del fedele. Tale proposito è segno di un effettivo pentimento per cui senza di esso la stessa confessione si configura come invalida – «*peccatorum remissio obtineri nequit sive in sacramento sive extra sacramento absque proposito, i. e. absque seria voluntate non peccandi de cetero.*» Se una persona è realmente pentita di quanto ha commesso fa il serio proposito di non peccare più e di mettere in atto tutti quei mezzi che allon-

¹⁰⁴ F. LOZA, Commento al can. 984, in: Á. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, p. 814.

¹⁰⁵ Il Cappello, a tal proposito, così si esprime: «*satisfactio in voto, quae implicite continetur in contritione et proposito, est certe aut pars essentialis sacramenti aut saltem dispositio ex parte poenitentis omnino necessaria*»: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 188.

tanino la possibilità di ricadere nel peccato – «*propositum enim aequae ac contritio pertinet ad illam dispositionem, quae essentialiter requiritur ad iustificationem* ». ¹⁰⁶

Il presente canone è ricco di risvolti ed approfondimenti propri della teologia morale in quanto il *propositum sese emendandi* comprende, oltre a quanto già si è detto, il proposito di abbandonare, sempre che se ne abbia la possibilità, le situazioni in cui colpevolmente si versa e che portano al peccato o che costituiscono esse stesse peccato ¹⁰⁷ – «*sane qui vult finem, debet uti etiam mediis requisitis ad illum consequendum; secus non seria voluntas, sed mera velleitas haberetur* ». ¹⁰⁸ Risulta però altresì evidente che tali temi meriterebbero approfondimenti e digressioni che esorbitano l'ambito e l'interesse della nostra trattazione e che quindi preferiamo qui tralasciare.

Vogliamo solo aggiungere che la contrizione per il male commesso è sincera solo se è accompagnata dal proposito di riparare il danno conseguenza della propria azione illecita. Si tratta di un'obbligazione di giustizia: un vero pentimento esige sempre il proposito di fare quanto è possibile per ristabilire la giustizia, riparare lo scandalo e l'offesa arrecata. ¹⁰⁹

Il *Catechismo della Chiesa cattolica*, al n. 2487, a tal proposito così si esprime: «ogni colpa commessa contro la giustizia e la verità impone il dovere di riparazione, anche se il colpevole è stato perdonato. Quando è

¹⁰⁶ Per tutta questa parte si veda: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 105.

¹⁰⁷ Ad esempio, chi svolge una professione immorale può ricevere l'assoluzione se fa il proposito, per quanto gli è possibile, di cambiare attività.

¹⁰⁸ Sempre in tale contesto il Cappello continua affermando che: «unde qui non vult adhibere media, v. g. deserere occasionem, offensam condonare etc., ostendit se habere actualem affectum ad peccatum atque proinde efficaci proposito carere»: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 107.

¹⁰⁹ In un certo senso anche la previsione del can. 982 si muove secondo questo principio. Chi ha falsamente denunciato un confessore può ricevere l'assoluzione solo se è disposto a ritrattare formalmente la calunnia cioè a riparare il danno commesso, segno di un reale pentimento. Si veda, in tal senso: Rudolf WEIGAND, «Das Bußsakrament», in: Joseph LISTL – Heribert SCHMITZ (herausgegeben von), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Pustet, Regensburg 1999, p. 852.

impossibile riparare un torto pubblicamente, bisogna farlo in privato; a colui che ha subito un danno, qualora non possa essere risarcito direttamente, va data soddisfazione moralmente, in nome della carità. Tale dovere di riparazione riguarda anche le colpe commesse contro la reputazione altrui. La riparazione, morale e talvolta materiale, deve essere commisurata al danno che è stato arrecato. Essa obbliga in coscienza».

Lo stesso confessore deve rammentare tale dovere e invitare il penitente, per quanto è possibile, alla *reparatio damnorum*. Criterio ineludibile – sempre in base al principio *ad impossibilia nemo tenetur* – è che tale obbligo di riparazione con comporti mai qualcosa che si presenti come *ultra vires* per il penitente o che comporti l'esporsi ad una grave infamia o il rendersi manifesto in foro esterno del peccato commesso.¹¹⁰ In tal senso è sempre, a nostro avviso, da considerarsi *ultra vires* l'imporre al penitente di costituirsi presso l'autorità giudiziaria, in quanto ciò si presenta evidentemente come una condizione troppo onerosa. Tale obbligo di costituirsi non ricorre neanche nel caso in cui, ad esempio, a seguito di un omicidio commesso dal penitente un altro soggetto si trovi ingiustamente in prigione, per un errore dell'autorità giudiziaria. Ciò si dimostra anche per il fatto che il penitente non è tenuto a riparare i danni di cui egli non sia causa diretta o determinante, ma solo occasionale o concomitante, salvo sempre il caso che il vero omicida si sia adoperato affinché un altro venisse punito al suo posto.¹¹¹

Ciò si motiva anche per il fatto che se il fedele che ha commesso un delitto che abbia rilevanza in foro civile sapesse che il sacerdote gli chiederà tale forma di riparazione sarebbe scoraggiato dal ricorrere al sacramento della confessione. Ora il bene connesso con la possibilità

¹¹⁰ Ad esempio il confessore non potrà chiedere al penitente che abbia commesso un furto, di restituire la refurtiva, se ciò comporterà il tradirsi davanti all'autorità giudiziaria.

¹¹¹ Il Génicot fa il seguente esempio: «si Petrus furtum aliudve scelus committit, diserte intendens ut Paulus propter hoc delictum poena plectatur, nisi (ut supra dictum est) tales circumstantias ex industria elegerit ut iudices prudenter Paulum delicti auctorem habere debuerint»: Édouard GÉNICOT – Jozef SALSMANS, *Institutio- nes theologiae moralis*, vol. I, Bruxelles, 1939, p. 438.

della ricezione del perdono del Signore è maggiore che non quello del ristabilimento della giustizia in foro civile.

11. *L'obbligo della confessione integra: il canone 988*

Il canone 988 pone l'obbligo in capo al penitente di effettuare la confessione in modo integro e statuendo quest'obbligo dice altresì in che cosa consista tale integrità. Gli elementi ravvisati dal canone sono *in primis* la confessione dei peccati secondo la specie. La dottrina distingue tra specie teologica e specie morale.¹¹² Col termine specie teologica si intende che venga confessato quale peccato si sia commesso ovvero quale legge sia stata violata, evitando così che la confessione sia fatta in modo troppo generico;¹¹³ i moralisti parlano, a tal proposito, di un dovere di confessare i peccati secondo la specie infima.¹¹⁴ Col termine specie morale si intende la necessità di confessare se è stato commesso un peccato grave o veniale, ovvero secondo quale malizia il peccato sia stato consumato. Inoltre occorre confessare quante volte la legge è stata violata, cioè il numero dei peccati.¹¹⁵

A riguardo delle circostanze aggravanti alcuni Autori¹¹⁶ ritengono che la relativa accusa non è esigibile al penitente, a meno che esse, come abbiamo già visto, possano mutare il titolo stesso del peccato e quindi l'identificazione della legge violata.¹¹⁷

Occorre poi accusare tutti i peccati commessi dopo il battesimo,

¹¹² F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 122.

¹¹³ Lo stesso *Motu Proprio, Misericordia Dei* così si esprime: « quaevis consuetudo reprobatur, quae reducat confessionem ad universalem quandam accusationem vel ad unius pluriumve peccatorum, quae maioris momenti censentur declarationem »: *Misericordia Dei*, n. 3, in: *Acta Apostolicae Sedis* 94 (2002) 456.

¹¹⁴ Per tutta questa parte si veda: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 122.

¹¹⁵ Per tutta questa parte si veda: W.H. STETSON, Commento al can. 988, in: Á. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, p. 839.

¹¹⁶ S. Alfonso Maria DE' LIGUORI, *Compendio della Teologia Morale*, p. 44.

¹¹⁷ Se uccido un uomo commetto un omicidio; se quest'uomo però è mio padre ho commesso un parricidio, in quanto la circostanza identificativa della persona della vittima cambia il titolo del peccato.

non ancora rimessi direttamente ovvero che non sono stati accusati in una confessione individuale.¹¹⁸ Ciò comporta che la confessione è da considerarsi integra solo se comprende l'accusa anche dei peccati assolti in una precedente confessione comunitaria ed anche di quelli non confessati precedentemente in quanto per giusta causa sono stati trattenuti o anche perché in buona fede sono stati dimenticati, ma di fatto già rimessi;¹¹⁹ o anche perché tali peccati sono stati rimessi in altro modo attraverso, ad esempio, una contrizione sincera.

La confessione di tutti i peccati di cui si ha consapevolezza deve avvenire dopo un diligente esame di coscienza. Tale annotazione finale riveste carattere di rilievo, in quanto non fa rientrare sotto l'obbligo tutti e singoli peccati effettivamente commessi, ma limita l'accusa dei peccati a quelli di cui si ha coscienza e di cui ci si può ricordare.

Da ultimo il canone, nel suo secondo paragrafo, raccomanda di confessare anche i peccati veniali che costituiscono materia sufficiente, ma non necessaria della confessione. Ciò significa che può sussistere una confessione in cui vengano accusati solamente dei peccati veniali, ma al contempo sarebbe ugualmente valida una confessione in cui i peccati veniali venissero taciuti.¹²⁰

12. *L'obbligo della confessione annuale*

Il canone 989, che dispone l'obbligo della confessione almeno annuale dal momento in cui si sia raggiunta l'età della discrezione pur nella sua semplicità, sottende in realtà una questione giuridica piuttosto

¹¹⁸ Il Cappello, a tal proposito, afferma: « haec peccata sunt omnia mortalia post baptismum commissa, nondum per absolutionem directe remissa, etiamsi iam sint alio modo condonata, v.g. per actum contritionis perfectae, aut per susceptionem alterius sacramenti, vel etiam sacramenti poenitentiae, at indirecte tantum », in: F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-moralis*, p. 120.

¹¹⁹ Per il rapporto tra i cann. 960, 961 e 988 si veda: T. RINCÓN-PÉREZ, « Los derechos de los fieles », p. 234.

¹²⁰ Per tutta questa problematica si veda: R. WEIGAND, « Das Bußsakrament », p. 855.

sto complessa che vogliamo qui esporre brevemente. In forza del canone 11¹²¹ tre sono i criteri in virtù dei quali si è indicati come destinatari delle leggi ecclesiastiche: un criterio ecclesiologico, un criterio psicologico ed un criterio cronologico. Detti elementi sono cumulativi; devono cioè sussistere contestualmente perché si abbia soggezione alle leggi ecclesiastiche. La mancanza anche di uno solo tra questi fa venir meno la sudditanza alla legge umana.

Vogliamo qui addensare brevemente la nostra attenzione sul terzo criterio – di diritto ecclesiastico – detto anche criterio cronologico, il quale afferma che non si è tenuti alle leggi ecclesiastiche se non si sono ancora compiuti i sette anni di età. Si ritiene infatti, in questo caso, che in un'età così giovane non si sia in grado di conoscere e di osservare una legge ecclesiastica. Si tratta di una condizione cumulativa e non alternativa a quella riguardante l'uso di ragione. Le due condizioni dovranno essere quindi compresenti: per essere sottomessi alle leggi ecclesiastiche non basterà aver compiuto i sette anni di età, ma occorrerà altresì essere *compos sui* e viceversa.

Questa disposizione del Legislatore, che considera di fatto l'incapacità dell'infante a conoscere ed osservare la legge ecclesiastica, non dà luogo alla possibilità di provare il contrario. Non si potrà quindi dimostrare che un bambino di età infrasettennale abbia raggiunto una tale livello di maturità e di consapevolezza psico-volitiva da poter essere assoggettato alla legge.

L'inciso *nisi aliud iure expresse caveatur* si riferisce, tra i tre criteri, al solo criterio cronologico e quindi in ambiti specifici il diritto potrà stabilire diversamente. In alcuni casi infatti l'ordinamento canonico prevede requisiti di età differenti per l'osservanza delle leggi ecclesiastiche. E questo è, a nostro avviso, proprio il caso in esame che riguarda l'obbligo della confessione annuale, a cui si è tenuti anche prima del compimento dei sette anni di età se si è raggiunta l'età della discrezione. Siamo di fronte ad una fattispecie ritenuta dal Legislatore

¹²¹ Velasio DE PAOLIS – Andrea D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro primo*, Urbaniana University Press, Roma 2008, pp. 111-120.

di tale importanza e gravità al punto da far prevalere, da un punto di vista di politica legislativa, la considerazione dell'effettivo uso di ragione rispetto all'avvenuto compimento del settimo anno di età. Ciò è in sintonia con quanto disposto da Pio X nel decreto *Quam singulari*¹²² e ribadito da una dichiarazione congiunta del 24 maggio 1973¹²³ che riprovava l'uso di non ammettere alla confessione i bambini che avessero già raggiunto l'uso di ragione.¹²⁴

Ma come si concilia questo canone col principio morale di confessarsi quanto prima qualora si è in peccato grave? Riteniamo che l'obbligo di confessarsi quanto prima è un obbligo indiretto ed esiste in ordine alla ricezione della santa comunione e ciò anche in virtù del canone 916: non si potrà quindi accedere all'Eucarestia se si è commesso un peccato grave.¹²⁵ Ma se non si verifica tale necessità di ricevere il Corpo e Sangue di Cristo non esiste l'obbligo per il fedele che è in peccato grave di confessarsi quanto prima, ma resta comunque l'obbligo ingiunto ad ogni battezzato di confessarsi almeno una volta l'anno.

Da ultimo rammentiamo la possibilità di confessarsi tramite interprete di cui al canone 990. Per comprensibili motivi di economia di trattazione preferiamo non soffermarci su tale problematica e rinviando ad un nostro precedente scritto.¹²⁶

13. *Alcune considerazioni conclusive*

Abbiamo cercato di evidenziare e di analizzare, in questa nostra trattazione, quale sia il « reticolato » di diritti e di doveri che si crea tra

¹²² S. PIO X, Decreto *Quam singulari*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910) 583.

¹²³ SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM – SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, Declaratio de praemittendo sacramento Poenitentiae primae puero-
rum Communioni, *Sanctus Pontifex*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 65 (1973) 410.

¹²⁴ Per tale ricostruzione storica si veda anche: T. RINCÒN-PÉREZ, Commento al can. 989, in: P. LOMBARDÍA – J.I. ARRIETA (a cura di), *Codice di diritto canonico*, p. 709.

¹²⁵ M. CALVI, « Le disposizioni del fedele », p. 61.

¹²⁶ Andrea D'AURIA, « I doveri e i diritti del fedele rispetto alla confessione », in: *Periodica* 100 (2011).

fedele e sacerdote all'atto dell'amministrazione del sacramento della penitenza, cercando anche di documentare quale sia stata la saggezza e l'equilibrio della Chiesa che ha optato per determinate soluzioni legislative. È risultato altresì chiaro che tale ventaglio di diritti e doveri si struttura secondo un principio di specularità: ad ogni diritto del fedele corrisponde rispettivamente un dovere della Santa Chiesa che si determina, in molti casi, come dovere del ministro sacro.

Ma qual è il fulcro concettuale attorno al quale avviene questa strutturazione speculare? Se, come abbiamo visto, esiste il dovere di tendere alla santità e altresì il dovere di condurre un'esistenza secondo la volontà di Dio, sussiste altresì il corrispettivo dovere in capo alla Chiesa di offrire tutti gli aiuti necessari affinché il fedele possa assolvere quest'obbligo e raggiungere così la salvezza eterna dell'anima.

Ma poniamoci ora la seguente domanda: esiste un diritto a ricevere i sacramenti? Di certo non possiamo affermare che esista il diritto a ricevere la Grazia di Dio, altrimenti verrebbe vanificato ogni aspetto di gratuità della salvezza e il darsi a noi di Cristo sarebbe qualcosa di sigito e doveroso per il fedele, facendo ciò svanire il carattere di puro dono dell'evento salvifico.¹²⁷

Al contempo va affermato però che esiste il dovere per la Chiesa di esercitare la sua funzione ministeriale ovvero di elargire ai fedeli quei beni spirituali che ha ricevuto dal suo divin Fondatore per il raggiungimento dei suoi scopi; beni che sono sinteticamente sussumibili nella realtà della *Sacra potestas*. La Chiesa tradirebbe se stessa e non eserciterebbe la sua ministerialità se non mettesse continuamente a disposizione dei fedeli tali beni che ha ricevuto dal Signore.

¹²⁷ Sinteticamente efficace ci pare, a tal proposito, quanto afferma il Rincòn-Pérez: « es cierto que el don de la salvación y del perdón ofrecidos en el sacramento son una acción graciosa de la misericordia divina; consecuentemente, el derecho del fiel non se sitúa en ese nivel, no es concebible como una exigencia del gracia sobrenatural del sacramento habida cuenta de que no puede exigirse en justicia algo que se ofrece como un don gratuito. Pero Christo entregó ese don salvífico a la Iglesia, convirtiéndola en dispensadora del mismo por medio de sus ministros »: T. RINCÓN-PÉREZ, « Los derechos de los fieles », p. 241.

Quindi se non possiamo affermare che esiste un diritto a ricevere la Grazia del Signore ci sentiamo però di sostenere che esiste un vero e proprio diritto a ricevere, attraverso la mediazione ecclesiale,¹²⁸ i sacramenti e i beni salvifici a favore di colui che di tale grazia è già stato investito nell'incontro con Cristo, ovvero il fedele battezzato.

Ebbene riteniamo che tutta questa strutturazione di diritti e doveri abbia come chiave di lettura la suprema esigenza che la Chiesa elargisca questi beni e che il fedele li possa ottenere. In particolar modo la Chiesa è interessata a che l'accesso alla confessione a favore del fedele sia il più possibile facilitato. In tal senso vanno interpretate tutte le strutture giuridiche predisposte dall'ordinamento canonico, tese a tutelare il diritto alla riservatezza e la buona fama del penitente; sarebbe infatti una grave deterrenza e scoraggiamento per il fedele a ricorrere al sacramento della penitenza il sapere che le notizie comunicate in confessione potessero essere a vario titolo divulgate.

Analogicamente va inteso l'accento che l'ordinamento mette sulla possibilità di accedere con facilità alla confessione; possibilità che viene tutelata sia attraverso il dovere che la Chiesa ha a che vi siano un sufficiente numero di confessori, sia attraverso la possibilità estesa a qualsiasi sacerdote di assolvere in pericolo di morte, fino al caso estremo del proprio complice nel peccato *contra sextum*.

Andrea D'AURIA

¹²⁸ A tal proposito l'Incitti così si esprime: «...la mediazione ecclesiale diventa il luogo ove la dimensione giuridica della chiamata alla santità trova la sua concretizzazione»: G. INCITTI, *Il popolo di Dio*, p. 75.

THE WESTERN EXPERIENCE OF THE VERNACULAR BEFORE THE SECOND VATICAN COUNCIL

This, then, is a sketch of the development across the centuries of liturgical use of the vernacular in the Latin Church. Inadequate as it is, it serves to show how from scattered experiences in particular circumstances and over a wide space of time, after 1935 there was an unmistakable proliferation of instances of liturgy being celebrated in the vernacular with the approval of the Holy See. It was this phenomenon that informed the decisions of the Second Vatican Council and the measures to implement them taken by the Roman Curia.

The extent of the use of the vernacular in liturgical celebrations in the West prior to the Second Vatican Council is a complicated and wide-ranging question,¹ with links to another question that is at least as complicated, namely that of liturgical inculturation. Over ten years after the publication of the Instruction *Liturgiam authenticam* and as the fiftieth anniversary of the Council's opening draws ever closer, it seemed worthwhile to dwell briefly upon them so as to lead then into a reflection that takes account of some recent developments.

I. THE GRADUAL EXTENSION OF THE LITURGICAL VERNACULAR

The Roman Rite prior to the Council of Trent

It is not our purpose here to retrace or even summarize the history of the use of vernaculars during the modern period in the Roman Rite, nor the debate experienced for many years around the issue.² At

¹ Cf. Herman A.P. Schmidt, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Herder, Romae, 1960, pp. 209-227; Herman A.P. Schmidt, 'Relazione bibliografica commentata', in *Le Traduzioni dei libri liturgici: Atti del Congresso tenuto a Roma il 9-13 novembre 1965*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1966, pp. 43-56.

² I am aware of no satisfactory overall study. Among essential points of reference are: Herman A.P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire: le problème de la langue liturgique chez les premiers réformateurs et au Concile de Trente*, Universitas Gregoriana, Romae, 1950 (= *Analecta Gregoriana* 53), pp. 12-13, footnotes 3-5; Aimé Georges Martimort, 'La discipline de l'Église en matière de langue liturgique: Essai historique', in *La Maison-Dieu*

best we can evoke a few facts so as to set the scene for a consideration of some trends in the twentieth century.

It is known that the linguistic shift in the Christian community of Rome from Greek to Latin meant that by the middle of the third century the official language of the Church of Rome had become Latin and that the language of the liturgy had also changed, for the Eucharistic Prayer probably in the period 360-382, or by the pontificate of Damasus (366-384), though there may have been some persistent bilingualism.³ Later, in the period 638-772, a certain bilingualism returned with immigration from the East. Of this eventually the remnants were the continued duplication in Greek of the Epistle and Gospel on certain occasions.⁴

The practice of this latter period at Rome was hardly unique, for in other Christian centres the same problems had occurred from the outset. To cite but one well-known example, the Spanish pilgrim Egeria reports of the Jerusalem liturgy at the turn of the 4-5th century that after the Greek text, the Syriac was given for those who did not following the former. In general, there were, moreover, inter-

11 (1947) 39-54; Cyrille Korolevskij, *Liturgie en langue vivante: Orient et Occident*, Cerf, Paris, 1955 (= C. *Lex orandi* 18); Aimé Georges Martimort, 'Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957', in *La Maison-Dieu* 53 (1958) 23-55; Paul Winninger, *Langues vivantes et liturgie*, Cerf, Paris, 1961 (= *Rencontres* 59); Aimé Georges Martimort, 'Saggio storico sulle traduzioni liturgiche', in *Le Traduzioni dei libri liturgici: Atti del Congresso tenuto a Roma il 9-13 novembre 1965*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1966, pp. 43-56, French text Aimé Georges Martimort, 'Essai historique sur les traductions liturgiques', in *La Maison-Dieu* 86 (1966) 75-105; Pietro Borella, 'La lingua volgare nella liturgia', in *Ambrosius* 44 (1968) 71-94, 137-168, 237-266.

³ Cf. Theodor Klauser, 'Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache', in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, vol. 1, 1946 (= *Studi e Testi* 121), pp. 467-482; Christine Mohrmann, 'Les origines de la latinité chrétienne à Rome', in *Vigiliae christianae* 3 (1949) 67-106, 163-183; reprinted in Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiennes*, *Edizioni di Storia e Letteratura*, Roma, t. 3, 1979 (= *Storia e Letteratura* 103), pp. 67-126; Cyrille Vogel, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources, revised and translated by William G. Storey and Niels Krogh Rasmussen*, Pastoral Press, Washington DC, 1986 (= *NPM Studies in Church Music and Liturgy* s.n.), pp. 293-297.

⁴ Cf. C. Vogel, *Medieval Liturgy*, p. 297.

preters for Syriac and Latin.⁵ These general procedures were not rare in other regions and in other centuries.⁶

The evidence for use of the vernacular in the Roman Rite before the Council of Trent (1545-1563) is patchy, as doubtless the practice itself was patchy. In Europe partial or complete translations existed in the Middle Ages, but had limited diffusion.⁷ However, it is personally attested by Friar John of Montecorvino, later Archbishop of Khanbalik or Beijing († 1328), that he celebrated Mass according to the Roman Rite among the Mongols of Southern Siberia in Öngüt Turkish, presumably at his own initiative: ‘celebrabam missam secundum ritum latinum in lictera et lingua illa, tam verba canonis quam prefationis’.⁸ For his part, Friar Bartholomew the Short of Bologna († 1333), Archbishop of Nakhichevan, had the Dominican Missal and Breviary translated into Armenian.⁹ In 1398 and again in 1406 Boniface IX and then Innocent VII gave prior authorization permitting the translation of the Missal of the Dominican Use into Greek for celebrations at Constantinople.¹⁰ It should be remembered that this was in the aftermath of the Council of Florence (1439-1445) but that Constantinople was to be captured by the Ottomans in 1453.

Finally, while the Council of Trent was in course, but before the

⁵ Egeria, *Itinerarium*, cap. 47, in Ezio Franceschini & Robert Weber, ‘Itinerarium Egeriae’, in Paul Geyer (et alii), *Itineraria et alia geographica*, Brepols, Turnholti, 1965 (= *Corpus christianorum, series latina* 175), pp. 28-90, here pp. 88-89.

⁶ Mario Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, Ancora, Milano, vol. III, 3a edizione, 1966 (reprint 1998), pp. 272-274; P. Borella, ‘La lingua volgare nella liturgia’, pp. 74-75, 79-82.

⁷ Heinrich Vehlen, ‘Geschichtliches zur Übersetzung des Missale Romanum’, in *Liturgisches Leben* 3 (1936) 89-97, here pp. 89-90; Josef Andreas Jungmann, *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Herder, Wien, 3. Auflage, 1962, Band I, p. 190.

⁸ The usual reading given of the letter dated 8 January 1305. Cf. N. Kowalsky, ‘Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der heiligen Messe’, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 9 (1953) 241-251, here p. 241; C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, p. 136.

⁹ Cf. C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, pp. 138-141.

¹⁰ Cf. *ibidem*, pp. 136-141.

debates on liturgical language of the twenty-second session took place in 1562, a selective *Sacerdotale*, or sort of Ritual, using material of the Roman Rite but in Albanian, was printed in Rome in 1555.¹¹

The 'Eastern Principle'

Little can be said here regarding the use of the vernacular in the rites of the Eastern Churches,¹² but we can note that the cultural patterns that emerged in the East both within and without the Roman Empire did not bring such a massive use of one language as happened with Latin in the Western Church. Instead a practice came into being that was later raised to the heights of theory as the 'Eastern Principle', that is to say, that on condition that the literary standard is there to support it, it is permissible for the Eastern Rites, especially the Byzantine Rite, to adopt the main language of a country. The classic formulation is by the noted Byzantine canonist Theodore Balsamon, sometime Greek Patriarch of Antioch (1185-1195): 'Those who are wholly orthodox but who are altogether ignorant of the Greek tongue shall celebrate in their own language, provided only that they have exact versions of the customary prayers [...].'¹³ This 'principle' was to work itself out down the centuries in a fascinating history that is beyond our scope here, except to mention the fact, whose implications can easily be imagined, that the Eucharist was celebrated by Orthodox clergy according to the Byzantine Rite in Chinese from at least 1866 and in Japanese from 1873.¹⁴

¹¹ Cf. *ibidem*, pp. 141-142.

¹² As regards the earliest centuries the Gustave Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Beauchesne, Paris, 1948 (= *Études de théologie historique* s.n.). For further details covering all but the most recent developments, cf. A. Raes, *Introductio in Liturgiam Orientalem*, pp. 207-227; C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*.

¹³ *Interrogationes canonicae sanctissimi Patriarchae Alexandriae, Domini Marci, et Responsiones ad eas sanctissimi Patriarchae Antiochiae, Domini Theodori Balsamonis*, Resp. ad inter. 5, in PG 138: 957; cf. C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, pp. 30-31.

¹⁴ Cf. C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, pp. 74-75.

After the Council of Trent

In this brief study we shall not attempt to consider either the pressures that came from various heterodox Church reformers up to and including the sixteenth century, nor to examine the debates of the Council of Trent on this matter.¹⁵

It is known that in the period between the Council of Trent (1545-1563) and the Second Vatican Council (1962-1965) there were various instances in which the Roman Rite was translated. A book amounting virtually to the Roman Ritual, in its official post-Tridentine edition of 1614, was translated into Syriac without reference to the Holy See and imposed on the Syro-Malabar clergy at the conclusion of the pseudo-Synod of Diamper in 1599.¹⁶

The oft-cited question of the use of Mandarin Chinese in the Roman Rite is, of course, a difficult story to tell, confused as it is in some discussion even with the totally distinct question of the toleration of civil rites of ancestral veneration.¹⁷ Suffice it to recall that a decree of the Holy Office of 26 March 1615, and perhaps already beforehand some act of Clement VIII (1592-1605), authorized the preparation of a Chinese translation of the Bible, the Roman Missal, the 'Canonical Hours', and the rites of the Sacraments 'in linguam Sinarum, non tamen vulgarem sed eruditam'. The Holy Office decree then gave rise to the Brief of Paul V, *Romanae sedis Antistes*, dated 27 June 1615.¹⁸ It was presumably on

¹⁵ Cf. M. Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, vol. I, 3a edizione, 1964 (reprint 1998), pp. 193-194; H.A.P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire*.

¹⁶ Cf. Jacob Vellian, 'The Synod of Diamper and the Liturgy', in George Nedungatt (ed.), *The Synod of Diamper Revisited*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2001 (= *Kanonika* 9), pp. 173-198, here p. 185. The acts of the Synod were even falsified *post factum*: Paul Pallath, 'The Synod of Diamper: Valid or Invalid?', in G. Nedungatt (ed.), *The Synod of Diamper Revisited*, pp. 199-226, here pp. 216-221.

¹⁷ On this latter, and on the general climate of conflict between the missionaries, see James Sylvester Cummins, *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Scholar Press, Aldershot, Hampshire, 1993.

¹⁸ Texts in François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Nauwelaerts, Louvain, 1962 (= *Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville* 11), pp. 409-411, 411-412.

the strength of these authorizations that in 1670 a Chinese Missal was printed in Beijing.¹⁹ It failed to gain renewed approval from Propaganda in 1680, and any use of Chinese was eventually reprovved in 1755.²⁰ However, in a letter to two newly appointed Vicars Apostolic of the Société des Missions Étrangères de Paris dated 27 September 1660, Propaganda proposed that they examine on the spot the need for a translation of the Missal into Chinese. If this should prove necessary, they should send two missionaries along with Chinese scholars to Rome and the translation would be done there. For some reason the climate of opinion in Rome then changed, possibly on account of the Bull *Ad aures nostras* of 1661, as we shall see below. A well-documented request in the same sense from the Jesuit Fr Prospero Intorcetta in 1672²¹ received no reply and new requests from the two Vicars Apostolic of the Missions Étrangères in 1673 and 1678 were not granted.²²

Beyond the Chinese question, the Holy See found itself examining requests to Propaganda stemming from missionaries in various parts of the world. A request arrived from Persia for the liturgical use in the Roman Rite of Arabic or Armenian in 1624 (Arabic granted), and Armenian in 1627 (refused).²³ Missionaries in Georgia in 1631 asked for Georgian and Armenian. This was refused for the time being by a impressively well-qualified special Roman commission, whose acts, however, record their view that according to Trent ‘partem Missae quae dicitur Cathecumenorum quia est instructiva posse omnibus populis in lingua

¹⁹ *Missale Romanum auctoritate Pauli V Pont. Max. sinice redditum a P. Ludivico Buglio soc. Jesu, Pekini, In Collegio ejusdem Soc., an. MDCLXX.*

²⁰ Cf. N. Kowalsky, ‘Römische Entscheidungen’, p. 247; F. Bontinck, *La lutte*, p. 362.

²¹ Text in F. Bontinck, *La lutte*, pp. 437-462.

²² Cf. N. Kowalsky, ‘Römische Entscheidungen’, p. 243; Jean Guennou, ‘Monsieur Pallu et la liturgie chinoise: État de la question’, in *Revue d’histoire ecclésiastique* 61 (1966) 820-836, esp. pp. 826-827.

²³ The Arabic Missal was probably never realized. Perhaps in fact the Persian Mission had never wanted it, but rather the Armenian language and the message was garbled by the Dominicans in Rome. A second stab at it failed three years later, because the Holy Office thought the Arabic Missal should be enough. Cf. N. Kowalsky, ‘Römische Entscheidungen’, pp. 243-244.

vernacula concedi'. In any case the Georgian mission seems to have collapsed under persecution shortly afterwards.²⁴

European Complications

On 12 January 1661, Alexander VII, in the context of the French court's war on Jansenism,²⁵ issued the Bull *Ad aures nostras*, strenuously condemning the publication of vernacular translations of the Missal for the private use of the faithful, meaning the French translation by Joseph Voisin.²⁶ The terms of the condemnation ('ita sacrosancti Ritus maiestatem latinis vocibus comprehensam deicere, et proterere, ac sanctorum Mysteriorum dignitatem vulgo exponere temerario conatu tentaverint') were broad and somewhat uncircumspect, so much so that they succeeded not only in banning Voisin's handheld Missal but also hampering efforts of missionaries in various parts of the world for some time to come.²⁷

Another incident in the context of the fight against French Jansenism concerned the diocesan Ritual published in 1667 by Nicolas Pavillon, Bishop of Alet. Not only did this make wide use of French, but it was clearly partisan to the teaching of the Jansenist party and was accordingly explicitly condemned by the Bull *Credita nobis* of Clement IX on 19 April 1668.²⁸ Condemnation notwithstanding, this

²⁴ Cf. N. Kowalsky, 'Römische Entscheidungen', pp. 244-246.

²⁵ A.G. Martimort, 'La discipline de l'Église en matière de langue liturgique: Essai historique', pp. 51-52; A.G. Martimort, 'Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957', p. 47.

²⁶ Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, Société Générale de Librairie Catholique, Paris / Bruxelles, 1880, t. II, pp. 11-17, 118 (Bull); H. Vehlen, 'Geschichtliches', pp. 89-97; J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Band I, pp. 189-190; C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, p. 156; Cuthbert Johnson, *Prosper Guéranger (1805-1875) A Liturgical Theologian, An Introduction to his Writings and Work*, Pontificio Istituto Sant'Anselmo, Rome, 1984 (= *Studia Anselmiana* 89; *Analecta Liturgica* 9), pp. 154-155.

²⁷ Cf. N. Kowalsky, 'Römische Entscheidungen', p. 246.

²⁸ P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. II, pp. 17-23, 119-120 (Bull); Paul Broutin, *La réforme pastorale en France au XVIIe siècle*, Desclée, Paris, 1956, t. 2, pp.

Ritual received strong support from numerous French bishops for some time to come and various other Rituals, like that of Auxerre,²⁹ imitated its principles. Although by the 1820s publications such as the famous 1830-1831 ritual of the saintly Bishop Alexandre-Raymond Devie of Belley,³⁰ were aligned with the positions of the Holy See, one can understand the latter's suspicions over a long period.

The Continued Missionary Expansion

It was only after the best part of a century had passed since the last request in 1627, for an Armenian Missal, that on 7 September 1713 Clement XI, confirming a decision of the Holy Office, approved the printing of the Dominican Missal and Breviary translated into Armenian, as we have seen, almost four centuries before by the Italian Archbishop Bartholomew of Nakhichevan and used apparently continuously since then. The Breviary appeared at Venice the following year from the press of Antonio Bartoli and the Missal at Rome from the presses of Propaganda itself in 1728.³¹ It would be interesting to know whether this

399-411; C. Johnson, *Prosper Guéranger*, p. 155; Jean-Baptiste Molin & Annik Aussedat-Minvielle, *Répertoire des rituels et processionaux imprimés conservés en France*, CNRS, 1984, n. 24, pp. 53-54, with documentation.

²⁹ Abbé Leboeuf, 'État des travaux sur le jansénisme dans l'Yonne', in Léo Hamon (ed.), *Du jansénisme à la laïcité: Le jansénisme et les origines de la déchristianisation*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1987 (= *Entretiens d'Auxerre* 1), pp. 35-87, esp. p. 45.

³⁰ Cf. J.-B. Molin & A. Aussedat-Minvielle, *Répertoire des rituels et processionaux*, n. 228, p. 90. Cf. also Jean Guerber, *Le Ralliement du clergé français à la morale liguorienne: L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1973 (= *Analecta Gregoriana* 193), pp. 75, 123-125, 201, 298, 306.

³¹ Cf. N. Kowalsky, 'Römische Entscheidungen', pp. 242-243; C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, p. 140; cf. also Hanns Bohatta, *Bibliographie der Breviere 1501-1850*, Hiersemann, Leipzig, 1937, n. 1718; Robert Amiet, *Missels et bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta)*, *Propres des saints (édition princeps)*, Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Paris, 1990, n. 1718, p. 207; W.H. James Weale, & Hanns Bohatta, *Bibliographica liturgica: Catalogus Catalogus Missalium ritus latini ab anno 1474 impressorum*, Hiersemann, Stuttgart 1928, n. 1875; R. Amiet, *Missels et bréviaires imprimés*, n. 1875, p. 120.

clear-sighted liturgical decision was in any way influenced by Clement's lifelong friend the great liturgist St Joseph Maria Tomasi.³²

In 1757 the Holy Office granted for Georgia what had been a frequent practice down through the centuries and was to become in the modern age a standard faculty granted by Rome: at sung Mass the celebrant would chant the Epistle and Gospel in Latin and then in Georgian or Armenian. The condition was that the Georgian or Armenian text be in literary language and faithful to the Vulgate or to the Greek biblical text. In 1784 this procedure was explicitly extended to the recitation of the collect in Georgian or Armenian after the Latin.³³ Already in 1736 the Roman-prepared Maronite Synod held in the Lebanon, insisted on having the biblical readings in Syriac, out of respect for Trent, but gave permission for them to be read then in Arabic.³⁴

It is hardly surprising that Jansenism and then the Enlightenment brought with them, though from varying viewpoints, proposals in favour of the vernacular in the liturgy, such as we see at the Synod of Pistoia of 1786, though this latter was later condemned.³⁵ Despite

³² Cf. Ildebrando Scicolone, *Il Cardinale Giuseppe Tomasi di Lampedusa e gli inizi della scienza liturgica*, Studia Anselmiana, Roma, 1981 (= *Studia Anselmiana* 82), p. 34; Francesco Andreu, *Pellegrino alle sorgenti: San Giuseppe Maria Tomasi, La vita, il pensiero, le opere*, Curia Generalizia dei Chierici Regolari, Roma, 1987, p. 327.

³³ Cf. N. Kowalsky, 'Römische Entscheidungen', pp. 249-250.

³⁴ Cf. *ibidem*, pp. 246-247.

³⁵ Ronald Pilkington, 'La liturgia nel Sinodo Ricciano di Pistoia', in *Ephemerides Liturgicae* 43 (1929) 410-424, here pp. 413-414; Anton L. Mayer, 'Liturgie, Aufklärung und Klassizismus', in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 9 (1929) 67-127; P. Borella, 'La lingua volgare nella liturgia', pp. 243-246; Owen Chadwick, *The Popes and European Revolution*, Clarendon Press, Oxford, pp. 418-431, 628; Albert Gerhards, 'Von der Synode von Pistoia (1786) zum Zweiten Vatikanischen Konzil: Zur Morphologie der Liturgiereform im 20. Jahrhundert', in *Liturgisches Jahrbuch* 36 (1985) 28-45; cf. Pius VI, *Constitutio, Auctorem fidei*, of 28 August 1794, esp. n. 66; in Heinrich Denzinger & Adolf Schönmetzer (edd.), *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Friburgi Brisgoviae, editio XXXVI emendata 1976, nn. 2600-2700, esp. n. 2666; Philippe Boutry, 'Autour d'un bicentenaire; La bulle "Auctorem fidei" (28 août 1794) et sa traduction française par le futur cardinal Clément Villecourt', in *Mélanges de l'École française de Rome: Italie et Méditerranée* 106 (1994) 203-226; Burkhard Neunheuser, *Storia della*

this, in 1827 came a formal confirmation by Propaganda, approved by Leo XII, of the immemorial usage in the Holy Land among the friars of the Custody of reading first the Latin text of the Epistle and Gospel and then the Arabic.³⁶

The Twentieth Century

Against the background of these evocations of some cases of the use of the vernacular in the Roman Rite in the period between the Council of Trent and the end of the nineteenth century, let us turn now to the century marked by the celebration of the Second Vatican Council. One of the first provisions in the twentieth century on the question of liturgical languages was somewhat exceptional with respect to the general situation of the Roman Rite and more closely linked to the kind of case we have already seen above. A decree of the Sacred Congregation of Rites dated 18 December 1906 regulated the use of Old Slavonic and Latin in the liturgy of Roman Rite, and to some degree modern 'Slavonic' (Croat) alongside them.³⁷ This is far from being the most typical case with regard to living vernaculars in the Roman Rite, but it is once again important as demonstrating the persistence of a principle. In fact, as long ago as 1640 a complete translation of the Roman Ritual had been published with the approval of Pope Urban VIII in the current Croatian of Dalmatia. It was reprinted in 1827, 1893 (in Rome) and 1929.³⁸ While these measures were due to special circumstances stretching back

liturgia attraverso le epoche culturali, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 3a ed. 1999 (= *Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae' Subsidia* 11), pp. 147-158.

³⁶ Cf. N. Kowalsky, 'Römische Entscheidungen', pp. 250-251.

³⁷ *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907) 54-58. For some explanation of the background relating to Old Slavonic, see C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, pp. 113-135, esp. pp. 128-135; P. Borella, 'La lingua volgare nella liturgia', pp. 137-148; Slavko Krajnc, 'L'attiva partecipazione liturgica nella Chiesa slovena come preparazione al Concilio Vaticano II', in Agostino Montan & Manlio Sodi (edd.), *Actuosa participatio, Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia: Studi in onore del Prof. Domenico Sartore, csj*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, pp. 273-288.

³⁸ Cf. C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, pp. 132-133.

to the evangelization of the Slavs by Ss. Cyril and Methodius, they came to dovetail with other initiatives in the course of the first half of the twentieth century.³⁹

While, as we shall see, other barriers were lowered elsewhere, on 9 March 1927 the Sacred Congregation of Rites issued a decree approving the publication in Roman characters of the Roman Missal in Old Slavonic,⁴⁰ in line with a series of other printed editions since 1483.⁴¹ The new printing was carried out in Rome. A Ritual in Slovenian, similar to the 1640 Croat one, was approved by the Sacred Congregation of Rites in 1932.⁴²

As part of another extremely tangled missionary history, a short version of the Roman Ritual, translated by the Vincentian bishop St Justin de Jacobis († 1860) into Ge'ez, the ancient sacred language of Ethiopia, was published by Propaganda Fide in 1910.⁴³

We find ourselves already in a more general context, that of the missions outside Europe, when in the wake of Benedict XV's Encyclical *Maximum illud* of 30 November 1919, Propaganda Fide issued an Instruction to missionaries, *Qui institutum*, on 6 January 1920. In this somewhat plain-speaking document two significant rights as regards language were guaranteed to local Christians in missionary territories: the right to have religious instruction and private prayers in their own language, but also the right to be able to confess in their own language, without having the missionaries' language foisted upon them. Rather than the people having to learn the language of the missionaries, the opposite was to happen.⁴⁴

³⁹ Cherubino Segvic, 'Le origini del rito slavo-latino in Dalmazia e Croazia', in *Ephemerides Liturgicae* 54 (1940) 38-65.

⁴⁰ *Acta Apostolicae Sedis* 19 (1927) 156; cf. C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, p. 130.

⁴¹ Cf. W.H.J. Weale & H. Bohatta, *Bibliographica liturgica*, nn. 1330-1741.

⁴² Cf. C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, p. 133.

⁴³ Cf. *ibidem*, p. 203.

⁴⁴ Carlo Braga & Annibale Bugnini (edd.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 2002, nn. 1071-1074, pp. 279-280.

By the latter half of the nineteenth century, Alexander VII's prohibition of 1661 had been widely relaxed or disregarded and it was effectively abrogated when Voisin's Missal disappeared from the Index in 1897.⁴⁵ On 10 November 1921 Pope Benedict XV even addressed a letter to the publisher Marietti, expressing satisfaction and praise on the publication of a bilingual Latin-Italian Missal for the faithful.⁴⁶ At the same time, it is certain that there were already other similar and complete vernacular translations in various European languages, such as Dom Anselm Schott's famous German-language Missal, itself praised by a letter of the Cardinal Secretary of State dated 31 August 1926. By 1939 it had sold 1,650,000 copies.⁴⁷

This was the climate, then, in which the subsequent developments took place.

The New Wave

It was, however, on 10 April 1935 that there came an event that was even more significant for the Western Church. On that day, at the request of the Archbishop, Cardinal Theodor Innitzer, the Congregation of Rites issued a decree giving approbation to a *Collectio rituum* for the diocese of Vienna. This was presented as a sort of appendix to the *Rituale Romanum* of 1925 and even though it provided for all its contents to be used in Latin, it allowed, 'si iuxta prudens iudicium intellegentia et pietas fidelium usum linguae vulgaris requirit', the use of the German translation given. In some cases it was stipulated that the German could be used only after the text had already been read in Latin.⁴⁸ While there had been use of the vernacular in certain rituals for some time,⁴⁹ this

⁴⁵ As early as 1713 another French translation was published with royal privilege. Cf. H. Vehlen, 'Geschichtliches', p. 95.

⁴⁶ *Questions liturgiques et paroissiales* 7 (1922) 3-4.

⁴⁷ H. Vehlen, 'Geschichtliches', p. 96; J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Band I, p. 214.

⁴⁸ C. Braga & A. Bugnini (edd.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia*, nn. 1412-1413, pp. 396-397.

⁴⁹ Cf. M. Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, vol. III, pp. 272-274.

concession, though not truly the first in the field, was to mark the start of a new wave of editions of the Ritual issued right up to the Second Vatican Council and which have given space to the vernacular.

The upheaval in populations, in habits of mind, and in general pastoral experience in the direst circumstances meant that the Second World War could not but mark a very significant watershed. In the relatively few years remaining before the Council, a lively debate was carried on regarding the admission of the vernacular. It was not always clear-sighted, nor did it always represent a rational pastoral reflection on the tradition.⁵⁰ A warning note that was sounded in 1958, when things had already undergone a certain development, ran as follows:

Pas d'avantage ne faut-il voir dans la langue vulgaire la panacée; à en croire certains, tant que cette décision ne serait pas acquise, on ne pouvait rien faire; lorsqu'on l'aurait obtenue, tout serait facile. Cette évasion hors du réel pastoral est aussi grave que l'autre. Parce que le problème de la langue n'est pas le seul, ni le premier; parce que la langue vulgaire souligne, dans les rites où elle est concédée, come le baptême, la nécessité pour le prêtre de donner une catéchèse et d'avoir une profonde culture biblique: nous reviendront à l'instant, et d'ailleurs ce n'est pas dans notre esprit un argument contre la langue vulgaire, au contraire.⁵¹

Although there were other relevant interventions of the Holy See in the meantime, on 28 November 1947, after the conclusion of the War, the Sacred Congregation of Rites had approved a ritual for France: *Ritualet parvum, Rituel latin-français*,⁵² 'prouti in quibusdam aliis Europae regionibus in similibus indultum fuit', in which, even though with con-

⁵⁰ An overview of the material can be gained from *Questions liturgiques et paroissiales* 29 (1950) 24-26; 31 (1952) 187-189; 32 (1953) 98-99; *Ephemerides Liturgicae* 70 (1956) 471; 71 (1957) 472-473; A.G. Martimort, 'Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957', p. 48, note 55.

⁵¹ A.G. Martimort, 'Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957', p. 53. It would be well worth the effort now to retrace elements of the discussion at this period.

⁵² *Ritualet parvum, Rituel latin-français*, Mame, Turonibus, 1948.

ditions, place is given to the French language 'in quantum ad intelligentiam et pietatem populi necesse sit'.⁵³ This can be seen as a move linked to the publication on 20 November 1947 of the Encyclical *Mediator Dei*. The latter was firm against improvised and unauthorized use of the vernacular, especially in the Mass, but contained the following phrase: 'In non paucis ritibus vulgati sermonis usurpatio valde utilis apud populum existere potest: nihilominus unius Apostolicae Sedis est id concedere.'⁵⁴ This initiative also had its effect on other linguistic populations, above all in France. For example, an indult of the Sacred Congregation of Rites of 11 March 1949 led to the publication in 1950 by the diocese of Quimper of an extract from the Ritual, containing the Latin and Breton texts of the rites of Baptism and Extreme Unction.⁵⁵

Intertwined with this line of development was another, of the greatest importance, that reinforced it heavily. In fact, on 12 April 1949 came an indult of the Holy Office approving an edition of the Roman Missal in literary Chinese, with the exception of the Canon or Eucharistic Prayer itself, which was to remain in Latin.⁵⁶

Then, on the basis of instructions and faculties granted in 1941 to Nuncios by Propaganda Fide, the Internuncio in India, citing the model of the Ritual in German, approved on 8 July 1949 a Ritual which used in part the 'lingua indica' (Hindi). The approval was for ten years, after

⁵³ Cf. *Ephemerides Liturgicae* 62 (1948) 280-282. Among commentaries on the development represented by this and other rituals after the Second World War, cf. Pierre-Marie Gerlier, 'Les rituels bilingues e l'efficacité pastorale des sacrements', in *La Maison-Dieu* 47-48 (1956) 83-97 (the author was then Cardinal Archbishop of Lyons); A.G. Martimort, 'Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957', pp. 24-26.

⁵⁴ Pius XII, *Litterae Encyclicae, Mediator Dei*, in *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) 521-600, here p. 545.

⁵⁵ Cf. P.-M. Gerlier, 'Les rituels bilingues e l'efficacité pastorale des sacrements', p. 90.

⁵⁶ Cf. H.A.P. Schmidt, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, p. 212; for the broader history see Stanislas Chen Bao Shin, *Historia tentaminum missionariorum Societatis Iesu pro liturgia sinica in saeculo XVII*, Collegium de Propaganda Fide, Romae, 1951; F. Bontinck, *La lutte*; J. Guennou, 'Monseigneur Pallu et la liturgie chinoise: État de la question', pp. 820-836.

which it had to be confirmed by Rome.⁵⁷ This publication was styled a *Rituale parvum* and was approved for ten dioceses, including the Metropolitan See of Agra, established in 1886.⁵⁸ Of the German-language Ritual a new edition was approved by decree of the Congregation of Rites on 21 March 1950 for use in the dioceses of Germany.⁵⁹

The First World

On 2 February 1953 a partial instance of the use of Italian in the conferring of Baptism was approved by decree of the Sacred Congregation of Rites, on condition that the Latin text was also present in the printed Ritual.⁶⁰ Once more, on 30 October 1953 and again on 7 June 1955, the approval of the Congregation of Rites for the new edition of the Ritual for France, incorporating the vernacular, was renewed.⁶¹ On 3 June 1954 it was the turn of the United States of America, with an English-language Ritual approved on the grounds that 'in multis ritibus vulgati sermonis usurpatio valde utilis apud populum esse potest'.⁶² The American Ritual was later granted to Canada and Australia, and the French Ritual to Canada also.

A parallel line of development was opened up with regard to the Mass, when on 2 February 1955 the Holy Office, extending a faculty already given to the diocese of Carcassone, granted permission for the readings at solemn Mass in the diocese of Paris to be read in French (or other vernacular languages used by the various missions for for-

⁵⁷ *Ephemerides liturgicae* 67 (1953) 154-156; 'Il Rituale romano in lingua hindu', in *L'Osservatore romano*, 13 gennaio 1950.

⁵⁸ C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, pp. 218-219.

⁵⁹ *Ephemerides liturgicae* 65 (1951) 116-119.

⁶⁰ *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953) 195-198.

⁶¹ C. Braga & A. Bugnini (edd.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia*, nn. 2530-2534, pp. 779-780; P.-M. Gerlier, 'Les rituels bilingues e l'efficacité pastorale des sacrements', pp. 83-97.

⁶² *Ephemerides liturgicae* 69 (1955) 51-52; Michael A. Mathis, 'Collectio Rituum', in Robert E. Lucey (pres.), *The Confraternity Comes of Age: A Historical Symposium*, Confraternity Publications, Paterson, New Jersey, 1956, pp. 301-309.

eigners) after the singing of the text in Latin.⁶³ As we have seen, this concession had long been a standard practice both in the Roman Rite and in the Catholic Eastern Rites.⁶⁴

Finally, on 29 April 1955 there was a hiatus in the application of concessions already made regarding the use of the vernacular for sung parts at Mass in Germany. This practice had in some areas been widespread since at least the eighteenth century, but had its roots in medieval times.⁶⁵ A letter of the Holy Office restricted such singing to paraphrases of the *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus* and *Agnus Dei* in Masses of a popular character. The Proper (i.e. the Introit, Gradual, Tract, Alleluia, Offertory, and Communion) of the day was still to be sung in Latin. As to Masses in convents, seminaries, cathedrals, chapters and collegial churches, everything should be in Latin.⁶⁶ This point was largely an anticipation of the Encyclical *Musicae sacrae disciplinae*, dated 25 December 1955.⁶⁷ It was to be further clarified after publication of the Encyclical in a reply from the Congregation of Rites to Cardinal Feltin of Paris on 1 July 1956.⁶⁸ The *Motu Proprio Tra le sollecitudini* (1903), faithful to the position already taken by the Sacred Congregation of Rites for many years,⁶⁹ had specified:

⁶³ *Ephemerides liturgicae* 69 (1955) 272.

⁶⁴ The Armenian Plenary Council held in Rome in 1911 allowed the readings to be read in classical Armenian then in modern Armenian: cf. C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, p. 40.

⁶⁵ Cf. Balthasar Fischer, 'Das deutsche Hochamt', in *Liturgisches Jahrbuch* 3 (1953) 41-53; Balthasar Fischer, 'La "Grand" Messe" allemande (Deutsches Hochamt)', in *Questions liturgiques et paroissiales* 35 (1954) 22-33, here pp. 25-27.

⁶⁶ *Ephemerides liturgicae* 69 (1955) 395.

⁶⁷ Pius XII, Litterae encyclicae, *Musicae sacrae disciplinae*, in *Acta Apostolicae Sedis* 48 (1956) 5-25.

⁶⁸ *Ephemerides liturgicae* 71 (1957) 53.

⁶⁹ Cf. *Decreta authentica Congregationis sacrorum rituum ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata [...]*, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda fide, Romae, 1898-1912, vol. 2, n. 3230; vol. 3, 3827 ad 1; vol. 2, 3113 ad 1; vol. 3, 3496 ad 1; vol. 3, 3994.

La lingua propria della Chiesa è la latina. È quindi proibito nelle solenni funzioni liturgiche di cantare in volgare qualsivoglia cosa; molto più poi di cantare in volgare le parti variabili o comuni della Messa e dell'Officio (n. 7).⁷⁰

This point was repeated as late as the Sacred Congregation of Rites' Instruction *De Musica sacra*, issued on 3 September 1958,⁷¹ but now there was mention even in the Instruction of particular concessions and it was not long before the general practice took further distance from such limitations.⁷²

Later that year, the development on the Rituals front went ahead with a concession for the Italian-speaking diocese of Lugano in Switzerland, which on 11 November 1955 was granted a bilingual *Collectio rituum* in Italian and the right to use those approved for Germany and France in their respective languages.⁷³

The year 1956 was marked by two important events. On 16 November 1955 the work of the secret *Commissio Piana* for the general reform of the Liturgy bore fruit with the promulgation, by means of the General Decree *Maxima redemptionis*, of the restored rites of Holy Week,⁷⁴ and the text was disseminated as a printed book in the early weeks of 1956. Apart from the immense general impact of this reform, it should be remembered that in the revised rites there was also an inbuilt element of the vernacular. After the text of the section *De renovatione promissionum baptismatis*, there was a brief rubric which stated: '26.

⁷⁰ *Ephemerides liturgicae* 18 (1904) 129-142, here p. 138.

⁷¹ N. 16a, cf. *Acta Apostolicae Sedis* 50 (1958) 630-663, here p. 636.

⁷² Aimé Georges Martimort, 'Missa cantata avec chant du peuple en langue vulgaire', in *La Maison-Dieu* 44 (1955) 161-163; Balthasar Fischer, 'La "Grand" Messe" allemande (Deutsches Hochamt)', in *Questions liturgiques et paroissiales* 35 (1954) 22-33.

⁷³ C. Braga & A. Bugnini (edd.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia*, nn. 2651, pp. 816-820; Antonio Mistrorigo, 'Le tout nouveau Rituel Bilingue, latin-italien, concédé au diocèse de Lugano', in *La Maison-Dieu* 47-48 (1956) 101-104 (text not present in the Italian edition of the acts).

⁷⁴ *Acta Apostolicae Sedis* 47 (1955) 838-847.

Haec allocutio et renovatio promissionum baptismatis fieri potest, ubique locorum, lingua vernacula; versione tamen ab Ordinario loci approbata.⁷⁵ This concession was to have a considerable echo.

The other event of 1956 was the holding on 18-22 September of the international Congress of pastoral liturgy at Assisi. Gatherings of one sort or other concerning the liturgy were a growing habit in the twentieth century and marked the growing momentum of the liturgical movement, carrying within it various concerns and issues, including the question of the vernacular. On this question the concluding discourse of Pius XII to the participants kept more or less to the line expressed in *Mediator Dei*, but in the opening speech Cardinal Gaetano Cicognani, Prefect of the Congregation of Rites, following the text of a last-minute addition, gave a peroration in favour of Latin that represented quite another mode of thinking.⁷⁶

For all that, the interest of the participants in the vernacular was quite clear and the words of Cardinal Cicognani found basically little echo. Moreover, among the various papers read were three that dealt with the Holy Week reforms now enacted. Fr Ferdinando Antonelli, Relator General of the Congregation of Rites, made a general presentation and then two diocesan Bishops, Archbishop Edwin O'Hara of Kansas City, U.S.A., and Bishop Otto Spülbeck, Apostolic Administrator of Meissen in Communist East Germany, reported on how the first year of implementation had gone. Archbishop O'Hara had received comments from some ninety bishops and incorporated this material into his talk,

⁷⁵ *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus, editio typica*, Typis Polyglottis vaticanis, 1956, p. 133.

⁷⁶ Text in *La Restaurazione liturgica nell'opera di Pio XII: Atti del primo Congresso internazionale di Liturgia pastorale, Assisi-Roma, 18-22 settembre 1956*, Centro di Azione Liturgica, Genova, 1957, pp. 19-33 (the elogium of Latin is on pp. 30-32); cf. Annibale Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975), nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 1997 (= *Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae' Subsidia* 30), pp. 27-28; Reiner Kaczynski, 'Il senso di un convegno', in Antonio Santantoni (pres.), *Assisi 1956-1986: Il movimento liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Cittadella, Assisi, 1987, pp. 25-46, here pp. 33-34.

which was read posthumously.⁷⁷ Commenting on the admission of the vernacular, one bishop had written to O'Hara: 'The renewal of baptismal vows in English had an almost startling effect, which makes clear the desirability of more participation for the people with English responses in the Liturgy.'⁷⁸ Bishop Spülbeck⁷⁹ portrayed the conditions of the Catholic community in his diocese: a minority relentlessly assailed by materialistic and atheistic propaganda that called for an antidote which would render the faithful immune to noxious influence. This antidote he saw in the celebration not only of Holy Week, but also of the whole of the liturgy, in a way that was accessible to the people. He reported the words of a young workman after taking part in the 1956 Holy Week celebrations: 'Von einer solchen Karwoche und Osternacht kann ich wieder ein ganzes Jahr leben.'⁸⁰

On 17 October 1956, most probably largely by coincidence, the Holy Office granted an indult which relaunched the question of the use of vernacular at Mass in France, allowing in practice the Epistle and Gospel at any Mass on Sundays and holydays of obligation to be read first in Latin then in one vernacular language through the country.⁸¹ This concession, as we have seen, was not a sudden innovation but had its roots in a long-standing ecclesiastical practice that went back to the early centuries of the Church and began to be formally reconfirmed in particular instances by the Holy See at the latest from the 1757 Georgian and Armenian concession onwards.

⁷⁷ Edwin O'Hara, 'The Observance of Holy Week in the United States in 1956', in *The Assisi Papers: Proceedings of the First International Congress of Pastoral Liturgy, Assisi-Rome, September 18-22, 1956*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, [1957] (Supplement to Worship), pp. 167-175.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 171.

⁷⁹ Otto Spülbeck, 'Die Feier der Heiligen Woche in der mitteldeutschen Diaspora', in *Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius XII.: Akten des Ersten Internationalen Pastoral-liturgischen Kongress zu Assisi*, Paulinus-Verlag, Trier, 1957, pp. 272-284.

⁸⁰ 'From a Holy Week and Easter night such as this I can live again for a whole year', *ibidem*, p. 276.

Non-European Developments Prior to the Council

On 24 February 1958 the focus shifted to Asia, and once more to the ecclesiastical province of Agra in India, when a block of indulgences was granted by Propaganda Fide. Some of these 1958 concessions allowed the same faculty regarding vernacular duplicating of the Mass readings, and the biblical readings in the Easter Triduum could be solely in the vernacular, use of vernacular translations or paraphrases for the *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* and *Agnus Dei* and while, as the practice was, the exorcisms at Baptism could not be in the vernacular, various blessings could be translated.⁸²

The following month it was the turn of Latin America. On 14 March 1958 a Ritual using the vernacular was granted on terms similar to other previous cases by decree of the Sacred Congregation of Rites for Brazil.⁸³

Concerned by the possible implications of the Instruction *De musica sacra* of the Sacred Congregation of Rites dated 3 September 1958, which applied various aspects of the Encyclical *s Mediator Dei* and *Musicae sacrae disciplinae*, and that seemed to disturb tranquil possession of certain faculties in the German dioceses, Cardinal Joseph Frings, Archbishop of Cologne, approached the Holy Office, and received a reassuring reply on 23 December 1958.⁸⁴ The Pope was now Blessed John XXIII.

Barely two months later, on 11 February 1959, the same faculty which had already been given to France for duplicating in the vernacular the Latin Mass readings at Mass was granted by the Holy Office to Germany.⁸⁵ The following year the biblical readings in Holy Week

⁸¹ C. Braga & A. Bugnini (edd.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia*, nn. 3025-3026, p. 899.

⁸² *Periodica de re morali, iuridica, canonica* 48 (1959) 102-104.

⁸³ C. Braga & A. Bugnini (edd.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia*, nn. 3148-3158, pp. 934-937.

⁸⁴ *Periodica de re morali, iuridica, canonica* 48 (1959) 101-102; A.G. Martimort, 'Missa cantata avec chant du peuple en langue vulgaire', pp. 161-163; A.G. Martimort, 'Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957', pp. 32-33.

⁸⁵ *Periodica de re morali, iuridica, canonica* 48 (1959) 195.

could be read in Germany in German alone, by virtue of an indult of 9 March 1959 from Rites.⁸⁶

On 11 October 1959 the New World featured once more, now as regards the English language. On that date the Congregation of Rites approved a second edition of the 1954 *Collectio rituum* for the United States of America,⁸⁷ while on 12 December 1959 Rites applied the same principle to a *Collectio rituum* for the dioceses of Ireland using English and Irish.⁸⁸ The same concession by the same Congregation came on 17 March 1961 for Hungary, where the new text also unified various diocesan rituals.⁸⁹

Last of this series, with the Second Vatican Council due to convene on 11 October 1962, came the announcement on 29 March of the publication of a bilingual ritual using Spanish for Latin America.⁹⁰

Those who have commented, especially prior to the Second Vatican Council, on the use of the vernacular in the liturgy since the Council of Trent have not rarely been out to plead in favour of its extension. Others have often taken a viewpoint, such as has largely been our own so far in this study, that dwells in particular on concessions of the Holy See. It is easy to lose sight in this manner, however, of a complex local reality which has scarcely been touched upon here and which it would not be to our purpose to trace in depth through the sparse testimony of many scattered documentary sources. Aside from the fact of vernacular preaching, both liturgical and extraliturgical,⁹¹ in so many places in the Middle Ages and into recent times var-

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 199-200.

⁸⁷ C. Braga & A. Bugnini (edd.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia*, nn. 3329-3338, pp. 991-994.

⁸⁸ *Ibidem*, nn. 3342-3346, pp. 998-1000.

⁸⁹ *Ephemerides liturgicae* 77 (1963) 46-49, 142. The extremely complex ecclesiastical and linguistic situation long existing in Hungary is discussed in A. Raes, *Introductio in Liturgiam Orientalem*, p. 214; C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, pp. 42-70.

⁹⁰ *Ephemerides liturgicae* 76 (1962) 479.

⁹¹ Compendious details are to be found in Beverly Mayne Kienzle (ed.), *The Sermon*, Brepols, Turnhout, 2000 (= *Typologie des sources du moyen âge occidental* 81-83).

ious elements of the Mass were repeated in the vernacular, not least in the Communion Rite, or else some kind of acclamation or acclamatory chant was added in the vernacular.⁹² In some cases the witnesses are clearly talking about a Rite of Communion outside Mass, but in others it could be a question of Mass itself, and perhaps in practice the two were not always rigidly distinguished.

Anthony WARD, S.M.

⁹² Cf. Pierre Le Brun, *Explication littéraire, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe [...]*, Veuve Delaulne, Paris, t. 1, 1726, (reprint Gregg, Farnborough, Hampshire 1970) p. 633; Peter Browe, 'Mittelalterliche Kommunionriten', in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 15 (1941) 22-66, here p. 30. On the general point, cf. J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Band II, pp. 460-463.

QUELLA STRAORDINARIA ATTENZIONE ALLA LITURGIA

Il rinnovamento liturgico, nelle sue varie fasi, spesso non si compie tranquillamente anche perché costituisce una risposta naturale della Chiesa ai pericoli che incombono, sia che essi provengano dall'esterno, sia, in qualche modo dal suo interno. Se infatti la situazione della comunità cristiana, davanti a Dio, è tale d'aver fame di essere viva, ma invece è morta, bisogna svegliarsi (*Ap* 3, 2), tornando ad attingere a quella fonte incomparabile che è l'Eucarestia, « totius vitae christianae fontem et culmen »¹ e, con essa, agli altri Sacramenti e a tutto l'insieme del culto cattolico. Consideriamo ciò, non solo nel senso che la Chiesa, trovandosi in difficoltà, implori l'aiuto del Signore per mezzo di una più intensificata vita liturgica, ma anche nel senso che, in tale circostanze, essa consideri più attentamente tutto l'insieme della realtà liturgica.

I tempi non erano tranquilli² quando Papa Pio XI fondò, nel 1930, la rinomata Sezione Storica della Congregazione dei Riti, una vera *équipe*, la cui efficacia da parte dei Pontifici, si fondava sull'attesa, nella prima metà del secolo, di un rilancio, nell'ambito della Liturgia, di istituzioni, di erudizione e formazione, per tutta la Chiesa. La nuova Sezione aveva lo scopo di effettuare indagini storiche nel caso delle cosiddette « cause antiche », ovvero quelle cause di canonizzazione per cui non si possono più raccogliere solo deposizioni di testi-

¹ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia, *Lumen gentium*, n. 11.

² Si vedano le Encicliche *Acerba animi* del 29 settembre 1932 e *Firmissimam constantiam* del 25 marzo 1937 sul Messico: *Acta Apostolicae Sedis* 24 (1932) 321-332; *Acta Apostolicae Sedis* 29 (1937) 189-199; *Dilectissima nobis* del 3 giugno 1933 sulla Spagna: *Acta Apostolicae Sedis* 28 (1936) 5-53; *Mit brennender Sorge* [*Cura ardens*] del 14 marzo 1937 sulla Germania: *Acta Apostolicae Sedis* 29 (1937) 145-167; *Divini Redemptoris* del 19 marzo 1937 sul comunismo ateo: *Acta Apostolicae Sedis* 29 (1937) 65-106.

moni contemporanei. Ma poi, come specificava il Papa, «la Sezione Storica dovrà essere consultata per le riforme, emendazioni e nuove edizioni di testi e di libri liturgici». ³ Sarebbe difficile, nel medesimo senso, riassumere in breve le altre *res gestae* di Pio XI, ⁴ anche perché egli stesso fu già editore dei testi storici del *Missale Ambrosianum*. ⁵ Quanto all'insegnamento di Pio XI, ricordiamo accanto alle grandi encicliche, ⁶ anche il prezioso biglietto scritto di suo pugno che Egli consegnò al grande erudito dom Bernard Capelle in un'udienza privata del 12 dicembre 1935: «Répandre et illustrer les textes liturgiques comme le fait l'Abbaye bénédictine de Mont-César (Lovanio), c'est se faire le porte-voix de l'Église priante et enseignante». ⁷

Proprio tra le fiamme della Seconda Guerra Mondiale che Papa Pio XII volle porre le fondamenta di un rinnovamento teologico e spirituale, essenziale per la liturgia, prima con l'Enciclica *Mystici corporis*, ⁸ poi con la Costituzione apostolica *Episcopalis consecrationis* ⁹ del 1944, ed infine, a guerra conclusa, con la splendida Enciclica *Media-*

³ PIUS PP. XI, Litterae Apostolicae Motu proprio datae, *Già da qualche tempo*, diei 6 februarii 1930: *Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930) 88.

⁴ Cf. Bernard CAPELLE, «Le Saint-Siège et le mouvement liturgique», in *Questions liturgiques et paroissiales* 21 (1936) 125-147; Johannes WAGNER, «Das Anliegen der Liturgiereform von Pius X. Bis zum Codex Rubricarum», in *Liturgisches Jahrbuch* 11 (1961) 142-157.

⁵ Cf. Achille RATTI – Marco MAGISTRETTI (edd.), *Missale Ambrosianum Duplex (Proprium de tempore) editt. puteobonellianae et typicae (1752-1902) cum critico commentario continuo ex manuscriptis schedis Ant. M. Ceriani*, Mediolani, 1913 (= *Monumenta sacra et profana: Opera Collegii Doctorum Bibliothecae Ambrosianae* 4).

⁶ PIUS PP. XI, Litterae Encyclicae, *Quas primas*, diei 11 decembris 1925: *Acta Apostolicae Sedis* 17 (1925) 593-608; Litterae Encyclicae, *Divini cultus*, diei 20 decembris 1928: *Acta Apostolicae Sedis* 21 (1929) 33-41; Litterae Encyclicae, *Ad Catholici Sacerdotii*, diei 20 decembris 1935: *Acta Apostolicae Sedis* 28 (1936) 5-53.

⁷ Riproduzione fotografica in *Questions liturgiques et paroissiales* 21 (1936) 4.

⁸ PIUS PP. XII, Litterae Encyclicae, *Mystici corporis*, diei 29 iunii 1943: *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943) 193-248.

⁹ PIUS PP. XII, Constitutio apostolica, *Episcopalis consecrationis*, diei 30 novembris 1944: *Acta Apostolicae Sedis* 37 (1945) 131-132.

*tor Dei*¹⁰ del 1947. Rispecchiando in qualche modo l'azione del suo venerato predecessore, Pio XII volle su queste basi, un altro organismo per realizzare, una riforma a tutto campo della liturgia di Rito Romano: fu un gruppo di lavoro al quale partecipavano persone di alto profilo istituzionale, di cultura e di erudizione. Non può sorprendere che questa nuova commissione approfittasse, per molti versi, del contributo di chi proveniva dagli ambienti della Biblioteca Vaticana, dal Pontificio Istituto Biblico, e, in particolare, dal Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana e dalla Sezione Storica dei Riti. Su binari che, in qualche senso, correvano in parallelo ai lavori di questa cosiddetta *Commissio Piana*, progredivano altre iniziative di Pio XII, come la sua attività mariologica (basti pensare alla definizione del dogma dell'Assunzione¹¹ e al rinnovo dei relativi formulari liturgici,¹² all'indizione dell'anno mariano del 1954,¹³ e all'istituzione della festa della Regalità di Maria),¹⁴ o la realizzazione del progetto di un rinnovamento e «risincronizzazione» della Liturgia della Settimana Santa. Questa iniziativa fu universalmente apprezzata, spiegata e, in qualche senso, «situata» e sostenuta dal popolare movimento liturgico-pastorale che si manifestò in seguito anche con l'appoggio, il contributo e lo sprone del Papa, durante il Congresso di Assisi del 1956.

Sarebbe importante riflettere con serenità sul valore e l'ampiezza con i quali gli sviluppi liturgici degli anni Cinquanta si rifacevano alle esperienze vissute negli anni di guerra. Rimane anche molto da studiare per capire l'intreccio tra le tendenze che si manifestavano nella

¹⁰ PIUS PP. XII, Litterae Encyclicae, *Mediator Dei*, diei 20 novembris 1947: *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) 521-600.

¹¹ PIUS PP. XII, Constitutio apostolica, *Munificentissimus Deus*, diei 1 novembris 1950, in *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) 753-773.

¹² SACRA RITUUM CONGREGATIO, Decretum, *Ingenti populi*, diei 31 octobris 1950, in *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) 793-795.

¹³ PIUS PP. XII, Litterae apostolicae, *Fulgens corona gloriae*, diei 8 septembris 1953, in *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953) 577-592.

¹⁴ PIUS PP. XII, Litterae apostolicae, *Ad caeli Reginam*, diei 11 octobris 1954, in *Acta Apostolicae Sedis* 46 (1954) 625-640.

società postbellica, le percezioni e le intenzioni dei Padri del Concilio Vaticano II, l'assetto definitivo della liturgia riformata durante la fine degli anni Sessanta e la prima metà degli anni Settanta. Una pubblicazione recente, che pur studiando un argomento ben preciso, ricorda un buon numero di elementi tra quelli qui sopra menzionati è l'opera:

Nicola GIAMPIETRO, *La concelebrazione eucaristica e la comunione sotto le due specie nella storia della Liturgia*, Fede e Cultura, Verona, 2011 (= *Collana storica* 29), 330 pp. Formato 210x145mm, in broccura, ISBN 978-88-6409-087-0.

L'autore, è noto, tra l'altro, per un tempestivo studio sulla figura e sul lavoro del francescano Cardinale Ferdinando Antonelli, morto nel 1993,¹⁵ e per il suo personale ruolo nel movimento liturgico e nella riforma liturgica. Nel pubblicare quel libro, l'autore ha avuto la felice idea di stampare per la prima volta, in Appendice, il verbale della cosiddetta *Commissio Piana*, che fornisce un resoconto degli incontri di questo gruppo, dal 22 giugno 1948, fino all'ultimo incontro dell'8 luglio 1960.

Questa nuova pubblicazione prosegue in qualche senso lo stesso approccio, concentrandosi su un preciso argomento. È un libro articolato in sei capitoli ed una conclusione, il tutto completato da appendici contenenti una ricca documentazione.

Il capitolo 1 (*La storia della concelebrazione*) rievoca brevemente quella che oggi è l'opinione comune circa la storia della concelebrazione eucaristica, riferendosi ai principali testi liturgici, contenuti negli *Ordines romani*, e facendo un breve cenno al modo con il quale gli studi liturgici del secolo XVII e XVIII avevano riscoperto l'ampiezza di una prassi a lungo dimenticata.

¹⁵ Cf. Nicola GIAMPIETRO, *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*, Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo, Roma, 1998 (= *Studia Anselmiana* 121; *Analecta liturgica* 21), 412pp., 240 × 170mm, in broccura, ISBN 88-3139-085-X. Il verbale si trova alle pp. 274-388.

Il capitolo 2 (*Aspetti della ripresa della Riforma Liturgica*) tratta del modo con cui i Papi della prima metà del XX secolo affrontavano la sfida di effettuare una generale riforma liturgica d'impronta pastorale. Anche se più tardi predominava una certa enfasi sull'aspetto scientifico, l'attenzione di Papa San Pio X, sia per la musica sacra, sia per l'età di ammissione alla prima Comunione, dimostrava una profonda preoccupazione per le condizioni pastorali della Chiesa persistenti ormai da parecchi anni.

È un fatto indiscutibile che, tra gli abusi liturgici condannati da Papa Pio XII con l'Enciclica *Mediator Dei*, nella misura in cui derivavano da una visione indebitamente archeologizzante delle realtà liturgiche, ci fosse la condanna della « concelebratio » concepita in modo tale per cui il ruolo del sacerdote e dei fedeli fosse considerato sullo stesso piano.¹⁶ Però, fu lo stesso Pio XII che, nella Costituzione Apostolica *Episcopalis consecrationis* del 1944, affrontò per la prima volta in modo sostanziale la questione della concelebrazione sacramentale definendo con precisione e chiarezza il ruolo dei vescovi co-consacranti in un'ordinazione episcopale. Qualche anno dopo, lo stesso Pontefice volle esplicitare le implicazioni del proprio insegnamento, concernente l'Eucaristia, nel discorso ai partecipanti al I Congresso Internazionale di Liturgia Pastorale, tenutosi ad Assisi dal 18 al 22 settembre 1956.

Il materiale riguardante il contributo di Pio XII alla definizione delle questioni sacramentali è di grande interesse, e l'autore attinge in maniera appropriata al lavoro di P. Giuseppe Ferraro, SJ. Troviamo qui una documentazione sullo sviluppo, tra il clero, dal 1950 in poi di un particolare interesse a favore della concelebrazione della Messa, facendo così che anche la *Commissione Piana* dovesse dedicarvi l'attenzione in più di un'occasione, soprattutto in connessione con la liturgia del Giovedì Santo. L'autore ci rivela i pareri discordanti dei membri della Commissione e le diverse concezioni di « concelebrazio-

¹⁶ PIUS PP. XII, Litterae Encyclicae, *Mediator Dei: Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) 553.

ne» che emergevano. Alcuni infatti vedevano la concelebrazione, del Giovedì Santo, come poco più di un modo rituale più ordinato per realizzare la partecipazione del clero, ponendo l'accento sull'unità del sacrificio della Messa e l'unità del sacerdozio.

Nel lungo capitolo 3 (*Il Concilio Vaticano II e il Rito della concelebrazione*), troviamo un esame più dettagliato con documentazione molto ampia del modo con il quale è stata presentata la concelebrazione liturgica ai Padri conciliari, provocando una serie di reazioni, fino a quando la discussione portò ad un accordo sulla formulazione definitiva dei nn. 57-58 della *Sacrosanctum Concilium*.

L'autore riesce a dare una spiegazione coerente non solo con la documentazione di testi ufficiali, ma anche con la ricerca e la citazione di commenti non ufficiali pubblicati nel periodo delle discussioni del Concilio, a dare una spiegazione coerente. Tra l'altro, evidenzia pure lo spirito del momento e l'atmosfera dei dibattiti che traboccarono dalle aule conciliari. Molto ricco qui è il resoconto della preparazione del primo rito della concelebrazione, promulgato nel 1965 ed ormai quasi totalmente dimenticato. Nel ricostruire le tappe della sua formulazione, l'autore tiene conto di una serie di inediti materiali d'archivio.

Il capitolo 4 (*La Concelebrazione nel Messale Romano del 1970 e l'editio typica tertia del 2002*), molto più breve (poco più di 4 pagine), è comunque efficace nel mostrare come le decisioni del Concilio siano diventate parti integranti della nuova generazione dei libri liturgici, ma anche come, negli ultimi tempi, siano sorti abusi che, in qualche modo, rispecchiano le posizioni prese nel corso delle discussioni all'interno della *Commissio Piana* e nei dibattiti del Concilio stesso.

Il capitolo 5 (*La Concelebrazione nei Seminari*) si sofferma sul significato di un episodio poco noto che, prima della pubblicazione del nuovo Messale, ha aperto il problema di un uso più ampio della concelebrazione nei vari seminari per sacerdoti. Quanto esposto ha, in più, il valore di esemplificare come le norme formulate dalla riforma liturgica abbiano talvolta faticato a tenere il passo con la pressione di una prassi pastorale in rapido sviluppo.

Il capitolo 6 (*Il nuovo Rito della Comunione sotto le due specie*) offre un complemento alla narrativa storica, in quanto tratta di un altro rito promulgato nel 1965: quello relativo alla distribuzione della santa Comunione sotto le due specie. Anche qui, l'autore presenta le diverse opinioni dei vescovi più rinomati e di alcuni esperti, e attira la nostra attenzione, a titolo comparativo, alla più recente formulazione di norme avvenuta nel contesto della terza edizione tipica del Messale postconciliare.

A seguito di una breve conclusione, l'autore aumenta notevolmente l'interesse di un libro già indubbiamente prezioso, in quanto ristampa alcuni 'Schemata' di lavoro accuratamente preparati (su fogli ciclostilati) dal *Coetus VI*, cioè dal gruppo di lavoro facente parte del *Consilium*, il gruppo romano che negli anni 1964-1969 ha operato per la formulazione dei nuovi libri liturgici antichi collaborando con la Congregazione dei Riti.

Questa non è certamente la prima volta che simili 'Schemata' sono stati pubblicati, ma qui sono particolarmente interessanti anche per mostrare l'atmosfera di un'epoca. Tutto sommato, non si tratta tanto di un libro da leggere, quanto di una densa raccolta di informazioni a cui attingere quando si vuole approfondire la storia della Liturgia di questo periodo.

Anthony WARD, S.M.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

MISSALE ROMANUM

REIMPRESSIO EMENDATA 2008

Necessitas reimpressionis provehendae editionis typicae tertiae Missalis Romani, anno 2002 Typis Vaticanis datae, quae nusquam inveniri potest, Congregationi de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum opportunitatem obtulit, ut aliquas correctiones praesertim quoad ictus, interpunctionem et usum colorum nigri ac rubri insereret atque formulas recurrentes necnon corpus litterae in titulis sicut et alibi receptum accomodaret.

Variationes quaedam approbationi Sancti Patris subiectae sunt (cf. Decretum N. 652/08/L, diei 8 iunii 2008: Notitiae 44 [2008], pp. 175-176), quae de correctionibus aguntur ad n. 149 *Institutionis Generalis*, de *Precibus Eucharisticis pro Missis cum pueris* e Missali latino omittendis et de facultate formulas alteras pro dimissione in fine Missae adhibendi.

Supplementum insuper additum est, ubi textus *Ad Missam in vigilia Pentecostes* referuntur et orationes pro celebrationibus nuperrime in Calendarium Romanum Generale insertis, scilicet S. Pii de Pietrelcina, religiosi (23 septembris), S. Ioannis Didaci Cuauhtlatoatzin (9 decembris) et Beatae Mariae Virginis de Guadalupe (12 decembris).

Paginarum numeri iidem sunt ac antecedentis voluminis anni 2002, praeter sectionem finalem et indicem ob supradictas Preces pro Missis cum pueris praetermissas. Raro species graphica paginarum mutata fuit ad expediendam aliquorum textuum dispositionem sine paginarum commutatione.

Opus, quae haud tamquam nova editio typica Missalis Romani, sed reimpressio emendata habenda est, apud Typos Vaticanos imprimitur eiusque venditio fit cura Librariae Editricis Vaticanae.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

INDICES
1965 - 2004

Volumi I-XL

Dopo oltre 40 anni dalla pubblicazione del primo fascicolo, la redazione della rivista *Notitiae* ha ritenuto utile procedere alla compilazione degli Indici generali delle annate 1965-2004, per offrire ai lettori dell'organo ufficiale della attuale Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti e a quanti siano interessati soprattutto alla conoscenza e all'approfondimento dei documenti emanati dalla Santa Sede in ambito liturgico un sussidio di grande utilità. Questo volume viene, così, a sostituire e integrare il più limitato indice apparso nel 1976.

Nel corso di questi anni *Notitiae* ha svolto – com'è noto – una attività assidua e multiforme di studio e promozione della liturgia, non soltanto riferendo sul proprio impegno del Dicastero nella revisione dei libri liturgici, ma altresì comunicando e illustrando quanto emanato dalla Sede Apostolica in materia di liturgia, a partire dai primi organismi provvisori fino all'operato della attuale Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti.

La fitta e ampia materia presentata è distribuita in cinque sezioni:

I. *Acta Summorum Pontificum*: allocuzioni, materiali relativi a beatificazioni e canonizzazioni e documenti, questi ultimi, a loro volta, suddivisi per tipologie;

II. *Acta Sanctae Sedis*: documenti di attinenza soprattutto liturgica prodotti dai vari Organismi della Sede Apostolica;

III. *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*: documenti, risposte a dubbi, chiarimenti, testi liturgici e attività varie del Dicastero, ripartiti secondo una sottodivisione tematica;

IV. *Actuositatis liturgica*: iniziative e cronaca di attività avvenute nelle Chiese locali, distribuite secondo l'ordine dei soggetti, dalle Conferenze dei Vescovi alle famiglie religiose;

V. *Varia*: studi, editoriali, citazioni complementari, dati bibliografici e molto altro.

Caratteristiche e modalità d'uso del volume sono presentate in lingua italiana.

La distribuzione del volume è a cura della Libreria Editrice Vaticana

Rilegato in broccatura, ISBN 978-88-209-7948-5, pp. 502

€ 32,00