

NOTITIAE

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

559-560 MAR. • APR. 2013 3-4

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 € 28,00 – extra Italiam € 39,00 (\$ 52).

Typis Vaticanis

ACTA FRANCISCI PPAE

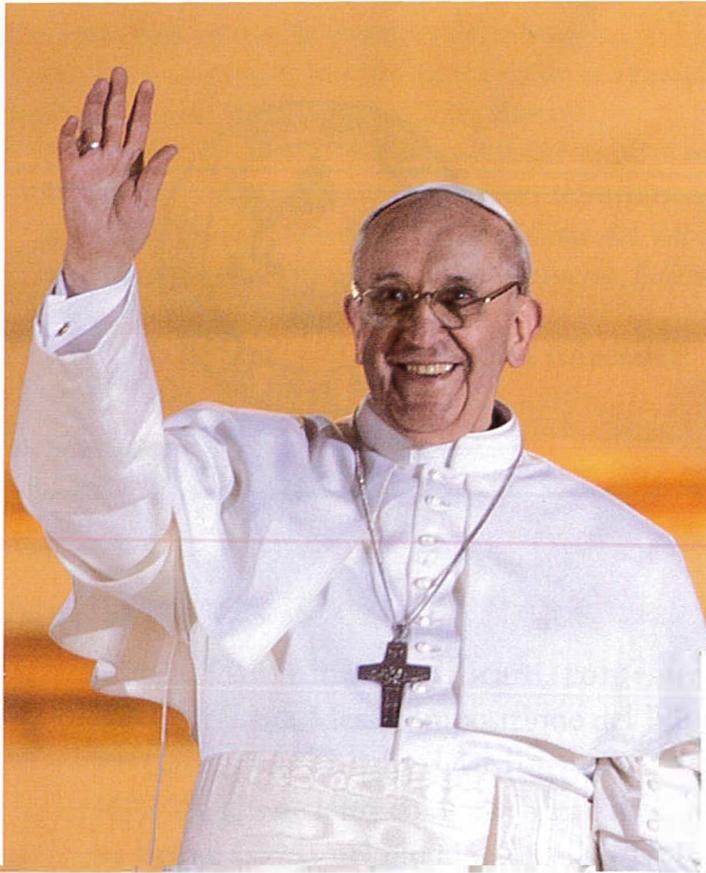
Allocutiones: Camminare, edificare, confessare Gesù Cristo Crocifisso (65-66); Santa Messa, Imposizione del Pallio e consegna dell'anello del Pescatore per l'Inizio del Ministero Petri del Vescovo di Roma (67-70); «Benedetto colui che viene il Re, nel nome del Signore. Pace in cielo e Gloria nel più alto dei cieli» (*Lc* 19, 38) (71-74); I.a Settimana Santa (75-78); Il terzo giorno è Risuscitato secondo le Scritture (79-81); La nostra fede si fonda sulla morte e Risurrezione di Cristo (82-84); «È salito al cielo, siede alla destra del Padre» (85-87); «Di nuovo verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti» (88-90).

STUDIA

La consacrazione del Crisma: riflessioni sulla seconda formula del Rito (<i>G. Ferraro, S.I.</i>)	91-108
A Magnificent Oration for the Easter Octave Day (<i>A. Ward, S.M.</i>) ..	109-121
Il Prefazio Rituale della Dedicazione di una Chiesa del <i>Missale Romanum</i> nel contesto del recente Magistero (<i>F. Manzi</i>)	122-163
L'Accoglienza alla prima Riforma della Veglia Pasquale voluta da Pio XII (<i>N. Giampietro</i>)	164-183

ACTUOSITAS

A los Sacerdotes, Consagrados. Consagradas y Fieles Laicos de la Arquidiócesis. Epistula pastoralis de Anno Fidei (<i>Jorge Mario Card. Bergoglio, S.I.</i>)	184-190
---	---------



FRATELLI E SORELLE, BUONASERA! VOI SAPETE CHE IL DOVERE DEL CONCLAVE ERA DI DARE UN VESCOVO A ROMA. SEMBRA CHE I MIEI FRATELLI CARDINALI SIANO ANDATI A PRENDERLO QUASI ALLA FINE DEL MONDO ... MA SIAMO QUI ... VI RINGRAZIO DELL'ACCOGLIENZA. LA COMUNITÀ DIOCESANA DI ROMA HA IL SUO VESCOVO: GRAZIE! E PRIMA DI TUTTO, VORREI FARE UNA PREGHIERA PER IL NOSTRO VESCOVO EMERITO, BENEDETTO XVI. PREGHIAMO TUTTI INSIEME

PER LUI, PERCHÉ IL SIGNORE LO BENEDICA E LA MADONNA LO CUSTODISCA. E ADESSO, INCOMINCIAMO QUESTO CAMMINO: VESCOVO E POPOLO. QUESTO CAMMINO DELLA CHIESA DI ROMA, CHE È QUELLA CHE PRESIEDE NELLA CARITÀ TUTTE LE CHIESE. UN CAMMINO DI FRATELLANZA, DI AMORE, DI FIDUCIA TRA NOI. PREGHIAMO SEMPRE PER NOI: L'UNO PER L'ALTRO. PREGHIAMO PER TUTTO IL MONDO, PERCHÉ CI SIA UNA GRANDE FRATELLANZA. VI AUGURO CHE QUESTO CAMMINO DI CHIESA, CHE OGGI INCOMINCIAMO E NEL QUALE MI AIUTERÀ IL MIO CARDINALE VICARIO, QUI PRESENTE, SIA FRUTTUOSO PER L'EVANGELIZZAZIONE DI QUESTA CITTÀ TANTO BELLA!

(PRIMO SALUTO DI PAPA FRANCESCO DALLA LOGGIA DELLA BASILICA DI SAN PIETRO IN VATICANO)

CARISSIMI FRATELLI, VI HO CONVO-
CATI A QUESTO CONCISTORO NON
SOLO PER LE TRE CANONIZZAZIONI,
MA ANCHE PER COMUNICARVI UNA
DECISIONE DI GRANDE IMPORTANZA
PER LA VITA DELLA CHIESA. DOPO
AVER RIPETUTAMENTE ESAMINATO
LA MIA COSCIENZA DAVANTI A DIO,
SONO PERVENUTO ALLA CERTEZZA
CHE LE MIE FORZE, PER L'ETÀ AVAN-
ZATA, NON SONO PIÙ ADATTE PER
ESERCITARE IN MODO ADEGUATO
IL MINISTERO PETRINO. SONO BEN
CONSAPEVOLE CHE QUESTO MINISTE-
RO, PER LA SUA ESSENZA SPIRITUALE,



DEVE ESSERE COMPIUTO NON SOLO CON LE OPERE E CON LE PAROLE, MA NON
MENO SOFFRENDO E PREGANDO. TUTTAVIA, NEL MONDO DI OGGI, SOGGETTO A
RAPIDI MUTAMENTI E AGITATO DA QUESTIONI DI GRANDE RILEVANZA PER LA VITA
DELLA FEDE, PER GOVERNARE LA BARCA DI SAN PIETRO E ANNUNCIARE IL VAN-
GEGELO, È NECESSARIO ANCHE IL VIGORE SIA DEL CORPO, SIA DELL'ANIMO, VIGORE
CHE, NEGLI ULTIMI MESI, IN ME È DIMINUITO IN MODO TALE DA DOVER RICONO-
SCERE LA MIA INCAPACITÀ DI AMMINISTRARE BENE IL MINISTERO A ME AFFIDATO.
PER QUESTO, BEN CONSAPEVOLE DELLA GRAVITÀ DI QUESTO ATTO, CON PIENA
LIBERTÀ, DICHIARO DI RINUNCIARE AL MINISTERO DI VESCOVO DI ROMA, SUC-
CESSORE DI SAN PIETRO, A ME AFFIDATO [...]. CARISSIMI FRATELLI, VI RINGRAZIO
DI VERO CUORE PER TUTTO L'AMORE E IL LAVORO CON CUI AVETE PORTATO CON
ME IL PESO DEL MIO MINISTERO, E CHIEDO PERDONO PER TUTTI I MIEI DIFETTI.
[...]. PER QUANTO MI RIGUARDA, ANCHE IN FUTURO, VORRÒ SERVIRE DI TUTTO
CUORE, CON UNA VITA DEDICATA ALLA PREGHIERA, LA SANTA CHIESA DI DIO.

(DECLARATIO DI PAPA BENEDETTO XVI,
SALA DEL CONCISTORO, 11 FEBBRAIO 2013)

Allocutiones

CAMMINARE, EDIFICARE, CONFESSARE
GESÙ CRISTO CROCIFISSO*

In queste tre Letture vedo che c'è qualcosa di comune: è il movimento. Nella Prima Lettura »»il movimento nel cammino; nella Seconda Lettura, il movimento nell'edificazione della Chiesa; nella terza, nel Vangelo, il movimento nella confessione. Camminare, edificare, confessare.

Camminare. «Casa di Giacobbe, venite, camminiamo nella luce del Signore» (*Is* 2, 5). Questa è la prima cosa che Dio ha detto ad Abramo: Cammina nella mia presenza e sii irreprensibile. Camminare: la nostra vita è un cammino e quando ci fermiamo, la cosa non va. Camminare sempre, in presenza del Signore, alla luce del Signore, cercando di vivere con quella irreprensibilità che Dio chiedeva ad Abramo, nella sua promessa.

Edificare. Edificare la Chiesa. Si parla di pietre: le pietre hanno consistenza; ma pietre vive, pietre unte dallo Spirito Santo. Edificare la Chiesa, la Sposa di Cristo, su quella pietra angolare che è lo stesso Signore. Ecco un altro movimento della nostra vita: edificare.

Terzo, confessare. Noi possiamo camminare quanto vogliamo, noi possiamo edificare tante cose, ma se non confessiamo Gesù Cristo, la cosa non va. Diventeremo una ONG assistenziale, ma non la Chiesa, Sposa del Signore. Quando non si cammina, ci si ferma. Quando non si edifica sulle pietre cosa succede? Succede quello che succede ai bambini sulla spiaggia quando fanno dei palazzi di sabbia, tutto viene giù, è senza consistenza. Quando non si confessa Gesù Cristo, mi sovviene la frase di Léon Bloy: “Chi non prega il Signore,

* Primum Nuntium Summi Pontificis Francisci post Concelebrationem Eucharisticam cum Cardinalibus electoribus in Missa pro Ecclesia in « Cappella Sistina » die XIV mensis martii, anno Domini MMXIII (cf. *L'Osservatore Romano*, 14 aprile 2013).

prega il diavolo”. Quando non si confessa Gesù Cristo, si confessa la mondanità del diavolo, la mondanità del demonio.

Camminare, edificare-costruire, confessare. Ma la cosa non è così facile, perché nel camminare, nel costruire, nel confessare, a volte ci sono scosse, ci sono movimenti che non sono proprio movimenti del cammino: sono movimenti che ci tirano indietro.

Questo Vangelo prosegue con una situazione speciale. Lo stesso Pietro che ha confessato Gesù Cristo, gli dice: Tu sei Cristo, il Figlio del Dio vivo. Io ti seguo, ma non parliamo di Croce. Questo non c'entra. Ti seguo con altre possibilità, senza la Croce. Quando camminiamo senza la Croce, quando edificiamo senza la Croce e quando confessiamo un Cristo senza Croce, non siamo discepoli del Signore: siamo mondani, siamo Vescovi, Preti, Cardinali, Papi, ma non discepoli del Signore.

Io vorrei che tutti, dopo questi giorni di grazia, abbiamo il coraggio, proprio il coraggio, di camminare in presenza del Signore, con la Croce del Signore; di edificare la Chiesa sul sangue del Signore, che è versato sulla Croce; e di confessare l'unica gloria: Cristo Crocifisso. E così la Chiesa andrà avanti.

Io auguro a tutti noi che lo Spirito Santo, per la preghiera della Madonna, nostra Madre, ci conceda questa grazia: camminare, edificare, confessare Gesù Cristo Crocifisso. Così sia.

SANTA MESSA
IMPOSIZIONE DEL PALLIO
E CONSEGNA DELL'ANELLO DEL PESCATORE
PER L'INIZIO DEL MINISTERO PETRINO
DEL VESCOVO DI ROMA*

Ringrazio il Signore di poter celebrare questa Santa Messa di inizio del ministero petrino nella solennità di San Giuseppe, sposo della Vergine Maria e patrono della Chiesa universale: è una coincidenza molto ricca di significato, ed è anche l'onomastico del mio venerato Predecessore: gli siamo vicini con la preghiera, piena di affetto e di riconoscenza.

Con affetto saluto i Fratelli Cardinali e Vescovi, i sacerdoti, i diaconi, i religiosi e le religiose e tutti i fedeli laici. Ringrazio per la loro presenza i Rappresentanti delle altre Chiese e Comunità ecclesiali, come pure i rappresentanti della comunità ebraica e di altre comunità religiose. Rivolgo il mio cordiale saluto ai Capi di Stato e di Governo, alle Delegazioni ufficiali di tanti Paesi del mondo e al Corpo Diplomatico.

Abbiamo ascoltato nel Vangelo che « Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'Angelo del Signore e prese con sé la sua sposa » (*Mt* 1, 24). In queste parole è già racchiusa la missione che Dio affida a Giuseppe, quella di essere *custos*, custode. Custode di chi? Di Maria e di Gesù; ma è una custodia che si estende poi alla Chiesa, come ha sottolineato il beato Giovanni Paolo II: « San Giuseppe, come ebbe amorevole cura di Maria e si dedicò con gioioso impegno all'educazione di Gesù Cristo, così custodisce e protegge il suo mistico corpo, la Chiesa, di cui la Vergine Santa è figura e modello » (Esort. ap. *Redemptoris Custos*, 1).

Come esercita Giuseppe questa custodia? Con discrezione, con

* Omelia del 19 marzo 2013 tenuta sul Sagrato di Piazza San Pietro in Vaticano, in occasione dell'inizio del Pontificato del Sommo Pontefice Francesco (cf. *L'Osservatore Romano*, 19-20 marzo 2013).

umiltà, nel silenzio, ma con una presenza costante e una fedeltà totale, anche quando non comprende. Dal matrimonio con Maria fino all'episodio di Gesù dodicenne nel Tempio di Gerusalemme, accompagna con premura e tutto l'amore ogni momento. È accanto a Maria sua sposa nei momenti sereni e in quelli difficili della vita, nel viaggio a Betlemme per il censimento e nelle ore trepidanti e gioiose del parto; nel momento drammatico della fuga in Egitto e nella ricerca affannosa del figlio al Tempio; e poi nella quotidianità della casa di Nazaret, nel laboratorio dove ha insegnato il mestiere a Gesù.

Come vive Giuseppe la sua vocazione di custode di Maria, di Gesù, della Chiesa? Nella costante attenzione a Dio, aperto ai suoi segni, disponibile al suo progetto, non tanto al proprio; ed è quello che Dio chiede a Davide, come abbiamo ascoltato nella prima Lettura: Dio non desidera una casa costruita dall'uomo, ma desidera la fedeltà alla sua Parola, al suo disegno; ed è Dio stesso che costruisce la casa, ma di pietre vive segnate dal suo Spirito. E Giuseppe è "custode", perché sa ascoltare Dio, si lascia guidare dalla sua volontà, e proprio per questo è ancora più sensibile alle persone che gli sono affidate, sa leggere con realismo gli avvenimenti, è attento a ciò che lo circonda, e sa prendere le decisioni più sagge. In lui cari amici, vediamo come si risponde alla vocazione di Dio, con disponibilità, con prontezza, ma vediamo anche qual è il centro della vocazione cristiana: Cristo! Custodiamo Cristo nella nostra vita, per custodire gli altri, per custodire il creato!

La vocazione del custodire, però, non riguarda solamente noi cristiani, ha una dimensione che precede e che è semplicemente umana, riguarda tutti. È il custodire l'intero creato, la bellezza del creato, come ci viene detto nel Libro della Genesi e come ci ha mostrato san Francesco d'Assisi: è l'aver rispetto per ogni creatura di Dio e per l'ambiente in cui viviamo. È il custodire la gente, l'aver cura di tutti, di ogni persona, con amore, specialmente dei bambini, dei vecchi, di coloro che sono più fragili e che spesso sono nella periferia del nostro cuore. È l'aver cura l'uno dell'altro nella famiglia: i coniugi si custodiscono reciprocamente, poi come genitori si prendono cura dei figli, e

col tempo anche i figli diventano custodi dei genitori. È il vivere con sincerità le amicizie, che sono un reciproco custodirsi nella confidenza, nel rispetto e nel bene. In fondo, tutto è affidato alla custodia dell'uomo, ed è una responsabilità che ci riguarda tutti. Siate custodi dei doni di Dio!

E quando l'uomo viene meno a questa responsabilità di custodire, quando non ci prendiamo cura del creato e dei fratelli, allora trova spazio la distruzione e il cuore inaridisce. In ogni epoca della storia, purtroppo, ci sono degli "Erode" che tramano disegni di morte, distruggono e deturpano il volto dell'uomo e della donna.

Vorrei chiedere, per favore, a tutti coloro che occupano ruoli di responsabilità in ambito economico, politico o sociale, a tutti gli uomini e le donne di buona volontà: siamo "custodi" della creazione, del disegno di Dio iscritto nella natura, custodi dell'altro, dell'ambiente; non lasciamo che segni di distruzione e di morte accompagnino il cammino di questo nostro mondo! Ma per "custodire" dobbiamo anche avere cura di noi stessi! Ricordiamo che l'odio, l'invidia, la superbia sporcano la vita! Custodire vuol dire allora vigilare sui nostri sentimenti, sul nostro cuore, perché è proprio da lì che escono le intenzioni buone e cattive: quelle che costruiscono e quelle che distruggono! Non dobbiamo avere paura della bontà, anzi neanche della tenerezza!

E qui aggiungo, allora, un'ulteriore annotazione: il prendersi cura, il custodire chiede bontà, chiede di essere vissuto con tenerezza. Nei Vangeli, san Giuseppe appare come un uomo forte, coraggioso, lavoratore, ma nel suo animo emerge una grande tenerezza, che non è la virtù del debole, anzi, al contrario, denota forza d'animo e capacità di attenzione, di compassione, di vera apertura all'altro, capacità di amore. Non dobbiamo avere timore della bontà, della tenerezza!

Oggi, insieme con la festa di san Giuseppe, celebriamo l'inizio del ministero del nuovo Vescovo di Roma, Successore di Pietro, che comporta anche un potere. Certo, Gesù Cristo ha dato un potere a Pietro, ma di quale potere si tratta? Alla triplice domanda di Gesù a Pietro sull'amore, segue il triplice invito: pasci i miei agnelli, pasci le

mie pecorelle. Non dimentichiamo mai che il vero potere è il servizio e che anche il Papa per esercitare il potere deve entrare sempre più in quel servizio che ha il suo vertice luminoso sulla Croce; deve guardare al servizio umile, concreto, ricco di fede, di san Giuseppe e come lui aprire le braccia per custodire tutto il Popolo di Dio e accogliere con affetto e tenerezza l'intera umanità, specie i più poveri, i più deboli, i più piccoli, quelli che Matteo descrive nel giudizio finale sulla carità: chi ha fame, sete, chi è straniero, nudo, malato, in carcere (cfr *Mt* 25, 31-46). Solo chi serve con amore sa custodire!

Nella seconda Lettura, san Paolo parla di Abramo, il quale « credette, saldo nella speranza contro ogni speranza » (*Rm* 4, 18). Saldo nella speranza, contro ogni speranza! Anche oggi davanti a tanti tratti di cielo grigio, abbiamo bisogno di vedere la luce della speranza e di dare noi stessi la speranza. Custodire il creato, ogni uomo ed ogni donna, con uno sguardo di tenerezza e amore, è aprire l'orizzonte della speranza, è aprire uno squarcio di luce in mezzo a tante nubi, è portare il calore della speranza! E per il credente, per noi cristiani, come Abramo, come san Giuseppe, la speranza che portiamo ha l'orizzonte di Dio che ci è stato aperto in Cristo, è fondata sulla roccia che è Dio.

Custodire Gesù con Maria, custodire l'intera creazione, custodire ogni persona, specie la più povera, custodire noi stessi: ecco un servizio che il Vescovo di Roma è chiamato a compiere, ma a cui tutti siamo chiamati per far risplendere la stella della speranza: Custodiamo con amore ciò che Dio ci ha donato!

Chiedo l'intercessione della Vergine Maria, di san Giuseppe, dei santi Pietro e Paolo, di san Francesco, affinché lo Spirito Santo accompagni il mio ministero, e a voi tutti dico: pregate per me! Amen.

«BENEDETTO COLUI CHE VIENE, IL RE, NEL NOME
DEL SIGNORE. PACE IN CIELO E GLORIA
NEL PIÙ ALTO DEI CIELI» (Lc 19, 38)*

1. Gesù entra in Gerusalemme. La folla dei discepoli lo accompagna in festa, i mantelli sono stesi davanti a Lui, si parla di prodigi che ha compiuto, un grido di lode si leva: «Benedetto colui che viene, il re, nel nome del Signore. Pace in cielo e gloria nel più alto dei cieli» (Lc 19, 38).

Folla, festa, lode, benedizione, pace: è un clima di gioia quello che si respira. Gesù ha risvegliato nel cuore tante speranze soprattutto tra la gente umile, semplice, povera, dimenticata, quella che non conta agli occhi del mondo. Lui ha saputo comprendere le miserie umane, ha mostrato il volto di misericordia di Dio e si è chinato per guarire il corpo e l'anima.

Questo è Gesù. Questo è il suo cuore che guarda tutti noi, che guarda le nostre malattie, i nostri peccati. È grande l'amore di Gesù. E così entra in Gerusalemme con questo amore, e guarda tutti noi. È una scena bella: piena di luce – la luce dell'amore di Gesù, quello del suo cuore – di gioia, di festa.

All'inizio della Messa l'abbiamo ripetuta anche noi. Abbiamo agitato le nostre palme. Anche noi abbiamo accolto Gesù; anche noi abbiamo espresso la gioia di accompagnarlo, di saperlo vicino, presente in noi e in mezzo a noi, come un amico, come un fratello, anche come re, cioè come faro luminoso della nostra vita. Gesù è Dio, ma si è abbassato a camminare con noi. È il nostro amico, il nostro fratello. Qui ci illumina nel cammino. E così oggi lo abbiamo accolto. E questa è la prima parola che vorrei dirvi: *gioia!* Non siate mai uomini e donne tristi: un cristiano non può mai esserlo! Non lasciatevi prendere mai dallo scoraggiamento! La nostra non è una gioia che nasce dal

* Homilia die 24 martii 2013 habita in area quae respicit Basilicam Vaticanam, in celebratione Dominicae in Palmis de Passione Domini (cf. *L'Osservatore Romano*, 24-25 marzo 2013).

possedere tante cose, ma nasce dall'aver incontrato una Persona: Gesù, che è in mezzo a noi; nasce dal sapere che con Lui non siamo mai soli, anche nei momenti difficili, anche quando il cammino della vita si scontra con problemi e ostacoli che sembrano insormontabili, e ce ne sono tanti! E in questo momento viene il nemico, viene il diavolo, mascherato da angelo tante volte, e insidiosamente ci dice la sua parola. Non ascoltatelo! Seguiamo Gesù! Noi accompagniamo, seguiamo Gesù, ma soprattutto sappiamo che Lui ci accompagna e ci carica sulle sue spalle: qui sta la nostra gioia, la speranza che dobbiamo portare in questo nostro mondo. E, per favore, non lasciatevi rubare la speranza! Non lasciate rubare la speranza! Quella che ci dà Gesù

2. Seconda parola. Perché Gesù entra in Gerusalemme, o forse meglio: come entra Gesù in Gerusalemme? La folla lo acclama come Re. E Lui non si oppone, non la fa tacere (cfr Lc 19, 39-40). Ma che tipo di Re è Gesù? Guardiamolo: cavalca un puledro, non ha una corte che lo segue, non è circondato da un esercito simbolo di forza. Chi lo accoglie è gente umile, semplice, che ha il senso di guardare in Gesù qualcosa di più; ha quel senso della fede, che dice: Questo è il Salvatore. Gesù non entra nella Città Santa per ricevere gli onori riservati ai re terreni, a chi ha potere, a chi domina; entra per essere flagellato, insultato e oltraggiato, come preannuncia Isaia nella Prima Lettura (cfr Is 50, 6); entra per ricevere una corona di spine, un bastone, un mantello di porpora, la sua regalità sarà oggetto di derisione; entra per salire il Calvario carico di un legno. E allora ecco la seconda parola: *Croce*. Gesù entra a Gerusalemme per morire sulla Croce. Ed è proprio qui che splende il suo essere Re secondo Dio: il suo trono regale è il legno della Croce!

Penso a quello che Benedetto XVI diceva ai Cardinali: Voi siete principi, ma di un Re crocifisso. Quello è il trono di Gesù. Gesù prende su di sé... Perché la Croce? Perché Gesù prende su di sé il male, la sporcizia, il peccato del mondo, anche il nostro peccato, di tutti noi, e lo lava, lo lava con il suo sangue, con la misericordia, con l'amore di Dio. Guardiamoci intorno: quante ferite il male infligge

all'umanità! Guerre, violenze, conflitti economici che colpiscono chi è più debole, sete di denaro, che poi nessuno può portare con sé, deve lasciarlo. Mia nonna diceva a noi bambini: il sudario non ha tasche. Amore al denaro, potere, corruzione, divisioni, crimini contro la vita umana e contro il creato! E anche – ciascuno di noi lo sa e lo conosce – i nostri peccati personali: le mancanze di amore e di rispetto verso Dio, verso il prossimo e verso l'intera creazione. E Gesù sulla croce sente tutto il peso del male e con la forza dell'amore di Dio lo vince, lo sconfigge nella sua risurrezione. Questo è il bene che Gesù fa a tutti noi sul trono della Croce. La croce di Cristo abbracciata con amore mai porta alla tristezza, ma alla gioia, alla gioia di essere salvati e di fare un pochettino quello che ha fatto Lui quel giorno della sua morte.

3. Oggi in questa Piazza ci sono tanti giovani: da 28 anni la Domenica delle Palme è la Giornata della Gioventù! Ecco la terza parola: *giovan!* Cari giovani, vi ho visto nella processione, quando entravate; vi immagino a fare festa intorno a Gesù, agitando i rami d'ulivo; vi immagino mentre gridate il suo nome ed esprimete la vostra gioia di essere con Lui! Voi avete una parte importante nella festa della fede! Voi ci portate la gioia della fede e ci dite che dobbiamo vivere la fede con un cuore giovane, sempre: un cuore giovane, anche a settanta, ottant'anni! Cuore giovane! Con Cristo il cuore non invecchia mai! Però tutti noi lo sappiamo e voi lo sapete bene che il Re che seguiamo e che ci accompagna è molto speciale: è un Re che ama fino alla croce e che ci insegna a servire, ad amare. E voi non avete vergogna della sua Croce! Anzi, la abbracciate, perché avete capito che è nel dono di sé, nel dono di sé, nell'uscire da se stessi, che si ha la vera gioia e che con l'amore di Dio Lui ha vinto il male. Voi portate la Croce pellegrina attraverso tutti i continenti, per le strade del mondo! La portate rispondendo all'invito di Gesù « Andate e fate discepoli tutti i popoli » (cfr *Mt* 28,19), che è il tema della Giornata della Gioventù di quest'anno. La portate per dire a tutti che sulla croce Gesù ha abbattuto il muro dell'inimicizia, che separa gli uomini e i popoli, e ha portato la riconciliazione e la pace. Cari amici, anch'io mi metto in

cammino con voi, da oggi, sulle orme del beato Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI. Ormai siamo vicini alla prossima tappa di questo grande pellegrinaggio della Croce. Guardo con gioia al prossimo luglio, a Rio de Janeiro! Vi do appuntamento in quella grande città del Brasile! Preparatevi bene, soprattutto spiritualmente nelle vostre comunità, perché quell'Incontro sia un segno di fede per il mondo intero. I giovani devono dire al mondo: è buono seguire Gesù; è buono andare con Gesù; è buono il messaggio di Gesù; è buono uscire da se stessi, alle periferie del mondo e dell'esistenza per portare Gesù! Tre parole: gioia, croce, giovani.

Chiediamo l'intercessione della Vergine Maria. Lei ci insegna la gioia dell'incontro con Cristo, l'amore con cui lo dobbiamo guardare sotto la croce, l'entusiasmo del cuore giovane con cui lo dobbiamo seguire in questa Settimana Santa e in tutta la nostra vita. Così sia.

LA SETTIMANA SANTA*

Sono lieto di accogliervi in questa mia prima Udienda generale. Con grande riconoscenza e venerazione raccolgo il “testimone” dalle mani del mio amato predecessore Benedetto XVI. Dopo la Pasqua riprenderemo le catechesi dell’*Anno della fede*. Oggi vorrei soffermarmi un po’ sulla Settimana Santa. Con la Domenica delle Palme abbiamo iniziato questa Settimana – centro di tutto l’Anno Liturgico – in cui accompagniamo Gesù nella sua Passione, Morte e Risurrezione.

Ma che cosa può voler dire vivere la Settimana Santa per noi? Che cosa significa seguire Gesù nel suo cammino sul Calvario verso la Croce e la Risurrezione? Nella sua missione terrena, Gesù ha percorso le strade della Terra Santa; ha chiamato dodici persone semplici perché rimanessero con Lui, condividessero il suo cammino e continuassero la sua missione; le ha scelte tra il popolo pieno di fede nelle promesse di Dio. Ha parlato a tutti, senza distinzione, ai grandi e agli umili, al giovane ricco e alla povera vedova, ai potenti e ai deboli; ha portato la misericordia e il perdono di Dio; ha guarito, consolato, compreso; ha dato speranza; ha portato a tutti la presenza di Dio che si interessa di ogni uomo e ogni donna, come fa un buon padre e una buona madre verso ciascuno dei suoi figli. Dio non ha aspettato che andassimo da Lui, ma è Lui che si è mosso verso di noi, senza calcoli, senza misure. Dio è così: Lui fa sempre il primo passo, Lui si muove verso di noi. Gesù ha vissuto le realtà quotidiane della gente più comune: si è commosso davanti alla folla che sembrava un gregge senza pastore; ha pianto davanti alla sofferenza di Marta e Maria per la morte del fratello Lazzaro; ha chiamato un pubblicano come suo discepolo; ha subito anche il tradimento di un amico. In Lui Dio ci ha dato la certezza che è con noi, in mezzo a noi. «Le volpi – ha detto Lui, Gesù – le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell’uomo non ha dove posare il capo» (*Mt* 8, 20).

* Allocutio die 27 martii 2013 in Audientia Generali habita (cf. *L’Osservatore Romano*, 28 marzo 2013).

Gesù non ha casa perché la sua casa è la gente, siamo noi, la sua missione è aprire a tutti le porte di Dio, essere la presenza di amore di Dio.

Nella Settimana Santa noi viviamo il vertice di questo cammino, di questo disegno di amore che percorre tutta la storia dei rapporti tra Dio e l'umanità. Gesù entra in Gerusalemme per compiere l'ultimo passo, in cui riassume tutta la sua esistenza: si dona totalmente, non tiene nulla per sé, neppure la vita. Nell'Ultima Cena, con i suoi amici, condivide il pane e distribuisce il calice "per noi". Il Figlio di Dio si offre a noi, consegna nelle nostre mani il suo Corpo e il suo Sangue per essere sempre con noi, per abitare in mezzo a noi. E nell'Orto degli Ulivi, come nel processo davanti a Pilato, non oppone resistenza, si dona; è il Servo sofferente preannunciato da Isaia che spoglia se stesso fino alla morte (cfr *Is* 53, 12).

Gesù non vive questo amore che conduce al sacrificio in modo passivo o come un destino fatale; certo non nasconde il suo profondo turbamento umano di fronte alla morte violenta, ma si affida con piena fiducia al Padre. Gesù si è consegnato volontariamente alla morte per corrispondere all'amore di Dio Padre, in perfetta unione con la sua volontà, per dimostrare il suo amore per noi. Sulla croce Gesù « mi ha amato e ha consegnato se stesso per me » (*Gal* 2, 20). Ciascuno di noi può dire: Mi ha amato e ha consegnato se stesso per me. Ciascuno può dire questo "per me".

Che cosa significa tutto questo per noi? Significa che questa è anche la mia, la tua, la nostra strada. Vivere la Settimana Santa seguendo Gesù non solo con la commozione del cuore; vivere la Settimana Santa seguendo Gesù vuol dire imparare ad uscire da noi stessi – come dicevo domenica scorsa – per andare incontro agli altri, per andare verso le periferie dell'esistenza, muoverci noi per primi verso i nostri fratelli e le nostre sorelle, soprattutto quelli più lontani, quelli che sono dimenticati, quelli che hanno più bisogno di comprensione, di consolazione, di aiuto. C'è tanto bisogno di portare la presenza viva di Gesù misericordioso e ricco di amore!

Vivere la Settimana Santa è entrare sempre più nella logica di

Dio, nella logica della Croce, che non è prima di tutto quella del dolore e della morte, ma quella dell'amore e del dono di sé che porta vita. È entrare nella logica del Vangelo. Seguire, accompagnare Cristo, rimanere con Lui esige un "uscire", uscire. Uscire da se stessi, da un modo di vivere la fede stanco e abitudinario, dalla tentazione di chiudersi nei propri schemi che finiscono per chiudere l'orizzonte dell'azione creativa di Dio. Dio è uscito da se stesso per venire in mezzo a noi, ha posto la sua tenda tra noi per portarci la sua misericordia che salva e dona speranza. Anche noi, se vogliamo seguirlo e rimanere con Lui, non dobbiamo accontentarci di restare nel recinto delle novantanove pecore, dobbiamo "uscire", cercare con Lui la pecorella smarrita, quella più lontana. Ricordate bene: uscire da noi, come Gesù, come Dio è uscito da se stesso in Gesù e Gesù è uscito da se stesso per tutti noi.

Qualcuno potrebbe dirmi: "Ma, padre, non ho tempo", "ho tante cose da fare", "è difficile", "che cosa posso fare io con le mie poche forze, anche con il mio peccato, con tante cose? Spesso ci accontentiamo di qualche preghiera, di una Messa domenicale distratta e non costante, di qualche gesto di carità, ma non abbiamo questo coraggio di "uscire" per portare Cristo. Siamo un po' come san Pietro. Non appena Gesù parla di passione, morte e risurrezione, di dono di sé, di amore verso tutti, l'Apostolo lo prende in disparte e lo rimprovera. Quello che dice Gesù sconvolge i suoi piani, appare inaccettabile, mette in difficoltà le sicurezze che si era costruito, la sua idea di Messia. E Gesù guarda i discepoli e rivolge a Pietro forse una delle parole più dure dei Vangeli: «Va' dietro a me, Satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini» (*Mc* 8, 33). Dio pensa sempre con misericordia: non dimenticate questo. Dio pensa sempre con misericordia: è il Padre misericordioso! Dio pensa come il padre che attende il ritorno del figlio e gli va incontro, lo vede venire quando è ancora lontano... Questo che significa? Che tutti i giorni andava a vedere se il figlio tornava a casa: questo è il nostro Padre misericordioso. È il segno che lo aspettava di cuore nella terrazza della sua casa. Dio pensa come il samaritano che non passa vicino al mal-

capitato commiserandolo o guardando dall'altra parte, ma soccorrendolo senza chiedere nulla in cambio; senza chiedere se era ebreo, se era pagano, se era samaritano, se era ricco, se era povero: non domanda niente. Non domanda queste cose, non chiede nulla. Va in suo aiuto: così è Dio. Dio pensa come il pastore che dona la sua vita per difendere e salvare le pecore.

La Settimana Santa è un tempo di grazia che il Signore ci dona per *aprire le porte* del nostro cuore, della nostra vita, delle nostre parrocchie – che pena tante parrocchie chiuse! – dei movimenti, delle associazioni, ed “uscire” incontro agli altri, farci noi vicini per portare la luce e la gioia della nostra fede. Uscire sempre! E questo con amore e con la tenerezza di Dio, nel rispetto e nella pazienza, sapendo che noi mettiamo le nostre mani, i nostri piedi, il nostro cuore, ma poi è Dio che li guida e rende feconda ogni nostra azione.

Auguro a tutti di vivere bene questi giorni seguendo il Signore con coraggio, portando in noi stessi un raggio del suo amore a quanti incontriamo.

IL TERZO GIORNO È RISUSCITATO SECONDO LE SCRITTURE*

Oggi riprendiamo le Catechesi dell' *Anno della fede*. Nel *Credo* ripetiamo questa espressione: « Il terzo giorno è risuscitato secondo le Scritture ». È proprio l'evento che stiamo celebrando: la Risurrezione di Gesù, centro del messaggio cristiano, risuonato fin dagli inizi e trasmesso perché giunga fino a noi. San Paolo scrive ai cristiani di Corinto: « A voi... ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto; cioè che Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture, e che fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici » (1 Cor 15,3-5). Questa breve confessione di fede annuncia proprio il Mistero Pasquale, con le prime apparizioni del Risorto a Pietro e ai Dodici: *la Morte e la Risurrezione di Gesù sono proprio il cuore della nostra speranza*. Senza questa fede nella morte e nella risurrezione di Gesù la nostra speranza sarà debole, ma non sarà neppure speranza, e proprio la morte e la risurrezione di Gesù sono il cuore della nostra speranza. L'Apostolo afferma: « Se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati » (v. 17). Purtroppo, spesso si è cercato di oscurare la fede nella Risurrezione di Gesù, e anche fra gli stessi credenti si sono insinuati dubbi. Un po' quella fede "all'acqua di rose", come diciamo noi; non è la fede forte. E questo per superficialità, a volte per indifferenza, occupati da mille cose che si ritengono più importanti della fede, oppure per una visione solo orizzontale della vita. Ma è proprio la Risurrezione che ci apre alla speranza più grande, perché apre la nostra vita e la vita del mondo al futuro eterno di Dio, alla felicità piena, alla certezza che il male, il peccato, la morte possono essere vinti. E questo porta a vivere con più fiducia le realtà quotidiane, affrontarle con coraggio e con impegno. La Risurrezione di Cristo illumina con una luce nuova queste realtà quotidiane. La Risurrezione di Cristo è la nostra forza!

Ma come ci è stata trasmessa la verità di fede della Risurrezione di

* Allocutio die 3 aprilis 2013 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 4 aprile 2013).

Cristo? Ci sono due tipi di testimonianze nel Nuovo Testamento: alcune sono nella forma di professione di fede, cioè di formule sintetiche che indicano il centro della fede; altre invece sono nella forma di racconto dell'evento della Risurrezione e dei fatti legati ad esso. La prima: la forma della professione di fede, ad esempio, è quella che abbiamo appena ascoltato, oppure quella della *Lettera ai Romani* in cui san Paolo scrive: «Se con la tua bocca proclamerai: "Gesù è il Signore!", e con il tuo cuore crederai che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo» (10, 9). Fin dai primi passi della Chiesa è ben salda e chiara la fede nel Mistero di Morte e Risurrezione di Gesù. Oggi, però, vorrei soffermarmi sulla seconda, sulle testimonianze nella forma di racconto, che troviamo nei Vangeli. Anzitutto notiamo che le prime testimoni di questo evento furono le donne. All'alba, esse si recano al sepolcro per ungere il corpo di Gesù, e trovano il primo segno: la tomba vuota (cfr *Mc* 16, 1). Segue poi l'incontro con un Messaggero di Dio che annuncia: Gesù di Nazaret, il Crocifisso, non è qui, è risorto (cfr vv. 5-6). Le donne sono spinte dall'amore e fanno accogliere questo annuncio con fede: credono, e subito lo trasmettono, non lo tengono per sé, lo trasmettono. La gioia di sapere che Gesù è vivo, la speranza che riempie il cuore, non si possono contenere. Questo dovrebbe avvenire anche nella nostra vita. Sentiamo la gioia di essere cristiani! Noi crediamo in un Risorto che ha vinto il male e la morte! Abbiamo il coraggio di "uscire" per portare questa gioia e questa luce in tutti i luoghi della nostra vita! La Risurrezione di Cristo è la nostra più grande certezza; è il tesoro più prezioso! Come non condividere con gli altri questo tesoro, questa certezza? Non è soltanto per noi, è per trasmetterla, per darla agli altri, dividerla con gli altri. È proprio la nostra testimonianza.

Un altro elemento. Nelle professioni di fede del Nuovo Testamento, come testimoni della Risurrezione vengono ricordati solamente uomini, gli Apostoli, ma non le donne. Questo perché, secondo la Legge giudaica di quel tempo, le donne e i bambini non potevano rendere una testimonianza affidabile, credibile. Nei Vangeli, invece, le donne hanno un ruolo primario, fondamentale. Qui possiamo cogliere un elemento a favore della storicità della Risurrezione: se fosse un fatto inventato, nel contesto di quel tempo non sarebbe stato legato alla testimonianza delle donne. Gli evangelisti invece narrano semplicemente ciò che è avvenuto: sono le

donne le prime testimoni. Questo dice che Dio non sceglie secondo i criteri umani: i primi testimoni della nascita di Gesù sono i pastori, gente semplice e umile; le prime testimoni della Risurrezione sono le donne. E questo è bello. E questo è un po' la missione delle donne: delle mamme, delle donne! Dare testimonianza ai figli, ai nipotini, che Gesù è vivo, è il vivente, è risorto. Mamme e donne, avanti con questa testimonianza! Per Dio conta il cuore, quanto siamo aperti a Lui, se siamo come i bambini che si fidano. Ma questo ci fa riflettere anche su come le donne, nella Chiesa e nel cammino di fede, abbiano avuto e abbiano anche oggi un ruolo particolare nell'aprire le porte al Signore, nel seguirlo e nel comunicare il suo Volto, perché lo sguardo di fede ha sempre bisogno dello sguardo semplice e profondo dell'amore. Gli Apostoli e i discepoli fanno più fatica a credere. Le donne no. Pietro corre al sepolcro, ma si ferma alla tomba vuota; Tommaso deve toccare con le sue mani le ferite del corpo di Gesù. Anche nel nostro cammino di fede è importante sapere e sentire che Dio ci ama, non aver paura di amarlo: la fede si professa con la bocca e con il cuore, con la parola e con l'amore.

Dopo le apparizioni alle donne, ne seguono altre: Gesù si rende presente in modo nuovo: è il Crocifisso, ma il suo corpo è glorioso; non è tornato alla vita terrena, bensì in una condizione nuova. All'inizio non lo riconoscono, e solo attraverso le sue parole e i suoi gesti gli occhi si aprono: l'incontro con il Risorto trasforma, dà una nuova forza alla fede, un fondamento incrollabile. Anche per noi ci sono tanti segni in cui il Risorto si fa riconoscere: la Sacra Scrittura, l'Eucaristia, gli altri Sacramenti, la carità, quei gesti di amore che portano un raggio del Risorto. Lasciamoci illuminare dalla Risurrezione di Cristo, lasciamoci trasformare dalla sua forza, perché anche attraverso di noi nel mondo i segni di morte lascino il posto ai segni di vita. Ho visto che ci sono tanti giovani nella piazza. Eccoli! A voi dico: portate avanti questa certezza: il Signore è vivo e cammina a fianco a noi nella vita. Questa è la vostra missione! Portate avanti questa speranza. Siate ancorati a questa speranza: questa è ancora che è nel cielo; tenete forte la corda, siate ancorati e portate avanti la speranza. Voi, testimoni di Gesù, portate avanti la testimonianza che Gesù è vivo e questo ci darà speranza, darà speranza a questo mondo un po' invecchiato per le guerre, per il male, per il peccato. Avanti giovani!

LA NOSTRA FEDE SI FONDA SULLA MORTE E RISURREZIONE DI CRISTO*

Nella scorsa Catechesi ci siamo soffermati sull'evento della Risurrezione di Gesù, in cui le donne hanno avuto un ruolo particolare. Oggi vorrei riflettere sulla sua portata salvifica. Che cosa significa per la nostra vita la Risurrezione? E perché senza di essa è vana la nostra fede? La nostra fede si fonda sulla Morte e Risurrezione di Cristo, proprio come una casa poggia sulle fondamenta: se cedono queste, crolla tutta la casa. Sulla croce, Gesù ha offerto se stesso prendendo su di sé i nostri peccati e scendendo nell'abisso della morte, e nella Risurrezione li vince, li toglie e ci apre la strada per rinascere a una vita nuova. San Pietro lo esprime sinteticamente all'inizio della sua Prima Lettera, come abbiamo ascoltato: « Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che nella sua grande misericordia ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, per un'eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce » (1, 3-4).

L'Apostolo ci dice che con la Risurrezione di Gesù qualcosa di assolutamente nuovo avviene: siamo liberati dalla schiavitù del peccato e diventiamo figli di Dio, siamo generati cioè ad una vita nuova. Quando si realizza questo per noi? Nel Sacramento del Battesimo. In antico, esso si riceveva normalmente per immersione. Colui che doveva essere battezzato scendeva nella grande vasca del Battistero, lasciando i suoi vestiti, e il Vescovo o il Presbitero gli versava per tre volte l'acqua sul capo, battezzandolo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Poi il battezzato usciva dalla vasca e indossava la nuova veste, quella bianca: era nato cioè ad una vita nuova, immergendosi nella Morte e Risurrezione di Cristo. Era diventato figlio di Dio. San Paolo nella *Lettera ai Romani* scrive: voi « avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: “ Abbà!

* Allocutio die 10 aprilis 2013 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 11 aprile 2013).

Padre!» (Rm 8, 15). È proprio lo Spirito che abbiamo ricevuto nel battesimo che ci insegna, ci spinge, a dire a Dio: “Padre”, o meglio, “Abbà!” che significa “papà”. Così è il nostro Dio: è un papà per noi. Lo Spirito Santo realizza in noi questa nuova condizione di figli di Dio. E questo è il più grande dono che riceviamo dal Mistero pasquale di Gesù. E Dio ci tratta da figli, ci comprende, ci perdona, ci abbraccia, ci ama anche quando sbagliamo. Già nell’Antico Testamento, il profeta Isaia affermava che se anche una madre si dimenticasse del figlio, Dio non si dimentica mai di noi, in nessun momento (cfr 49, 15). E questo è bello!

Tuttavia, questa relazione filiale con Dio non è come un tesoro che conserviamo in un angolo della nostra vita, ma deve crescere, dev’essere alimentata ogni giorno con l’ascolto della Parola di Dio, la preghiera, la partecipazione ai Sacramenti, specialmente della Penitenza e dell’Eucaristia, e la carità. Noi possiamo vivere da figli! E questa è la nostra dignità – noi abbiamo la dignità di figli –. Comportarci come veri figli! Questo vuol dire che ogni giorno dobbiamo lasciare che Cristo ci trasformi e ci renda come Lui; vuol dire cercare di vivere da cristiani, cercare di seguirlo, anche se vediamo i nostri limiti e le nostre debolezze. La tentazione di lasciare Dio da parte per mettere al centro noi stessi è sempre alle porte e l’esperienza del peccato ferisce la nostra vita cristiana, il nostro essere figli di Dio. Per questo dobbiamo avere il coraggio della fede e non lasciarci condurre dalla mentalità che ci dice: “Dio non serve, non è importante per te”, e così via. È proprio il contrario: solo comportandoci da figli di Dio, senza scoraggiarci per le nostre cadute, per i nostri peccati, sentendoci amati da Lui, la nostra vita sarà nuova, animata dalla serenità e dalla gioia. Dio è la nostra forza! Dio è la nostra speranza!

Cari fratelli e sorelle, dobbiamo avere noi per primi ben ferma questa speranza e dobbiamo esserne un segno visibile, chiaro, luminoso per tutti. Il Signore Risorto è la speranza che non viene mai meno, che non delude (cfr Rm 5, 5). La speranza non delude. Quella del Signore! Quante volte nella nostra vita le speranze svaniscono, quante volte le attese che portiamo nel cuore non si realizzano! La speranza

di noi cristiani è forte, sicura, solida in questa terra, dove Dio ci ha chiamati a camminare, ed è aperta all'eternità, perché fondata su Dio, che è sempre fedele. Non dobbiamo dimenticare: Dio sempre è fedele; Dio sempre è fedele con noi. Essere risorti con Cristo mediante il Battesimo, con il dono della fede, per un'eredità che non si corrompe, ci porti a cercare maggiormente le cose di Dio, a pensare di più a Lui, a pregarlo di più. Essere cristiani non si riduce a seguire dei comandi, ma vuol dire essere in Cristo, pensare come Lui, agire come Lui, amare come Lui; è lasciare che Lui prenda possesso della nostra vita e la cambi, la trasformi, la liberi dalle tenebre del male e del peccato.

Cari fratelli e sorelle, a chi ci chiede ragione della speranza che è in noi (cfr *1Pt* 3, 15), indichiamo il Cristo Risorto. Indichiamolo con l'annuncio della Parola, ma soprattutto con la nostra vita di risorti. Mostriamo la gioia di essere figli di Dio, la libertà che ci dona il vivere in Cristo, che è la vera libertà, quella che ci salva dalla schiavitù del male, del peccato, della morte! Guardiamo alla Patria celeste, avremo una nuova luce e forza anche nel nostro impegno e nelle nostre fatiche quotidiane. È un servizio prezioso che dobbiamo dare a questo nostro mondo, che spesso non riesce più a sollevare lo sguardo verso l'alto, non riesce più a sollevare lo sguardo verso Dio.

«È SALITO AL CIELO, SIEDE ALLA DESTRA DEL PADRE »*

Nel *Credo*, troviamo l'affermazione c« he Gesù è salito al cielo, siede alla destra del Padre ». La vita terrena di Gesù culmina con l'evento dell'Ascensione, quando cioè Egli passa da questo mondo al Padre ed è innalzato alla sua destra. Qual è il significato di questo avvenimento? Quali ne sono le conseguenze per la nostra vita? Che cosa significa contemplare Gesù seduto alla destra del Padre? Su questo, lasciamoci guidare dall'evangelista Luca.

Partiamo dal momento in cui Gesù decide di intraprendere il suo ultimo pellegrinaggio a Gerusalemme. San Luca annota: « Mentre stavano compendosi i giorni in cui sarebbe stato elevato in alto, egli prese la ferma decisione di mettersi in cammino verso Gerusalemme » (*Lc* 9, 51). Mentre “ascende” alla Città santa, dove si compirà il suo “esodo” da questa vita, Gesù vede già la meta, il Cielo, ma sa bene che la via che lo riporta alla gloria del Padre passa attraverso la Croce, attraverso l'obbedienza al disegno divino di amore per l'umanità. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma che « l'elevazione sulla croce significa e annuncia l'elevazione dell'ascensione al cielo » (n. 661). Anche noi dobbiamo avere chiaro, nella nostra vita cristiana, che l'entrare nella gloria di Dio esige la fedeltà quotidiana alla sua volontà, anche quando richiede sacrificio, richiede alle volte di cambiare i nostri programmi. L'Ascensione di Gesù avvenne concretamente sul Monte degli Ulivi, vicino al luogo dove si era ritirato in preghiera prima della passione per rimanere in profonda unione con il Padre: ancora una volta vediamo che la preghiera ci dona la grazia di vivere fedeli al progetto di Dio.

Alla fine del suo Vangelo, san Luca narra l'evento dell'Ascensione in modo molto sintetico. Gesù condusse i discepoli « fuori verso Betania e, alzate le mani, li benedisse. Mentre li benediceva, si staccò da loro e veniva portato su, in cielo. Ed essi si prostrarono davanti a lui;

* Allocutio die 17 aprilis 2013 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 18 aprile 2013).

poi tornarono a Gerusalemme con grande gioia e stavano sempre nel tempio lodando Dio» (24, 50-53); così dice san Luca. Vorrei notare due elementi del racconto. Anzitutto, durante l'Ascensione Gesù compie il gesto sacerdotale della benedizione e sicuramente i discepoli esprimono la loro fede con la prostrazione, si inginocchiano chinando il capo. Questo è un primo punto importante: Gesù è l'unico ed eterno Sacerdote che con la sua passione ha attraversato la morte e il sepolcro ed è risorto e asceso al Cielo; è presso Dio Padre, dove intercede per sempre a nostro favore (cfr *Eb* 9, 24). Come afferma san Giovanni nella sua *Prima Lettera* Egli è il nostro avvocato: che bello sentire questo! Quando uno è chiamato dal giudice o va in causa, la prima cosa che fa è cercare un avvocato perché lo difenda. Noi ne abbiamo uno, che ci difende sempre, ci difende dalle insidie del diavolo, ci difende da noi stessi, dai nostri peccati! Carissimi fratelli e sorelle, abbiamo questo avvocato: non abbiamo paura di andare da Lui a chiedere perdono, a chiedere benedizione, a chiedere misericordia! Lui ci perdona sempre, è il nostro avvocato: ci difende sempre! Non dimenticate questo! L'Ascensione di Gesù al Cielo ci fa conoscere allora questa realtà così consolante per il nostro cammino: in Cristo, vero Dio e vero uomo, la nostra umanità è stata portata presso Dio; Lui ci ha aperto il passaggio; Lui è come un capo cordata quando si scala una montagna, che è giunto alla cima e ci attira a sé conducendoci a Dio. Se affidiamo a Lui la nostra vita, se ci lasciamo guidare da Lui siamo certi di essere in mani sicure, in mano del nostro salvatore, del nostro avvocato.

Un secondo elemento: san Luca riferisce che gli Apostoli, dopo aver visto Gesù salire al cielo, tornarono a Gerusalemme “con grande gioia”. Questo ci sembra un po' strano. In genere quando siamo separati dai nostri familiari, dai nostri amici, per una partenza definitiva e soprattutto a causa della morte, c'è in noi una naturale tristezza, perché non vedremo più il loro volto, non ascolteremo più la loro voce, non potremo più godere del loro affetto, della loro presenza. Invece l'evangelista sottolinea la profonda gioia degli Apostoli. Ma come mai? Proprio perché, con lo sguardo della fede, essi comprendono

che, sebbene sottratto ai loro occhi, Gesù resta per sempre con loro, non li abbandona e, nella gloria del Padre, li sostiene, li guida e intercede per loro.

San Luca narra il fatto dell'Ascensione anche all'inizio degli *Atti degli Apostoli*, per sottolineare che questo evento è come l'anello che aggancia e collega la vita terrena di Gesù a quella della Chiesa. Qui san Luca accenna anche alla nube che sottrae Gesù dalla vista dei discepoli, i quali rimangono a contemplare il Cristo che ascende verso Dio (cfr *At 1, 9-10*). Intervengono allora due uomini in vesti bianche che li invitano a non restare immobili a guardare il cielo, ma a nutrire la loro vita e la loro testimonianza della certezza che Gesù tornerà nello stesso modo con cui lo hanno visto salire al cielo (cfr *At 1, 10-11*). È proprio l'invito a partire dalla contemplazione della Signoria di Cristo, per avere da Lui la forza di portare e testimoniare il Vangelo nella vita di ogni giorno: contemplare e agire, *ora et labora* insegna san Benedetto, sono entrambi necessari nella nostra vita di cristiani.

Cari fratelli e sorelle, l'Ascensione non indica l'assenza di Gesù, ma ci dice che Egli è vivo in mezzo a noi in modo nuovo; non è più in un preciso posto del mondo come lo era prima dell'Ascensione; ora è nella signoria di Dio, presente in ogni spazio e tempo, vicino ad ognuno di noi. Nella nostra vita non siamo mai soli: abbiamo questo avvocato che ci attende, che ci difende. Non siamo mai soli: il Signore crocifisso e risorto ci guida; con noi ci sono tanti fratelli e sorelle che nel silenzio e nel nascondimento, nella loro vita di famiglia e di lavoro, nei loro problemi e difficoltà, nelle loro gioie e speranze, vivono quotidianamente la fede e portano, insieme a noi, al mondo la signoria dell'amore di Dio, in Cristo Gesù risorto, asceso al Cielo, avvocato per noi. Grazie.

«DI NUOVO VERRÀ NELLA GLORIA PER GIUDICARE
I VIVI E I MORTI»*

Nel *Credo* noi professiamo che Gesù «di nuovo verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti». La storia umana ha inizio con la creazione dell'uomo e della donna a immagine e somiglianza di Dio e si chiude con il giudizio finale di Cristo. Spesso si dimenticano questi due poli della storia, e soprattutto la fede nel ritorno di Cristo e nel giudizio finale a volte non è così chiara e salda nel cuore dei cristiani. Gesù, durante la vita pubblica, si è soffermato spesso sulla realtà della sua ultima venuta. Oggi vorrei riflettere su tre testi evangelici che ci aiutano ad entrare in questo mistero: quello delle dieci vergini, quello dei talenti e quello del giudizio finale. Tutti e tre fanno parte del discorso di Gesù sulla fine dei tempi, nel Vangelo di san Matteo.

Anzitutto ricordiamo che, con l'Ascensione, il Figlio di Dio ha portato presso il Padre la nostra umanità da Lui assunta e vuole attirare tutti a sé, chiamare tutto il mondo ad essere accolto tra le braccia aperte di Dio, affinché, alla fine della storia, l'intera realtà sia consegnata al Padre. C'è, però, questo "tempo immediato" tra la prima venuta di Cristo e l'ultima, che è proprio il tempo che stiamo vivendo. In questo contesto del "tempo immediato" si colloca la parabola delle dieci vergini (cfr *Mt* 25, 1-13). Si tratta di dieci ragazze che aspettano l'arrivo dello Sposo, ma questi tarda ed esse si addormentano. All'annuncio improvviso che lo Sposo sta arrivando, tutte si preparano ad accoglierlo, ma mentre cinque di esse, sagge, hanno olio per alimentare le proprie lampade, le altre, stolte, restano con le lampade spente perché non ne hanno; e mentre lo cercano giunge lo Sposo e le vergini stolte trovano chiusa la porta che introduce alla festa nuziale. Bussano con insistenza, ma ormai è troppo tardi, lo Sposo risponde: non vi conosco. Lo Sposo è il Signore, e il tempo di attesa del suo arrivo è il tempo che Egli ci dona, a tutti noi, con miseri-

* Allocutio die 24 aprilis 2013 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 25 aprile 2013).

cordia e pazienza, prima della sua venuta finale; è un tempo di vigilanza; tempo in cui dobbiamo tenere accese le lampade della fede, della speranza e della carità, in cui tenere aperto il cuore al bene, alla bellezza e alla verità; tempo da vivere secondo Dio, poiché non conosciamo né il giorno, né l'ora del ritorno di Cristo. Quello che ci è chiesto è di essere preparati all'incontro – preparati ad un incontro, ad un bell'incontro, l'incontro con Gesù –, che significa saper vedere i segni della sua presenza, tenere viva la nostra fede, con la preghiera, con i Sacramenti, essere vigilianti per non addormentarci, per non dimenticarci di Dio. La vita dei cristiani addormentati è una vita triste, non è una vita felice. Il cristiano dev'essere felice, la gioia di Gesù. Non addormentarci!

La seconda parabola, quella dei talenti, ci fa riflettere sul rapporto tra come impieghiamo i doni ricevuti da Dio e il suo ritorno, in cui ci chiederà come li abbiamo utilizzati (cfr *Mt 25*, 14-30). Conosciamo bene la parabola: prima della partenza, il padrone consegna ad ogni servo alcuni talenti, affinché siano utilizzati bene durante la sua assenza. Al primo ne consegna cinque, al secondo due e al terzo uno. Nel periodo di assenza, i primi due servi moltiplicano i loro talenti – queste sono antiche monete –, mentre il terzo preferisce sotterrare il proprio e consegnarlo intatto al padrone. Al suo ritorno, il padrone giudica il loro operato: loda i primi due, mentre il terzo viene cacciato fuori nelle tenebre, perché ha tenuto nascosto per paura il talento, chiudendosi in se stesso. Un cristiano che si chiude in se stesso, che nasconde tutto quello che il Signore gli ha dato è un cristiano... non è cristiano! È un cristiano che non ringrazia Dio per tutto quello che gli ha donato!

Questo ci dice che l'attesa del ritorno del Signore è il tempo dell'azione – noi siamo nel tempo dell'azione –, il tempo in cui mettere a frutto i doni di Dio non per noi stessi, ma per Lui, per la Chiesa, per gli altri, il tempo in cui cercare sempre di far crescere il bene nel mondo. E in particolare in questo tempo di crisi, oggi, è importante non chiudersi in se stessi, sotterrando il proprio talento, le proprie ricchezze spirituali, intellettuali, materiali, tutto quello che il Signore ci ha dato, ma aprirsi, essere solidali, essere attenti all'altro. Nella piazza, ho visto che ci sono molti giovani: è vero, questo? Ci sono

molti giovani? Dove sono? A voi, che siete all'inizio del cammino della vita, chiedo: Avete pensato ai talenti che Dio vi ha dato? Avete pensato a come potete metterli a servizio degli altri? Non sotterrate i talenti! Scommettete su ideali grandi, quegli ideali che allargano il cuore, quegli ideali di servizio che renderanno fecondi i vostri talenti. La vita non ci è data perché la conserviamo gelosamente per noi stessi, ma ci è data perché la doniamo. Cari giovani, abbiate un animo grande! Non abbiate paura di sognare cose grandi!

Infine, una parola sul brano del giudizio finale, in cui viene descritta la seconda venuta del Signore, quando Egli giudicherà tutti gli esseri umani, vivi e morti (cfr *Mt* 25, 31-46). L'immagine utilizzata dall'evangelista è quella del pastore che separa le pecore dalle capre. Alla destra sono posti coloro che hanno agito secondo la volontà di Dio, soccorrendo il prossimo affamato, assetato, straniero, nudo, malato, carcerato – ho detto “straniero”: penso a tanti stranieri che sono qui nella diocesi di Roma: cosa facciamo per loro? – mentre alla sinistra vanno coloro che non hanno soccorso il prossimo. Questo ci dice che noi saremo giudicati da Dio sulla carità, su come lo avremo amato nei nostri fratelli, specialmente i più deboli e bisognosi. Certo, dobbiamo sempre tenere ben presente che noi siamo giustificati, siamo salvati per grazia, per un atto di amore gratuito di Dio che sempre ci precede; da soli non possiamo fare nulla. La fede è anzitutto un dono che noi abbiamo ricevuto. Ma per portare frutti, la grazia di Dio richiede sempre la nostra apertura a Lui, la nostra risposta libera e concreta. Cristo viene a portarci la misericordia di Dio che salva. A noi è chiesto di affidarci a Lui, di corrispondere al dono del suo amore con una vita buona, fatta di azioni animate dalla fede e dall'amore.

Cari fratelli e sorelle, guardare al giudizio finale non ci faccia mai paura; ci spinga piuttosto a vivere meglio il presente. Dio ci offre con misericordia e pazienza questo tempo affinché impariamo ogni giorno a riconoscerlo nei poveri e nei piccoli, ci adoperiamo per il bene e siamo vigilanti nella preghiera e nell'amore. Il Signore, al termine della nostra esistenza e della storia, possa riconoscerci come servi buoni e fedeli. Grazie.

LA CONSACRAZIONE DEL CRISMA:
RIFLESSIONI SULLA SECONDA FORMULA DEL RITO

Il rito della consacrazione del crisma di natura sua si riferisce a quelle celebrazioni e azioni liturgiche nelle quali esso viene usato. Il crisma è impiegato anzitutto come elemento sacramentale del sacramento della Cresima; esso è poi impiegato come segno esplicativo nel sacramento del Battesimo con l'unzione sul capo dei battezzati, nel sacramento dell'ordine: nell'ordinazione episcopale in cui chi è stato ordinato vescovo viene unto con il crisma sul capo; nell'ordinazione presbiterale in cui chi è stato ordinato presbitero viene unto sulle mani. Il crisma viene usato inoltre nelle liturgie di dedicazione della chiesa con l'unzione sulle pareti e nella liturgia di dedicazione dell'altare con l'unzione sulla mensa. La consacrazione del crisma, insieme con la benedizione dell'olio per il sacramento dell'Unzione dei malati, nella messa crismale è, dopo la consacrazione del pane e del vino, l'atto culminante della liturgia. Il libro liturgico rituale per la consacrazione del crisma offre due formule di preghiera. Prendiamo qui in considerazione la seconda che è una nuova creazione della riforma liturgica disposta dal Concilio ecumenico Vaticano II.

Tale preghiera ha la forma d'inno gioioso di ringraziamento a Dio autore dei sacramenti e donatore della filiazione divina adottiva, il quale nell'olio ha fatto risplendere il mistero del suo stesso amatissimo Figlio Gesù Cristo. L'inno, che ha come tema « il mistero dell'olio », è incentrato nella santissima Trinità, nei rapporti delle Persone divine tra di loro e con noi nell'opera della nostra salvezza ed ha il suo vertice nel chiedere a Dio di rendere il crisma segno significativo della sua benedizione nella potenza dello Spirito Santo, così che coloro che saranno unti con tale olio ricevano l'effusione dello Spirito Santo e dei suoi doni. Il tema dell'inno è indicato per tre volte con espressioni che contengono il termine « *mysterium* »: « *sanctificationis olei my-*

sterium», «sacrum chrismatis mysterium», «huius unguenti mysterium»;¹ cui corrisponde nella versione ufficiale italiana: «il mistero della sant'unzione», «il segno sacramentale del crisma», «il mistero dell'unzione»;² è significativa nella denominazione del testo latino, la triplice ripetizione della parola «mysterium» per indicare sia il rito liturgico della confezione e consacrazione del crisma, sia l'elemento confezionato che viene consacrato. Prima che sia pronunciata la preghiera, l'elemento da benedire viene composto mediante l'infusione di aromi nell'olio. L'olio, come l'acqua, il pane, il vino appartiene a quelle realtà elementari della natura che esprimono l'idea dei doni di Dio; l'olio dal punto di vista naturale è nutrimento, è medicina, alimenta la luce nella lampada, fortifica le membra; questa ricchezza di simbologia e di valori lo rende particolarmente prezioso anche per esprimere significati religiosi e fin dall'antichità fu usato nel culto. La liturgia crismale di consacrazione dell'olio misto ai profumi esplicita questo molteplice simbolismo naturale e ne esprime il significato di santificazione e di culto.

Riferiamo il testo latino e la traduzione ufficiale italiana della preghiera di consacrazione del crisma nella sua seconda formula ed esplicitando i richiami biblici che esso contiene, indichiamo gli aspetti d'insegnamento teologico che offre.

¹ PONTIFICALE ROMANUM *ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ordo benedicendi Oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi Chrisma, Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, *auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma, Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1971, n. 25, pp. 15-16.

² PONTIFICALE ROMANO *riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II, promulgato da Papa Paolo VI, Benedizione degli oli e dedicazione della chiesa e dell'altare*, Conferenza Episcopale Italiana, [Città del Vaticano] 1980, n. 22, pp. 24-25.

Deus, sacramentorum auctor vitaeque largitor,
gratias agimus ineffabili pietati tuae,
qui sanctificationis olei mysterium
in antiquo foedere adumbrasti,
et, ubi venit temporum plenitudo,
in dilecto Filio tuo
singulariter effulgere voluisti.
Cum enim Filius tuus, Dominus noster,
paschali sacramento
humanum genus salvum fecisset,
Ecclesiam tuam replevit Spiritu Sancto,
et caelestibus muneribus
mirabiliter instruxit,
ut per eam salutis opus in mundo compleretur.
Exinde sacro chrismatis mysterio
divitias gratiarum tuarum
hominibus ita dispensas,
ut filii tui, baptismatis lavacro renati,
Spiritus unctione firmentur,
et, Christo tuo conformes effecti,
eius propheticum, sacerdotale regaleque munus participant.

Te igitur deprecamur, Domine,
ut, per tuae gratiae virtutem,
haec aromatis et olei commixtio
fiat nobis benedictionis tuae sacramentum;
in fratres nostros,
hac unctione conspersos,
Sancti Spiritus dona largiter effunde;
loca vel res, sacris oleis signata,
splendore sanctitatis exorna;
sed in primis,
huius unguenti mysterio,
Ecclesiae tuae perforce augmentum,

donec ad illam plenitudinis crescat mensuram,
qua tu, aeterna luce refulgens,
omnia omnibus eris
cum Christo in Spiritu Sancto,
per omnia saecula saeculorum.

Dio principio e fonte di ogni bene,
che nei segni sacramentali
ci comunichi la tua stessa vita
noi rendiamo grazie al tuo paterno amore,
Nelle figure dell'antica alleanza
tu annunziasti profeticamente
il mistero della santa unzione
e quando venne la pienezza dei tempi
lo facesti splendere di nuova luce
nel tuo amatissimo Figlio,
il Cristo nostro Signore.

Compiuta la redenzione nel mistero pasquale,
riempi di Spirito Santo la tua Chiesa
e la arricchì di una mirabile varietà
di doni e di carismi,
perché divenisse per tutto il mondo
segno e strumento della salvezza.

Padre Santo,
nel segno sacramentale del crisma
tu offri agli uomini i tesori della grazia,
perché i tuoi figli,
rinati nell'acqua del battesimo
e resi più somiglianti al Cristo
con l'unzione dello Spirito Santo,
diventino partecipi della sua missione
profetica sacerdotale e regale.

Ora ti preghiamo o Padre,
fa che questo olio misto a profumo
diventi con la tua forza santificatrice
segno sacramentale della tua benedizione.
Effondi i doni dello Spirito Santo
sui nostri fratelli
che riceveranno l'unzione del crisma.
Dio di eterna luce, splenda la tua santità
nei luoghi e nelle cose segnate
da questo santo olio,
con il tuo Spirito operante nel mistero
della unzione spandi e perfeziona la tua Chiesa
finché raggiunga la pienezza della misura
di Cristo e tu unico e trino Signore
sarai tutto in tutti nei secoli dei secoli. Amen.

1. Il primo tratto della preghiera parla della prefigurazione del « mistero dell'olio » nell'Antico Testamento e poi della sua realizzazione nel nuovo Testamento in Cristo: « Deus sanctificationis olei mysterium in antiquo foedere adumbrasti », « O Dio nelle figure dell'antica alleanza tu annunziasti profeticamente il mistero della santa unzione » Richiamiamo tre atti in cui si può vedere questa prefigurazione profetica: l'unzione di Aronne come sommo sacerdote in cui Mosè eseguendo il comando di Dio « versò l'olio nel capo di Aronne per consacrarlo » (*Lev* 8, 12). Un secondo fatto è l'unzione di Davide come re: « Samuele prese il corno dell'olio e unse Davide in mezzo ai suoi fratelli e lo Spirito del Signore si posò su Davide da quel giorno in poi » (*1 Sam* 16, 13). Ancora un testo di unzione si trova in Isaia, come segno della vocazione profetica: « Lo Spirito del Signore Dio è su di me, perché Signore mi ha unto e mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai poveri » (*Is* 61, 1).

2. Queste tre unzioni hanno il loro compimento nel Figlio di Dio fatto uomo, Gesù Cristo: « Ubi venit temporum plenitudo in dilecto

Filio tuo singulariter effulgere voluisti ». « Quando venne la pienezza dei tempi, lo facesti splendere di nuova luce nel tuo amatissimo Figlio ». Nel nuovo Testamento il mistero dell'unzione è annunciato come compiuto in Cristo; a lui viene applicato dall'*Epistola agli Ebrei* ciò che è scritto nel *Salmo 45/46*; « Ti unse Dio, il tuo Dio con olio di esultanza » (*Eb* 1, 9; *Sal* 45/46, 8). In questo testo il nome « Dio », che talvolta è dato metaforicamente ai re, ai capi secondo l'uso protocollare orientale di attribuire iperbolicamente ai monarchi un'origine divina, celeste, nella citazione del Salmo da parte dell'*Epistola agli Ebrei* viene attribuito in senso vero e proprio e con pienezza di significato trascendente a Cristo. Il richiamo dell'unzione con olio di allegrezza, di gioia, di esultanza simboleggia la gloria di Cristo, è l'olio della santificazione gioiosa; questo olio significa la presenza di colui stesso che conferisce l'unzione: Dio unto da Dio: ecco il mistero dell'olio di cui parla la nostra preghiera, mistero prefigurato dalle unzioni antiche e presente nella persona di Cristo, l'olio segno dello Spirito Santo. In Cristo risplende la pienezza e la perfezione del dono dello Spirito Santo e della divinità³. A tale altezza di significato e di valore viene innalzata l'unzione, che in Cristo è sacerdotale regale e profetica. Come narra Luca: « Gesù ricevuto il battesimo stava in preghiera. Il cielo si aprì e scese su di lui lo Spirito Santo in apparenza corporea come di colomba e vi fu una voce dal cielo: tu sei il mio Figlio prediletto, in te mi sono compiaciuto » (*Lc* 3, 21-22). Giovanni Battista, presente alla scena, « rese testimonianza dicendo: « Ho visto lo Spirito discendere come colomba dal cielo e rimanere su di lui. Chi mi ha mandato a battezzare con acqua mi aveva detto: Colui sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo. Io ho visto e ho reso testimonianza » (*Gv* 1, 32-34). Gesù stesso quando si recò a Nazaret ed entrò di sabato nella sinagoga, si alzò a leggere « Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia ; apertolo trovò il passo ove era scritto: Lo Spirito del Signore è su di me, per questo mi ha unto mi ha mandato ad annunciare ai poveri un lieto messaggio [...]. Poi arrotolò il volume e sedette. Gli occhi di tutti nella sinagoga stavano fissi sopra di lui. Allora cominciò a dire: Oggi si è compiuta

questa scrittura che voi avete udito con i vostri orecchi» (*Lc* 4, 16-21). Gesù dà con queste parole l'interpretazione del compimento in lui dell'unzione. Anche Pietro nel discorso tenuto in casa di Cornelio diede questa testimonianza sul compimento dell'unzione in Gesù nel momento del battesimo in cui discese e rimase su di lui lo Spirito Santo: «Dio unse di Spirito Santo e di potenza Gesù di Nazaret» (*At* 10, 38). In Gesù si è compiuta la triplice unzione sacerdotale profetica e regale; così il mistero dell'olio è stato fatto risplendere di nuova luce nel Figlio di Dio ricolmo dello Spirito Santo: Dio unto da Dio con olio di esultanza.

3. La preghiera prosegue nel tratto successivo descrivendo il compiersi del mistero dell'unzione: «Cum enim Filius tuus Dominus noster paschali sacramento humanum genus salvum fecisset, Ecclesiam tuam replevit Spiritu Sancto et caelestibus muneribus mirabiliter instruxit ut per eam salutis opus in mundo compleretur». «Il Cristo nostro Signore compiuta la redenzione nel mistero pasquale riempì di Spirito Santo la tua santa Chiesa e la arricchì di una mirabile varietà di doni e carismi perché divenisse in tutto il mondo segno e strumento di salvezza». In questo tratto dell' inno di ringraziamento il mistero dell'olio viene presentato nelle tappe della sua realizzazione contemplando le persone della Trinità nei loro rapporti reciproci in ordine alla nostra salvezza. Il mistero dell'olio e dell'unzione, si realizza nel Figlio di Dio Gesù Cristo; egli riceve dal Padre l'unzione dello Spirito Santo che gli conferisce la dignità e la missione di sacerdote, re e profeta e mediante i sacramenti del Battesimo e della Cresima da lui istituiti comunica tale triplice dignità ai figli di Dio e membri della Chiesa, con l'unzione dello Spirito Santo: «Exinde sacro chrismatis mysterio divitias gratiarum tuarum hominibus ita dispensas ut filii tui baptismatis lavacro renati Spiritus unctione firmentur et Christo tuo conformes effecti eius propheticum sacerdotale regaleque munus participant». «Padre santo nel segno sacramentale del crisma tu offri agli uomini i tesori della tua grazia perché i tuoi figli rinati nell'acqua del battesimo e resi più somiglianti al Cristo con l'unzione dello Spirito

Santo diventino partecipi della sua missione profetica sacerdotale e regale». I doni, i tesori della grazia sono il sacramento del Battesimo e il sacramento della Cresima che danno compimento al mistero dell'unzione il quale risplende nella triplice dignità e funzione di cui sono resi partecipi i credenti. Anche in questo sono in azione i tre Autori divini: Dio Padre che concede i doni della sua grazia, Cristo Figlio di Dio al quale i battezzati e cresimati accrescono la propria somiglianza nei sacramenti del Battesimo e della Cresima e lo Spirito Santo la cui unzione è il segno del carattere sacramentale indelebile impresso dai due sacramenti.

4. La preghiera giunge così al suo momento centrale e culminante: l'invocazione dello Spirito Santo: «Te igitur deprecamur, Domine, ut per tuae gratiae virtutem haec aromatis et olei commixtio fiat nobis benedictionis tuae sacramentum; in fratres nostros hac unctione consparsos Sancti Spiritus dona largiter effunde». In questo tratto che costituisce l'epiclesi sono presenti due riferimenti allo Spirito Santo in relazione con l'olio misto all'aroma.

Una prima volta lo Spirito è indicato dall'espressione «tuae gratiae virtus»: la tua forza, virtù, *dunamis* santificatrice. Nella sacra Scrittura infatti lo Spirito Santo e i termini *dunamis*, forza, potenza, virtù sono intimamente connessi fino a significare la stessa realtà della terza persona divina. Il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio infatti viene così annunciato dall'angelo a Maria: «lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza (*dunamis*, *virtus*) dell'Altissimo, colui che nascerà sarà santo e chiamato Figlio di Dio» (*Lc* 1, 35). Gesù porta in sé una potenza che viene così indicata: «Gesù ritornò in Galilea con la potenza dello Spirito Santo» (*Lc* 4, 14). «Tutta la folla cercava di toccarlo perché da lui usciva una potenza che sanava tutti» (*Lc* 6, 19). Nella sua risurrezione Gesù viene costituito «Figlio di Dio con la potenza secondo lo Spirito di santificazione» (*Rom* 1, 4) e promette ai discepoli la venuta dello Spirito dicendo: «Io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso; voi restate in città finché non siate rivestiti di potenza dall'alto» (*Lc*

24, 49). « Avrete forza dallo Spirito che scenderà su di voi » (*At* 1, 8). Spirito e dunamis, Spirito e potenza, Spirito e virtù, Spirito e forza sono inscindibili, sono la stessa realtà. La « forza santificatrice di Dio Padre », « tuae gratiae virtus » è lo Spirito Santo, che invocato in riferimento all'olio misto a profumo lo rende segno sacramentale della benedizione divina. Ecco il compimento di ciò che era stato prefigurato profeticamente nel mistero dell'olio e dell'unzione.

Una seconda indicazione dello Spirito Santo è esplicita nella continuazione della formula: « In fratres nostros hac unctione conspersos Sancti Spiritus dona largiter effunde » « Effondi i doni dello Spirito Santo sui nostri fratelli che riceveranno l'unzione del crisma ». Lo Spirito Santo invocato e infuso nell'olio, mediante l'olio divenuto crisma sparso sui credenti, li riempie dei suoi doni e carismi. Si possono intendere qui anzitutto i sette doni che vengono nominati esplicitamente nel conferimento del sacramento della cresima mediante un'orazione che accompagna l'atto dell'imposizione delle mani del ministro sui candidati: « Dio onnipotente, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che hai rigenerato questi tuoi figli dall'acqua e dallo Spirito Santo liberandoli dal peccato, infondi in loro il tuo Spirito Santo Pa-

³ In *Eb* 1, 9: « La phrase qui proclame l'onction divine comporte deux fois le nom de Dieu, la première fois sans autre précision Dieu », la seconde fois avec un possessif « ton Dieu » [...]. Deux personnes sont ainsi distinguées, à qui on attribue en même temps le nom « Dieu ». La personne du Fils est reconnue être « Dieu » (1, 8); mais il est évident qu'elle ne se confond pas avec la personne à laquelle doit sa filiation (1, 5) et que est « son Dieu ». Dans son premier contexte historique, où le psaume visait un roi terrestre, la distinction des personnes se doublait d'une différence de niveau qui le séparait. Mais dans l'application au Fils, qui siège au ciel tout comme Dieu lui-même la différence de niveau n'existe plus»: Albert VANHOYE, *Situation du Christ, Hébreux 1-2*, Cerf, Paris 1969 (= *Lectio divina* 58), pp. 189. Cf. Gianfranco RAVASI, *Il libro dei Salmi*, volume I, EDB, Bologna 1986 (= *Lettura pastorale della Bibbia* 12), pp. 813-814; Joseph BONSRIVEN, *Epistola agli Ebrei*, Studium, Roma 1962 (= *Verbum salutis* s.n.), pp. 161-163; Ceslaus SPICQ, *L'Épître aux Hébreux, t. II, commentaire*, Gabalda, Paris 1963 (= *Études bibliques* s.n.), pp. 19-20; Daniel LYS, « Unzione », in: Jean-Jacques VON ALLMEN, *Vocabolario biblico*, Ave, Roma 1969, pp. 503-505.

raclito, spirito di sapienza e di intelletto, spirito di consiglio e di forza, spirito di scienza e di pietà, e riempili dello spirito del tuo santo timore».⁴

5. L'ultimo tratto con cui si conclude la preghiera prosegue con la indicazione degli effetti del crisma che completano la descrizione del compimento del mistero dell'olio: «Loca vel res, sacris oleis signata, splendore sanctitatis exorna; sed in primis huius unguenti mysterio, Ecclesiae tuae perfice augmentum, donec ad illam plenitudinis crescat mensuram qua tu, aeterna luce refulgens, omnia omnibus eris cum Christo in Spiritu Sancto per omnia saecula saeculorum», «Dio di eterna luce splenda la tua santità nei luoghi e nelle cose segnate da questo santo olio; con il tuo Spirito operante nel mistero dell'unzione espandi e perfeziona la tua Chiesa, finché raggiunga la pienezza della misura di Cristo e tu trino e unico Signore, sarai tutto in tutti nei secoli dei secoli».

In questo finale continua la descrizione del compimento del mistero dell'olio nello splendore della luce della santità; vengono elencati gli effetti dell'unzione sui luoghi e sulle cose e sulla Chiesa. Che significa la petizione: «Splenda la tua santità»? Queste parole si riferiscono alle liturgie di dedicazione della chiesa in cui vengono unte le sue pareti con il crisma e dedicazione dell'altare che viene unto sulla mensa. Infatti la preghiera di consacrazione della chiesa con cui viene consacrato anche l'altare, nel suo punto centrale rivolge a Dio questa domanda: «Ora Padre, avvolgi della tua santità questa chiesa perché sia sempre, per tutti un luogo santo, benedici e santifica questo altare perché sia mensa sempre preparata per il sacrificio del tuo Figlio».⁵

⁴ L'elenco di questi doni o spiriti quello che si trova nella profezia messianica di *Isaia* 11, 2-3; si possono aggiungere anche le disposizioni elencate da san Paolo come frutto dello Spirito (cf. *Gal* 5, 22).

⁵ PONTIFICALE ROMANO, *Riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, Benedizione degli oli e dedicazione della chiesa e dell'altare*, Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana 1980, capitolo II, Dedicazione di una chiesa, n. 85, p. 59.

La corrispondenza tra le due petizioni è perfetta. La domanda fondamentale è espressa dal termine « sanctificatio » tradotto con: « avvolgi della tua *santità* – benedici – santifica ». Per comprendere tale petizione occorre conoscere il significato della realtà designata con il gruppo di termini: santo, santità, santificare santificazione. Il concetto di santità ha alla sua origine l'idea di separazione. Nell'Antico Testamento la santità esprime la qualità più profonda, intima e misteriosa di Dio, ciò che in Dio vi è di più divino. Dio è il Santo, santo è il suo nome. Ricordiamo la teofania descritta da Isaia: « Io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato. Attorno a lui stavano i serafini. Proclamavano l'un l'altro: Santo, Santo, Santo è il Signore Dio degli eserciti, tutta la terra è piena della sua gloria » (*Is* 6, 1-3). Questa proclamazione ritorna nella liturgia rappresentata nell'*Apocalisse* 4, 8. Gesù stesso si rivolge a Dio chiamandolo: « Padre Santo » (*Gv* 17, 11). La santità è la qualificazione che costituisce il nome dello Spirito di Dio che nell'antico Testamento due volte viene chiamato « Santo: *Sal* 50/51, 13; *Is* 63, 10 e la rivelazione dello Spirito Santo raggiunge il vertice nel quarto vangelo: *Giovanni* 1, 33; 14, 26; 20, 22. La santità di Dio Padre viene comunicata al Figlio che si definisce: « Colui che il Padre ha santificato » (*Gv* 10, 36). Tale santità gli viene comunicata mediante lo Spirito Santo che rimane in lui, di cui abbiamo riferito sopra la testimonianza (*Gv* 1, 32-34) precursore attesta: « Ho visto lo Spirito discendere come una colomba e rimanere su di lui. Chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: Colui sul quale vedrai lo Spirito discendere e rimanere su di lui è quello che battezza in Spirito Santo » (*Gv* 1, 32-33). A Gesù infatti lo Spirito è dato senza misura (*Gv* 3, 34) e Pietro esprime solennemente questa professione di fede in Gesù: « Noi abbiamo creduto e conosciuto che Tu sei il Santo di Dio » (*Gv* 6, 69). La santità che indica in Dio, in Gesù, nello Spirito ciò che vi è di più profondamente e inespriabilmente divino, nel culto viene comunicato da Dio ai credenti mediante Gesù nello Spirito Santo. Gesù infatti rivela: « Per loro io santifico me tesso affinché siano anch'essi santificati nella verità » (*Gv* 17, 19). San Paolo scrive ai cristiani: « Siete stati santificati nel nome del Signore Gesù Cristo e

nello Spirito del nostro Dio» (*1 Cor* 6, 11). La santificazione degli uomini viene rivelata come partecipazione alla santità di Dio Padre donata per la mediazione di Gesù dallo Spirito Santo per mezzo dei sacramenti. Ora, la santificazione della chiesa e dell'altare è finalizzata alla celebrazione dei sacramenti e ne partecipa la natura; la santificazione domandata a Dio della chiesa nella formula di dedizione ottiene l'invio dello Spirito Santo nei fedeli che li dispone a ricevere i sacramenti in rapporto ai quali la chiesa e l'altare vengono costituiti e dichiarati realtà sante in quanto sono riservate e dedicate al culto di Dio e stabilite per la celebrazione dell'Eucaristia e dei sacramenti, segni efficaci della grazia.⁶

6. La formula di consacrazione del crisma enuncia poi l'effetto che comprende e sintetizza il valore dell'unzione con il crisma: «In primis huius unguenti mysterio Ecclesiae tuae perfice augmentum donec ad illam plenitudinis crescat mensuram». «Con il tuo Spirito operante nel mistero dell'unzione espandi e perfeziona la tua Chiesa finché raggiunga la pienezza della misura di Cristo». Il mistero dell'unzione è ordinato all'opera dello Spirito Santo per l'espansione e il perfezionamento della Chiesa fino alla pienezza della misura di Cristo, che richiama il testo di san Paolo in cui l'apostolo parla del dinamismo della crescita che conduce la Chiesa a raggiungere la pienezza della statura di Cristo (cf. *Ef* 4, 13).⁷ Quando questo fine sarà rag-

⁶ Cf. Giuseppe FERRARO, «Il mistero della Chiesa nella liturgia della dedizione», in *La Civiltà Cattolica* 133 III (1982) 250-261; Giuseppe FERRARO, *Cristo è l'Altare. Liturgia di dedizione della chiesa e dell'Altare*, Edizioni OCD, Roma 2005.

⁷ La pienezza della statura di Cristo richiama altri due testi della stessa *Lettera agli Efesini*: Dio Padre «ha costituito Cristo capo della Chiesa la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose» (*Ef* 1, 23). L'espressione «interamente in tutte le cose» tende a suggerire una ampiezza senza limiti: «Siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza la lunghezza, l'altezza e la profondità e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (*Ef* 3, 18-19). «Colui che discese è lo stesso che ascese al di sopra di tutti i cieli per riempire tutte le cose» (*Ef* 4, 10). Cristo ha preso possesso di tutto l'universo che egli ricapitola in sé e racchiude sotto

giunto allora avrà compimento il mistero totale, sarà attuato in pienezza il disegno salvifico di Dio, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, Dio sarà tutto in tutti.⁸ Il mistero delle tre persone divine sta all'inizio e al compimento finale dell'opera divina.

Dall'insieme della preghiera di consacrazione del crisma che ha come tema il mistero dell'olio di unzione nell'intreccio delle relazioni tra le persone divine del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e dei credenti quale popolo sacerdotale profetico e regale, il mistero dell'olio appare chiaramente nella sua centralità: esso consiste nel dono dello Spirito Santo dato dal Padre al Figlio ed effuso dal Figlio nella Chiesa e nei singoli credenti che li dedica al culto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo santificandoli e assimilandoli a Cristo come popolo sacerdotale profetico e regale.

Le espressioni con cui la preghiera ha denominato il crisma mostrano che questo elemento è il segno significativo ed efficace della benedizione di Dio ed è una sintesi del « mistero » della nostra salvezza: « Haec aromatis et olii commixtio fiat nobis benedictionis tuae sacramentum », « fa che questo olio misto a profumo diventi [...] segno sacramentale della tua benedizione »; mediante la sua unzione viene dato lo Spirito Santo con l'abbondanza e la varietà dei suoi doni: « In fratres nostros hac unctione conspersos Sancti Spiritus dona largiter diffunde », « Effondi i doni dello Spirito Santo sui nostri fratelli che riceveranno l'unzione del crisma », tale il contenuto del « sanctificationis olei mysterium », del sacro « Chrismatis mysterio », dell'« huius unguenti mysterium », « nel mistero della unzione ».

7. Il papa Benedetto XVI che negli anni del suo episcopato romano e supremo ogni anno ha concelebrato la messa crismale con i ve-

la sua potenza di Signore. Cf., Romano PENNA, *Lettera agli Efesini*, EDB, Bologna 1988 (= *Scritti delle origini cristiane* 10), pp. 196-197.

⁸ « Allora come il Padre è tutto nel Figlio, così sarà a ognuno manifesto che mentre tutti contempleranno questa gloria della Divinità, Dio risulterà essere tutto in tutti »: Eugen WALTER, *Prima lettera ai Corinzi*, Città Nuova, Roma 1981 (= *Commenti spirituali del Nuovo Testamento* s.n.), p. 3109.

scovi, i presbiteri e i fedeli, ha offerto anche ogni anno il suo insegnamento, che nelle due messe crismali, del Giovedì santo 2010 e 2011 ha toccato con speciale attenzione il tema del «sacramento» e ha spiegato il significato di ciascuno dei tre olii benedetti. Sul tema del concetto di sacramento ha detto:

Centro del culto della Chiesa è il Sacramento. Sacramento significa che in primo luogo non siamo noi uomini a fare qualcosa, ma Dio in anticipo ci viene incontro con il suo agire, ci guarda e ci conduce verso di sé. E c'è ancora qualcos'altro di singolare: Dio ci tocca per mezzo di realtà materiali, attraverso doni del creato che Egli assume al suo servizio facendone strumenti dell'incontro tra noi e lui stesso. Sono quattro gli elementi della creazione con i quali è costruito il cosmo dei sacramenti: L'acqua, il pane di frumento, il vino e l'olio di oliva. L'acqua come elemento basilare e condizione fondamentale di ogni vita è il segno essenziale dell'atto con cui nel battesimo si diventa cristiani della nascita alla vita nuova [...]. Gli altri tre elementi da una parte sono doni del creato e dall'altra sono anche tuttavia indicazioni dei luoghi della storia di Dio con noi, una sintesi tra creazione e storia; doni di Dio che ci collegano sempre con quei luoghi del mondo nei quali Dio ha voluto agire con noi nel tempo della storia, diventare uno di noi. Il pane rinvia alla vita quotidiana [...]. Il vino rinvia alla festa, alla squisitezza del creato in cui al contempo può esprimersi in modo particolare la gioia dei redenti. L'olio dell'ulivo ha un significato ampio: è nutrimento, medicina, allena per la lotta e dona vigore [...]. Essere cristiani vuol dire provenire da Cristo, appartenere all'Unto di Dio, a colui al quale Dio ha donato il sacerdozio. Dio stesso lo ha unto con Colui che è rappresentato dall'olio, con il suo Santo Spirito. L'olio di oliva è così simbolo della penetrazione dell'uomo Gesù da parte dello Spirito Santo [...]. In quattro sacramenti l'olio è segno della bontà di Dio che ci tocca: nel battesimo, nella cresima, come sacramento dello Spirito Santo, nei vari gradi del sacramento dell'Ordine e infine nell'Unzione degli infermi in cui l'olio ci viene offerto quale medicina di Dio, come la medicina che ora ci rende certi della sua bontà. Ci deve rafforzare e consolare e che allo stesso tempo, al di là del momento della malattia rimanda alla guarigione definitiva, alla risurrezione. Così l'olio, nelle sue diverse forme ci accompa-

gna lungo tutta la vita; a cominciare dal battesimo fino al momento in cui ci prepariamo all'incontro con il Dio Giudice e Salvatore. Infine la messa crismale in cui il segno sacramentale dell'olio ci viene presentato come linguaggio della creazione di Dio, si rivolge in modo particolare a noi sacerdoti; essa ci parla di Cristo, che Dio ha unto, di lui che ci rende partecipi del suo sacerdozio, della sua unzione, nella nostra Ordina-zione sacerdotale [...]. Nei vari sacramenti l'olio consacrato è sempre segno della misericordia di Dio. L'unzione per il sacerdozio significa pertanto sempre anche l'incarico di portare la misericordia di Dio agli uomini. Nella lampada della nostra vita non dovrebbe mai venire a mancare l'olio della misericordia. Procuriamocelo sempre in tempo presso il Signore nell'incontro con la sua Parola, nel ricevere i sacramenti, nel trattenerci in preghiera presso di lui. Vorrei tentare di spiegare il mistero di questo santo segno della misericordia di Dio.⁹

Questa pagina, così densa di dottrina sui sacramenti che hanno l'olio come segno è anche un canto di lode all'elemento naturale, l'olio, che assunto come segno nei sacramenti diviene portatore della grazia e del suo autore, cioè dello Spirito Santo, in Cristo e in noi.¹⁰ Il magistero di Benedetto XVI che in questa pagina ha illustrato il tema dell'olio quale elemento sacramentale, nell'omelia dell'anno successivo ha proseguito sul medesimo tema insegnando la specifica e propria funzione di ciascuno degli oli che vengono benedetti nella messa crismale:

⁹ BENEDETTO XVI, Omelia nella Messa crismale del giovedì 1 aprile 2010, in *L'Osservatore Romano*, venerdì 2 aprile 2010.

¹⁰ Il papa termina con il richiamo al *Salmo* 45/46 dell'unzione di Cristo, rivelazione della sua divinità e della dignità sacerdotale: Si dice al Re Cristo: Ami la giustizia e la malvagità detesti: Dio, il tuo Dio ti ha consacrato con olio di letizia (*Sal* 45/46, 7). Che cosa è questo olio di letizia con cui è stato unto il vero Re Cristo? L'olio di letizia è lo stesso Spirito Santo che è stato effuso su Cristo. Lo Spirito Santo è la letizia che viene da Dio. Da Gesù questa letizia si riversa su di noi amati da lui. La gioia è frutto dell'amore. L'olio di letizia che è stato effuso su Cristo e da lui viene a noi è lo Spirito Santo, il dono dell'amore che ci rende lieti dell'esistenza » (*ibidem*).

Al centro della liturgia di questa mattina sta la benedizione degli oli, dell'olio per l'unzione dei catecumeni, di quello per l'unzione degli infermi e del crisma per i grandi sacramenti che conferiscono lo Spirito Santo: Confermazione, Ordinazione sacerdotale e Ordinazione episcopale. Nei sacramenti il Signore ci tocca per mezzo degli elementi della creazione. L'unità tra creazione e redenzione si rende visibile. I sacramenti sono espressione della corporeità della nostra fede, che abbraccia corpo e anima, l'uomo intero. Pane e vino sono frutti della terra e del lavoro dell'uomo. Il Signore li ha scelti come portatori della sua presenza. L'olio è simbolo dello Spirito Santo e al tempo stesso ci rimanda a Cristo; la parola Cristo significa l'Unto. L'umanità di Gesù mediante l'unità del Figlio con il Padre è inserita nella comunione con lo Spirito Santo e così è unta in maniera unica, è penetrata dallo Spirito Santo [...] La sua umanità è penetrata dalla forza dello Spirito Santo, egli apre la nostra umanità per il dono dello Spirito Santo. Quanto più siamo uniti a Cristo tanto più veniamo colmati dal suo Spirito, dallo Spirito Santo. Noi ci chiamiamo «cristiani»: unti, persone che appartengono a Cristo e per questo partecipano alla sua unzione, sono toccate dal suo Spirito [...]. Nella liturgia di questo giorno si benedicono tre oli. In tale triade si esprimono tre dimensioni essenziali dell'esistenza cristiana. C'è anzitutto l'olio dei catecumeni. Questo olio indica come un primo modo di essere toccati da Cristo e dal suo Spirito. Mediante questa prima unzione che avviene ancora prima del battesimo, il nostro sguardo si rivolge quindi alle persone che si mettono in cammino verso Cristo, alle persone che sono alla ricerca della fede, alla ricerca di Dio. L'olio dei catecumeni ci dice: non solo gli uomini cercano Dio. Dio stesso si è messo alla ricerca di noi. Dio è alla ricerca di me [...]. C'è poi l'olio per l'unzione degli infermi. Abbiamo davanti a noi la schiera delle persone sofferenti, gli affamati, gli assetati, le vittime della violenza, i malati con tutti i loro dolori. Circa il primo invio di discepoli da parte di Gesù Luca ci narra: «Li mandò ad annunciare il regno di Dio e a guarire gli infermi» (Lc 9, 2). Il guarire è un incarico primordiale affidato da Gesù alla Chiesa secondo l'esempio dato da lui stesso risanando [...]. La prima guarigione fondamentale avviene nell'incontro con Cristo che ci riconcilia con Dio e risana il nostro cuore affranto. Ma oltre questo compito centrale fa parte della missione essenziale della Chiesa anche la gua-

rigione concreta della malattia e della sofferenza. L'olio per l'Unzione degli infermi è l'espressione sacramentale visibile di questa missione [...]. Al terzo posto c'è infine il più nobile degli oli ecclesiali, il crisma, una mistura di olio di oliva e profumi vegetali. E' l'olio dell'unzione sacerdotale. Nella Chiesa questo olio serve soprattutto per l'unzione nella Confermazione e nelle Ordinazioni [...]. Mi rivolgo a voi confratelli nel ministero sacerdotale. Il giovedì santo è in modo particolare il nostro giorno: Nell'ora dell'ultima cena il Signore ha istituito il sacerdozio neotestamentario: «Consacrali nella verità» (*Gv* 17, 17). Con grande gratitudine per la nostra vocazione e rinnoviamo in questa ora il nostro «sì» alla chiamata del Signore spinti dall'amore di Cristo.¹¹

Il crisma come segno sacramentale è il mistero della comunicazione dello Spirito Santo a chi ne riceve l'unzione. A questo significato tendono tutte le espressioni che abbiamo trovato nella formula. Allo stesso significato contribuisce chiaramente anche il gesto del vescovo celebrante, il quale immediatamente prima di recitare la preghiera alitò sull'elemento, compiendo lo stesso atto compiuto da Gesù la sera del giorno della sua risurrezione sugli apostoli riuniti: «La sera di quello stesso giorno, il primo dopo il sabato, mentre erano chiuse le porte del luogo dove si trovavano i discepoli, venne Gesù, si fermò in mezzo a loro e disse: Pace a voi. Detto questo mostrò a loro le mani e il costato e i discepoli gioirono al vedere il Signore. Gesù disse a loro di nuovo: «Pace a voi. Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi.» Dopo avere detto questo alitò su di loro e disse: «Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati saranno rimessi» (*Gv* 20, 19-23). In questa apparizione pasquale Gesù risorto comunica ai suoi sette doni: la pace, la ostensione del suo corpo glorioso nelle piaghe, la gioia, la rinnovazione della pace, la missione, la potestà di rimettere i peccati e lo Spirito Santo che egli significa con l'atto simbolico del suo respiro e con le parole: Ricevete lo Spirito Santo. Compiendo sull'olio del crisma il gesto di Gesù di alitare congiungendo poi al ge-

¹¹ BENEDETTO XVI, Omelia nella Messa crismale del giovedì 21 aprile 2011, in *L'Osservatore Romano*, venerdì 22 aprile 2011.

sto molto significativo la formula di consacrazione del crisma, la quale nomina più volte il « sanctificationis olei mysterium » esprime con evidenza, nel gesto e nelle parole il valore significativo dell'unzione crismale come segno sacramentale del dono dello Spirito Santo. La frequente presenza nella formula di preghiera che abbiamo preso in esame, delle tre persone divine Dio Padre, il Figlio di Dio Gesù Cristo, lo Spirito Santo esprime con chiarezza l'identità trinitaria conferita e confermata dall'unzione crismale. Da queste osservazioni appare la grande importanza del crisma; essa era stata messa ottimamente in rilievo da quanto aveva insegnato san Cirillo di Gerusalemme, che con l'infusione dello Spirito Santo nell'olio avviene un mistero simile a quello che accade nel pane e nel vino ponendo in parallelismo il « mistero dell'olio » con il mistero del pane e del vino scriveva

Come il pane dell'Eucaristia dopo l'invocazione dello Spirito Santo non è più semplice pane ma corpo di Cristo, così anche questo sacro balsamo dopo l'invocazione non è più semplice balsamo, ma crisma di Cristo, divenuto efficace della sua divinità per la presenza dello Spirito Santo [...]. Il corpo viene unto di questo balsamo visibile, ma l'anima è santificata dallo Spirito Santo.¹²

Per questo la Chiesa nell'Eucaristia adora la presenza reale di Cristo, nel Crisma venera il segno della presenza dello Spirito Santo.

Giuseppe FERRARO, S.I.

¹² S. CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catechesis XXI, Mystagogica III*, 3: PG 33, 1089C-1091. Si sa che alcuni attribuiscono il testo a Giovanni II di Gerusalemme, cf. Maurits GEERARD (ed.), *Clavis Patrum graecorum*, Brepols, Turnhout, vol. II, 1974, p. 290, n. 3586. Il nostro testo italiano è quello di Antonio Quacquarelli (ed.), *Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, Le catechesi ai misteri*, Città Nuova Editrice, Roma 1977 (= *Collana di testi patristici* 8), p. 69.

A MAGNIFICENT ORATION
FOR THE EASTER OCTAVE DAY

A distinctive prayer found in the *Missale Romanum* revised by decree of the Second Vatican Council is remarkable for its quality. We refer to the Collect for the Second Sunday of Easter, the Octave Day of the great Easter solemnity. We had occasion to examine it briefly¹ in the course of a series of studies on the euchology of Easter Time in the *Missale Romanum*, but it seems worthwhile to return to it more purposefully here.

In the 2000 edition of the *Missale Romanum*,² this prayer reads as follows:

Deus misericordiae sempiternae,
qui in ipso paschalis festi recursu
fidem sacratae tibi plebis accendis,
auge gratiam quam dedisti,
ut digna omnes intellegentia comprehendant,
quo lavacro abluti, quo spiritu regenerati,
quo sanguine sunt redempti.
Per Dominum.

Among ancient texts, our prayer is found uniquely in the *Missale Gothicum* (n. 309),³ a collection of *libelli Missarum* misnamed, like

¹ Anthony Ward, 'The Missal Orations of the Easter Octave from Monday to Sunday', in *Ephemerides Liturgicae* 125 (2011) 63-126, here n. [27], pp. 112-116.

² *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, cura Ioannis Pauli Pp. II recognitum, editio typica tertia*, Typis Vaticanis, 2002, p. 386: Dominica II Paschae, Collecta. Cf. *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, p. 299; *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, editio typica altera*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, p. 299.

³ Bertrand Coppiepieters 't Wallant (ed.), *Corpus orationum, t. II*, Brepols, Turnholt, 1993 (= *Corpus Christianorum, Series latina* 160A), n. 1268, p. 191: the com-

many key surviving liturgical sources, by its earliest editors. Its misleading conventional name comes from an annotation added to the manuscript centuries after its production. The manuscript was edited (though only in part) by the Cistercian liturgical scholar, Cardinal Giovanni Bona (1609-1674) in 1671 and then in its entirety in 1680 by the Theatine scholar, Giuseppe Maria Tomasi (1649-1713), later to be Cardinal, and who was canonized in 1986. In 1685 Dom Jean Mabillon (1632-1707) produced yet another edition, with several reprintings, including one in 1729.⁴ Although all these early experts were informed enough to see the difficulty of the name, yet they all kept it in some form.⁵

The ancient version of the prayer is almost identical to our modern text. We reproduce it here, marking in Italics the parts that are identical:

*Deus misericordiae sempiternae,
qui in ipso paschalis festae recursum
fidem sacratae tibi plebis accendis,
auge gratiam quam dedisti,
ut digna omnes intellegentia comprehendant,
quo lavacrum abluti, quo spiritu regenerati,
quo sanguine sunt redempti. Per.*

As can be seen, the only discrepancies are two uncertain word-endings on the second line.

The so-called *Missale Gothicum* is a fine manuscript, in 538 pages, covering a collection of liturgical material in 79 Mass formularies of Gallican type, which has been dated as a collection back to the

pillers list no other instance of use of this prayer. In the *Missale Gothicum*, this text is a *post nomina*, part not of the Roman structure of Mass but of that common to the Mozarabic and Gallican Rites.

⁴ [Jean Mabillon], *De Liturgia Gallicana libri III [...] Opera et studio Domini Johannis Mabillon*, Apud Montalant, Parisiis, 1729. Our oration is on p. 258.

⁵ Summary in Leo Cunibert Mohlberg (ed.), *Missale Gothicum (Cod. Vat. Reg. lat. 317)*, Casa Editrice Herder, Roma, 1961 (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes 5*), pp. XXVI, XXVIII.

years 690-710, most likely attributable to the area of Autun in Eastern France. Of its 543 liturgical pieces, it has been calculated⁶ that 237 are unique to this manuscript, 59 are found also in other surviving Gallican books, 40 in other non-Roman books, while 8 are found also in the *Veronense*, 5 in the *Gelasianum Vetus*, and 2 in the versions of the Gregorian Sacramentary.

These facts give us some appreciation of the relative rarity of our present collect, happily chosen by the post-conciliar revisers for its present use.

Moreover, the proven absorption into *Missale Gothicum* of authentically Roman euchological texts,⁷ coupled with the fact that this prayer has apparently survived until our days in a single rather obscure ancient manuscript, does not permit us to exclude the possibility of the magnificent prayer here under examination having had an illustrious parentage. Certainly, on this latter point we are not in a position to hazard precise conclusions. The reader may, however, be interested to note a polemical text from St Leo the Great, which at least helps imagine a literary or rhetorical context where the wording of the latter part of our oration could have arisen.

Dicant *quo* sacrificio reconciliati, dicant *quo sanguine sunt redempti*, quis est, ut Apostolus ait, qui tradidit semetipsum pro nobis, oblationem et hostiam Domino in odorem suavitatis? Aut quod umquam sacrificium sacratius fuit, quam quod verus et aeternus pontifex altari crucis per immolationem suae carnis imposuit?⁸

It is also possible to add to this sermon text other examples that show some resemblance to our Easter Octave collect, includ-

⁶ Cf. Leo Cunibert Mohlberg, Leo Eizenhöfer & Petrus Siffrin (edd.), *Missale Gallicanum Vetus* (Cod. Vat. Palat. lat. 493), Casa Editrice Herder, Roma, 1958 (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes* 3), pp. XIII-XIV, XXIII, XXVI, XXIV.

⁷ Cf. Henry Ashworth, 'Gregorian Elements in Some Early Gallican Service Books', in *Traditio*. 13 (1957) 431-443.

⁸ S. Leo Magnus, *Epistola* 165: 4-5: PL 54: 1161C; cf. S. Leo Magnus, *Epistola* 124: 3-4: PL 54: 1064A-1065A.

ing a number of ancient prayers. For example, among many fine prayers in the *Veronense*,⁹ a manuscript consisting of undoubtedly authentic Roman material and which is generally thought to have been completed at the latest by 590 A.D.,¹⁰ there is an oration (n. 242)¹¹ in celebration of St John the Baptist, which reads as follows:

Omnipotens *sempiternae* Deus,
 qui etiam in beati Iohannis generatione promenda
 confessione *sacratae tibi plebis* instituis,
auge nobis *fide* pietatisque constantiam,
 ut magis magisque fateamur excellentiam nuntiati,
 cum tanta sit gloria nuntiantis. Per.

Although we have not discovered any study attributing the authorship of this prayer to any particular historical figure, we can observe its stately character and the fact that there are some elements (highlighted here in Italics) which coincide with our *Missale Gothicum* text. The expression ‘sacratae plebis’ also occurs in another oration, an otherwise unremarkable prayer over the gifts, from the same *Veronense* (n. 735),¹² intended there for the feast of SS. Felicissimus and Agapitus, but subsequently used already in ancient times for many different Saints. Finally, among other ancient prayers that re-

⁹ *Veronense*, in Leo Cunibert Mohlberg & Leo Eizenhöfer & Petrus Siffrin (edd.) *Sacramentarium Veronense*, Casa Editrice Herder, Roma, 3. Auflage 1981 (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes* 1).

¹⁰ Cf. Cyrille Vogel (William G. Storey & Niels Krogh Rasmussen, edd. & trans.), *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Pastoral Press, Washington, 1986 (= *NPM Studies in Church Music and Liturgy*, s.n.), pp. 39-43.

¹¹ Bertrand Coppiters ‘t Wallant (ed.), *Corpus orationum, t. VI*, Brepols, Turnholti, 1995 (= *Corpus Christianorum, Series latina* 160E), n. 3935, p. 106.

¹² Cf. Placide Bruylants, *Les Oraisons du Missel romain*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1952, t. II, n. 13, p. 12; Bertrand Coppiters ‘t Wallant (ed.), *Corpus orationum, t. I*, Brepols, Turnholti, 1992 (= *Corpus Christianorum, Series latina* 160), n. 41b, p. 29.

semble our Easter Octave collect, we wish to point to a prayer currently used in the post-conciliar *Liturgia Horarum* as the concluding oration for Lauds on Friday in Week I of the Psalter,¹³ but which is found already in the *Gelasianum Vetus*¹⁴ (n. 1585).¹⁵ In the text reproduced here from the *Gelasianum Vetus*, Italics indicate resemblance to our Easter Octave collect:

*Deus, qui tenebras ignorantiae Verbi tui luce depellis,
 auge in cordibus nostris virtutem fidei quam dedisti,
 ut ignis, quem gratia tua fecit accendi,
 nullis tentationibus possit exstingui. Per.*

In this connection, the reader may also like to ponder carefully the ancient prayers of the Easter Vigil¹⁶ and the late Fr A.P. Lang's study of them.¹⁷ While they are of a construction that we do not generally associate with the Roman liturgy, they are Roman in every line, controlled and rich in their language. Moreover, their backcloth is a breathtaking perception of the whole economy of salvation. For con-

¹³ *Officium Divinum ex Decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum, editio typica altera*, Libreria Editrice Vaticana, 1986, vol. III, p. 695; vol. IV, p. 645.

¹⁴ *Gelasianum Vetus*, in Leo Cunibert Mohlberg, & Leo Eizenhöfer & Petrus Siffirin (edd.), *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Casa Editrice Herder, Roma, 3. Auflage 1981 (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes 4*).

¹⁵ Cf. Anthony Ward, 'Some Sources of the Modern Roman Orations at Lauds and Vespers, Weeks I-III', in *Ephemerides Liturgicae* 116 (2002) 419-471, here n. [9], p. 432.

¹⁶ Cf. Anthony Ward, 'The Orations after the Readings at the Easter Vigil in the 2000 "Missale Romanum"', in *Ephemerides Liturgicae* 123 (2009) 460-507, in particular orations n. [1], pp. 469-470; n. [5], pp. 481-484; n. [10], pp. 500-504.

¹⁷ Artur Paul Lang, 'Anklänge an Orationen der Ostervigil in Sermonen Leos des Grossen', in *Sacris erudiri* 13 (1962) 281-325; 18 (1967-1968) 5-119; 27 (1984) 129-149; 28 (1985) 155-381.

venience we reproduce here two of these prayers that by the providential decision of the Servant of God, Paul VI, are part today of the *Missale Romanum*:

Omnipotens *sempiternae Deus*,
qui es in omnium operum tuorum dispensatione mirabilis,
intellegant redempti tui, non fuisse excellentius,
 quod initio factus est mundus,
 quam quod in fine saeculorum
 Pascha nostrum immolatus est Christus.¹⁸
 Qui vivit et regnat in saecula saeculorum.

Deus, qui nos ad celebrandum paschale sacramentum
 utriusque Testamenti paginis instruis,
 da nobis *intelligere misericordiam* tuam,
 ut ex perceptione praesentium munerum
 firma sit exspectatio futurorum.¹⁹
 Per Christum Dominum nostrum.

Whatever may be the material origin and the authorship of orations such as these examples, it is clear that there is a mastery, freedom, originality and elegance that goes beyond the minimum terms of what many generally think of as a stylized Roman oration, limited to a restricted range of structural models. They are the work not of an apprentice, but of a master. It does not seem fanciful to see some-

¹⁸ Cf. *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, cura Ioannis Pauli Pp. II recognitum, editio typica tertia*, Typis Vaticanis, 2002, p. 357: Dominica Paschae in Resurrectione Domini, Vigilia Paschalis in Nocte Sancta, Orationes post lectiones, 24. Post primam lectionem, [Oratio]. In the Missals of 1970 and 1975, the prayer is on p. 276.

¹⁹ *Ibidem*, p. 360: Dominica Paschae in Resurrectione Domini, Vigilia Paschalis in Nocte Sancta, Orationes post lectiones, 30. Post septimam lectionem, vel [Oratio]. In the Missals of 1970 and 1975, the prayer is on p. 279.

thing of the same characteristics in our modern oration as preserved by the *Missale Gothicum*.

It is at least interesting to note two further passages from the writings of St Leo the Great researched by Fr A.P. Lang:²⁰

Saepe, ut nostis, dilectissimi, de excellentia *festivitat*is hodiernae officium vobis sermonis salutaris inpendimus, nec ambigimus ita cordibus vestris divinae pietatis resplenduisse virtutem, ut quod vobis *fide* est insitum, id sit etiam *intellegentia comprehensum*.²¹

Nam *paschali festo*, in quod omnia religionis nostrae sacramenta concurrunt, is vera et rationabili purificatione se praeparat, cuius cor nulla infidelitate polluitur. [...] Tunc enim mens sanctum agit ac spiritale ieiunium, cum erroris cibos et venena abicit falsitatis, quae dolosus ac versutus inimicus nunc insidiosius ingerit, quando ipso venerandae *festivitatis recursu* omnis Ecclesia ad *intellegenda* salutis suae mysteria generaliter commonetur.²²

It should be noted that when the Votive Mass for Divine Mercy entered the *Missale Romanum* with the publication of the *editio typica tertia* in 2000, the same ancient oration was adopted with some adjustments as the collect for the new Mass formulary. In the copy that follows, the Italics indicate similarity with the wording of our modern Easter Octave collect, even when word order differs:²³

²⁰ Cf. Artur Paul Lang, *Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum*, Steyler Verlag, Steyl, 1957, p. 412.

²¹ S. Leo Magnus, *Sermo* 30, 1: PL 54, 230.

²² S. Leo Magnus, *Sermo* 46, 1: PL 54: 292B.

²³ *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, cura Ioannis Pauli Pp. II recognitum, editio typica tertia*, Typis Vaticanis, 2002, p. 1159: Missae votivae, 2. De Dei Misericordia, Collecta.

*Deus, cuius misericordiae non est numerus
 et bonitatis infinitus est thesaurus,
 auge propitius fidem plebis tibi sacratae,
 ut digna omnes intellegentia comprehendant,
 qua dilectione sunt creati,
 quo sanguine sunt redempti, quo Spiritu regenerati,
 Per Dominum.*

The main part of our short study is already almost concluded, except to ask how it came about that the experts preparing the revision of the *Missale Romanum* requested by the Council opted to incorporate a version of this ancient prayer from the *Missale Gothicum*. Thereby perhaps hangs another tale, or rather two at least.

There was in France from the latter part of the seventeenth century a tendency for dioceses to publish distinctive local Missals (and other books) whose contents differed in varying proportions both from the Roman Missal of their day and from the Missals that some of these dioceses had possessed at least in the first century after the invention of printing.²⁴ Among these Missals, one of particular significance from a historical point of view is the Paris Missal (*Missale*

²⁴ Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, Société générale de Librairie catholique, Paris / Victor Palmé, Bruxelles, 2me édition 1878-1885, 4 vols, cf. t. 2, pp. 30-523; Henri Leclercq, 'Liturgies néo-gallicanes', in Fernand Cabrol & Henri Leclercq (edd.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzey & Ané, Paris, t. IX, 2e partie, 1930, coll. 1636-1730; 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. 147-170; Pierre Journel, 'Les missels diocésains français du 18è siècle', in *La Maison-Dieu* 141 (1980) 91-96; Gaston Fontaine 'Présentation des missels diocésains français du 17e au 19e siècle', in *La Maison-Dieu* 141 (1980) 97-166; Pierre Journel, 'Les Liturgies diocésaines de France de 1685 à 1875', in Pierre Journel, *Liturgie aux multiples visages: Mélanges*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1993 (= *Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae' Subsidia* 68), pp. 201-209.

Parisiense) of 1738.²⁵ Prior to 1738 there had been some 50 printed editions of the Paris Missal,²⁶ the first being issued in 1481.²⁷ As to the 1738 edition, it represented a considerable degree of change and has been the object of a good deal of polemics and some study.²⁸ It still remains in need of much investigation, but we can note for our purposes that this 1738 version was with few changes to be reprinted at least 14 times,²⁹ the last printing being in 1841³⁰ and that its contents were to have a wide influence on other Missals printed in France for the rest of the century.³¹ It has certainly had some influence also on the development on the Roman Missal of the Second Vatican Council.³²

In those parts where, for whatever motive, the 1738 Paris Missal and other local French Missals varied the texts found in the Roman Missals of that period, it was often under the influence of scholarly

²⁵ Cf. William Henry James Weale & Hanns Bohatta, *Bibliographia liturgica, Catalogus Missalium ritus latini ab anno 1474 impressorum. Collegit W.H. Iacobus Weale, iterum edidit H. Bohatta, Nachdruck der Ausgabe von 1928*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1990 [= Weale-Bohatta], n. 747; 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 [= Amiet], n. 747.

²⁶ Cf. Weale-Bohatta, n. 699-746; Amiet, n. 699-746.

²⁷ Cf. Weale-Bohatta, n. 699; Amiet, n. 699.

²⁸ Cf. P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. II, pp. 315-329; C. Johnson, *Prosper Guéranger (1805-1875)*, pp. 182-188; P. Jounel, 'Les Liturgies diocésaines de France de 1685 à 1875', in Pierre Jounel, *Liturgie aux multiples visages: Mélanges*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1993 (= *Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae' Subsidia* 68), pp. 201-209, here pp. 208-209; Gerard O'Connor, 'The "Missale Parisiense" of 1738: A Present-Day Survey', in *Ephemerides liturgicae* 117 (2003) 195-220; Gerard O'Connor, 'The Annotated Orations of the 1738 "Missale Parisiense"', in *Ephemerides liturgicae* 117 (2003) 309-337.

²⁹ Cf. Weale-Bohatta, n. 750-761; Amiet, n. 750-761.

³⁰ Cf. Weale-Bohatta, n. 761; Amiet, n. 761.

³¹ Cf. P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. II, pp. 329-330.

³² Cf. Anthony Ward, 'Il "Missale Parisiense" (1738) ed il "Missale Romanum" (1970): Nuovo riassunto dei loro rapporti', in *Notitiae* 30 (1994) 487-497.

editions of liturgical manuscripts and of other similar local Missals. The 1738 Paris Missal follows a system of marginal notes that we have first encountered in a local Missal of the diocese of Sens of 1715, the *Missale metropolitanae ac primitialis ecclesiae Senonensis*.³³ That Missal is printed in such a way that each page is enclosed within a double frame, traced by a continuous printer's line. In the narrow space between by these two rectangles the usual biblical references of the antiphons and the readings are printed in small Italic type using very concise abbreviations. This system of source notes in the margins seems to have been generally used in Missals printed in France at the period. However, at the latest by the *Missale Parisiense* of 1738, the marginal notes had been expanded to include source indications also for some at least of the orations.³⁴ So, in the Paris Missal we may find in the margin, for example, 'SG' or 'MA', which a key on p. 12 tells us means 'Sacramentaria Gallicana, seu Missalis veteris Ecclesiae Gallicanae' or 'Missale Ambrosianum, sive Mediolanensis Ecclesiae'.

On the Saturday of the Easter Octave ('Sabbato in albis') we find that the Paris *secreta* is completely identical with the oration that interests us here, and which we saw is derived from the *Missale Gothicum*. In the ancient source, the oration serves as the *post nomina*, precisely that of Saturday in the Easter Octave ('Missa die sabbato, octava Paschae'). The *post nomina* does not form part of the Roman structure of Mass but is common to the Mozarabic and Gallican Rites. It occurs before the *oratio ad pacem* and the *contestatio* or Preface.

Moreover, in the 1738 Paris Missal our oration forms part of a Mass formulary in which the secret and the postcommunion differ from those of the Roman Missal of that period, but whereas the postcommunion has the marginal annotation 'S.G.' (which we saw means 'Sacramentaria Gallicana, seu Missalis veteris Ecclesiae Gallicanae'),

³³ Cf. Weale-Bohatta, n. 1462; Amiet, n. 1462.

³⁴ Cf. Gerard O'Connor, 'The Annotated Orations of the 1738 "Missale Parisiense"', in *Ephemerides liturgicae* 117 (2003) 309-337.

the secret has no annotation at all, that is, the Missal does not name a source.

We mentioned above that the 1738 Paris Missal had wide influence on other Missals published in France in the rest of that century. An example of this is a Missal published on French territory over forty years later, and only eight years before the start of the Revolution. Generally known as the Missal of Saint-Vanne, it was published in 1781 by an entity known as the Congrégation de Saint-Vanne under the title *Missale Romano-monasticum ad usum Congregationis SS. Vitoni et Hydulphi*.³⁵

In the first years of the seventeenth century a reform of Benedictine monastic life was launched. Its leader was Dom Didier de La Cour de La Vallée (1550-1623),³⁶ a friend and former companion in studies of St Peter Fourier (1565-1640). Its twin centres were the ancient monasteries of Moyeu-moutier (whose founder and patron was St Hydulphus) and of Saint-Vanne, at Verdun (named after its patron the fifth-century Bishop of Verdun St Vitonus). The monasteries of the reform, grouped into a Congregation which took the name of the two patrons,³⁷ lay in the Duchy of Lorraine, a state bordering on France but at that time an independent political unit within the

³⁵ Cf. Weale-Bohatta, n. 1721; Amiet, n. 1721. Cf. also Pierre Jounel, 'Le Missel monastique de Saint-Vanne (1781)', in Pierre Jounel, 'Les Sources français du Missel de Paul VI', in Pierre Jounel, *Liturgie aux multiples visages: Mélanges*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1993 (= *Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae' Subsidia* 68), pp. 211-225. For details on other liturgical editions of the Congregation see Joseph A. Svoboda, 'In Psalmum "Venite" antiphonae seu invitatoria Breviarii vitoniani (1777) et Breviarii maurini (1787)', in *Ephemerides Liturgicae* 104 (1990) 462-500.

³⁶ Gérard Michaux, 'Dom Didier de La Cour et la réforme des Bénédictins de Saint-Vanne', in Dominique-Marie Dauzet et Martine Plouvier (dir.), *Les Prémontrés et la Lorraine XIIe-XVIIIe siècle: XXIIIe colloque du Centre d'études et de recherches prémontrées*, Beauchesne, Paris, 1998, pp. 125-144

³⁷ Charles Beaunier (ed.), *Recueil historique des Archevêchés, Evêchés, Abbayes et Prieurés de France par Dom Beaunier, Nouvelle édition revue et complétée par les Bénédictins de Ligugés, Introduction*, Poussielgue, Paris, 1906 (= *Archives de la France monastique* IV), pp. 80-89.

old Holy Roman Empire. The Duchy, whose capital was at Nancy, was largely integrated into France in 1766.³⁸ It was this Lorraine monastic reform which in 1621 prompted a similar one on specifically French territory, which became the more famous Congregation of St Maur.

To gain some sense of the contents of the 1781 Saint-Vanne Missal, the reader can consult the pioneering sketch of the late Mgr Jounel³⁹ and the published research of M. Bertrand Coppieters 't Wallant and the abbé Jean Evenou on its sources.⁴⁰

The oration that interests us, serving here as the secret for Saturday in the Easter Octave, is identical in both Missals, that of Paris and that of Saint-Vanne.

We mentioned earlier the system of marginal annotations giving sources even of orations, and how in some Missals, like the 1738 Paris edition, ancient sources are named by means of abbreviations such as 'Sac. Gelas.', presumably for 'Sacramentarium Gelasianum'. By the latter part of the eighteenth century the local Missals employing this practice were extensively citing one another as the source, as for example 'Miss. Senon.', meaning the Sens Missal or 'Miss. Autiss.', meaning the Missal of Auxerre. The non-Roman orations for the Easter Octave in the Saint-Vanne Missal are marked as from similar sources given, for example, as 'Miss. Paris' (the Missal of Paris), 'Miss. Clun.' (the monastic Missal of the Cluny Order), or even 'Miss Bisunt.' (that of Besançon). Here for the secret, the prayer used for our modern

³⁸ Cf. Léon Mirot, *Manuel de géographie historique de la France*, Picard, Paris, t. I, 1947, and Léon Mirot, *Manuel de géographie historique de la France*, Picard, Paris, t. II, 1950, with a single page numbering throughout, reprinted as Léon Mirot, *Géographie historique de la France*, Picard, Paris, 1980, here pp. 265-268.

³⁹ Cf. also Pierre Jounel, 'Le Missel monastique de Saint-Vanne (1781)', in Pierre Jounel, *Liturgie aux multiples visages: Mélanges*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1993 (= *Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae' Subsidia* 68), pp. 211-225.

⁴⁰ Cf. Bertrand Coppieters 't Wallant (ed.), *Corpus orationum, tomus XIII*, Brepols, Turnhout, 2003 (= *Corpus Christianorum, Series latina* 160L), pp. 81-153, where the listings appear to transcribe the marginal annotations of this Missal.

Missal, the Saint-Vanne Missal has as its source indication the marginal note 'Miss. Goth.', the *Missale Gothicum* (a detail, we recall, that the 1738 Paris Missal omitted). It is not difficult to see how the scholarly-minded monks of Saint-Vanne had access to the contents of this manuscript, which at the time they produced their Missal had been available in three scholarly editions for a century.

So, the fine Easter Octave collect of the *Missale Romanum* from 1970 to our day certainly derives from an oration *post nomina* for the previous liturgical day in the *Missale Gothicum*, an oration which does not seem to have been used thereafter in the main witnesses to the development of the Roman books and their local variants into the Middle Ages. Yet, although the ancient manuscript in which the prayer survives is of the Gallican Rite, we cannot assume that the ultimate origin of this prayer was not as part of the Roman liturgy. Nor can we exclude the possibility that those preparing the 1970 *Missale Romanum* made the prayer's acquaintance not in the pages of an edition of the *Missale Gothicum*, such as that published by Dom Mohlberg in 1961, but perhaps in a French Missal of the eighteenth century, such as the 1738 Paris Missal or the 1781 Saint-Vanne Missal,⁴¹ both of which in the late 1960s were certainly known to liturgists, even if surviving copies were rare and there was not the ease of access that we have today.

Anthony WARD, S.M.

⁴¹ *Pace* P. Jounel, who affirms that the recent revisers had access only to the 1738 Paris Missal, but is his recollection entirely correct? Cf. P. Jounel, 'Le Missel monastique de Saint-Vanne (1781)', p. 225.

IL PREFAZIO RITUALE DELLA
DEDICAZIONE DI UNA CHIESA
DEL *MISSALE ROMANUM* NEL CONTESTO
DEL RECENTE MAGISTERO

Dal prefazio del *Missale Romanum* per il formulario della Messa *In Dedicazione Ecclesiae*¹ emergono alcuni aspetti fondamentali della concezione cristiana del luogo sacro. Anzitutto, attraverso l'allusione all'oracolo di *Isaia* 52, 7² citato da *Matteo* 21, 13 e dai paralleli sinottici,³ è messa in luce la continuità della visione cristiana rispetto a quella dell'Antico Testamento: il tempio è una « casa di preghiera » (*orationis domum*), ossia un luogo costruito e consacrato dai fedeli, allo scopo di celebrarvi con gioia il culto al Dio dell'universo.

Qui templum gloriae tuae universum mundum fecisti
ut nomen tuum ubique clarificaretur,
sed et loca divinis apta mysteriis non renuis tibi sacrari:
hanc ergo orationis domum, humano exstructam labore,
maiestati tuae exsultantes dicamus [...].

In secondo luogo, il prefazio focalizza l'originalità della rivelazione neotestamentaria a riguardo del tempio, che viene reinterpretato in senso cristologico: il tempio è primariamente il corpo stesso del Figlio di Dio (*corpus Filii tui*),⁴ in cui abita la pienezza della divinità (*in quo inhabitaret plenitudo divinitatis*).⁵

¹ *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, editio typica tertia*, Typis Vaticanis, [in Civitate Vaticana], 2002, p. 1063: « X. In Dedicazione Ecclesiae et Altaris. 1. In Dedicazione Ecclesiae. Praefatio ».

² *Is* 56, 7 (Volgata).

³ *Mt* 21, 13 (Volgata). Cf. anche i paralleli *Mc* 11, 17 e *Lc* 19, 46.

⁴ *Gv* 2, 19-22 (Volgata). Cf. anche i paralleli *Mt* 26, 61 e *Mc* 14, 58.

⁵ *Col* 2, 9 (Volgata).

[...] Hic veri Templi adumbratur mysterium,
 et caelestis Ierusalem praenotatur imago:
 corpus enim Filii tui, ex alma Virgine natum,
 templum efficisti tibi sacratum,
 in quo inhabitaret plenitudo divinitatis [...].

Conseguentemente, si mette in luce la dimensione ecclesiologica della visione neotestamentaria del tempio: la Chiesa – alla luce dell'*Apocalisse di Giovanni*⁶ e di altri scritti del Nuovo Testamento – è presentata come una città-tempio, in cui Gesù Cristo è la pietra angolare, gli Apostoli sono le fondamenta,⁷ i cristiani sono le pietre scelte, lo Spirito Santo è il principio vivificante, la carità è il cemento⁸ e l'eterna inabitazione di Dio⁹ e della luce di Cristo¹⁰ sono lo scopo ultimo e definitivo della vita comunitaria.

[...] Ecclesiam autem sanctam constituisti civitatem,
 super fundamentum Apostolorum aedificatam,
 summo angulari lapide ipso Christo Iesu;
 sed electis construendam lapidibus,
 Spiritu vivificatis, coagmentatis caritate,
 ubi tu per infinita saecula omnia omnibus eris
 et Christi lumen fulgebit perenne [...].

In questo testo liturgico, profondamente radicato nell'*humus* biblico e patristico,¹¹ s'intravede il rapporto profondo e dialettico che lega la concezione neotestamentaria del tempio a quella anticotestamentaria. Tale rapporto, semplicemente evocato dal prefazio

⁶ Cf. *Ap* 21, 2-3. 10. 23-24 (Vulgata).

⁷ Cf. *Ef* 2, 19-22; *1 Pt* 2, 4-6 (Vulgata).

⁸ Cf. *Ef* 4, 15-16 (Vulgata).

⁹ Cf. *1 Cor* 15, 28 (Vulgata).

¹⁰ Cf. anche *Gv* 8, 12 (Vulgata).

¹¹ Cf. i riferimenti biblici e patristici elencati da Anthony WARD & Cuthbert JOHNSON, *The Prefaces of the Roman Missal. A Source Compendium with Concordance and Indices*, Congregation for Divine Worship, Rome, 1989, pp. 364-367.

in termini di «ombra» (*adumbratur*), di «mistero» (*mysterium*) e di «immagine» (*imago*), può essere chiarito dal suo inserimento nell'orizzonte più vasto del compimento neotestamentario dell'Antico Testamento.

1. TRE LIVELLI DEL COMPIMENTO DELL'ANTICO TESTAMENTO NEL NUOVO

In un documento pubblicato quasi contemporaneamente alla nuova edizione del *Missale Romanum*, la Pontificia Commissione Biblica ha trattato la complessa questione del popolo d'Israele e delle sue sacre Scritture all'interno della Bibbia cristiana. In particolare, ha focalizzato alcuni temi fondamentali in cui si articola il compimento neotestamentario dell'Antico Testamento.¹² Per la Commissione, l'originalità dell'interpretazione cristiana delle complesse relazioni intercorrenti tra l'Antico e il Nuovo Testamento individua nel Nuovo Testamento il compimento dell'Antico. In altri termini, si potrebbe dire che tra i due Testamenti esiste un «circolo ermeneutico asimmetrico», in virtù del quale ciascuno dei due Testamenti illumina l'altro. Tuttavia, per la tradizione cristiana, il punto prospettico di comprensione dell'intera Bibbia unitariamente intesa è la rivelazione piena e definitiva di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento, come del resto ha confermato autorevolmente la Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla rivelazione divina, *Dei Verbum* (nn. 4 e 16). In questo senso si può individuare un'«asimmetria» nell'ellisse ideale della comprensione della Bibbia, i cui due fuochi sono l'Antico e il Nuovo Testamento.

Per determinare maggiormente l'originalità della lettura cristiana della Bibbia rispetto alla lettura giudaica, la Pontificia Commissione Biblica individua schematicamente tre dinamiche del compimento

¹² Si tratta della seconda parte del documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, nn. 19-65, pp. 46-152.

neotestamentario dell'Antico Testamento, vale a dire la « continuità », la « discontinuità » e la « progressione ».¹³

Tra l'Antico e il Nuovo Testamento si riconosce anzitutto una « continuità » sui punti fondamentali della rivelazione divina, dato che è l'unico Dio che ha portato avanti nella storia il suo piano di donare la salvezza all'intera umanità. L'incarnazione del Figlio di Dio è avvenuta nel popolo eletto, ossia in una cultura socio-religiosa provvidenzialmente preparata da Dio attraverso un rapporto millenario di alleanza. In questa relazione con il popolo d'Israele, Dio ha suscitato, specialmente mediante le sue promesse e attraverso l'invio di mediatori storico-salvifici transitori, una multiforme attesa di salvezza, che sarebbe stata portata a termine da un mediatore storico-definitivo.

In quest'orizzonte unitario di rivelazione progressiva di Dio, la realizzazione definitiva della salvezza mediante Cristo non si differenzia soltanto in negativo dalla rivelazione anticotestamentaria, purificandone le imperfezioni (« discontinuità »); ma soprattutto in positivo, attraverso una « progressione » sostanziale. Essa è dovuta ultimamente al fatto che a rivelarci la verità ultima di Dio può essere solo il Figlio suo. E così è stato: « Dio, nessuno l'ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato » (*Gv* 1,18).

2. TRE LIVELLI DEL COMPIMENTO DEL TEMPIO ANTICO NEL NUOVO

La triplice dinamica del compimento neotestamentario dell'Antico Testamento presenta dei risvolti interessanti anche nella comprensione cristiana del tempio, che era una delle istituzioni fondamentali della religione israelitica.¹⁴ A suo riguardo, il suddetto documento

¹³ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Popolo ebraico*, nn. 64-65, pp. 149-152.

¹⁴ Una pietra miliare nella presentazione del tempio come istituzione dell'Antico Testamento rimane il volume di Roland DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament. II. Institutions militaires. Institutions religieuses*, Cerf, Paris, 5me éd. 1991, in particolare pp. 87-194. Si prenda visione, poi, della recente monografia di Jan Alberto SOGGIN, *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Claudiana Editrice, Torino, 2000 (= *Strumenti. Biblica* 4), in particolare pp. 43-53.

della Pontificia Commissione Biblica sostiene lucidamente che nel Nuovo Testamento «l'edificio conserva il suo status simbolico di dimora divina, privilegiata, che rappresenta sulla terra la dimora di Dio nel cielo». Ma poi aggiunge pure che «più di un testo [del Nuovo Testamento] relativizza questo simbolismo e apre la strada a un superamento».¹⁵

Sotto il profilo della riflessione biblica e liturgica, è interessante illustrare in maniera analitica questa tesi, alla quale il documento, coerentemente con il suo taglio formale piuttosto sintetico, dedica una presentazione molto rapida. Più esattamente: per illuminare con un approccio canonico il rapporto tra la rivelazione anticotestamentaria sul tempio e il suo compimento definitivo nella rivelazione cristologica, ci si chiede: in che termini la categoria anticotestamentaria del tempio è diventata nel Nuovo Testamento una metafora cristologica ed ecclesiologicala? Ovvero in che senso, per certi passi del Nuovo Testamento, il «santuario di Dio» è Cristo e, per altri, è anche la Chiesa?

3. «CONTINUITÀ» DI UN TEMPIO IN CUI DIO INCONTRA L'UOMO

Per cogliere l'aspetto della continuità della rivelazione neotestamentaria sul tempio rispetto a quella anticotestamentaria, sarebbe semplicistico trasporre quest'ultima alla concezione delle chiese e degli altri edifici di culto cristiani. La reinterpretazione neotestamentaria dei dati dell'Antico Testamento è, senza dubbio, più ricca e complessa. Di certo, l'elemento di continuità va individuato nella funzione fondamentale del tempio e, più in genere, dei luoghi sacri: essi costituiscono l'ambito in cui Dio si manifesta per rendersi incontrabile dall'uomo.

¹⁵ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Popolo ebraico*, n. 51, p. 122.

3.1. *Spazio sacro nel deserto e a Gerusalemme*

La funzione di favorire l'incontro dei credenti con il Signore che si rivela loro è come un filo rosso reperibile in molteplici presentazioni del tempio all'interno dei libri biblici. In effetti, questa concezione può essere rintracciata già nella presentazione della «tenda» del culto nel periodo dell'esodo d'Israele verso Canaan, come lasciano intuire gli appellativi principali con cui essa è denominata. Un primo nome della tenda è *miqdāš* (*Es* 25, 8), cioè «santuario». La radice ebraica del termine, *qdš*, indica la sacralità. Quindi, il «santuario» è un luogo sacro, che appartiene a Dio e alla sua «gloria» (cf. *Es* 29, 43-44) e che è intoccabile dagli uomini che permangono nell'ambito profano o che non si sono ritualmente santificati.¹⁶ La «tenda» è definita anche come *miškān* (*Es* 25, 9), cioè «dimora». È la dimora di Dio;¹⁷ un Dio che ama a tal punto il suo popolo, che non si vergogna di farsi vivo in una dimora da nomadi, proprio perché il suo popolo è nomade. Strettamente legato a questo desiderio di Dio di farsi prossimo al suo popolo è l'appellativo *ʾohel mō'ēd* (*Es* 39, 32), vale a dire «tenda dell'incontro».

È esattamente questo desiderio divino di prossimità all'uomo l'aspetto di continuità principale che lega la concezione anticotestamentaria del tempio alla sua reinterpretazione neotestamentaria. In effetti, rispetto ad altri luoghi, il tempio offre delle condizioni più favorevoli per la realizzazione di questo incontro di Dio con i credenti. Fin dalle narrazioni sull'esodo d'Israele verso la terra promessa, appare che Dio ha desiderato che Mosè, «per parlare con» lui (*Nm* 7, 89), costruisse la cosiddetta «tenda dell'incontro» (*Nm* 1, 1).

¹⁶ Cf. Hans-Peter MÜLLER, «*qdš* heilig», in Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, Band II, 5. Auflage 1975, coll. 589-609, in particolare coll. 592-593. 604-605.

¹⁷ Cf. Alexander Reinard HULST, «*škn* wohnen», in E. JENNI & C. WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch*, II, coll. 904-909, in particolare coll. 908-909.

Alle caratteristiche di questa «dimora» immanente del Dio trascendente in mezzo al popolo eletto, prescritte soprattutto in *Esodo* 25-26; 35-36 e 40, si aggiunge soprattutto quella della stabilità, nel momento in cui la tenda viene sostituita prima da diversi santuari locali e, a partire dal 960 a.C. circa,¹⁸ dal tempio costruito a Gerusalemme dal re Salomone.¹⁹ Come emerge specialmente dal *Primo Libro dei Re* (6, 1 - 8, 66) e dalla sua ripresa nel *Secondo Libro delle Cronache* (3, 1 - 7, 10), questo tempio è inteso come il luogo stabile della manifestazione della presenza fedele ed eterna di Dio in mezzo al suo popolo.²⁰ È lì che Israele può stabilmente entrare in qualche modo in contatto con lui.²¹

Anzi, la centralizzazione del culto operata – secondo la storiografia anticotestamentaria – dalle riforme antisincretistiche del re Ezechia (716-687 a.C.)²² e soprattutto del re Giosia (640-609 a.C.)²³ produce un radicamento quasi esclusivo della spiritualità giudaica nel tempio di Gerusalemme.²⁴ Ma nel 587 a.C. il tempio è distrutto dal-

¹⁸ *1 Re* 6, 1 (cf. il parallelo *2 Cr* 3, 2) colloca l'inizio della costruzione del tempio nell'« anno quarto del regno di Salomone su Israele ».

¹⁹ Sotto il profilo archeologico, secondo Jerome MURPHY-O'CONNOR, *The Holy Land. An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*, Oxford University, New York, 1992 (= *Oxford Archaeological Guides*), p. 87, non si sarebbe trovato alcun resto di questo tempio. Ciò nonostante, archeologi come Ida OGGIANO, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Carrocci, Roma, 2005, pp. 215-224 sostengono l'alto grado di probabilità dell'esistenza del tempio salomonico.

²⁰ Cf. Albert VANHOYE, « Culto antico e culto nuovo nell'Epistola agli Ebrei », in *Rivista Liturgica* 65 (1978) 595-608, in particolare p. 606.

²¹ Va precisato, però, che anche dopo l'edificazione del tempio di Gerusalemme, gli antichi santuari locali continuarono a ad essere luoghi di culto, affiancati, specialmente nei villaggi, da vani domestici a scopo cultuale. Si consulti, ad esempio, I. OGGIANO, *Dal terreno al divino*, p. 64.

²² Cf. *2 Re* 18, 4-6 (e il parallelo *2 Cr* 31, 1).

²³ Cf. *2 Re* 22-23 (e il parallelo *2 Cr* 34-35).

²⁴ Cf. soprattutto *Dt* 12 e da *2 Re* 23, 4-25.

l'esercito babilonese del re Nabucodonosor.²⁵ Da quel momento in poi, l'«arca dell'alleanza», probabilmente bruciata dai soldati babilonesi,²⁶ non è più ritrovata né rimpiazzata. Ma la scomparsa dell'arca ha risvolti interessanti per comprendere la rivelazione anticotestamentaria sulla presenza di Dio in mezzo al suo popolo. Certo, l'arca è distrutta; ma Dio, attraverso il profeta Geremia, preannuncia il ritorno dei Giudei dall'esilio babilonese e conferma la promessa della sua presenza in mezzo a loro, a prescindere persino dall'arca (*Ger* 3, 16-17). Così, il Signore ribadisce il suo desiderio di rendersi incontrabile a Gerusalemme, che tornerà ad essere il suo «trono»,²⁷ come un tempo lo era l'arca. Quindi, permane il legame affettivo di Dio con la città santa, non tanto perché Gerusalemme è di per sé un luogo sacro, quanto piuttosto perché è il centro della vita del popolo d'Israele; e Dio desidera abitare in mezzo al popolo che crede in lui.

Tant'è vero che, per gli autori biblici,²⁸ la tragedia della distruzione di Gerusalemme, dell'incendio del tempio e dell'esilio non è altro che il castigo impartito da Dio al suo popolo cocciutamente peccatore. Ma è proprio la distruzione del tempio a spingere verso il superamento di una concezione tendenzialmente materialistica della presenza di Dio in un determinato luogo sacro. Dio desidera abitare in mezzo ad un popolo che gli è fedele e il tempio della città santa non è altro che un modo per realizzare – in maniera ancora parziale – questo suo desiderio.

²⁵ Cf. *2 Re* 25, 9 (e il parallelo *2 Cr* 26, 19); *Ger* 52, 13 (e anche 39, 8).

²⁶ Cf. Jean BRIÈRE, « Arche d'alliance », in Xavier LÉON-DUFOUR (*et alii*, edd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris, 5me éd. 1981, coll. 84-87, in particolare col. 85.

²⁷ Cf. *Ez* 37, 26-27; 43, 7.

²⁸ Cf. specialmente *2 Re* 23, 37 - 24, 4 (e il parallelo *2 Cr* 36, 15-21); *Ez* 9, 11 e anche *Lam* 1, 15.

3.2. Spazio sacro e intenzione divina e umana

In effetti, da vari passi dell'Antico Testamento risulta che nella religione giudaica lo spazio sacro è una realtà «intenzionale», cioè definita da un'intenzione di Dio e da una conseguente intenzione dell'uomo. Quindi, la delimitazione di un luogo sacro non dipende primariamente dalle sue caratteristiche geoclimatiche. Stando agli scritti dell'Antico Testamento, la collocazione di un santuario in un certo luogo non è dovuta in modo diretto alla sua vicinanza a fiumi,²⁹ monti, boschi o grandi alberi,³⁰ benché tali caratteristiche possano aver contribuito – in una fase iniziale, se non addirittura preisraelitica – alla scelta di quel territorio come luogo sacro.

Lo si constata, ad esempio, nel caso dei santuari posti sulle montagne,³¹ spesso indicati come *bāmôt* o «alture». ³² Il luogo elevato, vicino al cielo, è inteso, da che mondo è mondo, come particolarmente prossimo alla divinità. Eppure, la religione israelitica, soprattutto dopo le riforme culturali di Ezechia e di Giosia, finisce per polemizzare con una concezione religiosa naturalistica dei luoghi sacri. Tendenzialmente, la rivelazione anticostamentaria riconosce un primato alla rivelazione di Dio attraverso gli eventi della storia della salvezza,³³ pur

²⁹ Cf. *Gn* 14, 7; 16, 13-14; 21, 31; 24, 62; 25, 11; 26, 23-25; *Gs* 15, 7; 18, 17; 19, 8; *I Re* 1, 33-40; *Ne* 2, 13. A riguardo di questi testi, si leggano i rilievi di R. DE VAUX, *Institutions*, II, pp. 98-99.

³⁰ Cf. *Gn* 12, 6; 13, 18; 18, 4, 8; 21, 33; 35, 4; *Dt* 12, 2; *Gs* 24, 26; *Gdc* 4, 5; 9, 6, 37; *I Re* 14, 23; *2 Re* 16, 4; 17, 10; *Is* 1, 29; 57, 5; *Ger* 2, 20; 3, 6; 17, 2; *Ez* 6, 13; 20, 28; *Os* 4, 13-14. Si veda, a questo proposito, R. DE VAUX, *Institutions*, II, pp. 99-100.

³¹ Cf. *Dt* 33, 19; *Os* 5, 1.

³² Cf., ad es., *Nm* 33, 52; *I Re* 11, 7; 12, 31; 14, 23; 15, 14; 22, 44; *2 Re* 12, 4; 14, 4; 15, 4, 35; 17, 9; 18, 4, 22; 21, 3; *2 Cr* 21, 11; 28, 25; 31, 1; 32, 12; 34, 3; *Is* 36, 7; *Ger* 19, 5; 32, 37; *Ez* 6, 6; 16, 24. Si legga R. DE VAUX, *Institutions*, II, pp. 100-103, 107-113.

³³ Cf. specialmente *Es* 15, 1-18; *Dt* 4, 32-40; 6, 20-25; 26, 5-9; 29, 1-7; 32, 1-43; *Gs* 24, 1-13; *Ne* 9, 9-37; *Sal* 77; 78; 88, 2-5, 16-53; 105; 114; 136, 10-24; *Sap* 16-19; *Is* 46, 9.

non escludendo che Dio si riveli anche attraverso la bellezza delle sue creature.³⁴

Emblematico, a questo riguardo, è l'oracolo del profeta Natan al re Davide narrato nel *Secondo Libro di Samuele* (7, 1-17) e successivamente, in maniera più idealizzata, nel *Primo Libro delle Cronache* (17, 1-15).³⁵ Dio preferisce abitare nel «casato» del re Davide, piuttosto che nella «casa» materiale che il re vorrebbe costruirgli. Per mezzo del gioco di parole sul sostantivo *bayit*, che in ebraico significa sia «casa» che «casato»,³⁶ è come se Dio dicesse a Davide: «Tu vuoi costruirmi una casa, un tempio! In realtà, sarò io a costruirti una casa, cioè un casato. E sarà proprio all'interno della tua discendenza che io troverò dimora».³⁷ In altre parole: già in quell'oracolo, Dio lascia intuire – benché il testo non lo dica espressamente – di voler abitare nella vita dei suoi fedeli, più che nei templi edificatigli da loro. Quindi, se c'è da scegliere tra tempio e tempo, il Dio d'Israele lascia intendere di desiderare come sua dimora il tempo, cioè la vita del suo popolo. A una «casa» materiale preferisce una «casa» fatta di «pietre vive», ossia di persone.³⁸

Già in testi come questo, una lettura cristiana odierna dell'Antico Testamento intravede – a partire dalla testimonianza neotestamenta-

³⁴ Cf. specialmente *Gn* 1-2; *Gb* 38-41; *Sal* 8; 19, 2-7; 88, 6-15; 93; 104; 136, 5-9. 25-26; 148; *Sap* 13, 1-9 (poi ripreso da *Rm* 1, 19-20); *Sir* 42, 15 - 43, 33.

³⁵ Cf. anche *Sal* 88, 4-5. 20-38; 132, 11-12.

³⁶ Cf., ad es., *Gn* 7, 1; *Es* 1, 21; 19, 3; *Nm* 18, 1; *1 Sam* 3, 12-14; *2 Sam* 2, 10; 3, 1. 6; 12, 10-11; *1 Re* 2, 24; 11, 28; *Ger* 12, 25; *Rt* 4, 11. Tra le attestazioni giudaiche extra-bibliche, si vedano, ad es.: *Documento di Damasco* iii 19; *Regola della Comunità* v 6; viii 5.9; ix 6. Si consulti Ernst JENNI, « *bāyit* Haus », in Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, Band I, 5. Auflage 1974, coll. 308-313, in particolare coll. 311-313.

³⁷ Cf. Yves M.-J. CONGAR, *Le Mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Cerf, Paris, 1958 (= *Lectio Divina* 22), p. 44.

³⁸ Cf. *2 Sam* 7, 11.

ria – un segno di rivelazione, che troverà il suo compimento nell'incarnazione del Figlio di Dio. Nascendo come figlio di Davide,³⁹ il « Dio unigenito, che è nel seno del Padre » (*Gv* 1, 18), è venuto ad abitare tra la sua gente (vv. 11. 14); è diventato il « Dio-con-noi » (*Mt* 1, 23). Nell'oracolo di Natan, Dio rivela il suo desiderio di rimanere « con » gli uomini. Anzi, lascia intuire – almeno a chi legge questa pagina alla luce della fede cristiana – il suo desiderio di essere addirittura « negli » uomini.⁴⁰ Una lettura « canonica », che « interpreta ogni testo biblico alla luce del canone delle Scritture » e che « cerca di situare ogni testo all'interno dell'unico disegno di Dio », ⁴¹ individua già in questo passo un segno di rivelazione di quel desiderio d'inabitazione di Dio « nei » credenti, espresso pienamente soprattutto dalle parole del Gesù giovanneo: « Io sono nel Padre e voi in me e io in (*en*) voi » (*Gv* 14, 20). « Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso (*parâ*) di lui » (14, 23). « Rimanete in me e io in (*en*) voi. Come il tralcio non può portare frutto da se stesso se non rimane nella vite, così neanche voi se non rimanete in me » (15, 4; cf. 17, 26). S'intuisce, allora, che Dio ha preparato, fin dall'antico oracolo del profeta Natan, la rivelazione ultima e definitiva di Cristo.

Comunque, benché Dio preferisca abitare nell'esistenza dei credenti, resta vero che numerose pagine dell'Antico Testamento sviluppano una teologia del luogo sacro. Di questa riflessione anticotestamentaria vale la pena ribadire il fatto che la delimitazione dello spazio sacro dipende primariamente da un'intenzione divina, che spesso è

³⁹ Il titolo cristologico di « figlio di Davide » ricorre in: *Mt* 1, 1; 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30-31; 21, 9, 15; *Mc* 10, 47-48; 12, 35, 37; *Lc* 18, 38-39; 20, 41; cf. anche *Mt* 1, 20; 22, 45; *Mc* 11, 10; *Lc* 1, 32; 20, 44; *Gv* 7, 42; *Rm* 1, 3.

⁴⁰ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Mystère*, p. 45.

⁴¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I, C, 1, in IDEM, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993, pp. 19-121, in particolare p. 45.

manifestata in una teofania e che è accolta in maniera obbediente dai credenti. Difatti, è sulla base di questa decisione divina e poi umana di delimitare lo spazio sacro rispetto allo spazio profano che determinati atti umani compiuti all'interno del luogo sacro si caricano di un significato culturale.

Va notato, poi, che l'intenzione di Dio di distinguere lo spazio sacro da quello profano è espressa autorevolmente nella legge di Mosè,⁴² allo scopo di permettere ai fedeli di lasciare ritualmente la condizione in cui vivono, per poter entrare in comunicazione più diretta con il Dio trascendente.

Inoltre, dai racconti eziologici di fondazione dei più antichi luoghi di culto israelitici⁴³ – come Bersabea,⁴⁴ Betel,⁴⁵ Dan,⁴⁶ Galgala,⁴⁷ Mambre,⁴⁸ Mizpa,⁴⁹ Rama,⁵⁰ Sichem,⁵¹ Silo⁵² ed altri – risulta che la delimitazione di uno spazio sacro dipende primariamente da un'iniziativa di Dio che si rivela all'uomo. Di conseguenza, il credente a cui il Signore si è rivolto delimita in qualche modo lo spazio sacro indicatogli da Dio

⁴² Cf. specialmente *Lv* 10, 9-11; *Nm* 3, 38; 18, 4. 7. 10; *2 Mac* 1, 29; 2, 8 e anche *Es* 3, 5; 19, 12; *Gs* 5, 15; *Esd* 9, 8; *2 Mac* 3, 12; *Ez* 42, 13. 20. Interessanti, da questo punto di vista, sono pure: *2 Cr* 8, 11; *1 Mac* 1, 37; 4, 38; 14, 36; *2 Mac* 3, 18. 30-31; 6, 2; 8, 2. 17; 10, 5; *Sal* 74, 7; 79, 1; *Is* 43, 28; 63, 18; *Lam* 1, 10; *Ez* 5, 11; 9, 7; 22, 26; 44, 23; *Sof* 3, 4; *Mal* 2, 11.

⁴³ Una presentazione storica e letteraria dei primi santuari d'Israele e dei relativi racconti eziologici di fondazione è offerta da R. DE VAUX, *Institutions*, II, pp. 95. 115-145.

⁴⁴ Cf. specialmente *Gn* 46, 1; *Am* 5, 5; 8, 14.

⁴⁵ Cf. *Gn* 12, 8; 13, 3-4; 31, 13; 35, 15; *Gdc* 20, 18; 21, 2-4; *1 Sam* 10, 3; *1 Re* 12, 28-33; *2 Re* 10, 29; 23, 4. 15-16; *Os* 12, 5; *Am* 3, 14; 4, 4; 5, 5; 7, 13.

⁴⁶ Cf. *1 Re* 12, 29-30; *2 Re* 10, 29; *Tb* 1, 5; *Am* 8, 14

⁴⁷ Cf. specialmente *Gs* 4, 20; *1 Sam* 10, 8; 15, 21; *Os* 4, 15; 9, 15; 12, 12; *Am* 5, 5.

⁴⁸ Cf. *Gn* 13, 18.

⁴⁹ Cf. specialmente *Gn* 31, 44-54; *Gdc* 20, 1; *1 Sam* 7, 5-12; 10, 17.

⁵⁰ Cf. *1 Sam* 7, 17.

⁵¹ Cf. specialmente *Gn* 12, 6-7; 35, 4; *Gs* 24, 26.

⁵² Cf. specialmente *Gs* 18, 1; *Gdc* 18, 30-31; 21, 19; *Sal* 78, 60; *Ger* 7, 12-14; 26, 6.

stesso. Così, anche in futuro, diventa possibile continuare a pregare Dio in quel luogo. Ma, anche dal punto di vista rituale, va ribadito che, a differenza di altri popoli vicini, la religione israelitica non è legata primariamente ai ritmi naturali delle stagioni. Certo, vari riti celebrati dal popolo d'Israele – come, ad esempio, la festa di Pasqua – si radicano in riti più arcaici connessi ai ritmi della natura. Tuttavia, la religione israelitica ha attuato una serie di reinterpretazioni del significato di tali riti a partire dalla rivelazione storica del Dio dell'alleanza.

Un'osservazione analoga vale per le eziologie di fondazione dei santuari israelitici. Anzi, la dipendenza della sacralità di un luogo dalla decisione divina di rivelarsi lì risulta pure dal fatto che i racconti eziologici di fondazione possono anche essere più di uno, a motivo della maggiore sacralità di quel luogo. Tant'è vero che la sacralità del tempio di Gerusalemme, che per la Bibbia è la « città santa » per eccellenza in quanto scelta da Dio come sua dimora,⁵³ è giustificata sia dal sacrificio di Abramo sia dall'apparizione dell'angelo al re Davide sull'aia del gebuseo 'Ārawnâ. In effetti, secondo *Genesi* 22, 2, Abramo era andato a sacrificare Isacco nel territorio di *Mōrîyâ*, in un luogo che in quel racconto resta imprecisato. Ma per il *Secondo Libro delle Cronache* (3, 1), è proprio sul monte *Mōrîyâ* che Salomone edificò il tempio di Gerusalemme, perché quello era stato il luogo preparato a questo scopo da Davide in seguito ad un'apparizione del Signore. Si fa poi esplicito riferimento al fatto narrato dal *Secondo Libro di Samuele* (24, 1-25) e ripreso dal *Primo Libro delle Cronache* (21, 1-30): il re Davide aveva visto che, a causa del suo orgoglioso censimento del popolo, l'angelo del Signore, che stava colpendo con la peste Israele, si trovava presso l'aia di 'Ārawnâ (cf. *2 Sam* 24, 16). Per questa ragione, Davide aveva costruito proprio in quella località un altare al Signore e vi aveva offerto olocausti e sacrifici di comunione (cf. vv.

⁵³ Cf. specialmente *1 Re* 8, 44; 11, 13; 14, 21; *2 Cr* 6, 5. 38; *Ne* 11, 1; *Tb* 13, 10; *2 Mc* 1, 7; 15, 14; *Sir* 24, 11; 36, 12; 49, 6; *Is* 48, 2; 52, 1; 64, 9; *Ger* 25, 29; *Dn* 3, 28; 9, 16. 18-19. 24; *Zc* 8, 3 e anche *Mt* 4, 5; 5, 35; *Ap* 11, 2; 20, 9; 21, 2. 10.

18-25) e, successivamente, Salomone vi aveva edificato il tempio di Gerusalemme. Dunque, la sacralità del tempio è esaltata da ben due racconti eziologici di fondazione.

3.3. *Spazio sacro e vita santa*

Strettamente connesso al discorso sul carattere «intenzionale» del luogo sacro sta la distinzione teologica tra la sacralità locale e la santità esistenziale. A riguardo di questo nucleo teologico, si costata una progressione all'interno della rivelazione biblica, che ha trovato il suo compimento definitivo nella concezione cristiana del luogo sacro.

In effetti, l'infrastruttura concettuale del sistema culturale d'Israele ruota intorno all'idea fondamentale del «sacro». Come indica la radice ebraica *qđš*, il sacro è quell'ambito della realtà che è intenzionalmente «separato» dal resto della realtà, la quale è invece considerata come profana. Mentre l'ambito specifico del Signore è il sacro, ad essere abitato normalmente dall'uomo è il profano.⁵⁴ Perciò, per entrare nella sfera del sacro, l'uomo deve sottomettersi a tutta una serie di prescrizioni di consacrazione, precisate in maniera molto meticolosa dalla legge di Mosè. Soggiacente all'insieme di queste prescrizioni è il rispetto sommo della trascendenza divina, ossia il riconoscimento di fede che il Signore «è Dio e non un uomo» (*Os* 11, 9).⁵⁵ Dio è il totalmente altro rispetto all'uomo,⁵⁶ è «invisibile»⁵⁷ e «misterioso».⁵⁸ Di conseguenza, non può entrare a contatto con l'esistenza umana. Pur essendo l'origine della vita di ogni creatura, il Signore è percepito come un mistero così carico d'es-

⁵⁴ Cf., ad es., R. DE VAUX, *Institutions*, II, pp. 95-96.

⁵⁵ Cf. Bruna COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1988 (= *Analecta Biblica* 119), p. 130.

⁵⁶ Cf. specialmente *Is* 55, 9-10 e anche *Dt* 29, 28; *Gdc* 13, 18; *Gdt* 8, 14; *Gb* 11, 7; 36, 26; 37, 23; *Sal* 145, 3; 147, 3; *Pro* 30, 4; *Qo* 3, 11; 11, 5; 5, 1; *Sap* 2, 22; 4, 17; 17, 1; *Sir* 16, 21; 39, 7; *Rm* 11, 33; *1 Cor* 2, 7.9.16; 4, 1.

⁵⁷ Cf. *Sal* 77, 20; *Is* 22, 11 e anche *Gv* 1, 18; 5, 37; 6, 46; *Rm* 1, 20; *Col* 1, 15; *1 Tm* 1, 17; 6, 16; *Eb* 11, 27; *1 Gv* 4, 12. 20.

⁵⁸ *Is* 45, 15: 'el mistattēr.

sere da sopprimere l'uomo che, anche inavvertitamente, entra direttamente in rapporto con lui. Per la vita dell'uomo, il contatto diretto con Dio è rischioso⁵⁹ e temibile. L'essere umano può rimanerne fulminato, come sottolinea emblematicamente l'episodio dalle forti tinte antropomorfe di *Esodo* 33, 18-23.⁶⁰

3.4. *Spazio sacro e presenza divina*

Inoltre, in alcuni testi anticotestamentari⁶¹ si percepisce che il carattere sacro del luogo in cui Dio si rende presente è riconducibile esclusivamente alla libertà di Dio stesso. La presenza di Dio non è dovuta alla sacralità di un determinato luogo; non è causata da un legame magico con esso. Se Dio è percepito dai credenti come presente in quel luogo, è solo per una sua libera iniziativa. Tant'è vero che Dio può anche andarsene dal tempio di Gerusalemme, come risulta dalla visione sopra menzionata di Ezechiele.⁶² D'altra parte, anche il profeta Geremia, recandosi proprio all'ingresso del tempio di Gerusalemme, polemizza contro chi si appella in maniera tendenzialmente superstiziosa alla presenza di Dio in quel luogo (*Ger* 7, 1-15). Nel 609 a.C., «all'inizio del regno di Ioiaquim, figlio di Giosia re di Giuda»,⁶³ il profeta non teme di smascherare un'ingenua concezione della presenza del Signore, intesa

⁵⁹ Cf. emblematicamente *Es* 19, 12-13; *Lv* 10, 1-3; 16, 1-2; *Nm* 16, 35; *Dt* 5, 25-26; 18, 16; *1 Sam* 6, 19-20; *2 Sam* 6, 6-10. Si prenda visione dell'acuta analisi di B. COSTACURTA, *Vita minacciata*, pp. 125-139.

⁶⁰ A riguardo di *Es* 33, 18-23, Brevard S. CHILDS, *Exodus. A Commentary*, SCM, London, 1974 (= *Old Testament Library* s.n.), p. 596 parla di «tremendous anthropomorphism» (cf. anche p. 599).

⁶¹ Cf. specialmente *Es* 15, 17; *Dt* 12, 5-7. 11. 21. 26; 14, 23; 16, 6. 15; 17, 8; 18, 6; 26, 2; *Gs* 9, 27; *1 Re* 8, 29. 48; *Sal* 132, 13-14.

⁶² *Ez* 10, 18-22; 11, 22-23.

⁶³ *Ger* 26, 1. Per questa datazione di *Ger* 7, si consultino: Luis ALONSO SCHÖKEL & José Luis SICRE DIAZ, *Profetas. I. Isaías – Jeremías*, Cristiandad, Madrid, 2a ed. 1987 (= *Nueva Biblia Española. Comentario* s.n.), p. 454; Artur WEISER, *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25, 14*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 8. Auflage 1981 (= *Das Alte Testament Deutsch* 20), p. 61.

da molti come collegata quasi magicamente al tempio di Gerusalemme (cf. v. 4). Per di più, in quegli anni, la riforma deuteronomista del re Giosia, finalizzata a vietare il culto yahwista adulterato che veniva celebrato nei santuari locali e ad impedire l'assunzione sincretistica dei riti cananei e assiri, aveva centralizzato il culto d'Israele nel tempio della città santa.⁶⁴ Ma questa centralizzazione cultuale si era trasformata per molti in una falsa sicurezza e, alla fine, in un pretesto per non convertirsi da una condotta peccaminosa. Paradossalmente, una tra le più sacrosante istituzioni salvifiche d'Israele, come il tempio di Gerusalemme, si era tramutata in un pretesto per essere infedeli al Signore. Perciò, sulla scia di Amos,⁶⁵ Osea,⁶⁶ Isaia⁶⁷ e Michea,⁶⁸ anche Geremia ribadisce le implicazioni morali, individuali e sociali dell'alleanza con Dio (cf. *Ger* 7, 5-7), mettendo a nudo le incoerenze del popolo rispetto alle esigenze religiose del monoteismo yahwista (cf. v. 9). In positivo, il profeta richiama la necessità di un rinnovamento autentico del comportamento degli Israeliti. Da questo rimprovero profetico emerge in maniera cristallina come la tendenza a enfatizzare il valore del luogo sacro – e del sacro in quanto tale – può portare al formalismo rituale, ossia ad una separazione «schizofrenica» del rito dalla vita. La protezione del Signore non è automaticamente garantita dal luogo sacro. La sua presenza non si radica magicamente in un edificio, sia pure il «santo dei santi» del tempio di Gerusalemme. Al contrario, essa dipende dalla libera scelta di Dio⁶⁹ e dall'autenticità del rapporto che i suoi fedeli mantengono con lui.

Anche in questo oracolo geremiano, che comunque non giunge a rigettare il tempio in quanto «casa» del Signore,⁷⁰ resta confermato il nu-

⁶⁴ Cf. *2 Re* 23, 8-20.

⁶⁵ Cf. specialmente *Am* 4, 4-5; 5, 4-7.

⁶⁶ Si veda specialmente *Os* 2, 13.

⁶⁷ Cf. specialmente *Is* 1, 10-20; 29, 13.

⁶⁸ Cf. specialmente *Mic* 3, 9-12; 6, 1-8.

⁶⁹ In questo senso, la libertà di Dio è sottolineata anche da A. WEISER, *Jeremia*, p. 64.

⁷⁰ Cf. *Ger* 11, 15; 23, 11.

cleo della profezia di Natan al re Davide: lo spazio sacro ha una sua utilità nel rapporto d'Israele con Dio. Ma il Signore predilige abitare nella storia dei credenti. Senza dubbio, il tempio è un segno della presenza di Dio offerto alla coscienza religiosa dell'uomo. Tuttavia, la sua ragion d'essere fondamentale è e deve rimanere sempre quella di favorire l'incontro dei fedeli con Dio. Altrimenti, perde il suo significato, che, in ogni caso, non è ridicibile a quello di una « casa » di Dio materialisticamente intesa.

Resta il fatto che il Dio dell'universo, che abita nel « tempio della sua santità », ⁷¹ sua dimora « celeste », ⁷² ossia che permane nella sua trascendenza, abbia deciso di rendersi percepibile in un tempio « terrestre », ⁷³ così da sollecitare i credenti a riconoscerlo e a rendergli culto proprio in quel determinato luogo sacro.

Per questa ragione, nella preghiera di Salomone viene rivolta al Signore questa invocazione: « Ascolta la supplica del tuo servo e di Israele tuo popolo, quando pregheranno in questo luogo. Ascoltali dal luogo della tua dimora, dal cielo; ascolta e perdona » (*1 Re* 8, 30). Da questa preghiera traspare la ferma consapevolezza di fede che Dio ha la sua dimora in cielo, cioè è trascendente. Esiste in una dimensione che non è quella spaziale. D'altra parte, gli uomini vivono sulla terra. Di conseguenza, se Dio vuol farsi incontrare dagli uomini, deve accettare questa specie di « compromesso » con le coordinate esistenziali degli uomini. Deve accettare già la « logica dell'incarnazione ». ⁷⁴ Deve incontrare l'uomo in un luogo, che diventa sacro proprio a motivo dell'intenzione di Dio di entrare lì a contatto con il fedele.

⁷¹ *Sal* 11, 4; *Ab* 2, 20.

⁷² Cf. specialmente *Dt* 4, 36; 26, 15; 33, 26; *1 Re* 22, 19; *Sal* 11, 4; 33, 13-14; 80, 2; 89, 7; 93, 4; 113, 4; 103, 19; *Qo* 5, 1; *Sap* 9, 10; 18, 15; *Is* 57, 15; 63, 15; 66, 1 (citato da *At* 7, 49); *Ez* 1, 26; 10, 1; *Dn* 2, 28; 7, 9 e anche *Mt* 5, 34; 6, 9; 7, 21; 16, 17; 23, 22; *Lc* 2, 14; *Gc* 1, 17; *Ap* 4, 2.4; 14, 17; 15, 15; 16, 1.

⁷³ Cf. anche *Sal* 132, 13-14; *Ger* 17, 12; *Ez* 43, 7.

⁷⁴ In termini più generali, questa idea è illustrata da Cipriano VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Paoline, Roma, 4a ed. 1965, pp. 75-76.

In quest'ordine d'idee, il re Salomone si rende conto di non poter legare Dio al tempio di Gerusalemme da lui edificato. Certo, nel tempio è collocata l'arca di Dio. Tuttavia, il *Primo Libro dei Re* precisa: «Nell'arca non c'era nulla, se non le due tavole di pietra, che vi aveva deposte Mosè sull'Oreb, cioè le tavole dell'alleanza conclusa dal Signore con gli Israeliti quando uscirono dal paese d'Egitto». ⁷⁵ Dunque, Dio non «è» nell'arca. Neanche l'arca, che è l'oggetto più sacro del tempio, è di per sé l'abitazione di Dio; è solo lo sgabello dei suoi piedi o il suo trono. ⁷⁶ Ma Dio è libero di sedervisi. Ed è proprio per questo motivo che s'implora Dio di rimanere adorabile nel tempio.

Quindi, è tutta questione dell'intenzione di Dio, che desidera farsi incontrare in un luogo particolare, perché sa bene che gli uomini non vivono nella sua trascendenza, ma nello spazio fisico. Detto con le categorie dell'Antico Testamento: gli uomini non vivono nel sacro, ma nel profano. Dunque, Dio sceglie un certo luogo per farsi prossimo agli uomini. Attraverso questa scelta, che santifica quel luogo, Dio sollecita gli uomini a prendere a loro volta una decisione di fede: recarsi in quel determinato luogo per celebrare il culto divino. In questo senso, la sacralità di uno spazio dipende anche dall'intenzione credente degli uomini. La decisione sollecitata nei credenti, che già nella vita «profana» cercano di obbedire a Dio, consiste nell'abbandonare tutti gli altri luoghi profani della vita quotidiana, per entrare a contatto con Dio in un determinato spazio sacro.

3.5. Spazio sacro e incarnazione del Figlio

Così facendo, gli Israeliti mantengono viva la speranza che Dio realizzi la sua promessa di abitare in mezzo a loro; una promessa, che – stando all'apertura di significato di determinate profezie anticote-

⁷⁵ *1 Re* 8, 9; cf. il parallelo *2 Cr* 5, 10.

⁷⁶ Cf. *1 Sam* 4, 4; *1 Cr* 28, 2; *Sal* 80, 2; 132, 7 e anche *Is* 60, 13. Si consulti J. BRIÈRE, « Arche d'alliance », col. 84.

stamentarie⁷⁷ – va ben al di là della semplice presenza di Dio in un luogo sacro. Con questa concezione della dimora di Dio in mezzo al suo popolo, ma anche con la connessa critica contro il sacralismo, l'Antico Testamento si affaccia sul Nuovo. L'aspirazione dei pii israeliti era che Dio abitasse in mezzo a loro, nella città santa, in una prosimità spaziale tale da coinvolgere l'intera esistenza del popolo. Anzi, soprattutto a causa dell'esilio babilonese, l'attaccamento viscerale dei pii Giudei al tempio gerosolimitano si era intensificato.⁷⁸ Nella spiritualità giudaica postesilica si era acuitizzato il desiderio di pregare l'unico Dio d'Israele in questa dimora da lui prediletta. Così, questa profonda aspirazione dei credenti dell'Antico Testamento di entrare in qualche modo in contatto con il Dio trascendente in un unico luogo sacro, scelto da lui stesso per rivelarvisi, è giunta alle soglie del Nuovo Testamento. La rivelazione di Cristo ha accolto questo desiderio umano, suscitato da Dio stesso e, come di consueto, lo ha soddisfatto in maniera eccedente e umanamente ineducibile.

Su questo sfondo storico-salvifico, il prologo del quarto Vangelo testimonia che il *Lógos* di Dio ha messo la sua tenda (*eskénōsen*) in mezzo al suo popolo (1, 14). Anzi, il Figlio di Dio fatto uomo viene ad essere la definitiva «tenda dell'incontro» tra Dio e gli uomini. Perciò, gli uomini che entrano in contatto con lui, entrano in relazione con Dio: «Io e il Padre – riconosce il Gesù giovanneo – siamo una cosa sola» (*Gv* 10, 30). L'uomo Gesù di Nazaret è il «luogo» sacro in cui Dio si rende definitivamente visibile (cf. 12, 45; 14, 9). Nell'incarnazione del Figlio, «irradiazione della gloria» di Dio,⁷⁹ ossia del

⁷⁷ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, II, B, 1, pp. 72-73. Inoltre, si vedano, ad es., le analisi testuali di Albert VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, Cerf, Paris, 1969 (= «*Lectio Divina*» 58), pp. 123-124. 145-148. 163-169. 182-184. 278-291. 304-305.

⁷⁸ Cf. *Sal* 84; *Sir* 49,12; *Tb* 13, 5. 10-12; *2 Mac* 2, 18.

⁷⁹ *Eb* 1, 3; cf. *Gv* 17, 24; *2 Cor* 3, 18; 4, 6; *Ap* 21, 23 e anche *Mc* 8, 38; *At* 3, 13; *1 Pt* 1, 21.

suo essere,⁸⁰ abbiamo la risposta eccedente e definitiva alle aspirazioni d'Israele, suscitate da Dio stesso. È in Gesù di Nazaret, figlio di Davide e Figlio di Dio, che Dio ha mantenuto la parola data tramite il profeta Natan d'abitare in una « casa » di « pietre vive ».

D'altra parte, la rivelazione di Gesù ha adempiuto l'istanza profetica di unificare il rito e la vita del credente e di salvaguardare la funzione genuina del luogo sacro,⁸¹ non solo per i rimproveri di Gesù rivolti contro il formalismo rituale specialmente dei farisei, ma soprattutto per la fusione in Gesù dello spazio sacro e del tempo esistenziale. In lui la finalità fondamentale dello « spazio sacro » – permettere cioè la manifestazione di Dio e l'incontro tra Dio e gli uomini – ha fatto un tutt'uno con la dimensione del « tempo » dell'esistenza umana. Nell'esistenza concreta dell'uomo Gesù di Nazaret, Dio si è manifestato in maniera definitiva, rendendosi percepibile nei segni della sua gloria, finalizzati a sollecitare la fede degli uomini: « Non ti dissi che, se credi, vedrai la gloria di Dio? » (*Gv* 11, 40).

4. «DISCONTINUITÀ» DI UN TEMPIO «NON FATTO DA MANO D'UOMO»

Il compimento cristologico del tempio avviene anche attraverso un distacco dagli aspetti « troppo umani » delle aspirazioni degli Israeliti legate a questa istituzione. Per chiarire questa dimensione della discontinuità del compimento neotestamentario, si può prendere le

⁸⁰ Per questa interpretazione dell'espressione di *Eb* 1, 3, si legga A. VANHOYE, *Situation*, p. 74; cf. Franco MANZI, *Lettera agli Ebrei*, Città Nuova, Roma, 2001 (= *Nuovo Testamento. Commento esegetico e spirituale* s.n.), pp. 30-31.

⁸¹ In particolare, commentando *Ger* 7, A. WEISER, *Jeremia*, p. 63 mette in luce la continuità con la predicazione di Gesù, che del resto – secondo i Sinottici (*Mt* 21, 13; *Mc* 11, 17 e *Lc* 19, 46) – cita *Is* 56, 7 e *Ger* 7, 11 (della Settanta). Cf., ad es., Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 14, 1 – 28, 20 und Einleitungsfragen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2. Auflage 1992 (= *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* 1/2), pp. 207-208.

mosse da alcuni passi dell'Antico Testamento sulla ricostruzione postesilica del tempio di Gerusalemme.⁸² Indubbiamente, il cosiddetto «secondo tempio», edificato sotto la direzione dell'alto commissario Zorobabele e del sommo sacerdote Giosuè, era diverso da quello del re Salomone. Ben presto, queste differenze furono notate dagli Israeliti più anziani, che, prima di essere deportati a Babilonia nel 587 a.C., avevano visto il tempio di Salomone. Tornati dall'esilio nel 520 a.C., costoro non potevano non fare paragoni tra i due edifici. Notarono, così, che le differenze tra il tempio che si stava ricostruendo e quello che ricordavano non andavano affatto nella linea dell'abbellimento. Avendo visto il tempio «nel suo primitivo splendore», gli anziani erano ora visibilmente delusi: la dimora di Dio, il centro della religiosità d'Israele, ai loro occhi era «ridotta a un nulla» (*Ag* 2, 3). Perciò, molti di loro si misero persino a piangere ad alta voce (*Esd* 3, 12). Eppure, fu precisamente in quel contesto di desolazione che, attraverso il profeta Aggeo, Dio promise un nuovo tempio. Il tempio promesso sarebbe stato davvero diverso da quello di Salomone. Ma la differenza sarebbe stata in meglio, e non in peggio come si stava constatando in quel momento. I limiti del «secondo tempio» sarebbero stati superati e il nuovo tempio sarebbe stato più ricco e più glorioso persino di quello di Salomone (cf. *Ag* 2, 8-9).

Ma nello stesso tempo, l'oracolo di Aggeo denuncia chiaramente il fatto che il tempio postesilico, pur differenziandosi dall'edificio precedente, non corrispondeva ancora al tempio che Dio desiderava. Anzi, alla luce della rivelazione neotestamentaria, s'intuisce anche in quella profezia che il desiderio di Dio andava ben al di là della ricostruzione di un tempio materiale. Un tempio «fatto da mano d'uomo» non poteva che risultare inadeguato alla presenza definitiva di Dio in mezzo al suo popolo e, già nell'Antico Testamento, chi – come Salomone⁸³ – aveva uno sguardo di fede più perspicace poteva

⁸² Cf. A. VANHOYE, «Culto», p. 598.

⁸³ Cf. *1 Re* 8, 27 e il parallelo *2 Cr* 6, 18.

rendersene conto. Del resto, Dio stesso suscitava già allora delle aspirazioni ulteriori, promettendo di manifestarsi in un tempio adeguato alla sua gloria; un tempio che non fosse delimitato da mura «fatte da mano d'uomo», capaci soltanto di custodire idoli di legno o di pietra, anch'essi «opera di mani d'uomo» (2 Re 19, 18).⁸⁴

È da individuare qui l'elemento principale di discontinuità rispetto a tutti i luoghi sacri dell'Antico Testamento: rispetto alla tenda del culto nel deserto, ai primitivi santuari locali della terra di Canaan, al tempio di Salomone, a quello postesilico e a quello erodiano. Erano tutti edifici materiali, costruiti dagli uomini e, in quanto tali, inadeguati a contenere la presenza trascendente di Dio in mezzo al suo popolo.

Un secondo limite di questi luoghi sacri consisteva nel fatto che rischiavano di favorire una concezione semplicistica, se non addirittura equivoca, secondo cui si può incontrare Dio soltanto in un ambito tendenzialmente separato dalla vita.

Invece, già da alcuni testi dell'Antico Testamento, come la profezia di Natan al re Davide, s'intuisce che Dio avesse in mente di farsi prossimo all'uomo in un luogo sacro di genere nuovo: un luogo sacro, che fosse capace, da un lato, di «contenere» la presenza trascendente di Dio e, dall'altro, di favorire un incontro con Dio all'interno della vita degli uomini e non in maniera estrinseca da essa. Dio lascia intuire, soprattutto grazie alla predicazione profetica, di desiderare dagli uomini un culto integrale, in cui tutta la loro esistenza si trasformi in sacrificio a lui gradito.⁸⁵ Detto altrimenti: da alcune espressioni anticotestamentarie il lettore cristiano può intravedere i segni della volontà di Dio di rendersi presente non in un tempio di pietra, ma «nell'»uomo stesso.

⁸⁴ Cf. *Dt* 4, 28; *Sal* 115, 4-7; *Sap* 15, 7-13. 16-17; *Ab* 2, 18-19; *Ap* 9, 20.

⁸⁵ Cf. specialmente *1 Sam* 15, 22-23; *Sal* 50, 8-23; 51, 18-19; *Sap* 3, 6; *Sir* 35, 3; *Is* 1, 17; 29, 13; 58, 3-14; *Os* 6, 6; *Am* 5, 24; *Mic* 6, 7-8 e anche *Mt* 15, 7-9 (parallelo a *Mc* 7, 6-8); *Rm* 12, 1-2; 15, 16; *Eb* 10, 5-9; *1 Pt* 2, 5.

Sta di fatto che il superamento del carattere materiale del tempio di Gerusalemme rimase, per molti secoli, soltanto una velata promessa divina ed è proprio questa promessa dell'Antico Testamento ad essere mantenuta da Dio, attraverso suo Figlio, nel Nuovo Testamento.

5. «PROGRESSIONE» DEL TEMPIO/CORPO DI CRISTO RISORTO

In effetti, anche il cristianesimo primitivo recepisce dalla rivelazione anticotestamentaria la convinzione che «l'Altissimo non abita in costruzioni fatte da mano d'uomo», come sostiene in modo risoluto il diacono Stefano immediatamente prima del suo martirio (cf. *At* 7, 48-49) o come illustra Paolo nell'areopago di Atene (cf. *At* 17, 24). Ma nonostante questa idea fosse già espressa chiaramente da Salomone e da altri credenti dell'Antico Testamento,⁸⁶ i pii israeliti non avevano trovato un luogo sacro migliore del tempio materiale di Gerusalemme.

Nel Nuovo Testamento, invece, si ha un incremento sostanziale di rivelazione su questo punto. Che la prospettiva neotestamentaria sia proprio di altro genere emerge dal fatto che il cristianesimo primitivo non sente la necessità immediata di sostituire il tempio di Gerusalemme con uno o più edifici di culto. Anzi, il *Vangelo secondo Luca* e gli *Atti degli Apostoli* ricordano che gli apostoli e i primi cristiani di Gerusalemme «stavano sempre nel tempio lodando Dio».⁸⁷ Senza dubbio, la fonte e il culmine della loro pratica religiosa era la «frazione del pane»,⁸⁸ cioè il memoriale della morte di Cristo,⁸⁹ celebrata

⁸⁶ *1 Re* 8, 27; cf. il parallelo *2 Cr* 6, 18 e anche *Is* 66, 1; *Ger* 23, 24.

⁸⁷ *Lc* 24, 53; cf. *At* 2, 46; 3, 1; 5, 20. 42; 21, 26; 22, 17; 24, 18.

⁸⁸ Cf. *At* 2, 42. 46; 20, 7. 11; 27, 35; *1 Cor* 10, 16. Si legga, ad es., Aimé Georges MARTIMORT & Robert CABIÉ, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia. II. L'Eucaristia*, Queriniana, Brescia, Edizione rinnovata 1985, pp. 24-27.

⁸⁹ La formula eucaristica *eis tèn emèn anámñēsin* (« in mia memoria ») di *Lc* 22, 19 e di *1 Cor* 11, 23. 25.

non nel tempio, ma « nelle case » private (*At* 2, 46).⁹⁰ Tuttavia, la coesistenza pacifica della celebrazione domestica dell'Eucaristia con la frequentazione del tempio di Gerusalemme era dovuta a un'acquisizione di fede in cui si percepisce l'avvenuto superamento che il cristianesimo – in maniera scandalosa agli occhi dei Giudei – opera rispetto alla concezione anticotestamentaria del tempio: i cristiani delle origini credono che il « luogo » della rivelazione definitiva di Dio sia Gesù di Nazaret. È lui il « luogo » dell'incontro definitivo di Dio con l'uomo. Grazie a lui, il desiderio di Dio di abitare in mezzo ai suoi si è realizzato in maniera del tutto originale e umanamente imprevedibile: il *Lógos* di Dio « si è fatto carne e ha messo la sua tenda in mezzo » agli uomini (*Gv* 1, 14). Secondo alcuni biblisti,⁹¹ in questo passo, l'evangelista Giovanni farebbe un gioco di parole interessante. Da un lato, l'espressione « porre la tenda » (*skenoûn*) rinvia alla « tenda (*skēnē*) dell'incontro », nella quale Dio veniva adorato da Israele durante la peregrinazione nel deserto verso la terra promessa.⁹² Dall'altro, nell'ambito del tardo giudaismo si era sviluppata, a partire da numerosi testi anticotestamentari,⁹³ una serie di speculazioni sulla « presenza » (o « abitazione ») gloriosa del Signore all'interno del suo

⁹⁰ Cf. *At* 20, 7-8. 11. In *1 Cor* 11, 20. 22 si ha la testimonianza di un luogo celebrativo di dimensioni più ampie, messo a disposizione della comunità cristiana da un suo membro. Si veda A.G. MARTIMORT & R. CABIÉ, *Chiesa in preghiera*, II, pp. 55-56.

⁹¹ Ci riferiamo in particolare all'opinione di Charles Harold DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1953, pp. 271-272, seguita da Gianfranco RAVASI, *Esodo*, Queriniana, Brescia, 1980 (= *Leggere oggi la Bibbia* 1.4), p. 138.

⁹² Cf. John Henry BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John. Volume I*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1993 (= *The International Critical Commentary* s.n.), p. 21; Juan MATEOS & Juan BARRETO, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegetico*, Cristiandad, Madrid, 3a ed. 1992 (= *Lectura del Nuevo Testamento* s.n.), pp. 71-72.

⁹³ I testi più significativi sotto questo profilo sono: *Sal* 84 (85), 10b; *Ez* 37, 27a; 43, 7; *Zc* 2, 14; 8, 3c.

popolo. Questa « presenza » di Dio era indicata con il sostantivo ebraico *š kînâ*, che ha consonanti corrispondenti a quelle del verbo *skenoûn*. Perciò, pare verosimile che Giovanni, con il suo stile notoriamente allusivo, lasci intendere che il *Lógos* incarnato sia la « presenza » definitiva di Dio tra gli uomini.

5.1. *Gesù « parlava del santuario del suo corpo »*

Ma è soprattutto nel mistero della morte e della risurrezione di Gesù che Dio edifica il suo nuovo tempio nell'umanità di Gesù stesso.⁹⁴ Per questa ragione, secondo i Vangeli sinottici, nel momento della morte in croce di Gesù, all'interno del tempio di Gerusalemme « il velo del santuario (*naós*) si squarciò in due, dall'alto in basso ».⁹⁵ La morte di Gesù provoca metaforicamente una lacerazione di quel tendaggio, che nel tempio erodiano separava il « santo dei santi » dal « santo ». Lo scopo di quel velo era di salvaguardare la presenza trascendente di Dio dal contatto con l'intero popolo d'Israele, eccezion fatta per il sommo sacerdote, il quale poteva varcarlo soltanto una volta all'anno, vale a dire nel « giorno delle espiazioni » (*yôm hakkippûrîm*).⁹⁶ Con questo particolare gli evangelisti esprimono, in negativo, la coscienza di fede dell'avvenuto superamento del culto anticotestamentario.⁹⁷ Ma, in positivo, tale superamento è dovuto al fatto che,

⁹⁴ Cf. A. VANHOYE, « Culto », p. 606.

⁹⁵ *Mt* 27, 51; cf. i paralleli *Mc* 15, 38 e *Lc* 23, 45.

⁹⁶ Cf. *Es* 30, 10; *Lv* 16, 2-29; *Eb* 9, 7. Si veda, ad es., John I. DURHAM, *Exodus*, Word Books, Waco, Texas, 1987 (= *Word Biblical Commentary* 3), p. 399.

⁹⁷ Per Eduard SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 8. Auflage dieser Bearbeitung 1998 (= *Das Neue Testament Deutsch* 1), p. 193, « Das Zeichen des zerrissenen Tempelvorhangs wird auf die Gemeinde zurückgehen, die in Jesu Tod das Ende alles Tempelkultes gesehen hat. Es ist also eine theologische, nicht eine historische Aussage » (cf. anche pp. 195. 198). Nella stessa direzione interpretativa procedono pure: J. GNILKA, *Matthäusevangelium*, II, p. 476, compresa la nota 32; Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, Ga-

attraverso il « segno di contraddizione »⁹⁸ di Gesù crocifisso, si rivela in maniera definitiva chi è Dio. Per chi è disponibile ad aprirsi alla fede – fosse pure un pagano come il centurione che assiste alla morte di Cristo –, quel segno svela l'identità del Figlio di Dio,⁹⁹ mettendo l'osservatore stupito nella condizione di entrare in contatto con Dio stesso: « Io – aveva promesso Gesù, riferendosi al suo innalzamento in croce e alla sua glorificazione – quando sarò elevato dalla terra, attirerò tutti a me ». ¹⁰⁰ Grazie alla sua morte e alla sua risurrezione, Gesù ha offerto a chi crede in lui la possibilità di entrare nell'intimità celeste con Dio,¹⁰¹ passando « attraverso il velo, cioè la sua carne » (10, 20). Al contrario, allo sguardo scettico e provocatorio di chi pretende segni miracolosi e dimostrazioni sapienti che lo esimano dalla responsabilità morale di un libero discernimento,¹⁰² la morte di Gesù, maledetto dalla legge mosaica in quanto crocifisso,¹⁰³ non può che sembrare un segno scandaloso e stolto.¹⁰⁴ Per l'incredulo, il segno della croce non può che velare di nuovo l'accesso a Dio. Del resto, secondo la te-

balda, Paris, 4me éd. 1929 (= *Études bibliques* s.n.), p. 436; Paul LAMARCHE, *Évangile de Marc*, Gabalda, Paris, 1996 (= *Études bibliques. Nouvelle série* 33), pp. 377-378 (cf. anche p. 387); Karl Heinrich RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 17. Auflage 1978 (= *Das Neue Testament Deutsch* 3), p. 274.

⁹⁸ *Lc* 2, 34.

⁹⁹ Cf. *Mt* 27, 54 (parallelo a *Mc* 15, 39) e anche *Lc* 23, 47. Si leggano, ad es.: P. LAMARCHE, *Marc*, p. 387; E. SCHWEIZER, *Markus*, pp. 195. 197.

¹⁰⁰ *Gv* 12, 32. Questo significato positivo della scissione del velo del « santo dei santi » è illustrato anche da: J. GNILKA, *Matthäusevangelium*, II, p. 476; P. LAMARCHE, *Marc*, pp. 375-380.

¹⁰¹ Cf. specialmente *Gv* 14, 2-3; 17, 15. 24.

¹⁰² Cf. *Mt* 27, 39-44 (parallelo a *Mc* 15, 29-32 e a *Lc* 23, 35-39) e anche *Mt* 12, 38-40 e 16, 1-4 (e i paralleli *Mc* 8, 11-13 e *Lc* 11, 16. 29-30; 12, 54-56); *Gv* 6, 30. A riguardo della richiesta di un segno ai piedi della croce, si leggano i rilievi analoghi di: J. GNILKA, *Matthäusevangelium*, II, p. 473; E. SCHWEIZER, *Markus*, p. 192.

¹⁰³ Cf. *Dt* 21, 23, citato da *Gal* 3, 13.

¹⁰⁴ Cf. *1 Cor* 1, 22-23.

stimonianza giovannea (*Gv* 2, 18-22), Gesù aveva acconsentito alla richiesta avanzata dai Giudei di poter vedere un segno, prospettando loro proprio la ricostruzione del « santuario del suo corpo », che sarebbe stato distrutto. Eppure, una volta realizzatosi il segno della risurrezione di Gesù, solo i suoi discepoli hanno creduto in lui (v. 22). Per i suoi avversari, invece, persino quel segno è rimasto muto. Anzi, ha dimostrato il carattere menzognero dell'annuncio della figliolanza divina di Gesù. Per chi liberamente e consapevolmente si chiude alla luce della rivelazione di Cristo,¹⁰⁵ il velo del santuario si è squarciato invano.

In ogni caso, con la morte di Gesù, l'antico santuario « fatto da mano d'uomo » lascia il posto ad un altro santuario, non più materiale, ma spirituale. Più precisamente, questa caratteristica del santuario del Nuovo Testamento emerge dall'accusa che gli avversari di Gesù rivolgono contro di lui davanti al sinedrio: « Noi lo abbiamo udito mentre diceva: "Io distruggerò questo santuario (*naós*) fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo" ». ¹⁰⁶ È l'unica accusa che viene precisata contro Gesù e che gli viene ancora rinfacciata dagli avversari sotto la croce:¹⁰⁷ Gesù avrebbe progettato di distruggere il santuario, ossia il tempio di Gerusalemme. Certo, gli evangelisti puntualizzano che si trattava di una « falsa testimonianza ». ¹⁰⁸ In effetti, Gesù non ha mai detto che sarebbe stato lui a distruggere il tempio. ¹⁰⁹ Difatti, nei Vangeli sinottici, Gesù usa una forma passiva: « Vedi questi grandi edifici? Non sarà lasciata

¹⁰⁵ Cf. *Gv* 1, 5. 11-12; 3, 19-20 e anche 12, 37-43.

¹⁰⁶ *Mc* 14, 58; cf. il parallelo *Mt* 26, 61 e anche *At* 6, 14.

¹⁰⁷ Cf. *Mc* 15, 29. 37-39, parallelo a *Mt* 27, 40. 51-54.

¹⁰⁸ Cf. *Mc* 14, 56-57, parallelo a *Mt* 26, 59-60.

¹⁰⁹ Lo sottolineano pure: Étienne TROCMÉ, *L'Évangile selon Saint Marc*, Labor et Fides, Genève, 2000 (= *Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série* 2), p. 320; Albert VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1980 (= *Parole de Dieu* s.n.), p. 71.

(*aphethêi*) qui pietra su pietra, che non sia distrutta (*katalythêi*)». ¹¹⁰ Anzi, stando a *Giovanni* 2, 21, Gesù dice ai Giudei: « Distruggete questo santuario e io lo ricostruirò ». Quindi, Gesù non si è proposto di distruggere il tempio di Gerusalemme. Sarebbero stati altri a farlo. Per di più, Gesù annuncia non solo la distruzione del tempio, ma soprattutto la costruzione di un tempio « diverso », « non fatto da mano d'uomo » (*acheiropoiêton*, *Mc* 14, 58). Questa sì sarebbe stata opera sua. D'altronde, gli evangelisti testimoniano che Gesù specifica che avrebbe costruito questo tempio « in tre giorni ». ¹¹¹ Con il senno di poi, è chiara l'allusione alla risurrezione di Gesù stesso. Tant'è vero che l'evangelista Giovanni precisa che Gesù, dicendo così, « parlava del santuario (*naós*) del suo corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo e credero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù » (*Gv* 2, 21-22). Quindi, il santuario nuovo e definitivo per entrare in comunione con il Dio trascendente è il corpo risorto di Cristo crocifisso.

Del resto – stando alla profezia di Natan al re Davide –, il Figlio di Davide non avrebbe dovuto costruire un tempio al Signore? ¹¹² E in quell'oracolo, Dio non aveva già espresso il desiderio di abitare nel « casato » di Davide, piuttosto che in una « casa » materiale costruita dal re? Ebbene, ora, quell'antica profezia era giunta al suo compimento. Certo, un compimento del tutto eccedente rispetto a qualsiasi previsione umana: in Gesù Cristo risorto, Figlio di Davide, Dio si è costruito una « casa » adeguata. Chi entra in comunione con Gesù risorto, entra in comunione con Dio stesso, perché – come puntualizza la *Lettera ai Colossesi* (2, 9) – « in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità ».

La conseguenza, per cui il Nuovo Testamento è in continuità ri-

¹¹⁰ *Mc* 13, 2. Gli stessi verbi in forma passiva ricorrono pure nei paralleli *Mt* 24, 2 e *Lc* 21, 6.

¹¹¹ *Mt* 26, 51; *Mc* 14, 58; *Gv* 2, 19. Cf. *Mt* 27, 40 e il parallelo *Mc* 15, 29.

¹¹² Cf. specialmente *2 Sam* 7, 13; *1 Re* 5, 19; 8, 13. 19; *1 Cr* 17, 13; *Sap* 9, 8.

spetto all'Antico, è che come il pio israelita desiderava abitare nel tempio di Gerusalemme, per incontrare Dio che gli si rivelava,¹¹³ così il cristiano trova il senso della sua vita nell'«abitare» in Cristo, come spiega *Giovanni* 15, 1-11 per mezzo dell'immagine della vite e dei tralci. Anzi, il cristiano sa per fede che Dio gli donerà, alla fine dell'esistenza terrena, «una casa non manufatta (*acheiropoitéton*), eterna, nei cieli» (*2 Cor* 5, 1). Perciò, Paolo giunge a riconoscere che per lui sarebbe preferibile morire per poter «essere con Cristo» (*Fil* 1, 23; cf. *2 Cor* 5, 8).

5.2. «Una tenda più grande e più perfetta»

L'*Epistola agli Ebrei*, che l'ipotesi di datazione più probabile colloca nel periodo immediatamente precedente alla distruzione del tempio erodiano avvenuta nel 70 d.C.,¹¹⁴ approfondisce questa riflessione sul corpo glorificato di Cristo come «luogo» della comunione piena e definitiva dei cristiani con il «Dio vivente».¹¹⁵ *Ebrei* dimostra di conoscere alcune tradizioni poi cristallizzate nei Vangeli.¹¹⁶ In particolare, difficilmente avrebbe potuto ignorare le tradizioni sulla questione del tempio, strettamente connessa alla morte e alla risurrezione di Gesù.

Del resto, vari indizi testuali mostrano che la riflessione di *Ebrei* ha preso le mosse dalla tradizione catechetica dei Vangeli sul nuovo santuario e l'ha precisata: per alludere all'umanità glorificata di Cristo crocifisso, mentre gli evangelisti assumono la metafora del tempio erodiano e del suo santuario, l'*Epistola* fa riferimento ai testi anticote-

¹¹³ Cf. specialmente *Sal* 27, 4; 63, 2-3; 65, 5; 84, 3-6. 11 e anche 15, 1; 23, 6; 26, 8; 42, 2-5; 134, 1; 135, 2; 140, 14.

¹¹⁴ Le ragioni che supportano questa ipotesi di datazione sono elencate da A. VANHOYE, *Situation*, pp. 48-50. Della stessa opinione è Ceslas SPICQ, *L'Épître aux Hébreux. I. Introduction*, Paris, Gabalda, 1952, vol. II (= *Études bibliques* s.n.), p. 257, che riporta l'elenco di numerosi altri biblisti che sostengono questa ipotesi.

¹¹⁵ *Eb* 3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22.

¹¹⁶ Cf. *Eb* 2, 3; 4, 2 e 5, 12.

stamentari sulla cosiddetta «tenda dell'incontro», in cui si celebrava il culto durante il cammino verso la terra di Canaan.

Più esattamente, in *Ebrei* 8, 5, si prende in considerazione la «tenda dell'incontro», per sostenere che tutto il culto dell'Antico Testamento aveva un ruolo soltanto figurativo, dato che di fatto non permetteva ai credenti di accogliere il dono della salvezza divina.

In quest'ordine d'idee si comprende il significato della citazione di *Esodo* 25, 40 (della Settanta), secondo cui Dio comandò a Mosè: «Vedi, tu farai tutte le cose secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte [Sinai]» (*Eb* 8, 5). Di per sé, nel quadro dell'*Esodo*, quest'ordine divino esprimeva una garanzia di autenticità del culto del popolo d'Israele, proprio perché il culto terreno corrispondeva al «modello» (*typos*) che Dio aveva rivelato a Mosè. Nell'*Epistola agli Ebrei*, invece, lo stesso comando divino assume un significato diverso. In effetti, l'autore ricorda così che la «tenda» del culto d'Israele nel deserto era stata costruita da Mosè. Ma proprio per questo motivo, tale «tenda» era radicalmente diversa da quella che il predicatore definisce «vera tenda» (8, 2). Per *Ebrei*, infatti, la «vera tenda» è stata costruita dal Signore, e non da un uomo come Mosè (8, 2). Dunque, possiamo intuire subito che la tenda del culto costruita da Mosè non poteva essere la «vera tenda».

Ma allora perché, nell'Antico Testamento, Dio aveva richiesto agli Israeliti di celebrare il culto proprio in quella tenda, benché non fosse la «vera tenda»? Stando ad *Ebrei*, Dio aveva dato questo comando a Mosè almeno per la funzione profetica o prefigurativa della tenda rispetto all'adempimento che sarebbe stato realizzato poi da Cristo.¹¹⁷ Detto altrimenti: il culto prescritto dalla legge mosaica sta a quello portato a termine da Cristo come uno schizzo provvisorio ed imperfetto¹¹⁸ sta al disegno completato (10,1).

¹¹⁷ Cf. A. VANHOYE, *Prêtres*, p. 203, ripreso in IDEM, *L'Épître aux Hébreux. «Un prêtre différent»*, Gabalda, Paris, 2010 (= *Rhétorique Sémitique* VII), p. 188.

¹¹⁸ Cf. *Eb* 8, 5a: *oítines hypodeígmati kai skiài latreúousin tôn epouraniôn* («i quali [= i sacerdoti] rendono culto a un canovaccio e ad un'ombra delle realtà celesti »).

In questo modo, l'agiografo riconosce un valore al culto antico. Tuttavia, non ne dimentica il carattere insuperabilmente « terreno ». In effetti, il culto dell'Antico Testamento era celebrato in un « luogo sacro » che era « terreno » (*Eb* 9, 1). Questo culto, però, non riusciva a mettere i fedeli in rapporto con il Dio trascendente « in cielo » (9, 24); ma li lasciava « sulla terra » (8, 4).

Per mettere allo scoperto i limiti sotierologici del culto anticotestamentario, dovuti a questo suo carattere « terreno », *Ebrei* si concentra sulla tenda del periodo esodico. Di essa puntualizza poi che era costituita da due parti. La prima parte, detta il « santo », era il luogo di passaggio per giungere alla parte più interna della tenda. Questa seconda parte della tenda era detta « santo dei santi » o « santuario » (*hágia*, *Eb* 9, 24). Qui poteva entrare soltanto il sommo sacerdote, una volta all'anno, nella festa delle « espiazioni », per compiere il sacrificio espiatorio per i peccati commessi in quell'anno da tutto il popolo. Così, era legalmente prescritto che avvenisse l'incontro del Signore con il mediatore del suo popolo. Si credeva che, se quell'atto cultuale tra Dio e il sommo sacerdote fosse stato portato a termine secondo tutti i precetti della legge di Mosè, Dio avrebbe perdonato il suo popolo e gli avrebbe concesso la sua benedizione, con tutti i benefici ad essa conseguenti.¹¹⁹

Ma già nella bipartizione della tenda mosaica, costituita dal « santo » e dal « santo dei santi », *Ebrei* intravede una rivelazione dello Spirito Santo (*Eb* 9, 8), proprio perché questo particolare era prescritto dal rituale dell'Antico Testamento ispirato dallo Spirito di Dio (cf. 3, 7; 10, 15). Era lo Spirito Santo, infatti, che aveva ispirato sia la costruzione bipartita della tenda sia l'insieme delle norme sui riti da celebrare nella prima parte della tenda piuttosto che nella sua seconda parte. Stabilendo tutto questo, lo Spirito aveva rivelato che, nella fase anticotestamentaria della storia della salvezza, la strada del santuario « non » era « ancora manifestata » (9, 8). Nell'Antico Testamento non

¹¹⁹ Cf. *Lv* 16, 30. 34.

era ancora rivelata la via da seguire per entrare nell'intimità celeste con Dio.

La conclusione cui perviene *Ebrei* è che questa strada che introduce alla comunione celeste con Dio è stata rivelata esclusivamente da Cristo.¹²⁰ In effetti, il fatto stesso che nella fase anticotestamentaria esistesse la « prima » parte della tenda era segno che non si era ancora verificata la rivelazione della « via del santuario » (*Eb* 9, 8), cioè la rivelazione del passaggio verso l'ambito trascendente di Dio. La prima parte della tenda del culto nel deserto non poteva che introdurre nella sua seconda parte. Il « santo » portava nel « santo dei santi ». Ma – nell'ottica di *Ebrei* – tutto finiva lì, perché entrambe le parti della tenda restavano ad un livello « terreno » ed immanente (cf. 9, 1). Nel suo complesso, la tenda rimaneva una realtà terrena. Di conseguenza, non era in grado di permettere l'accesso dei fedeli a Dio, perché egli ha il suo « trono » (8, 1) nel « santuario » (v. 2) « nei cieli » (v. 1). Non abita in un edificio materiale eretto da un uomo,¹²¹ com'era la tenda costruita da Mosè (8, 5; cf. 9, 2). È tutt'altro che casuale, allora, l'omissione del nome di Dio nella descrizione che l'autore di *Ebrei* fa qui della tenda esodica, a differenza di quanto proclamano vari passi anticotestamentari¹²² sulla presenza di Dio nel suo santuario, assiso sui cherubini.¹²³ Quindi, l'intero apparato culturale dell'Antico Testamento risultava inefficace per ricevere il dono della salvezza divina, perché non era stata ancora rivelata la « via del santuario » (9, 8) per accedere alla comunione trascendente con Dio. Certo, il « santo dei santi » celeste esisteva da sempre. Con questa metafora, *Ebrei* allude alla stessa

¹²⁰ Cf. specialmente *Eb* 9, 26; 10, 19-20.

¹²¹ *Eb* 8, 2; cf. 9, 24 e anche *1 Re* 8, 27; *At* 7, 48; 17, 24.

¹²² Cf. specialmente *Es* 25, 22; 29, 42; *Nm* 7, 89; 17, 19; *1 Sam* 4, 4; *2 Sam* 6, 2 e anche *Sal* 80, 2; 99, 1.

¹²³ Così sostiene A. VANHOYE, *L'Épître aux Hébreux. « Un prêtre différent »*, pp. 195-196, che nota la stessa significativa omissioni del nome di Dio anche in *Eb* 12, 18-21 (cf. p. 306).

trascendenza di Dio. Ma il problema per i credenti era come riuscire a entrare nel santuario celeste: qual è la prima parte della tenda che conduce a questa seconda parte della tenda? Qual è la «via» che introduce nel santuario celeste? Ebbene, era proprio questa «via» che, per *Ebrei*, non era ancora stata rivelata nell'Antico Testamento (9, 8).

Perciò, neanche la celebrazione annuale della festa delle «espiazioni»¹²⁴ era in grado di produrre un effettivo miglioramento della situazione religiosa dei fedeli. Però, nonostante questo limite, *Ebrei* riconosce che, l'apparato cultuale della tenda, proprio perché prescritto dalla Sacra Scrittura ispirata dallo Spirito Santo (9, 8), aveva anche una funzione profetica. Prefigurava un adempimento salvifico che sarebbe stato portato a termine da Cristo. Più precisamente, per *Ebrei*, il «santo dei santi» della tenda costruita da Mosè, cioè la sua seconda parte, è una prefigurazione scritturistica della sfera trascendente di Dio.¹²⁵ Invece, il «santo», ossia la prima parte della tenda, prefigura il corpo glorificato di Cristo.

Se questo è il significato della «tenda», si capisce l'asserto piuttosto enigmatico di *Ebrei* 9, 11-12, che è il centro strutturale dell'intero discorso omiletico. In effetti, come ha dimostrato l'esegeta Albert Vanhoye, nella struttura letteraria di *Ebrei*, il paragrafo di 9, 11-14 costituisce il nucleo dell'articolazione concentrica della sezione dei capitoli 8 e 9. D'altra parte, i capitoli 8 e 9 sono collocati nel mezzo della parte centrale dello scritto (5, 11 - 10, 39).¹²⁶ In questa posizione così rilevante, l'autore focalizza l'attenzione dei suoi destinatari sul sacrificio della morte di Cristo, sostenendo che

¹²⁴ Cf. *Es* 30, 10; *Lv* 16; 23, 26-32; 25, 9; *Nm* 29, 7-11. Cf. Giovanni DEIANA, *Il giorno dell'espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, EDB, Bologna, 1995 (= *Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica* 30); Fulvio DI GIOVAMBATTISTA, *Il giorno dell'espiazione nella Lettera agli Ebrei*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2000 (= *Tesi Gregoriana. Serie Teologia* 61).

¹²⁵ Cf. A. VANHOYE, *Prêtres*, pp. 218-219.

¹²⁶ Cf. Albert VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris, 2me éd. 1976, pp. 50-51. 138-140. 147-151. 237-247.

Cristo, sopraggiunto come sommo sacerdote dei beni a venire, mediante la tenda (*dià tês skēnês*) più grande e più perfetta, non manufatta, cioè non di questa creazione, non mediante sangue di capri e di vitelli, ma mediante il proprio sangue, entrò una volta per tutte nel santuario (*eis tà hágia*), avendo trovato una redenzione eterna.

In altre parole: Cristo, mediante il sacrificio cruento della sua morte, è riuscito ad entrare, passando attraverso la « tenda », nel « santuario » (o « santo dei santi ») della comunione celeste con Dio.

Nella storia dell'esegesi, il sostantivo *skēné* (« tenda ») di *Ebrei* 9, 11 ha dato origine a molteplici ipotesi. Mi soffermo a illustrare soltanto le tre – a mio parere – più significative, rinviando a studi specifici sull'argomento¹²⁷ la presentazione di altre ipotesi interpretative, come quella « ecclesiologica »,¹²⁸ quella « eucaristica »¹²⁹ e quella cosiddetta « complessa ».¹³⁰

Secondo una prima spiegazione di tipo « mitologico »,¹³¹ in ambi-

¹²⁷ Rinviamo specialmente alla sintetica esposizione di queste posizioni offerta da Albert VANHOYE, « Par la tente plus grande et plus parfaite... », in *Biblica* 46 (1965) 1-28, in particolare pp. 13-16. Cf. Joseph UNGEHEUER, *Der Grosse Priester über dem Hause Gottes. Die Christologie des Hebräerbriefs*, H. Stürtz, Würzburg, 1939, pp. 96-121.

¹²⁸ Cf., ad es., CORNELIUS A LAPIDE [= Cornelis Cornelii VAN DEN STEEN], *Commentaria in omnes D. Pauli epistolas*, Apud heredes Martini Nutii & Ioannem Meursium, Antverpiae, 1614, p. 1023.

¹²⁹ Cf., ad es., James SWETNAM, « “The Greater and More Perfect Tent”. A Contribution to the Discussion of Hebrews 9,11 », in *Biblica* 47 (1966) 91-106, in particolare p. 99.

¹³⁰ Questa interpretazione è definibile come « complessa » perché include aspetti cristologici, ecclesiologici, escatologici (cf., ad es., Brooke Foss WESTCOTT, *Epistle to the Hebrews*, Macmillan, London, 3rd ed. 1928, pp. 258-260) e anche cosmologici (cf. J. UNGEHEUER, *Der Grosse Priester*, pp. 96-121).

¹³¹ Cf., ad es., Wilhelm MICHAELIS, « *skēné ktl* », in Gerhard FRIEDRICH (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, Band VII, 1964, pp. 369-396, in particolare, pp. 376-378.

to celeste esisterebbe, per l'autore di *Ebrei*, un luogo sacro bipartito, costituito dal «santo» e dal «santo dei santi». La «tenda più grande e più perfetta» (9, 11) coinciderebbe con il «santo», che, a livello immaginario, sarebbe presente in cielo. Certo, questa spiegazione rispetta la lettera del testo di *Ebrei* 9, 11. Tuttavia, non spiega, per la sua carenza dottrinale, la particolare enfasi data alla «tenda», che non solo è collocata nella frase centrale dell'intero scritto, ma è anche messa in parallelo con il sangue di Cristo (v. 12).¹³² Come si potrebbe accordare questa idea mitologica con la formazione culturale alessandrina dell'autore e con la sua finezza intellettuale?¹³³

Una seconda spiegazione è di tipo «cosmologico»: ¹³⁴ la «tenda» sarebbe da identificare con i cieli inferiori che Cristo avrebbe percorso per entrare nel «cielo» di Dio e stare al suo «cospetto» (*Eb* 9, 24). Questa interpretazione è fondata sulla descrizione di Gesù glorificato «che ha attraversato i cieli» (4, 14) e «che è diventato più elevato dei cieli» (7, 26). Inoltre, ad appoggiare questa ipotesi possono essere portati molti altri dati non solo dell'Antico¹³⁵ e del Nuovo Testamento,¹³⁶ ma anche della letteratura giudaica apocrifia.¹³⁷ Ma come coniugare l'affermazione di *Ebrei* 9, 11, secondo cui la tenda «non» è «di questa

¹³² La critica è rivolta da A. VANHOYE, *Prêtres*, p. 214.

¹³³ Cf. A. VANHOYE, «Par la tente», p. 5.

¹³⁴ Tra i propugnatori dell'interpretazione «cosmologica», menzioniamo a titolo esemplificativo: Jean-Samuel JAVET, *Dieu nous parla. Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, Éditions «Je sers», Paris, 1945 (= *Les Livres de la Bible* 3), p. 95; Otto KUSS, *Der Brief an die Hebräer*, Pustet, Regensburg, 2. Auflage 1966 (= *Regensburger Neues Testament* 8/1), pp. 117-118; Ceslas SPICQ, *L'Épître aux Hébreux. Commentaire*, Gabalda, Paris, 1953, t. II (= *Études bibliques* s.n.), p. 256 (il quale, però, ha aderito alla spiegazione della tenda come corpo glorioso di Cristo, in IDEM, *L'Épître aux Hébreux*, Gabalda, Paris, 1977 [= *Sources bibliques* s.n.], p. 153).

¹³⁵ Cf. *Gb* 9, 8; *Is* 44, 24; *Sal* 103 (104), 2.

¹³⁶ Cf. *Ef* 4, 10 con *Ef* 1, 20-21.

¹³⁷ Cf. *Libro di Enoc* xiv 8-25; lxx-lxxi; *Testamento dei Dodici Patriarchi: Testamento di Levi* ii 5-10; iii; *Enoc slavo* iii-ix; *Ascensione di Isaia* vii-x; xi 22-23.

creazione» con altri passi dell'opera¹³⁸ che precisano, invece, che i cieli sono stati creati e periranno insieme al resto della creazione?

Cercando di evitare questa difficoltà effettiva,¹³⁹ alcuni esegeti¹⁴⁰ puntualizzano ulteriormente questa ipotesi, identificando la tenda che « non » è « di questa creazione » con un cielo intermedio, che sarebbe da situare tra il cielo cosmico, che effettivamente è stato creato,¹⁴¹ e il cielo divino, che invece non lo è stato (cf. 9, 24). Si tratterebbe del cielo abitato dagli angeli, come immaginavano alcune speculazioni giudaiche. Questi biblisti,¹⁴² però, non tengono conto del fatto che, fin dai primi due capitoli, l'*Epistola agli Ebrei* ha molto ridimensionato la mediazione salvifica degli angeli. Perché, allora, dovrebbe evocare, proprio nel passo centrale dello scritto, il cielo abitato dalle creature angeliche? Ma poi si possono aggiungere anche altre obiezioni a questa interpretazione. Anzitutto, che rilevanza avrebbe questo cielo intermedio, per il discorso sulla salvezza degli uomini che sta sviluppando qui l'*Epistola agli Ebrei*? A dire il vero, nessuna. In secondo luogo, notiamo l'assenza non solo in questo scritto, ma anche in tutto il Nuovo Testamento, di attestazioni circa l'esistenza di questo cielo intermedio popolato dagli angeli. Certo, i sostenitori di questa seconda posizione portano come prove alcuni passi della letteratura giudaica apocrifa. Ma sembra piuttosto incoerente che l'autore di *Ebrei* ricorra a fonti giudaiche precristiane, se si tiene conto del fatto che in 9, 8 ha affermato, senza mezzi termini,

¹³⁸ Cf. *Eb* 1, 10-12, che cita il *Sal* 101 (102), 26-28; ed *Eb* 12, 26-27, che cita *Ag* 2, 6.

¹³⁹ Vari altri limiti dell'interpretazione « cosmologica » sono evidenziati da A. VANHOYE, « Par la tente », p. 8.

¹⁴⁰ Così J.-S. JAVET, *Dieu*, pp. 102-103; Paul ANDRIESSEN, « Das grössere und vollkommener Zelt (Eb 9,11) », in *Biblische Zeitschrift* 15 (1971) 76-92; Otto MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 6. Auflage 1966 (= *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* 13), pp. 311-312.

¹⁴¹ Cf. *Eb* 1, 10-12; 12, 26-27.

¹⁴² Cf. anche J.-S. JAVET, *Dieu*, p. 103.

che, prima di Cristo, la « via del santuario non era stata ancora manifestata ». ¹⁴³

Perciò l'interpretazione più fondata è quella cristologica, che individua nella tenda di *Ebrei* 9, 11 un riferimento metaforico non al corpo terreno di Gesù, ¹⁴⁴ ma al suo corpo glorificato. ¹⁴⁵ Questa spiegazione tiene conto delle suddette tradizioni orali dei Vangeli circa il tema del « santuario del corpo » risuscitato di Gesù (*Gv* 2, 20), sostitutivo del tempio di Gerusalemme. ¹⁴⁶ In effetti, si rileva una connessione piuttosto forte tra lo sviluppo di questo tema nei Vangeli e i riferimenti di *Ebrei* alla « scomparsa » (8, 13) e alla ricostruzione (9, 10) del culto del popolo di Dio.

D'altra parte, questa terza interpretazione di *Ebrei* 9, 11 riesce a superare le obiezioni che le sono state rivolte. Più esattamente, alcuni esegeti hanno fatto notare che in 9, 11-12 non compaiono vocaboli esplicitamente riferiti alla risurrezione di Cristo. Questo è vero. Ma è altrettanto vero che, appena prima (9, 10), il concetto di « rialzamento » (*diorthōseōs*) è verosimilmente un'allusione alla risurrezione di Cristo. D'altro canto, nel contesto remoto, *Ebrei* evoca in maniera

¹⁴³ Cf. A. VANHOYE, « Par la tente », p. 10, nota 1.

¹⁴⁴ A sostenere l'identificazione della « tenda » di *Eb* 9, 11 con il corpo terreno di Gesù sono: S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Enarratio in Epistolam ad Hebraeos*, in PG 63, 9-236, in particolare 69; S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, in Raphaelis CAI (ed.), *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici super Epistolas S. Pauli Lectura*, Marietti, Taurini & Romae, editio VIII, 1953, vol. II, pp. 335-506, in particolare p. 433, che propone questa interpretazione in seconda istanza; Aelred CODY, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews. The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives*, Grail, St. Meinrad Archabbey, Indiana, 1960, pp. 164-165; Franz Joseph SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes*, Zink, München 1955 (= *Münchener theologische Studien* 1. *Historische Abteilung* 9), p. 57.

¹⁴⁵ Così A. VANHOYE, *Prêtres*, pp. 216-221.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 216-217.

abbastanza trasparente la risurrezione di Cristo, soprattutto in 11, 35 e in 13, 20.

Ma poi la lettura cristologica rispetta anche altri dati testuali, tra i quali soprattutto il parallelismo tra il « sangue » di Cristo (9, 12) e la « tenda » (v. 11): se il « sangue » è ovviamente connesso al corpo di Cristo, si può dedurre che anche la « tenda » debba esserlo.¹⁴⁷ Infine, se si considera il rinvio metaforico della tenda di *Ebrei* 9, 11 al corpo glorificato di Cristo, si comprende anche la ragione della centralità della sua menzione nella struttura letteraria dell'intera opera omiletica.

In sintesi, la tesi proposta nel « punto capitale » (8, 1) dell'*Epistola agli Ebrei* è la seguente: attraverso la glorificazione del suo corpo, cioè attraverso la tenda o, più precisamente, attraverso la prima parte della tenda, Cristo è entrato nella comunione celeste con Dio. Conseguentemente, chi entra in comunione con Gesù risorto accede alla comunione trascendente con Dio. Chi passa attraverso la prima parte della tenda, cioè attraverso l'umanità glorificata di Gesù, entra nel santo dei santi celeste, ossia nella gloria di Dio.

In quest'ordine d'idee, si comprende il motivo per cui questa tenda « non » sia « manufatta » (*ou cheiropoiétou*, 9, 11), non sia cioè edificata dagli uomini. Già in 8, 2 l'agiografo aveva puntualizzato che a costruire la « vera tenda » è stato non un uomo come Mosè, ma il Signore stesso. Del resto, anche nel *Vangelo secondo Marco*, il santuario che – stando ai falsi testimoni convocati dal sinedrio – Gesù avrebbe programmato di distruggere e di riedificare sarebbe stato « non manufatto » (*acheiropoiéton*, 14, 58). È evidente la sostanziale coincidenza semantica dell'aggettivo *acheiropoiéton* con l'espressione *ou cheiropoiétou* di *Ebrei* 9, 11. Ma, rispetto alla riflessione degli evangelisti, l'*Epistola agli Ebrei* fa una precisazione ulteriore: nell'Antico Testamento soltanto il sommo sacerdote po-

¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 216.

teva oltrepassare la prima parte della tenda per entrare nella seconda, in cui incontrare Dio; ora, invece, questa possibilità è concessa a tutti i credenti in Cristo. Grazie al sacrificio di sé compiuto da Cristo nella passione, il suo corpo è stato glorificato. È diventato così la « vera tenda », « più grande e più perfetta » (*Eb* 9, 11) della tenda costruita da Mosè (cf. 8, 5).

Il corpo glorificato di Cristo è una tenda « più grande » di quella del periodo esodico, perché non è più un luogo sacro esclusivamente riservato alla classe sacerdotale. Attraverso Cristo, tutti possono entrare in comunione con il Dio trascendente. Passando attraverso la tenda della sua umanità risuscitata, ogni cristiano¹⁴⁸ può accedere al « santo dei santi » della comunione trascendente con Dio.¹⁴⁹ In questo senso, il corpo glorificato di Cristo offre l'unica vera soluzione al problema dell'inefficacia salvifica del sistema culturale dell'Antico Testamento. L'autore dell'*Epistola agli Ebrei* sa bene, infatti, che la « tenda dell'incontro » era costituita da due parti. Ma, proprio perché l'intera tenda era stata costruita da un uomo (8, 5; cf. 9, 2), la sua prima parte¹⁵⁰ non offriva accesso al santuario celeste, ma permetteva l'ingresso soltanto nella sua seconda parte, anch'essa terrestre. Perciò, impediva di fatto ai fedeli di entrare nell'intimità celeste con Dio.¹⁵¹ Invece, in virtù della morte e della risurrezione di Cristo, Dio stesso ha offerto agli uomini il mezzo efficace per raggiungere questo fine. Si tratta del corpo glorificato di Cristo crocifisso, « strada nuova e vivente » « per l'ingresso del santuario » celeste (*Eb* 10, 19-20).

Viene espresso, così, il valore salvifico universale della risurrezione di Cristo, che non è riducibile al puro ritorno in vita di Gesù, né tanto meno alla mera rivitalizzazione del suo cadavere. In effetti, la risurrezione di Cristo ha un risvolto salvifico per l'intera umanità.¹⁵² A

¹⁴⁸ Cf. *Eb* 5, 9; 6, 20; 10, 19-22.

¹⁴⁹ Cf. *Eb* 4, 3. 16; 7, 19. 25; 13, 15.

¹⁵⁰ *Eb* 9, 2. 6; cf. v. 8.

¹⁵¹ Cf. A. VANHOYE, *Prêtres*, p. 219.

¹⁵² Cf. *Eb* 2, 9; 5, 9.

motivo della solidarietà che lega Cristo agli altri uomini, la sua risurrezione trasforma in lui la situazione dell'uomo in quanto tale, che è reso capace di un rapporto di comunione con Dio.

In secondo luogo, la «tenda» dell'umanità glorificata di Cristo è definita «più perfetta» (*teleiōtéras*, 9, 11). Ricorrendo a questo aggettivo, l'*Epistola agli Ebrei* utilizza una terminologia tecnica del sacerdozio dell'Antico Testamento, che rielabora alla luce della mediazione storico-salvifica definitiva portata a termine da Gesù Cristo. Si potrebbe dire che l'agiografo, utilizzando il concetto di «perfezionamento» (*teleiōsis*), fa una specie di gioco di parole. In effetti, da un lato, il sostantivo greco *teleiōsis* esprime una trasformazione positiva – un «perfezionamento» – di una realtà o di una persona. Il verbo corrispondente *teleiōn* significa, quindi, «perfezionare» in questo senso. Dall'altro lato, nella traduzione greca del Pentateuco, *teleiōsis* traduce l'ebraico *millū 'im* («riempimento»),¹⁵³ mentre *teleiōn*, seguito da *tàs cheiras* («rendere perfette / perfezionare le mani»), traduce il sintagma ebraico *millū 'et-yad* («riempire una mano»).¹⁵⁴ Si tratta di espressioni tecniche, che indicano il «riempimento delle mani» del candidato al sacerdozio con le vittime del sacrificio di consacrazione.¹⁵⁵

Reinterpretando in senso cristologico questa terminologia anticotestamentaria, l'*Epistola agli Ebrei* sostiene la tesi, più volte ripresa e

¹⁵³ I passi del Pentateuco della Settanta in cui il sostantivo greco *teleiōsis* traduce l'ebraico *millū 'im*, indicando il sacrificio della consacrazione sacerdotale, sono: *Es* 29, 22. 26. 27. 31. 34; *Lv* 7, 27 (7, 37, Testo Massoretico); 8, 21 (8, 22, Testo Massoretico). 26 (solo nella Settanta). 27 (28, Testo Massoretico). 28 (29, Testo Massoretico). 31. 33.

¹⁵⁴ Nel Pentateuco della Settanta, i testi in cui il verbo *teleiōn*, traducendo *millē'*, indica l'atto di «consacrare» un sacerdote, sono: *Es* 29, 9. 29. 33. 35; *Lv* 4, 5 (solo nella Settanta); 8, 33; 16, 32; *Nm* 3, 3.

¹⁵⁵ Questa interpretazione, proposta da A. VANHOYE, *Prêtres*, pp. 102. 155-156. 165. 179. 188-189. 243; IDEM, *Situation*, pp. 315-328, è stata accolta da numerosi esegeti.

approfondita,¹⁵⁶ che il sacrificio di sé compiuto da Gesù nella passione è una *teletōsis*, nel duplice senso di questa parola. Da un lato, sacrificando se stesso, Gesù è stato consacrato da Dio come sommo sacerdote. Dunque, la passione è stata per Cristo una consacrazione sacerdotale effettiva, anche se di genere diverso rispetto alla consacrazione dei sacerdoti anticotestamentari. Dall'altro lato, quel sacrificio l'ha « perfezionato » nella sua umanità. La sua umanità e specialmente la sua capacità relazionale nei confronti degli altri uomini e di Dio stesso si sono positivamente trasformate. In questo senso, anche in 9, 11 l'agiografo, definendo la tenda come « più perfetta », allude al cambiamento « perfezionatore » che il rito anticotestamentario di consacrazione sacerdotale significava, anche se non era in grado di realizzare davvero. Al contrario, questo processo si è attuato in modo reale nell'umanità di « sangue e carne » di Cristo (*Eb* 2, 14), mediante il suo singolare sacrificio di consacrazione sacerdotale, che è coinciso con la sua passione e con la sua morte. In questo modo, il suo corpo risorto è diventato la « tenda più perfetta ». Per entrare nell'intimità gloriosa di Dio, Gesù stesso, in quanto uomo, ha avuto bisogno di una trasformazione positiva della sua umanità. In effetti, l'*Epistola agli Ebrei* ha puntualizzato che anche Gesù ha preso parte al « sangue » e alla « carne » in maniera simile ad ogni essere umano (2, 14). Ma – come riconosce Paolo nella *Prima Lettera ai Corinzi* (15, 50) – « la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio ». Di conseguenza, era necessario anche per Gesù un « perfezionamento » della sua « carne » e del suo « sangue ». Ed è proprio questo « perfezionamento » che si è verificato attraverso la sua passione, la sua morte e la sua risurrezione. Essendo stato trasformato così nella sua umanità, Cristo è stato messo nella condizione di poter salire effettivamente dalla « terra » al « cielo » o, più precisamente, dalla condizione storica a quella trascendente. Questa trasformazione positiva che è avvenuta in Cristo in virtù della

¹⁵⁶ La terminologia del « perfezionamento » è riferita a Cristo anche in *Eb* 2, 10; 5, 9; 7, 28; 12, 2; ma poi ricorre in 7, 11.19; 9, 9; 10, 1. 14; 11, 40; 12, 23.

sua passione, della sua morte e della sua glorificazione, è definita da Paolo nei termini di una « nuova creazione », in cui è stato plasmato l'« uomo nuovo ». ¹⁵⁷ Per l'*Epistola agli Ebrei*, il « perfezionamento » (*teleiōsis*) avvenuto primariamente in Cristo è comunicato a tutti coloro che obbediscono a lui (cf. 5, 9). Anch'essi sono stati « perfezionati » da lui (*teteleiōken*, 10, 14) e hanno ricevuto in dono il « diritto pieno per l'ingresso nel santuario » celeste (10, 19).

5.3. « Voi siete santuario di Dio »

Come avviene questo ingresso nella comunione celeste con Dio? Lo spiegano vari passi del Nuovo Testamento, secondo cui il Crocifisso risorto non solo accoglie tutti gli uomini, come se fosse un'immensa « tenda dell'incontro », ma li assimila anche al suo corpo. Li fa diventare in qualche modo parte di se stesso. « Partecipi di Cristo siamo diventati »: ricorda ai cristiani l'autore dell'*Epistola agli Ebrei* (3, 14). Perciò, ricorrendo all'immagine della « casa » di Dio, per molti aspetti vicina a quella del « tempio », egli può aggiungere: « La sua casa siamo noi » (3, 6).

Paolo poi spiega ai cristiani di Corinto: « Voi siete corpo di Cristo » (*1 Cor* 12, 27), nel senso che « i vostri corpi sono membra di Cristo » (6, 15). Grazie a questa dinamica d'« incorporazione » dei cristiani in Cristo, la loro umanità è assimilata all'umanità glorificata del Crocifisso risorto. Quindi, fondendo l'immagine corporea con quella edile, si può dire con Paolo che anche i cristiani, la cui fede ha per fondamento Gesù Cristo, ¹⁵⁸ diventano a loro volta santuario di Dio, come lo è Cristo: « Voi siete santuario di Dio ». ¹⁵⁹ Anzi, nella *Prima Lettera ai Corinzi* (6, 19), il singolo cristiano è definito come « santuario dello Spirito ».

¹⁵⁷ Cf. *2 Cor* 5, 17; *Gal* 6, 15 e anche *Ef* 2, 15; 4, 24; *Col* 3, 10.

¹⁵⁸ Cf. specialmente *1 Cor* 3, 10-15; *Rm* 15, 20 e anche *2 Tm* 2, 19.

¹⁵⁹ *1 Cor* 3, 16; cf. *2 Cor* 6, 16.

Questa assimilazione dei cristiani a Cristo avviene attraverso i sacramenti, a partire dal battesimo, come illustra la catechesi battesimale della *Prima Lettera di Pietro*, che sviluppa ulteriormente l'immagine edilizia del tempio: «Avvicinandovi a lui [= il Signore], pietra vivente, rigettata dagli uomini, ma scelta, preziosa davanti a Dio, anche voi [cristiani], come pietre viventi, siete edificati in casa spirituale» (*1 Pt* 2, 4-5a). In questa dinamica di edificazione «spirituale» della Chiesa sull'unico fondamento di Cristo, il protagonista è lo stesso Spirito del Crocifisso risorto (cf. *Ef* 2, 20-22).

All'interno di questa profonda riflessione su Cristo e sulla Chiesa, comprendiamo in che senso la rivelazione del Nuovo Testamento sia il compimento definitivo della rivelazione anticotestamentaria sul tempio: Gesù Cristo è l'«Emmanuele», cioè il «Dio-con-noi» (*Mt* 1, 23), che ha portato a compimento la profezia di *Isaia* 7, 14. In virtù della sua glorificazione, il Crocifisso risorto resterà «con noi» fino alla fine dei tempi (*Mt* 28, 18), permettendoci d'incontrare fin d'ora Dio, attraverso il suo Spirito, donatoci nei sacramenti. Alla fine della storia, poi – come «profetizza» l'*Apocalisse di Giovanni* – non sarà più necessario un tempio materiale nella Gerusalemme celeste. Portando a compimento le antiche profezie,¹⁶⁰ «il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'agnello sono il suo tempio» (*Ap* 21, 22). La presenza di Dio e di Cristo permea l'intera città. Anzi – come scrive Paolo –, a quel punto, Dio «sarà tutto in tutti» (*1 Cor* 15, 28).

Franco MANZI

¹⁶⁰ Cf. *Ez* 37, 26-27; 43, 7 e anche *Ap* 21, 3.

L'ACCOGLIENZA ALLA PRIMA RIFORMA DELLA VEGLIA PASQUALE VOLUTA DA PIO XII

Mettendo mano alla liturgia vigilare di Pasqua, il grande Papa Pio XII non poteva non toccare la vita dell'intera Chiesa latina, e così fu. La prima revisione fu pubblicata il 9 febbraio 1951, con molto poco preavviso rispetto alla celebrazione di Pasqua in quell'anno.¹ Di conseguenza, molti non hanno potuto sperimentarlo che l'anno seguente. Ad uso facoltativo, il Rito è stato autorizzato in maniera provvisoria anche per altri tre anni fino al 1955,² quando un decreto della S. Congregazione dei Riti in data 16 novembre 1955 rendeva permanente la riforma definitiva dell'intera Settimana Santa.³ Nonostante questo seguito, la principale emozione era indubbiamente quella notte in cui tantissimi fedeli hanno potuto sperimentare, anche se per lo più in lingua latina, per la prima volta, in grandi cattedrali e in chiesette di campagna, tutta la forza e la potenza dei testi e dei simboli sacri.

Per nostra fortuna, gli stessi servitori della Chiesa che nel silenzio e nella discrezione avevano prestato la loro opera alla preparazione della riforma, prima del Sabato Santo e poi all'intera Settimana Santa, si sono anche fatti premura non solo di preparare e facilitare la « recezione » dell'iniziativa, ma anche di raccogliere una fitta documentazione, fondata su larghe basi, circa la reazione

¹ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Ordo Sabbati Sancti quando Vigilia paschalis instaurata peragitur; Instauratio Vigiliae paschalis*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1951.

² SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Ordo Sabbati Sancti quando Vigilia Paschalis instaurata peragitur. Editio altera cum Ordinationibus et rubricarum variationibus per decretum diei 11 ianuarii 1952; Celebratio instauratae Vigilia Paschalis ad triennium prorogatur*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1952.

³ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Maxima redemptionis nostrae mysteria; Decretum generale et Instructio, 16 novembris 1955.*

che la riforma avrebbe incontrato in tutto il mondo. Solo il fatto dell'interesse per la « recezione » e la cura con cui gli esiti dell'indagine sono stati conservati e analizzati, meriterebbero la gratitudine dell'attuale generazione nonché ulteriori e approfonditi studi.

Da parte nostra, non possiamo andare oltre qualche tentativo di sondaggio in questa mole di materiale, tirandone motivo per una breve riflessione e per tanta riconoscenza.

La nostra fonte principale⁴ è un volume dall'apparenza del tutto anonimo, stampato su carta dell'epoca del dopoguerra ormai ben ingiallita. Questo libro fa parte della collana della Sezione Storica della Sacra Congregazione dei Riti, collana che fa seguito alla *Memoria sulla riforma liturgica del 1948*.⁵ Nella nuova pubblicazione, contenente una *Positio* attribuita all'autorità del Card. Gaetano Cicognani, allora Prefetto della Congregazione dei Riti, troviamo materiale importantissimo riguardante il nuovo rito della settimana santa. La stessa abbondanza della documentazione ci consiglia un limite. Infatti, considerando la promulgazione, nel 1951, del nuovo *Ordo Sabbati Sancti*, intendiamo omettere ciò che concerne il resto della Settimana Santa per concentrarci sulla sola Veglia pasquale.

Al Capitolo 1, dal titolo *Il nuovo « Ordo Sabbati Sancti »*, troviamo un'intera sezione dal titolo « Il successo del nuovo *Ordo Sabbati Sancti* », interamente dedicata alle osservazioni positive riguardante la mole di materiale inviato alla Santa Sede, dopo l'esperimento del nuovo Rito del Sabato Santo.

⁴ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Positio, De Instauratione Liturgica Maioris Hebdomadae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1955 (= *Sectio Historica* 90), 110 pp.

⁵ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Memoria sulla Riforma Liturgica*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1948 (= *Sectio Historica* 71), recentemente ristampata con tutti e tre i Supplementi: Carlo BRAGA (ed.), *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti. 1. La « Memoria sulla riforma liturgica »*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 2003 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » Subsidia* 128).

Quasi a riassumere la grande quantità di questo materiale, il Prefetto della Sacra Congregazione dei Riti, il Card. Gaetano Ciconnani, scriveva nella *Positio*:

La Veglia pasquale, pur essendo stata concessa in forma facoltativa a giudizio degli Ordinari, di fatto fu celebrata in moltissime chiese, in tutto il mondo cattolico, già nel 1951 e più ancora negli anni seguenti, come si rileva dalle relazioni dei Vescovi e dalla letteratura liturgica in proposito. Per avere una qualche idea dell'attuazione concreta del nuovo rito gioverà rilevare che la Tipografia Vaticana ha dovuto fare varie tirature dell'edizione liturgica dell'*Ordo Sabbati Sancti*, con una somma totale di 148.000 esemplari così distribuiti: edizione 1951 esemplari 23.000; edizione 1952 esemplari 90.000; edizione 1953 esemplari 35.000. A questi esemplari della edizione liturgica devono aggiungersi le molte centinaia di migliaia di esemplari delle varie edizioni popolari, in latino e volgare, in tutte le lingue. Basti dire che la sola abbazia benedettina di S. Giovanni a Collegette nel Minnesota, negli Stati Uniti, ha distribuito finora più di 300.000 esemplari della Veglia pasquale; e qui in Italia una delle tante edizioni per i fedeli, quella dell'Opera della Regalità di Milano, è stata esitata in numero di 113.590.

Che poi il nuovo rito abbia avuto una larghissima eco favorevole in tutto il mondo è provato dalle numerosissime pubblicazioni di carattere liturgico, dalle relazioni tenute in convegni, congressi e settimane liturgiche, e in modo particolare dalle copiose relazioni inviate dagli Ordinari alla S. Congregazione dei Riti.⁶

Così risulta del tutto evidente l'esito positivo che ebbe il nuovo rito del Sabato santo in tutto il mondo, con cifre da capogiro, soprattutto per quanto riguardavano le copie stampate nei tre anni dell'esperimento. Ma il bello, sta anche nelle varie pubblicazio-

⁶ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Positio, De Instauratione Liturgica Maioris Hebdomadae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1955 (= *Sectio Historica* 90), p. 19.

ni liturgiche⁷ nei convegni, congressi e settimane liturgiche⁸ che servirono a spiegare e a studiare per meglio comprendere il nuovo rito.

Quante furono le relazioni ufficiali inviate dai Vescovi alla Sacra Congregazione dei Riti? Ben 320, al dire del rapporto riassuntivo preparato dal Dicastero. Il totale viene commentato così:

È un numero già considerevole: ma si tenga presente: 1° che tale relazione non era imposta, ma solo proposta e desiderata; 2° che fu richiesta solo per il primo anno 1951, quando molte diocesi, dato che il decreto del 9 febbraio 1951, era troppo a ridosso della Pasqua, non ebbero tempo di prepararsi al nuovo rito, che introdussero poi nel 1952; 3° che ci sono delle Relazioni collettive di più diocesi, come ad esempio quella dell'Episcopato svizzero, quella del Delegato Apostolico di Pretoria, nell'Africa meridionale, a nome di 12 diocesi, quella del Primate di Polonia, l'Arcivescovo Wyszynski oggi Cardinale, per 6 diocesi, quella del Card. Innitzer a nome di tutto l'Episcopato austriaco.⁹

A prima vista, quindi, il nuovo *Ordo Sabbati Sancti* ebbe un grande e universale successo, tanto che i liturgisti, i promotori del

⁷ Riportiamo di seguito alcune recensioni bibliografiche fino al 1952, che troviamo riportate nel volume appena citato, alla p. 20: cioè Annibale BUGNINI, « Il primo esperimento della Veglia pasquale restaurata. Sguardo d'insieme alla stampa », in *Ephemerides liturgicae* 66 (1952) 53-59; Gerald ELLARD, « Easter Vigil Bibliography », in THE LITURGICAL CONFERENCE, *The Easter Vigil: National Liturgical Week, Cleveland, Ohio, August 19-21, 1952*, The Liturgical Conference, Esberry, Missouri, 1953, pp. 153-159; Karl BECKER, *Wahrhaft selige Nacht*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1952, ove alle pp. 213-216 si dà un elenco bibliografico.

⁸ Quanto alle *Relazioni sulla Veglia pasquale tenute in congressi, convegni e settimane liturgiche*, si può ben dire che dal 1951 in poi, non vi è stata riunione a carattere liturgico nella quale non si sia parlato anche della Veglia pasquale e in senso favorevole. Si veda *De Instauratione Liturgica Maioris Hebdomadae*, p. 20.

⁹ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Positio, De Instauratione Liturgica Maioris Hebdomadae*, p. 20.

movimento liturgico pastorale e i Vescovi, furono unanimi nell'apprezzare il nuovo rito con la richiesta esplicita di conservarlo e renderlo definitivo.

Allo scopo di illustrare l'ampiezza di tale accoglienza, riportiamo di seguito alcuni estratti che documentano il fatto:

I cultori della scienza liturgica hanno accolto con unanime soddisfazione e senza eccezioni il nuovo *Ordo Sabbati Sancti*, di cui hanno messo in rilievo i pregi e la fedeltà alle migliori tradizioni liturgiche. Il loro parere generale può essere riassunto con queste parole del vecchio e noto liturgista Dom Lamberto Beauduin, O. S. B., in un articolo pubblicato in *La Maison-Dieu*, 1951, pp. 100-111, sotto il titolo: « Le décret du 9 février 1951 et les espoirs qu'il suscite »:

Le décret de la Sacrée Congrégation des Rites marque un point d'arrivée: il comble les vœux impatients de beaucoup et il consacre, par l'autorité du Saint-Siège, les travaux consciencieux des historiciens et des apôtres de la liturgie... Vraiment la remise en honneur, après de longs siècles d'oubli, de la *Vere beata Nox*, de cette Nuit qui devait s'illuminer comme le Jour: *sicut dies illuminabitur*, cette restauration, dis-je, faite dans un esprit si traditionnel et si historique, ouvre des horizons que les plus optimistes osaient à peine entrevoir (*l. c.*, p. 100).¹⁰

Certo è che i promotori del movimento liturgico pastorale, si diedero da fare nel pubblicare svariati argomenti molto interessanti, intorno al nuovo *Ordo Sabbati Sancti*. Queste pubblicazioni esaltavano il nuovo rito ma facendo risaltare soprattutto il fatto che, i fedeli, seguivano questo, del tutto nuovo rito, con facilità e piena intelligenza, ma soprattutto con quella partecipazione attiva che era lo scopo principale perseguito dal movimento liturgico pastorale. Vediamo alcune impressioni riportate sempre nella *Positio*:

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

Il P. Roguet, O.P., direttore del Centro liturgico pastorale di Parigi, scrive: Partout où le nouveau cérémonial a été adopté, il a rencontré la pleine adhésion des fidèles. Personne, je pense, ne soutiendra que l'attrait de la nouveauté suffise à expliquer ce succès. Les fidèles eux-mêmes l'ont dit: leur satisfaction vient d'un motif très essentiel. Ils ont découvert le mystère de Pâques (*La Maison-Dieu*, 1951, p. 112).

Il compianto Mons. Bernareggi, Vescovo di Bergamo e presidente del CAL (Centro di Azione Liturgica in Italia) scriveva: La Santa Sede è venuta incontro ad un desiderio vivissimo di tutti coloro che sentono, amano e vivono la Liturgia (*Rivista liturgica*, 1951, p. 56).

Sua Ecc.za Mons. Rossi, Vescovo di Biella e attuale presidente del CAL, fece questo apprezzamento: La Veglia pasquale sarà vigorosamente e favorevolmente sentita più di tutte le altre recenti riforme, perché dà la soluzione di un problema maturo (*Rivista liturgica*, 1951, p. 52).

Un rappresentante del movimento liturgico degli Stati Uniti, Mons. Martino Hellriegel, dell'arcidiocesi di Saint Louis, scriveva nella più diffusa rivista liturgica dell'America del Nord, *Orate Fratres*, oggi *Worship* (1951, p. 226):

Da più di 25 anni stavo pregando perché giungesse questa ora benedetta. Il Signore ha ascoltato le voci di migliaia e migliaia di fedeli che nel mondo intero hanno costantemente e duramente lavorato per la restaurazione della più gloriosa, più santa, più commovente funzione dell'anno.¹¹

Era il giudizio dei Vescovi ad avere naturalmente una particolare importanza. Le loro Relazioni inviate alla Sacra Congregazione dei Riti, erano classificate, nell'uno o nell'altro caso, in tre categorie: quelle che riferiscono semplicemente la soddisfazione del

¹¹ *Ibidem*, pp. 21-22.

clero e dei fedeli e i frutti copiosi raccolti con la celebrazione della Veglia pasquale; quelle, più numerose, che pur lodando il nuovo *Ordo Sabbati Sancti* e desiderandone la continuazione, non tralasciano però di rilevare anche le varie difficoltà che si incontrano nella sua pratica attuazione; e finalmente quelle, in realtà pochissime, che a causa delle accennate difficoltà non ritengono opportuna l'introduzione del nuovo *Ordo*. È cosa risaputa che tra quest'ultimi c'era anche il Cardinale Giuseppe Siri, Arcivescovo di Genova, che ha comunicato con schiettezza e meticolosità a più riprese alla Sacra Congregazione dei Riti il proprio giudizio negativo.¹² Quanto alle difficoltà segnalate dalla diocesi del capoluogo ligure, si può dire che quasi tutte, o per lo meno quelle di maggior peso, non sono diverse dalle difficoltà sollevate da altri Vescovi e di cui vedremo una selezione più avanti.

Innanzitutto, però, consideriamo il tenore dei giudizi favorevoli e le ragioni per cui la quasi totalità degli Ordinari loda il nuovo *Ordo Sabbati Sancti* e ne desidera la continuazione. Ci prefiggiamo di farlo proponendo una scelta degli estratti delle Relazioni di vari Cardinali e arcivescovi sull'esperienza registratasi nelle loro diocesi:

Il Card. Carlos Carmelo De Vasconcelos Motta, Arcivescovo di San Paolo nel Brasile, scriveva in data 17 gennaio 1952:

Praz-nos declarar que foi notavel a concorrência dos fiéis e geral a satisfação do clero nas igrejas que, a despeito de seu caráter facultativo, resolveram seguir as novas rubricas.¹³

¹² Cf. Nicola GIAMPIETRO, «O vere beata nox», l'accoglienza dell'"Ordo Sabbati sancti" del 1951-1952», in *Ephemerides liturgicae* 125 (2011) 129-141, qui pp. 157-16. Una osservazione attenta a tale questione è stata fatta da Andrea GRILLO, *L'arcivescovo Giuseppe Siri, la Veglia Pasquale e le radici del Motu Proprio "Summorum Pontificum"*, in <http://liturgia-opus-trinitatis.over-blog.it/article-una-riforma-non-necessaria>.

¹³ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Positio, De Instauratione Liturgica Maioris Hebdomadae*, p. 23.

Da Sydney nell'Australia, l'Arcivescovo il Card. Norman Thomas Gilroy, scriveva il 6 aprile 1951:

The experiment was an unqualified success. The Cathedral was half-filled when the ceremonies began at 10.45 p. m. At midnight when Mass began there was a full congregation. Three priests assisted me in the distribution of Holy Communion. With profound reverence a very large number of people communicated. It is safe to say there were very few in the congregation who did not receive Holy Communion. All who participated in the ceremonies were profoundly impressed by them.¹⁴

Nei grandi centri europei non erano mancati i tentativi di celebrare il nuovo rito e puntualmente arrivavano le relazioni sugli esiti. Il Card. Pierre Gerlier, Arcivescovo di Lione, inviava una relazione datata 9 gennaio 1952, che esordisce con queste parole:

L'Office de la Nuit pascale a été célébré dans une cinquantaine d'églises ou chapelles du Diocèse de Lyon, en 1951. Tous les prêtres qui ont organisé cette veillée ont fait un rapport entièrement favorable au maintien de ce rite: l'assistance a été notable et vraiment active, la rénovation des promesses a été partout accomplie avec grande ferveur, les communions furent nombreuses. Il faut donc se réjouir de cette occasion qui nous a été fournie de revaloriser aux yeux de nos chrétiens le Mystère pascal. L'Archevêque de Lyon (qui a lui-même accompli le rite nouveau pontificalement dans sa Cathédrale) remercie vivement le Saint-Père de l'autorisation donnée en 1951, et il souhaite que l'expérience puisse être continuée à nouveau les années suivantes.¹⁵

Il Card. Joseph Frings, Arcivescovo di Colonia, in data 21 novembre 1951 scriveva:

Quamquam parum supererat temporis spatii ad omnia diligenter praeparanda, tamen permultis in paroeiis vigilia celebrata est se-

¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵ *Ibidem*, p. 23.

cundum formam novam rubricisque novis servatis, et ubique, cum prioribus annis perpauci borie matutinis Sabbati Sancti ritui sacro interessent, magno cum concursu fidelium, quorum quamplurimi divino cibo refecti sunt. Nihilominus numerus Dominica Resurrectionis missas audientium minor non fuit quam antea. Pietas et devotio fidelium cuiusvis aetatis et conditionis functionibus sacris perattente adstantium magnopere laudanda est.¹⁶

A nome anche di tutte le diocesi dell'Austria, il Card. Theodor Innitzer, Arcivescovo di Vienna, inviava una relazione in data 2 gennaio 1952, riferendo fra l'altro:

Quod per multos an nos fideles desiderabant et iteratis precibus a pastoribus poscebant, Summus Pontifex, paterna ac vigilantia cura erga omnes Christifidelium necessitudines, festo Paschatis 1951 ad effectum duxit...

In omnibus ecclesiis, in quibus novus ritus nocturnus observabatur, fideles gaudenter adsistebant, frequentiori quoque numero, qui quinquies immo decies multiplicabatur, si confers frequentiam officii matutini adhuc consueti... Ita omnes ecclesiarum rectores, qui novum ritum observabant, de effectu pastoralis erant contenti...

Iterum gratias agimus Summo Pontifici, qui desiderii Cleri fideliumque benigne annuens, animarum saluti per hoc decretum sapienter providit.¹⁷

Il Card. Maurilio Fossati, Arcivescovo di Torino, nella sua relazione del 3 agosto 1951, dopo aver rilevato che il Decreto era giunto troppo tardi per poterne informare a tempo opportuno Parroci e fedeli, scriveva fra l'altro quanto segue:

¹⁶ *Ibidem*, p. 25.

¹⁷ *Ibidem*, p. 25.

Si ha quindi che la grande maggioranza di quelli che han fatto la prova sono favorevoli, mentre la maggioranza di quelli che se ne sono astenuti è contraria per preconcetto. Io sono pertanto d'avviso, che se si fosse avuto agio di predisporre meglio gli animi dei fedeli e soprattutto dei Parroci, la novità o meglio il ritorno all'antica liturgia vigilare, avrebbe avuto esito favorevole dappertutto. È un fatto che oggi le funzioni del Sabato Santo al mattino sono generalmente disertate; esse si svolgono dal Clero più o meno bene dinanzi a un ristretto numero di pie donne, che intervengono per fare la S. Comunione. Di notte invece tutti possono parteciparvi, e se si ha l'avvertenza di tenere qualche istruzione prima per prepararvi i fedeli; oppure, come si è fatto nel Duomo di Torino e in altre Parrocchie, un Sacerdote dal pulpito o dal microfono spiega lo svolgersi del rito, i fedeli se ne interessano e vi partecipano attivamente. In qualche luogo tutti i fedeli erano provvisti di un cero, e quando al terzo « *Lumen Christi* tutti i ceri si accesero, la commozione fu grande. È verissimo che oggi gli uomini, specie nelle parrocchie di campagna e di montagna, sono usi confessarsi *valde mane una Sabbatorum*, e quindi i Parroci non potrebbero trovarsi per tempo il mattino di Pasqua, se vanno a letto ben oltre la mezzanotte. Ma questa difficoltà cadrebbe, quando gli uomini sapessero che possono confessarsi la sera del Sabato Santo e fare alla Messa di mezzanotte la loro Comunione Pasquale. Qualcuno teme che essendo la Messa vigilare già valevole per il precetto festivo, i più non presenzierrebbero alla Messa solenne di Pasqua fino ad oggi molto frequentata. Io non ho questo timore, perché veggo che la solennità della Pasqua è ancora molto sentita e per poco che si faccia il popolo sarà fedele alla tradizione.¹⁸

A tale testimonianza per quanto riguarda l'Italia, possiamo aggiungere quella di Mons. Giacomo Lercaro, all'epoca Arcivescovo di Ravenna, futuro Cardinale di Bologna e protagonista sia del

¹⁸ *Ibidem*, pp. 25-26.

Concilio che dell'impostazione della Liturgia postconciliare. Il 7 marzo 1951 scriveva a Pio XII:

Beatissimo Padre, permettete ad un Vostro figlio di esprimervi la sua gioia e devota riconoscenza per la facoltà concessa di riportare alla notte santa della Risurrezione l'Ufficio vigiliare del Sabato Santo; la cosa, che corona i voti ardenti di tante anime innamorate della Sacra Liturgia, concorrerà efficacemente alla risurrezione spirituale di un mondo, oggi in tanti settori lontano dalla luce e dalla grazia di Cristo.¹⁹

Riferiamo anche della reazione di due Delegati Apostolici. Il primo, Mons. ANDREA CASSULO, Il Delegato Apostolico nella Turchia, scriveva in data 26 marzo 1951:

Le venerate disposizioni della Santa Sede contenute nel Decreto della S. Congregazione dei Riti, relative alla vigilia del Sabato Santo, sono state comunicate subito alle nostre chiese e accolte con grande favore. Data l'importante innovazione, che ci ha portato ai primi tempi cristiani, non ha mancato, naturalmente, di produrre un certa impressione, quasi che la Chiesa madre di Roma si fosse accostata alla Chiesa bizantina dissidente. Ma, considerando poi che il rito era già in uso fino dai tempi antichissimi, non si è potuto che ammirare l'eterna giovinezza di Roma, ove è la sede del Vicario di Cristo, *heri et hodie, Ipse et in saecula...*

Tutti, posso dire, compresi i fedeli, hanno compreso la provvida disposizione emanata e la sera del Sabato Santo le chiese si sono riempite di popolo, lieto di riprendere l'uso liturgico, che è creduto il più naturale e significativo. Sono stato io stesso alla nostra Basilica la sera del Sabato Santo e sono lieto di poter assicurare l'Eminenza Vostra Rev.ma che la cerimonia è riuscita solennissima, commovente ed ho a varie riprese manifestato ai fedeli molto divoti la mia paterna soddisfazione. Viva e profonda è stata la soddisfazione e la commozione generale.²⁰

¹⁹ *Ibidem*, p. 26.

²⁰ *Ibidem*, p. 27.

Da parte sua, il Delegato Apostolico nel Pakistan, Arcivescovo di Karaci, Monsignor Alcuino van Miltenburg, scriveva in data 27 giugno 1951:

Vigilia Paschalis celebrata est horis nocturnis in plerisque ecclesiis Archidioecesis Nostrae, cum magno concursu fidelium. Omnes extrema cum attentione et devotione ceremonias secuti sunt. Multi ex praesentibus sacram Communionem receperunt.²¹

Leggendo queste Relazioni, ed ancora altre che qui non siamo in grado di riprodurre, si può ben concludere che il parere quasi unanime di tutti coloro che hanno dato relazione alla Santa Sede intorno alla celebrazione della Veglia pasquale è stato pienamente favorevole.²²

Ma perchè il giudizio fu così favorevole? Cosa spinse questi alti Prelati a prendere una posizione favorevole nell'accettare il nuovo *Ordo Sabbati Sancti*? Il rapporto della Congregazione dei Riti sottolinea l'aumentata partecipazione del popolo dal punto di vista sia quantitativo che qualitativo.²³

Nella percezione della Congregazione dei Riti, non vi fu nessuna difficoltà sollevata contro il nuovo *Ordo Sabbati Sancti* dal punto di vista liturgico, ossia intorno alla emendazione dei testi e revisione del rito.²⁴ Al contrario abbondano apprezzamenti positivi. Certo, su alcune riviste a carattere liturgico, sono apparsi rilievi intorno a qualche piccolo elemento testuale o a qualche rubrica, punti che furono presi nella dovuta considerazione nella seconda edizione dell'*Ordo Sabbati Sancti*, pubblicato nel 1952. Ciononostante, i Vescovi non nascondono alcuni problemi incontrati. In Italia, una difficoltà era la resistenza delle popolazioni a modificare

²¹ *Ibidem*, p. 27.

²² Cf. *ibidem*, p. 28.

²³ *Ibidem*, p. 28.

²⁴ *Ibidem*, p. 29.

le abitudini dei secoli rinunciando e al suono tradizionale delle campane nel tardo mattino del Sabato Santo, che all'epoca anche la RAI (emittente pubblica italiana) e la Radio Vaticana trasmettevano alle ore 11 del Sabato Santo. L'Arcivescovo di Lanciano, Mons. Benigno Luciano Migliorini, scrivendo in data 27 novembre 1954, la metteva così: « Mi auguro che per il prossimo Sabato Santo siano date finalmente misure tassative riguardo alle campane, che dovrebbero tutte coraggiosamente far silenzio, mentre Gesù è nel Sepolcro e la Madonna con le anime dolenti sono in lacrime ». ²⁵

Un altro problema riguardava la benedizione delle case, che in molti luoghi, cominciando da Roma, si era solito fare nel giorno del Sabato Santo. Se la prassi – estenuante per i sacerdoti – doveva persistere, come poteva il clero parrocchiale fare fronte la sera alla Veglia pasquale? Prevaleva eventualmente la soluzione di praticare le benedizioni su un arco di tempo più esteso. ²⁶

Queste e altre difficoltà trovavano proposte di rimedio nelle *Ordinationes* approvate da Pio XII e pubblicate l'11 gennaio 1952, apprezzate in genere dai Vescovi, soprattutto per il buon senso pastorale che le caratterizzava. Nella modifica delle abitudini qualche Vescovo vedeva una chance pastorale, come, ad esempio, Mons. Raffaello Delle Nocche, Vescovo di Tricarico:

So che in alcune grandi città l'innovazione (della Veglia pasquale) è stata accolta male e non attuata perché impedisce la benedizione delle case nel Sabato Santo. Mi è dispiaciuta la cosa e molto più il motivo. La benedizione delle case dovrebbe essere per il Parroco l'occasione propizia per avvicinare i figliani che ora, specialmente nelle grandi città, non sentono più il vincolo con la parrocchia, e quindi dovrebbe essere fatta con calma e a settori. Se per un anno non si raccoglie quanto si raccoglieva negli altri

²⁵ *Ibidem*, pp. 29-30.

²⁶ *Ibidem*, p. 30.

anni il Sabato Santo, le famiglie avvicinate dal Parroco ed in maggior contatto con la parrocchia, daranno e forse anche più, in tante altre occasioni.²⁷

Altro problema riguardava la mancanza del clero sufficiente per lo svolgimento del rito. La Congregazione dei Riti commentava così:

Non pochi Vescovi osservano poi che la Veglia pasquale, per essere celebrata con il dovuto decoro, richiede un certo numero di clero. Ora ciò si può avere solo in alcune chiese delle città e dei paesi più grandi, mentre nella quasi totalità delle chiese di campagna vi è ordinariamente un solo sacerdote.

Anche questa difficoltà ha un fondamento reale, nel senso che per avere una celebrazione decorosa è molto utile la presenza di alcuni Sacerdoti e che ciò non è possibile in molte parrocchie di campagna. Ma d'altra parte, se ben si considera, non è questa una difficoltà nuova, creata col nuovo rito. Anche il vecchio rito, per essere ordinato e dignitoso richiede un certo numero di sacerdoti, anzi di per sè ne richiede di più, perché la funzione è più lunga e faticosa. Si pensi alle 12 lezioni, in luogo delle quattro del nuovo rito. Onde se in quelle chiese un sacerdote poteva e può celebrare da solo, con l'aiuto di qualche chierichetto, le funzioni del Sabato Santo al mattino, non si vede come e perché non possa farlo la sera. D'altra parte anche a questa difficoltà fu provveduto nella seconda edizione dell'*Ordo Sabbati Sancti*, dove oltre al rito solenne con i ministri, è previsto un rito più semplice, e pur decoroso, attuabile con un solo sacerdote, coadiuvato da chierichetti o giovani laici, per esempio dell'Azione cattolica, opportunamente istruiti.²⁸

Altrove ci si preoccupava di qualche altro aspetto. Uno dei problemi piuttosto grande da risolvere, era proprio quello delle

²⁷ Nella sua Relazione del 28 maggio 1951. *Ibidem*, pp. 30-31.

²⁸ *Ibidem*, p. 31.

confessioni. Difatti i fedeli cosiddetti “pasquini” si presentavano in chiesa per la confessione della Pasqua, assolvendo il comando del Catechismo della Chiesa Cattolica che recita: “confessarsi almeno a Pasqua”. Tale impegno richiedeva uno sforzo immane dei sacerdoti e ciò, preoccupava i Vescovi per l'eccessiva fatica, che riportavano i sacerdoti a discapito del grande impegno per lo svolgimento del rito. Ma è importante notare, ciò che troviamo nella relazione seguente, quello che si svolgeva in Toscana: un Rito Penitenziale comunitario, che svolgiamo oggi, ma che già nel 1952 era prassi.

Eccessiva fatica del clero, impegnato com'è nelle confessioni pasquali. – Questa è una difficoltà pratica reale. In molti luoghi infatti i fedeli, specialmente uomini, sono abituati a fare la loro confessione pasquale la sera del Sabato Santo o la mattina di Pasqua. In molte relazioni di Vescovi si parla appunto di numerosissime confessioni e comunioni, il che richiede naturalmente un certo numero di sacerdoti impegnati al confessionale.

Ma anzitutto si deve notare che questo stato di cose non è generale. In molte regioni i fedeli sono stati opportunamente educati a confessarsi già durante la Quaresima e nei giorni della Settimana Santa, con la comunione pasquale il Giovedì Santo. In Toscana, per esempio, in molte parrocchie c'è il cosiddetto « ufficio di confessione »: in un giorno prossimo alla Pasqua, alcuni Parroci, con l'aiuto spesso di qualche Religioso, si adunano nell'una o nell'altra chiesa, proprio per dar modo ai fedeli di fare la loro confessione pasquale.²⁹

Di nuovo le *Ordinationes* dell'11 gennaio 1952 affrontano il problema, prescrivendo al n. 21:

Ubi usus invaluit, ut fideles ad sacrum paenitentiae sacramentum vespere Sabbati Sancti, vel mane dominicae Resurrectionis,

²⁹ *Ibidem*, pp. 31-32.

quasi catervatim accedant, studeat parochus fidelibus de opportunitate suadere, ne omnes uno eodemque die ad confessiones paschales confluant; quibus ceteroquin in diversis diebus distributis, uberiores sane fructus percipientur.³⁰

Altra difficoltà molto combattuta fu l'ora della funzione. Tale questione fu quella che più frequentemente ricorreva nelle Relazioni dei Vescovi. Alcuni preferivano lasciare le cose allo *statu quo*, con la funzione cioè al mattino, tutti gli altri, vale a dire la stragrande maggioranza, fu d'accordo che la funzione dovesse aver luogo nelle ore notturne dal Sabato alla Domenica.

Il simbolismo del fuoco e del cero pasquale, e i formulari liturgici che parlano della *beata nox*, non avrebbero altrimenti significato. Ma quando si viene a determinare l'ora esatta della sacra funzione, allora comincia la diversità dei pareri. Tali pareri si riducono a tre: alla mezzanotte; nelle prime ore serali; nelle prime ore del mattino, avanti l'alba del giorno di Pasqua. Vale la pena di spendere una parola su queste tre proposte.

La mezzanotte. – Questa è l'ora « competente » fissata nell'*Ordo Sabbati Sancti*. La prima rubrica infatti dell'*Ordo* comincia così: « Hora competenti, ea scilicet quae permittat incipere missam solemnem vigiliae paschalis circa mediam noctem ». Le ragioni storiche e ideali per fissare la Messa vigiliare alla mezzanotte sono ben note. Nella storia liturgica la Veglia pasquale è la « mater omnium sanctarum vigiliarum », come dice S. Agostino (PL 38, 1088). Per conservare alla funzione il suo carattere nativo di Veglia, occorre che la funzione possa almeno congiungere il Sabato con la Domenica. Come era naturale, i cultori della liturgia sono tutti d'accordo in questa fissazione dell'ora. Anche tra i Vescovi la maggior parte, direttamente o indirettamente, è per questa

³⁰ SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Ordinationes. In sequentibus ordinationibus nomine « vigiliae paschalis » intelligitur vigilia paschalis instaurata, nocturno scilicet tempore celebrando*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 44 (1952) 52.

stessa ora; anzi alcuni chiedono espressamente che non sia variata e ne danno la ragione.³¹

Per esempio il Vescovo di Lussemburgo, Mons. Joseph Laurent Philippe, nella Relazione in data 25 giugno 1951, scrive:

Il semble répondre au désir de nos diocésains que l'horaire actuellement prévu pour la célébration de la vigile nocturne soit maintenu et qu'il ne soit, pas accédé aux prières de ceux qui, pour des raisons pastorales, sollicitent une anticipation de la vigile vers la tombée de la nuit du Samedi-Saint. Si, en effet, la vigile pascale ne se prolonge pas au-delà de minuit, elle perd de nouveau son caractère strictement pascal et naturel.³²

Opinione sostenuta da non pochi altri, tra cui il Vescovo di Rodez (Francia), Mons. Marcel-Marie-Henri-Paul Dubois.³³ L'ora quindi più propria per la funzione rimane quella della mezzanotte, ossia con l'inizio della Messa a mezzanotte. Questo per quanto riguarda l'ora di mezzanotte, ma alcuni Vescovi chiedevano con insistenza di spostare la celebrazione alle prime ore serali. Vediamo cosa effettivamente chiedevano nel riassunto della Congregazione dei Riti:

Un numero considerevole di Vescovi, partendo da considerazioni di ordine pratico e pastorale, chiedono che sia data facoltà agli Ordinari di poter permettere l'inizio della sacra, funzione fin dalle prime ore della sera, ossia dopo l'imbrunire, in modo da poterla terminare ad un'ora che non sposti soverchiamente l'orario ordinario del riposo notturno. I Vescovi soprattutto di paesi montani, come la Svizzera, insistono su questa domanda e allegano anche la ragione pratica della difficoltà di accedere nottetempo alla chiesa e degli inconvenienti che se ne possono teme-

³¹ *De Instauratione Liturgica Maioris Hebdomadae*, pp. 32-33.

³² *Ibidem*, p. 33.

³³ Nella relazione giunta il 5 ottobre 1951: *Ibidem*, p. 33.

re. Molti aggiungono poi una considerazione che riguarda il clero, il quale essendo molto impegnato nel giorno di Pasqua, ha bisogno di poter riposare nella notte precedente.

In seguito a queste varie osservazioni, nelle ricordate *Ordinationes* approvate dal Santo Padre e pubblicate l'11 gennaio 1952, dopo aver confermato il fatto che l'ora competente restava quella che porti l'inizio della messa alla mezzanotte, si aggiungeva: « Si vero loci Ordinarius censeat, eiusdem vigiliae celebrationem, gravibus publicisque de causis, in quibusdam ecclesiis hora praescripta peragi non posse, facultas ei conceditur, ut, omnibus adiunctis mature perpensis, permittere queat, in iisdem ecclesiis sacram celebrationem anticipandi non autem ante horam octavam post meridiem ». Di fatti molti sono stati i Vescovi che hanno permesso la sacra funzione con inizio alle 8 di sera.³⁴

Ma vi erano anche alcuni Ordinari che chiedevano la celebrazione della veglia pasquale nelle prime ore del mattino prima dell'alba di Pasqua.

Un certo numero di Vescovi, soprattutto di paesi di lingua germanica, ha espresso il desiderio di poter collocare la funzione vigiliare alle prime ore del mattino di Pasqua. Questa proposta è da mettersi in relazione con una funzione popolare divulgatissima in alcuni paesi del nord Europa e carissima al popolo, la cosiddetta processione della Risurrezione (*die Auferstehung*). Questa sarebbe possibile se la funzione avesse luogo nelle prime ore serali o se la si spostasse alle ore matutine prima dell'alba: in ambedue i casi la tradizionale funzione di Cristo risorto potrebbe chiudere la funzione vigiliare.

Per queste ragioni vari Vescovi di paesi di lingua germanica hanno chiesto che sia data licenza agli Ordinari di poter ordinare la funzione vigiliare all'ora che credono più opportuna, purché si svolga nelle ore notturne, sia serali che matutine, della notte dal Sabato alla Pasqua.

³⁴ *Ibidem*, p. 34.

Trattandosi di un caso che, per quanto esteso non è affatto di carattere generale, la questione di permettere la funzione vigilare al mattino di Pasqua, potrebbe essere risolta eventualmente con rescritti locali o regionali.

In conclusione se l'ora della funzione restasse fissata a mezzanotte, ma con la facoltà generale data agli Ordinari di permetterne l'anticipazione fino ad un'ora dopo il tramonto del sole, si può ritenere che i Vescovi in generale sarebbero contenti. E si può essere certi che molte delle difficoltà di cui si è parlato finora verrebbero di fatto a cessare.³⁵

Malgrado le difficoltà segnalate alla Santa Sede dai Vescovi diocesani, questi sono peraltro dell'avviso che le stesse difficoltà possono essere superate e chiedono quindi che il nuovo *Ordo Sabbati Sancti* sia reso definitivo. Questo parere è comune, come abbiamo già rilevato, nelle Relazioni degli Ordinari, a cominciare da quelle di molti Cardinali Arcivescovi, ed è comune anche nelle Relazioni di molte diocesi d'Italia, che si possono vedere dagli estratti riprodotti in *Appendice* dello stesso volume.

Infatti, in Italia, il Centro di Azione Liturgica, nella Settimana Liturgica Nazionale, celebrata a Padova nel settembre dello stesso anno 1951, l'ha dedicata al tema del nuovo *Ordo Sabbati Sancti*, con la partecipazione di rappresentanti di oltre 50 diocesi italiane. Così si ebbe l'opportunità di discutere, confrontarsi e riportare a caldo le impressioni avutesi su tale nuovo rito. Riportiamo di seguito una testimonianza del molto stimato Mons. Adriano Bernareggi, Vescovo di Bergamo e Presidente del Centro, che inviò tramite una relazione alla Sacra Congregazione dei Riti, in data 21 ottobre 1951, sull'esito delle sedute di Padova:

Durante la Settimana Liturgica Nazionale svoltasi a Padova nel settembre 1951 ed alla quale hanno partecipato rappresentanti di oltre 50 Diocesi di tutte le parti d'Italia peninsulare e insula-

³⁵ *Ibidem*, p. 35.

re, il Centro di Azione Liturgica ha potuto raccogliere le esperienze e i desideri che sono stati unanimemente espressi sui seguenti temi di liturgia pastorale.

Vigilia pasquale

Unanime il consenso manifestatosi in tutta Italia per il ripristino di questo rito. Ovunque l'esperienza ha avuto pieno successo, sia per il concorso e la partecipazione attiva del popolo (e specialmente degli uomini), sia per la partecipazione ai Santi Sacramenti, sia per la comprensione che il popolo ha mostrato di assimilare – nel nuovo rito – del Mistero pasquale.³⁶

CONCLUSIONE

Abbiamo visto che la concessione del nuovo rito del Sabato Santo avutasi con il Decreto del 9 febbraio 1951 ebbe larghissima eco in tutto il mondo, un coro di lodi, in riviste scientifiche, in conferenze e relazioni tenute in congressi, convegni e settimane liturgiche.

Alla Congregazione dei Riti, poco dopo la Pasqua del 1951, cominciarono a piovere, a decine e centinaia le relazioni degli Ordinari sul successo della Veglia pasquale, con preghiera che la concessione fosse continuata. Il Santo Padre, informato di ciò, diede ordine che la Commissione esaminasse le relazioni dei Vescovi e facesse delle proposte. La Commissione fu di parere che la facoltà di celebrare il Sabato Santo, secondo il nuovo rito, venisse confermata per altri tre anni; contemporaneamente, dato che nelle relazioni erano stati espressi anche alcuni dubbi di carattere rubricale e segnalate alcune difficoltà di carattere pratico, concernenti soprattutto l'ora della celebrazione, la stessa Commissione preparò delle *Ordinationes* per chiarire i dubbi e appia-

³⁶ *Ibidem*, p. 41.

nare le difficoltà. Il Santo Padre, minutamente informato di tutto ciò, in una Udienza concessa a Sua Eminenza il Card. Clemente Micara, Prefetto della S. Congregazione dei Riti, l'11 gennaio 1952, si degnò approvare quanto la Commissione aveva proposto.³⁷

Sfogliando la *Positio*,³⁸ abbiamo riportato i risultati dell'applicazione del nuovo *Ordo Sabbati Sancti* inviati da alcuni Cardinali e Arcivescovi e Delegati Apostolici alla Sacra Congregazione dei Riti. Rileggendo tali Relazioni, è interessante vedere l'esito positivo che ebbe detto rito, ma è ancora più appassionante riportare ora di seguito in Appendice gli estratti di altre singolari Relazioni di Arcivescovi e Vescovi sparsi nel mondo. Dall'America latina agli Stati Uniti e al Canada. Dal Portogallo alla Spagna; dalla Francia, Inghilterra, Irlanda, Olanda, Belgio, Germania, Svizzera, Italia, Africa, Medio e estremo Oriente.

La fonte è quella di prima, con l'aggiunta di un supplemento o Appendice che fa parte della pubblicazione originale.³⁹

Nicola GIAMPIETRO

³⁷ *Ibidem*, p. 17.

³⁸ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Positio, De Instauratione Liturgica Maioris Hebdomadae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1955, (= *Sectio Historica* 90) 110 pp.

³⁹ *Ibidem*, pp. 64-93.

Epistula pastoralis de Anno Fidei

A LOS SACERDOTES, CONSAGRADOS, CONSAGRADAS
Y FIELES LAICOS DE LA ARQUIDIÓCESIS

Queridos hermanos:

Entre las experiencias más fuertes de las últimas décadas está la de encontrar puertas cerradas. La creciente inseguridad fue llevando, poco a poco, a trabar puertas, poner medios de vigilancia, cámaras de seguridad, desconfiar del extraño que llama a nuestra puerta. Sin embargo, todavía en algunos pueblos hay puertas que están abiertas. La puerta cerrada es todo un símbolo de este hoy. Es algo más que un simple dato sociológico; es una realidad existencial que va marcando un estilo de vida, un modo de pararse frente a la realidad, frente a los otros, frente al futuro. La puerta cerrada de mi casa, que es el lugar de mi intimidad, de mis sueños, mis esperanzas y sufrimientos así como de mis alegrías, está cerrada para los otros. Y no se trata sólo de mi casa material, es también el recinto de mi vida, mi corazón. Son cada vez menos los que pueden atravesar ese umbral. La seguridad de unas puertas blindadas custodia la inseguridad de una vida que se hace más frágil y menos permeable a las riquezas de la vida y del amor de los demás.

La imagen de una puerta abierta ha sido siempre el símbolo de luz, amistad, alegría, libertad, confianza. ¡Cuánto necesitamos re-

cuperarlas! La puerta cerrada nos daña, nos anquilosa, nos separa.

Iniciamos el Año de la fe y paradójicamente la imagen que propone el Papa es la de la puerta, una puerta que hay que cruzar para poder encontrar lo que tanto nos falta. La Iglesia, a través de la voz y el corazón de Pastor de Benedicto XVI, nos invita a cruzar el umbral, a dar un paso de decisión interna y libre: animarnos a entrar a una nueva vida.

La puerta de la fe nos remite a los Hechos de los Apóstoles: «Al llegar, reunieron a la Iglesia, les contaron lo que Dios había hecho por medio de ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe» (*Hechos* 14, 27). Dios siempre toma la iniciativa y no quiere que nadie quede excluido. Dios llama a la puerta de nuestros corazones: Mira, estoy a la puerta y llamo, si alguno escucha mi voz y abre la puerta entraré en su casa y cenaré con él, y él conmigo (*Ap* 3, 20). La fe es una gracia, un regalo de Dios. «La fe sólo crece y se fortalece creyendo; en un abandono continuo en las manos de un amor que se experimenta siempre como más grande porque tiene su origen en Dios».

Atravesar esa puerta supone emprender un camino que dura toda la vida mientras avanzamos delante de tantas puertas que hoy en día se nos abren, muchas de ellas puertas falsas, puertas que invitan de manera muy atractiva pero mentirosa a tomar camino, que prometen una felicidad vacía, narcisista y con fecha de vencimiento; puertas que nos llevan a encrucijadas en las que, cualquiera sea la opción que sigamos, provocarán a corto o largo plazo angustia y desconcierto, puertas autorreferenciales que se agotan en sí mismas y sin garantía de futuro. Mientras las puertas de las casas están cerradas, las puertas de los shoppings están siempre abiertas. Se atraviesa la puerta de la fe, se cruza ese umbral, cuando la Palabra de Dios es anunciada y el corazón se deja plasmar por la gracia que transforma. Una gracia que lleva un nombre concreto, y ese nombre es Jesús. Jesús es la puerta. (*Juan* 10, 9) «Él, y Él solo, es,

y siempre será, la puerta. Nadie va al Padre sino por Él. (*Juan 14, 6*)», Si no hay Cristo, no hay camino a Dios. Como puerta nos abre el camino a Dios y como Buen Pastor es el Único que cuida de nosotros al costo de su propia vida.

Jesús es la puerta y llama a nuestra puerta para que lo dejemos atravesar el umbral de nuestra vida. *No tengan miedo... abran de par en par las puertas a Cristo* nos decía el Beato Juan Pablo II al inicio de su pontificado. Abrir las puertas del corazón como lo hicieron los discípulos de Emaús, pidiéndole que se quede *con nosotros para que podamos traspasar las puertas de la fe* y el mismo Señor nos lleve a comprender las razones por las que se cree, *para después salir a anunciarlo*. La fe supone decidirse a estar con el Señor para vivir con él y compartirlo con los hermanos.

Damos gracias a Dios por esta oportunidad de valorar nuestra vida de hijos de Dios, por este camino de fe que empezó en nuestra vida con las aguas del bautismo, el inagotable y fecundo rocío que nos hace hijos de Dios y miembros hermanos en la Iglesia. La meta, el destino o fin es el encuentro con Dios con quien ya hemos entrado en comunión y que quiere restaurarnos, purificarnos, elevarnos, santificarnos, y darnos la felicidad que anhela nuestro corazón.

Queremos dar gracias a Dios porque sembró en el corazón de nuestra Iglesia Arquidiocesana el deseo de contagiar y dar a manos abiertas este don del Bautismo. Este es el fruto de un largo camino iniciado con la pregunta ¿Cómo ser Iglesia en Buenos Aires? transitado por el camino del Estado de Asamblea para enraizarse en el Estado de Misión como opción pastoral permanente.

Iniciar este año de la fe es una nueva llamada a ahondar en nuestra vida esa fe recibida. Profesar la fe con la boca implica vivirla en el corazón y mostrarla con las obras: un testimonio y un compromiso público. El discípulo de Cristo, hijo de la Iglesia, no puede pensar nunca que creer es un hecho privado. Desafío im-

portante y fuerte para cada día, persuadidos de que el que comenzó en ustedes la buena obra la perfeccionará hasta el día, de Jesucristo. (*Fil* 1, 6) Mirando nuestra realidad, como discípulos misioneros, nos preguntamos: ¿a qué nos desafía cruzar el umbral de la fe?

Cruzar el umbral de la fe nos desafía a descubrir que si bien hoy parece que reina la muerte en sus variadas formas y que la historia se rige por la ley del más fuerte o astuto y si el odio y la ambición funcionan como motores de tantas luchas humanas, también estamos absolutamente convencidos de que esa triste realidad puede cambiar y debe cambiar, decididamente porque “*si Dios está con nosotros ¿quién podrá contra nosotros?*” (*Rom* 8, 31.37)

Cruzar el umbral de la fe supone no sentir vergüenza de tener un corazón de niño que, porque todavía cree en los imposibles, puede vivir en la esperanza: lo único capaz de dar sentido y transformar la historia. Es pedir sin cesar, orar sin desfallecer y adorar para que se nos transfigure la mirada.

Cruzar el umbral de la fe nos lleva a implorar para cada uno «los mismos sentimientos de Cristo Jesús» (*Flp* 2, 5) experimentando así una manera nueva de pensar, de comunicarnos, de mirarnos, de respetarnos, de estar en familia, de plantearnos el futuro, de vivir el amor, y la vocación.

Cruzar el umbral de la fe es actuar, confiar en la fuerza del Espíritu Santo presente en la Iglesia y que también se manifiesta en los signos de los tiempos, es acompañar el constante movimiento de la vida y de la historia sin caer en el derrotismo paralizante de que todo tiempo pasado fue mejor; es urgencia por pensar de nuevo, aportar de nuevo, crear de nuevo, amasando la vida con «la nueva levadura de la justicia y la santidad». (1 Cor 5, 8)

Cruzar el umbral de la fe implica tener ojos de asombro y un corazón no perezosamente acostumbrado, capaz de reconocer que cada vez que una mujer da a luz se sigue apostando a la vida y al futuro, que cuando cuidamos la inocencia de los chicos garantizamos la verdad de un mañana y cuando mimamos la vida entregada de un anciano hacemos un acto de justicia y acariciamos nuestras raíces.

Cruzar el umbral de la fe es el trabajo vivido con dignidad y vocación de servicio, con la abnegación del que vuelve una y otra vez a empezar sin aflojarle a la vida, como si todo lo ya hecho fuera sólo un paso en el camino hacia el reino, plenitud de vida. Es la silenciosa espera después de la siembra cotidiana, contemplar el fruto recogido dando gracias al Señor porque es bueno y pidiendo que no abandone la obra de sus manos. (Sal 137)

Cruzar el umbral de la fe exige luchar por la libertad y la convivencia aunque el entorno claudique, en la certeza de que el Señor nos pide practicar el derecho, amar la bondad, y caminar humildemente con nuestro Dios. (Miqueas 6, 8)

Cruzar el umbral de la fe entraña la permanente conversión de nuestras actitudes, los modos y los tonos con los que vivimos; reformular y no emparchar o barnizar, dar la nueva forma que imprime Jesucristo a aquello que es tocado por su mano y su evangelio de vida, animarnos a hacer algo inédito por la sociedad y por la Iglesia; porque «El que está en Cristo es una nueva criatura». (2 Cor 5, 17-21)

Cruzar el umbral de la fe nos lleva a perdonar y saber arrancar una sonrisa, es acercarse a todo aquel que vive en la periferia existencial y llamarlo por su nombre, es cuidar las fragilidades de los más débiles y sostener sus rodillas vacilantes con la certeza de que lo que hacemos por el más pequeño de nuestros hermanos al mismo Jesús lo estamos haciendo. (Mt 25, 40)

Cruzar el umbral de la fe supone celebrar la vida, dejarnos transformar porque nos hemos hecho uno con Jesús en la mesa de la eucaristía celebrada en comunidad, y de allí estar con las manos y el corazón ocupados trabajando en el gran proyecto del Reino: todo lo demás nos será dado por añadidura. (Mt 6, 33)

Cruzar el umbral de la fe es vivir en el espíritu del Concilio y de Aparecida, Iglesia de puertas abiertas no sólo para recibir sino fundamentalmente para salir y llenar de evangelio la calle y la vida de los hombres de nuestros tiempo.

Cruzar el umbral de la fe para nuestra Iglesia Arquidiocesana, supone sentirnos confirmados en la Misión de ser una Iglesia que vive, reza y trabaja en clave misionera.

Cruzar el umbral de la fe es, en definitiva, aceptar la novedad de la vida del Resucitado en nuestra pobre carne para hacerla signo de la vida nueva.

Meditando todas estas cosas miremos a María, Que Ella, la Virgen Madre, nos acompañe en este cruzar el umbral de la fe y traiga sobre nuestra Iglesia en Buenos Aires el Espíritu Santo, como en Nazaret, para que igual que ella adoremos al Señor y salgamos a anunciar las maravillas que ha hecho en nosotros.

1 de Octubre de 2012
Fiesta de Santa Teresita del Niño Jesús

Card. JORGE MARIO BERGOGLIO, s.j.

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 broccura, ISBN 978-88-209-7948-5, pp. 502

€ 32,00

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.