

notitiae

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

291

OCTOBRI 1990 - 10

CITTÀ DEL VATICANO

notitiae

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica
editi cura Congregationis de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum
Mensile - Sped. abb. Postale - Gruppo III - 70%

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 lit. 35.000 - extra Italiam lit. 45.000 (\$ 45). Singuli fasciculi veneunt: lit. 6.000 (\$ 7) — Pro annis elapsis singula volumina: lit. 60.000 (\$60).

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

291 Vol. 26 (1990) - Num. 10

IL MESSALE ROMANO NELLA TRADIZIONE LITURGICA DEL RITO ROMANO	517
SOMMAIRE - SUMARIO - SUMMARY - ZUSAMMENFASSUNG	521
IOANNES PAULUS PP. II	
<i>Acta:</i> Beatificationes	524
<i>Allocutiones:</i> Les prêtres investis de l'unique sacerdoce du Christ: 524; Triple mission du prêtre: 526; La formazione sacerdotale trova il suo centro nell'Eucaristia: 527.	
CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM	
<i>Summarius Decretorum:</i> Confirmatio interpretationum textuum: 530; Approbatio textuum: 531; Concessionibus circa Calendaria: 531; Patronorum confirmatio: 532; Tituli Basilicae Minoris concessio: 532; Decreta varia: 532.	
STUDIA	
Le orazioni dopo la Comunione e la riconciliazione (<i>Vincenzo Raffa</i> , f.d.p.) ..	533
Le Messe « Pro sancta Ecclesia »: un'espressione della « lex orandi » in sintonia con la « lex credendi » e la « lex vivendi » (<i>Matias Augé</i> , c.m.f.)	566
Messale e Messali. Dall'edizione latina alle edizioni nazionali del « Missale Romanum » (<i>Corrado Maggioni</i> , s.m.m.)	585
BIBLIOGRAPHICA	
Die Eucharistie und ihre Wirkungen in Spiegel der Euchologie des Missale Romanum von Winfried Haunerland (<i>A.M.T.</i>)	610
Die Feier der Missa Chrismatis von Peter Mayer (<i>A.M.T.</i>)	610
Musica Sacra oder Musik im Gottesdienst von Eckhard Jaschinski (<i>A.M.T.</i>) ..	611

IL MESSALE ROMANO NELLA TRADIZIONE LITURGICA DEL RITO ROMANO

Dal marzo del 1970, con la edizione tipica del « Missale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum » il rito romano era dotato di uno dei suoi principali libri liturgici. Il ventennio di questo evento non poteva essere lasciato trascorrere senza che « Notitiae » contribuisse a ricordarlo ai propri lettori. Il contenuto del presente fasciolo deve essere letto in questa dimensione, mentre queste prime pagine sono dedicate ad una riflessione globale.

La storia del Messale mostra un duplice movimento: la ricerca permanente dei valori della tradizione liturgica e l'assunzione costante di nuovi elementi e cambiamenti rituali. Anche dopo il Concilio di Trento l'intenzione di San Pio V fu quella di « restituire ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum » (cf. Const. Apost. « Quo primum », 14 iul. 1570), ma senza escludere la possibilità di inserzione di nuovi testi e della modifica dei riti, come avvenne per esempio con la recita del Salmo 42 ai piedi dell'altare e dell'ultimo Vangelo alla fine della Messa che furono mutuati da usi di alcune diocesi di Italia. Le successive edizioni poi furono ampliate con nuovi formulari soprattutto per nuove celebrazioni sia del Proprium de Tempore che del Proprium Sanctorum, e non mancarono anche alcune varianti nel Ritus servandus. L'edizione promulgata da Papa Giovanni XXIII alla vigilia del Concilio Vaticano II che includeva l'Ordo Hebdomadae Sanctae promulgato sotto Pio XII nel 1955 (S. Congr. dei Riti, Decr. « Maxima redemp-

tionis nostrae mysteria», 16 nov. 1955) testimoniava esplicitamente l'attesa per le future decisioni conciliari circa gli «*altiora principia generalem liturgicam instaurationem respicientia*» (Giovanni XXIII, *Motu proprio «Rubricarum instructum*», 25 iul. 1960).

La decisione conciliare circa la riforma dell'Ordo Missae permane nella stessa linea di profonda fedeltà alla tradizione del rito romano, e di apertura a legittimi cambiamenti, quando afferma: «*Ordo Missae ita recognoscatur, ut singularium partium propria ratio necnon mutua connexio clarius pateant, atque pia et actiosa fidelium participatio facilius reddatur... Restituantur vero ad pristinam sanctorum Patrum normam nonnulla quae temporum iniuria deciderunt, prout opportuna vel necessaria videantur*» (Conc. Vatic. II, *Const. de sacra Liturgia «Sacrosanctum Concilium*», n. 50). Nella Costituzione Apostolica con cui promulga il Messale del Concilio Vaticano II, Paolo VI spiega che si tratta di una «*Missalis Romani renovatio..., nova compositio, ...novum Missale Romanum*» (Paolo VI, *Const. Apost. «Missale Romanum*», 3 apr. 1969), ed è questo Messale a continuare la funzione del Messale voluto dal Concilio di Trento, di essere «*quasi subsidium ad mutuam omnium unitatem testandam confirmandamque*». Questa volontà di Paolo VI appare chiaramente nelle parole conclusive della menzionata Costituzione Apostolica: «*Nostra haec statuta et praescripta nunc et in posterum firma et efficacia esse et fore volumus, non obstantibus quatenus opus sit, Constitutionibus et Ordinationibus Apostolicis a decessoribus nostris editis, ceterisque praescriptionibus etiam peculiari mentione et derogatione dignis*».

Il Messale Romano del Concilio Vaticano II è pertanto «*tradizionale*» nel senso teologico della parola, dal momento che come libro liturgico autentico esprime la fede della Chiesa che celebra i sacri misteri, e come tale è stato pubblicato dalla Sede Apostolica (C.I.C. can. 838) per essere usato nel rito romano.

Applicare invece l'aggettivo « tradizionale » ai libri liturgici di una determinata epoca, quasi in contrapposizione a quelli attualmente in vigore, potrebbe identificarsi con il sostenere un concetto di « tradizione » che non corrisponde a quello che la Chiesa sostiene (Giovanni Paolo II, Litt. « Dominicae cenae », n. 13, 24 feb. 1980; Id., Motu proprio « Ecclesia Dei Afflicta », n. 4, 2 iul. 1988).

Il Messale Romano del Vaticano II continua ad essere testimone della tradizione storica nei suoi testi, perché ritiene in gran parte i testi già esistenti nel Messale di San Pio V, provenienti a loro volta dai Sacramentari romani e a questi ne aggiunge altri presi dalle tradizioni liturgiche antiche, ormai più conosciute, sia direttamente come nel caso della Preghiera eucaristica II procedente dalla « Tradizione Apostolica » (s. III), sia ispirandosi a concetti e strutture di altre famiglie liturgiche. Inoltre, assume per i nuovi testi concetti e formulazioni dei Documenti conciliari, nei quali si esprime la tradizione viva della Chiesa.

Per la Chiesa infatti sarà sempre motivo di gioia spirituale utilizzare i testi che sono stati, durante generazioni e generazioni, espressione della sua fede, alimento della preghiera e della spiritualità dei fedeli, preghiera ministeriale di tanti Santi, nella celebrazione dell'Eucaristia, e conservati anche oggi nella liturgia vivente. Così la Chiesa di oggi continua a fare l'esperienza dello scriba che essendo a conoscenza delle cose del Regno dei cieli, prende dal suo tesoro quello che è nuovo e quello che è antico (cf. Mt 13,52).

Infine, il Messale Romano attualmente in vigore continua ad essere, come voleva Paolo VI, uno dei segni dell'unità del rito romano. Essa non viene intaccata dalle edizioni tipiche nelle diverse lingue, in quanto queste derivano tutte da quella tipica latina, e come tali sono confermate dalla Sede Apostolica. Gli elementi infatti che costituiscono l'unità sostanziale del Messale

Romano si trovano invariabilmente in esse: la Institutio Generalis con il Calendario generale, lo stesso Ordo lectionum Missae, lo stesso Ordo Missae con le quattro Preghiere eucaristiche, insieme con l'eucologia minore. Le particolarità esistenti per concessione della Sede Apostolica nelle edizioni tipiche del Messale Romano delle diverse Conferenze Episcopali, non alterano questa unità sostanziale, nè costituiscono una novità nella storia liturgica del rito romano, ma piuttosto tendono ad arricchire la preghiera della Chiesa.

SOMMAIRE - SUMARIO - SUMMARY - ZUSAMMENFASSUNG

Ioannes Paulus PP. II (pp. 524-529)

Extraits de deux homélies prononcées par le Pape au cours de son récent voyage apostolique en Afrique et consacrées au sacerdoce, vu comme l'unique sacerdoce du Christ (au Burundi) et réalisé dans la triple mission d'annoncer la Bonne Nouvelle, de dispenser les mystères de Dieu et d'édifier la communion ecclésiale (au Rwanda).

A la suite de ces extraits, on trouvera presque en entier l'homélie du Saint-Père à la messe de clôture du Synode des évêques de 1990, consacrée à l'Eucharistie comme centre de la formation sacerdotale.

* * *

Se publican algunos fragmentos de dos homilias pronunciadas por el Santo Padre durante su último viaje en Africa, sobre el tema del sacerdocio, visto como único sacerdocio de Cristo (Burundi) y realizado en la triple misión del anuncio de la Buena Nueva, de la celebración de los misterios de Dios y de la edificación de la comunión eclesial (Rwanda).

Publicamos también casi íntegra la homilía que el Papa pronunció en la Misa de clausura del Sínodo de Obispos del 1990, centrada en la Eucaristía como centro primordial de la formación sacerdotal.

* * *

Excerpts are given from two homilies preached by the Holy Father during his recent apostolic visit to Africa. The first given in Burundi concerns the priesthood under the aspect of the one priesthood of Christ. The second given in Rwanda looks at the priesthood in its threefold mission of proclaiming the Good News, dispensing the mysteries of God and building up ecclesial communion.

The full text is given of the homily of the Holy Father pronounced during the Mass which marked the close of the Synod of Bishops which underlines the place of the Eucharist at the centre of priestly formation.

* * *

Von den Ansprachen, die der Heilige Vater bei seinem letzten pastoralen Besuch in Afrika gehalten hat, geben wir Auszüge zweier Homilien zum Thema Priestertum wieder. Das Priestertum Christi ist ein einziges (Ansprache in Burundi), es findet aber seine Verwirklichung in dem dreifachen Sendungsauftrag: zum Verkünden der Frohen Botschaft, zur Spendung der Heilsgeheimnisse und zum Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft (Ansprache in Rwanda).

Außerdem veröffentlichen wir fast ganz die Homilie, welche der Papst beim

Schlußgottesdienst der Bischofssynode 1990 gehalten hat und worin er die Eucharistie als die Mitte der Priesterausbildung darstellt.

Studi (pp. 517-520; 533-609)

L'éditorial de ce numéro de *Notitiae* et les trois études qui y sont présentées veulent rappeler le vingtième anniversaire de la promulgation par le Pape Paul VI du nouveau *Missale Romanum*.

L'éditorial explique en quel sens le Missel Romain actuel est vraiment traditionnel selon la notion exacte de tradition.

La première étude, sur les oraisons après la Communion et la réconciliation, met en relief la doctrine sur la capacité objective de l'Eucharistie de remettre les péchés, en ajoutant des précisions sur les dispositions du communiant et la pratique en vigueur depuis des siècles dans l'Eglise.

L'étude sur les Messes « Pro sancta Ecclesia » du Missel Romain souligne la *lex credendi* professée par l'Eglise qui célèbre, en relation avec la *lex vivendi*. Il en résulte que dans la *lex orandi* se rencontrent les contenus théologiques proposés par le Concile Vatican II autour du mystère de l'Eglise (identité et mission) et ses composants (ministres, religieux et laïcs).

Dans la troisième contribution, le regroupement des données essentielles relatives aux éditions du *Missale Romanum* en diverses langues, permet d'entrevoir l'ampleur du travail réalisé en ces vingt années par les Conférences épiscopales en dialogue avec le Dicastère compétent de la Curie romaine.

* * *

La editorial de este número de « Notitiae » y los tres estudios que se publican quieren recordar el vigésimo aniversario de la promulgación, por parte del Papa Pablo VI, del nuevo « Missale Romanum ».

en la editorial se explica en qué sentido el Misal Romano actual es verdaderamente tradicional, según la genuina noción de « tradición ».

El primer trabajo, sobre las oraciones después de la comunión y la reconciliación, pone en evidencia la doctrina sobre la capacidad objetiva de la Eucaristía de perdonar los pecados, añadiendo algunas puntualizaciones sobre las disposiciones del comulgante y la praxis vigentes en la Iglesia, desde hace siglos.

El estudio sobre las Misas « Pro sancta Ecclesia » del Misal Romano hace notar la *lex credendi* profesada por la Iglesia que celebra, en relación con la *lex vivendi*. Resulta que en la *lex orandi* se encuentran los contenidos teológicos propuestos por el Concilio Vaticano II en relación con el misterio de la Iglesia (identidad y misión) y sus componentes (ministros, religiosos y laicos).

El tercer estudio, reuniendo los datos esenciales relativos a las distintas ediciones del « Missale Romanum » en las diversas lenguas, permite comprender la importancia del trabajo realizado en esto veinte últimos años, por parte de las Conferencias Episcopales, en colaboración con la competente Congregación de la Curia Romana.

* * *

The Editorial of this present issue and the three studies which appear in it mark the twentieth anniversary of the publication by Pope Paul VI of the new *Missale Romanum*.

The Editorial explains in what sense the Roman Missal is truly traditional in the correct meaning of the term.

In the first study on the prayers after Communion and reconciliation, attention is drawn to the doctrine of the Eucharist to forgive sins, in the light of the dispositions of the communicant and the discipline of the Church.

The study on the Mass *Pro sancta Ecclesia* of the Roman Missal highlights the *lex credendi* professed by the Church in view of the *lex vivendi*. It emerges that in the *lex orandi* are found the theological principles proposed by the Second Vatican Council concerning the mystery of the Church (identity and mission) and its component parts (ministers, religious and lay).

By means of the information concerning the editions of the *Missale Romanum* in various languages, the third study shows the amount of work accomplished during the past twenty years by the Conferences of Bishops in conjunction with the competent Dicastery of the Roman Curia.

* * *

Der Leitartikel dieser Nummer von » Notitiae « sowie die drei Beiträge möchten an den zwanzigsten Jahrestag der Promulgation des neuen » Missale Romanum « durch Papst Paul VI. erinnern.

So wird im einführenden Artikel erklärt, in welchem Sinne das jetzige Römische Meßbuch wirklich traditionsgeprägt ist, entsprechend dem echten Traditionsbegriff.

Die erste Studie untersucht, wie in den Orationen nach der Kommunion die Versöhnung zur Sprache kommt. Es wird die objektive sündentilgende Kraft der Eucharistie aufgezeigt, doch es wird darüber hinaus auch hingewiesen auf die dem Kommunikanten abverlangte Vorbereitung, wie sie seit Jahrhunderten kirchlicher Praxis entspricht.

Über die Meßformulare » Pro sancta Ecclesia « handelt die zweite Studie. Sie hebt die *lex credendi* im Bekenntnis der feiernden Kirche hervor, welche die *lex vivendi* bestimmt. Es stellt sich heraus, daß in der *lex orandi* die vom II. Vaticanum vorgeschlagenen theologischen Inhalte ihren Ausdruck finden, wenn vom Geheimnis der Kirche (Identität und Sendung) und ihren Gliedern (Klerus, Ordensleuten und Laien) die Rede ist.

Der dritte Beitrag macht wesentliche Angaben über die Ausgaben des » Missale Romanum « in den verschiedenen Sprachen der Welt. Auf diese Weise wird deutlich, welch große Arbeit von seiten der Bischofskonferenzen — in ständigem Dialog mit dem zuständigen römischen Dikasterium — in den vergangenen zwanzig Jahren geleistet worden ist.

Acta

BEATIFICATIONES

Beatus Iosephus Allamano, *presbyter*, die 7 octobris 1990, in area quae respicit Basilicam Vaticanam.

Beatus Hannibal Maria Di Francia, *presbyter*, die 7 octobris 1990, in area quae respicit Basilicam Vaticanam.

Allocutiones

LES PRÊTRES INVESTIS DE L'UNIQUE SACERDOCE DU CHRIST *

Nous sommes rassemblés par le Fils qui est « Dieu, né de Dieu, lumière, née de la lumière ». Et nous entendons la parole qui lui est adressée par le Père éternel: « Tu es prêtre pour toujours selon le sacerdoce de Melkisédek » (*He 5, 6*).

Devenant homme par l'Esprit Saint, né de la Vierge Marie, vrai homme, le Fils éternel entre dans le monde créé, il entre dans toute l'histoire de l'humanité comme « prêtre pour toujours », prêtre unique. Parce que lui seul, étant le Fils de même nature que le Père et en même temps vrai homme, peut ramener à Dieu, en plénitude et sans réserve, la création tout entière.

Son sacerdoce, le Christ l'accomplit pleinement lorsqu'il s'offre Lui-même en sacrifice sur la Croix, en offrant toute sa vie. Et, en même temps, il nous a laissé ce sacrifice; il l'a confié à l'Eglise en instituant l'Eucharistie. Le sacrifice sanglant de la Croix demeure dans ce sacrement sous les espèces du pain et du vin « selon le sacerdoce de Melkisédek ».

* Ex homilia die 7 septembris 1990 habita in civitate Buiumbuaënsi (Burundi) (cfr. *L'Osservatore Romano*, 10-11 settembre 1990).

Au nom du Christ, qui est « prêtre pour toujours », prêtre unique, je salue l'Eglise au Burundi, en ce jour où vos fils reçoivent l'ordination sacerdotale pour devenir les serviteurs du sacrifice non sanglant, selon le sacerdoce de Melkisédek. Et, en célébrant l'Eucharistie, pour construire l'Eglise.

Par son sacrifice unique sur la Croix, le Christ, prêtre pour toujours, a reçu « tout pouvoir au ciel et sur la terre » (cf. *Mt 28, 18*). En vertu de ce pouvoir, il a envoyé les Apôtres dans le monde entier. En vertu de ce même pouvoir, il envoie toujours en mission leurs successeurs. Toute l'Eglise est envoyée par le Christ qui « est avec nous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (cf. *Mt 28, 20*).

Sur cette terre, il y a bientôt cent ans, le Christ a envoyé des missionnaires et les premiers évêques venus fonder l'Eglise en apportant la Bonne Nouvelle du Salut et en dressant la table de l'unique sacrifice. Aujourd'hui, vos fils exercent la charge apostolique et pastorale, en union avec les missionnaires venus de loin. Ensemble, investis de l'unique sacerdoce du Christ, ils permettent à Dieu de rassembler et de faire grandir le peuple immense que je vois autour de cet autel.

Comme les Apôtres, l'Eglise doit garder tous les commandements du Christ (cf. *Mt 28, 20*). Ici, au Burundi, comme dans le monde entier. Elle doit donc baptiser au nom de la Sainte Trinité, donner le baptême qui nous prépare à participer à l'Eucharistie.

Au cours de la dernière Cène, le Seigneur a dit aussi aux Apôtres: « Faites ceci en mémoire de moi » (*Lc 22, 19*). Le ministère de ceux qui célèbrent l'Eucharistie est nécessaire pour que vive le Peuple de Dieu dans la Nouvelle Alliance.

Vous serez appelés « les prêtres du Seigneur », on vous nommera « les serviteurs de notre Dieu » (*Is 61, 6*). Ces paroles du prophète concernent les prêtres.

Oui, vous les prêtres de ce pays, les Barundi avec les missionnaires, vous êtes « les serviteurs de notre Dieu ». Le Peuple de Dieu vous considère comme ses pères et vous respecte comme « prêtres du Seigneur », car votre ministère lui permet d'être uni dans le Corps du Christ et de recevoir la grâce de ses dons sacramentels.

Votre tâche est belle, et elle est lourde. Votre personne y est totalement impliquée. Vous y avez engagé toute votre vie, avec les renoncements que comportent le célibat pour le Seigneur, l'acceptation de la pauvreté évangélique, la disponibilité à remplir les missions confiées par l'Evêque, l'appel pressant à vivre vous-mêmes ce que vous accomplissez et à

vous conformer au sacrifice de la Croix, en alliant le service de l'autel et celui du peuple de Dieu (cf. *Rituel de l'Ordination*).

Aujourd'hui, que cette ordination solennelle soit pour vous tous, les aînés dans le sacerdoce, un encouragement à garder confiance dans le Seigneur qui vous a appelés, une invitation à approfondir sans cesse votre vie de prière, comme vous l'avez fait dans les retraites où vous prépariez ces journées. En tout temps, laissez-vous pénétrer par la vivante Parole de Dieu et ne cessez pas de l'étudier. Soyez prêts à répondre aux questions de notre époque et à animer une évangélisation renouvelée.

Que ce rassemblement festif du peuple de Dieu autour de ses prêtres soit pour vous un appel à vous rendre entièrement disponibles à tous ceux qui attendent votre accueil et à développer votre collaboration confiante avec les laïcs! Soyez en toutes circonstances les apôtres de l'unité dans le Seigneur au nom duquel vous avez reçu l'ordination!

TRIPLE MISSION DU PRÊTRE *

Qui sont aujourd'hui ces ouvriers du Règne de Dieu, appelés à travailler à la moisson? Ce sont tous les disciples du Christ, tous les baptisés, quel que soit leur état, quelle que soit leur profession.

Mais la grande moisson du Royaume de Dieu sur la terre demande des hommes qui aient reçu une vocation particulière, qui soient appelés à un service spécifique dans l'Eglise.

Aujourd'hui, j'ai la joie d'ordonner prêtres un groupe nombreux de fils de l'Eglise au Rwanda et au Zaïre. Les voici appelés à ce ministère essentiel à la vie du Peuple de Dieu.

Homme du sacré, témoin de l'Invisible, porte-parole de Dieu révélé en Jésus-Christ, le prêtre doit être reconnu comme tel. Car il a une triple mission:

— il annonce la Bonne Nouvelle pour faire connaître Jésus-Christ et mettre les fidèles en relation vraie avec Lui grâce à une foi toujours en progrès et à des engagements apostoliques concrets;

* Ex homilia die 8 septembris 1990 habita in civitate Kabgayensi (Rwanda) (cfr. *L'Osservatore Romano*, 10-11 settembre 1990).

— il est dispensateur des mystères de Dieu: notamment l'Eucharistie et la Réconciliation. Pour de tels ministères, les laïcs ne peuvent être délégués. Il faut l'ordination sacerdotale. C'est aux prêtres que revient exclusivement la célébration de l'Eucharistie: et nous savons tout ce que représente l'Eucharistie pour le Peuple de Dieu!

— enfin, il édifie la communion ecclésiale: c'est le prêtre qui assure le rassemblement de la famille de Dieu. Son sacerdoce lui confère le pouvoir de conduire le peuple sacerdotal.

En union avec les évêques, les prêtres participent à l'unique sacerdoce du Christ et à l'unité du ministère dans son Eglise. Ils sont des auxiliaires et des conseillers indispensables des évêques, qui voient en eux des « frères et des amis » (cf. *Presbyterorum ordinis*, n. 7).

LA FORMAZIONE SACERDOTALE TROVA IL SUO CENTRO NELL'EUCARISTIA *

« Gratias agamus... ».

Queste parole provengono dal cuore stesso della liturgia che stiamo celebrando. Eucaristia vuol dire infatti ringraziamento.

« Gratias agamus Domino Deo nostro ».

Sono le parole che pronuncia il celebrante... ma egli non le prende forse in prestito da Cristo stesso? «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra » (*Mt* 11, 25). Cristo ringrazia Dio per la sua paternità. Ringrazia Dio per la sua divinità. Non si finisce mai di ringraziare Dio per la sua paternità e il Padre per la sua divinità.

Questo ringraziamento supera tutto ciò che la lingua umana può esprimere. Rimane soltanto l'Eucaristia che, unica, può esprimere in maniera adeguata tale ringraziamento, il quale nasce, sì, sulle labbra dell'uomo, ma nasce soprattutto nel Cuore del Figlio, che è della stessa sostanza del Padre: Dio da Dio!

Ringraziamo perché Egli è Amore (cfr. *I Gv* 4, 8) e, nello stesso tempo, è Colui che « ha amato il mondo » (cfr. *Gv* 3, 16). Sì. Il mondo non soltanto esiste, ma esiste grazie all'amore. Non soltanto esiste, ma è anche amato.

* Ex homilia die 28 octobris 1990 infra Missam ad conclusionem Sinodi Episcoporum in Basilica Vaticana celebratam (cf. *L'Osservatore Romano*, 29-30 ottobre 1990).

«Signore, mia roccia, mia fortezza, mio liberatore; mio Dio, mia rupe, in cui trovo riposo; mio scudo e baluardo mia potente salvezza » (*Sal* 18/17, 3).

« Gratias agamus... ».

Queste parole provengono dal cuore stesso della liturgia. Anzi, è proprio questo cuore che batte in esse. E questo è il Cuore del Figlio. «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio» (*Gv* 3, 16).

L'Eucaristia è il segno, è il Sacramento di questo dono del Padre che è il Figlio: per noi uomini e per la nostra salvezza... si è fatto uomo e per opera dello Spirito Santo nacque dalla Vergine Maria.

L'Eucaristia è, nello stesso tempo, il dono del Figlio. Soltanto il Figlio ha potuto donare al Padre tutto il creato, attraversando l'intera storia dell'uomo, il dramma del peccato e della morte, con la potenza del suo Sacrificio della morte di Croce. Soltanto il Figlio ha potuto restituire al Padre il dono di sé offerto all'uomo. E soltanto il Figlio ha potuto restituire all'uomo il dono del Padre, espresso nell'umanità stessa. Soltanto Cristo ha potuto restituire l'uomo all'uomo. E così facendo ha potuto pure rivelare l'uomo all'uomo, come leggiamo nella Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* (n. 22).

Ha rivelato l'uomo all'uomo con le parole del Vangelo, ma soprattutto con la parola della sua Morte e Resurrezione.

La parola di questa rivelazione permane nello Spirito Santo, che è il Paraclito dell'uomo e della Chiesa. Permangono la parola del Vangelo e la potenza dell'Eucaristia. È Lui, lo Spirito, che procede dal Padre e dal Figlio come Amore, che «attinge» costantemente dalla redenzione di Cristo e la trasmette a noi. La trasmette come Verità e Vita.

Quando noi uomini, partecipi del sacerdozio di Cristo — del sacerdozio unico — celebriamo l'Eucaristia-Sacrificio « in persona Christi », opera in noi e in tutto il Popolo di Dio quell'invisibile dispensatore: lo Spirito di Verità e di Vita, che il Padre ha dato a noi nel nome del Figlio.

« Gratias agamus Domino Deo nostro ».

Cari Fratelli, abbiamo lavorato durante queste quattro settimane nella nostra comunità sinodale, in rappresentanza dell'Episcopato della Chiesa intera.

Il tema del nostro lavoro è stato la formazione sacerdotale nella Chiesa. I nostri pensieri ed i nostri cuori oggi sono pieni delle esperienze che abbiamo condiviso e delle proposte con le quali voi state per ripartire. Il Vescovo di Roma ringrazia tutti per questo servizio particolare, i cui frutti — secondo il vostro desiderio — troveranno espressione per tutta la Chiesa nell'Esortazione postsinodale.

Pensando a tutto questo, concelebriamo questa Eucaristia. Riflettendo sul tema della formazione sacerdotale, pronunziamo le parole di ringraziamento: « gratias agamus Domino Deo nostro ».

Queste parole non sono forse, nello stesso tempo, una chiave essenziale per comprendere il tema da noi affrontato? La formazione sacerdotale, che trova « il suo centro e vertice » nell'Eucaristia, non prende forse dall'Eucaristia la sua linfa?

Celebrare l'Eucaristia, vivere di Eucaristia vuol dire scoprire costantemente — e sempre di più — la chiave di tutto ciò che riguarda la vita e il ministero sacerdotale, come pure il contenuto e la scala dei valori che sono propri di essi.

Questa « scala di valori », come fondamento della formazione sacerdotale, non la scopriamo forse in questa unica frase « Gratias agamus »?

Mediante il rendimento di grazie si rivelano sempre di più i contenuti fondamentali ed definitivi, che sono la Verità e la Vita. Sono appunto i contenuti la cui forma deve rivestire tutta l'esistenza sacerdotale, per poter rendere testimonianza a Cristo e servire il prossimo.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

*Summarium Decretorum **

I. CONFIRMATIO INTERPRETATIONUM TEXTUUM

1. *Conferentiae Episcoporum*

Colombia: textus *hispanicus* Lectionarii Romani pro diebus dominicis et festis anni B (10 oct. 1990, Prot. CD 501/90).

Cecoslovacchia: textus *slovacus* Voluminis IV Liturgiae Horarum (Hebdomadae XVIII-XXXIV) necnon Appendicis (17 sept. 1990, Prot. CD 1414/88).

2. *Dioeceses*

Dijon, Francia: textus *gallicus* recognitus Proprii Missarum et Liturgiae Horarum (9 oct. 1990, Prot. CD 134/90).

3. *Instituta*

Carmelitani: textus *catalaunicus* Ordinis Professionis Religiosae (9 oct. 1990, Prot. CD 814/90).

Ordine Ospedaliero di S. Giovanni di Dio: textus *catalaunicus* orationis Collectae pro Missa in honorem Sancti Richardi Pampuri (12 oct. 1990, Prot. CD 627/89).

* Decreta Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum a die 16 septembris ad diem 15 octobris 1990.

II. APPROBATIO TEXTUUM

2. *Dioeceses*

Jundiai, Brasile: textus *lusitanus* Missae votivae in honorem beatae Mariae Virginis sub titulo v.d. « Nossa Senhora do Desterro » (12 oct. 1990, Prot. CD 199/90).

3. *Instituta*

Fratelli delle scuole cristiane: textus *latinus* Missae in honorem Sancti Muciani Mariae Wiaux, *religiosi* (4 oct. 1990, Prot. CD 699/90).

Ordine Francescano Frati Minori, Provincia di S. Salvatore d'Orta in Catalogna: textus *catalaunicus* Missae et Liturgiae Horarum in honorem Beati Ioannis a Sancta Martha, *presbyteri et martyris* (10 oct. 1990, Prot. CD 733/90).

Ordine Ospedaliero di S. Giovanni di Dio: textus *latinus* orationis collectae pro Missa in honorem Sancti Richardi Pampuri (12 oct. 1990, Prot. CD 627/89).

III. CONCESSIONES CIRCA CALENDARIA

2. *Dioeceses*

Dijon, Francia: Calendarium proprium (9 oct. 1990, Prot. CD 134/90).

Lima, Perú: 14 maii, beatae Mariae Virginis sub titulo v.d. « Nuestra Señora de la Evangelización » sollemnitatis, celebratio vero S. Matthiae, apostoli, ad diem 15 maii transfertur (8 oct. 1990, Prot. CD 739/90).

3. *Instituta*

Congregazione Benedettina Sublacense: 12 septembris, beatae Mariae Virginis v.d. « Our Lady of Montserrat » memoria, in monasterio Manilensi (20 sept. 1990, Prot. CD 546/90).

Ordine Franciscano Frati Minori, Provincia di S. Salvatore d'Orta in Catalogna: *16 augusti*, Beati Ioannis a Sancta Martha, *presbyteri et martyris*, memoria ad libitum (10 oct. 1990, Prot. CD 733/90).

Rogazionisti del Cuore di Gesù: *1 iunii*, Beati Hannibalis Mariae Di Francia, *presbyteri ac fundatoris*, festum (5 oct. 1990, Prot. CD 738/90).

IV. PATRONORUM CONFIRMATIO

Beata Maria Virgo sub titulo v.d. « Nuestra Señora de la Evangelización »: Patrona Archidioecesis Limanae, Perú (6 oct. 1990, Prot. CD 525/90).

VI. TITULI BASILICAE MINORIS CONCESSIO

Sanctuarium Nationale Immaculatae Conceptionis beatae Mariae Virginis, Washington, Stati Uniti d'America (12 oct. 1990 Prot. CD 690/90).

VIII. DECRETA VARIA

Gaspé, Canada: in territorio v.d. « Réserve Indienne Micmaque de Gesgapegiag » mutatio tituli ecclesiae Sancti Ludovici, Francorum Regis, in titulum « Beatae Catharinae Tekakwitha, virginis » (22 sept. 1990, Prot. CD 651/90).

Jundiai, Brasile: Missa votiva beatae Mariae Virginis sub titulo v.d. « Nossa Senhora do Desterro » in ecclesia cathedrali (12 oct. 1990, Prot. CD 199/90).

Rogazionisti del Cuore di Gesù: liturgicae celebrationes in honorem novi Beati Hannibalis Mariae Di Francia, *presbyteri*, congruo tempore post Beatificationem exsequendae (5 oct. 1990, Prot. CD 738/90).

LE ORAZIONI DOPO LA COMUNIONE E LA RICONCILIAZIONE *

L'assunto di queste note era inizialmente quello di trattare di tutti i temi eucaristici contenuti nelle orazioni dopo la comunione,** ma la vastità dell'orizzonte ci ha obbligato a una scelta e questa è consistita nel limitarci a un soggetto solo, quello del valore remissorio proprio dell'Eucaristia.

Questo argomento è già stato oggetto di vari studi, dei quali diamo in nota una lista, certo incompleta, ma significativa, disposta in ordine cronologico.¹

* Ang= Sacramentario di Angoulême, ed P. Saint-Roch, Turnhout, 1987; CCL 159C. +Bruylants= Les oraisons du Missel Romain, 2 voll., Louvain, 1952. +Ge= Sacramentario Gelasiano, ed. L.C. MOHLBERG, Roma 1960. +Gel= Sacramentario di Gellone, ed A. DUMAS, Turnhout, 1981; CCL 159. +Gre= Sacramentario Gregoriano Adrianeo, ed. J. DESHUSSES, Fribourg in Sv. 1971. +MP = Messale preconciare. +MR = Missale Romanum (di Paolo VI), ed. tipica 1975. +Suppl. Supplemento detto di Alcuino, ed. J. DESHUSSES, o.c. +Ve= Sacramentario Veronese, ed. L.C. MOHLBERG, Roma 1956.

** Il presente articolo, risalente a oltre un anno fa, rispondeva alla precisa richiesta di uno scritto sui temi delle orazioni dopo la comunione. Doveva far parte di una serie di saggi su argomenti affini trattati da diversi autori.

¹ A. TANGHE, *L'Eucharistie pour la rémission des péchés*, in *Irenikon* 34 (1961) 165-181; R. FALSINI, *I postcommunioni del Sacramentario Leoniano; classificazione, terminologia, dottrina*, Roma 1964. Vedere specialmente pp. 165-169; I.A. GRACIAS, *La Eucaristia como purificación y perdón en los textos litúrgicos primitivos*, in *Phase* 37 (1967) 65-77; J.M.R. TILLARD, *Pénitence et eucharistie*, in *La Maison-Dieu* 90 (1987) 103-131; R. FALSINI, *Commento alle orazioni dopo la comunione delle domeniche e feste* (=Sussidi liturgico-pastorali, 17), Milano 1967. Vedere i testi a carattere penitenziale; J.J. QUIN, *The Lord's Supper and Forgiveness of Sin*, in *Worship* 42 (1968) 281-291; E. MARINELLI, *Eucaristia e remissione dei peccati*, in *Euntes Docete* 23 (1970) 458-492; A.M. TILLARD, *Il pane e il calice della riconciliazione*, in *Concilium* 7 (1971/1) 57-77; Z. ALSZEGHY, *Discussioni sulla necessità della riconciliazione*, in *Rassegna di Teologia* 14/2 (1973) 73-81; E. MARINELLI, *Eucaristia e remissione dei peccati in S. Tommaso d'A.*, in AA.VV., *Evangelizzazione, Eucaristia e riconciliazione*, Ponteranica, 1974. Vedi anche in *La Nuova Alleanza* 80 (1974) 215-223; P. SORCI, *L'Eucaristia per la remissione dei peccati. Ricerca nel Sacramentario Veronese* (=Istituto Superiore di Scienze Religiose-Cultura cristiana in Sicilia, Palermo, 1979). Nelle note ci riferiamo a questo libro. Il medesimo autore ha trattato l'argomento

Dopo queste ricerche che cosa resta da aggiungere?

Ecco alcune particolarità delle presenti note.

Generalmente le trattazioni sul nostro soggetto riguardano i Sacramentari e particolarmente il Veronese. Noi invece qui puntiamo lo sguardo sul Messale Romano di Paolo VI. È vero che, quanto a contenuto dottrinale, la sostanza rimane invariata, però c'è il fatto significativo che la linea conciliare del Vaticano II, riflessa nel nuovo libro liturgico, riafferma pienamente il filone tradizionale sul valore remissorio dell'Eucaristia.

Si tenga presente poi che il Messale di Paolo VI introduce una serie non piccola di orazioni nuove rispetto al Messale preconciliare. Alcune di queste desunte da materiali eucologici dei secoli passati, vengono riutilizzate con cambiamenti che fanno risaltare il potere liberatorio dell'Eucaristia. Non mancano poi testi di nuovo conio. Si offre dunque un terreno in qualche misura nuovo, meritevole di essere esplorato.

I vari studi abbracciano spesso tutto l'arco delle formule liturgiche, comprese le orazioni sulle offerte, anzi alcuni si estendono anche alle fonti letterarie. Noi invece qui vogliamo restare dentro l'ambito delle orazioni dopo la comunione.

Ma questa restrizione di confini non sminuisce il valore della ricerca? Non sarebbe più logico vagliare tutto il materiale utile del libro liturgico per dare un supporto più solido e più largo all'argomento?

È senza dubbio così. Ma dobbiamo rispettare i limiti fissatici per non invadere eventualmente il campo di altri. Del resto anche se non ci serviamo, ad esempio, delle orazioni sulle offerte, dove il nostro tema ricorre con frequenza, la perdita resta solo nel numero dei testi da versare al dossier, ma la prova dell'assunto non perde nulla della sua consistenza e solidità.

La concentrazione sulle orazioni dopo la comunione presenta questo di particolare, che aiuta ad approfondire meglio l'incidenza dell'aspetto conviviale dell'Eucaristia sulla remissione dei peccati, mentre le orazioni sulle offerte premono di più sulla natura oblativa e sacrificale.

Senza dubbio i due aspetti sono indissociabili dottrinalmente, ma possono essere visualizzati diversamente secondo i casi.

Procederemo secondo il seguente ordine.

in *Ho Theologos* 3/9-10 (1976) 89-149; 45/15 (1977) 29-124; K. SCHLEMMER, *Buße und Eucharistie*, in *Helliger Dienst* 35/1 (1981) 17-26. W. HAUNERLAND, *Die Eucharistie und Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum* (= Liturgiewissenschaftliche Quellen u. Forschungen, 71), Münster West. 1989, pp. 290-292: Eucharistie und Sündenvergebung.

- I. Valore remissorio dell'Eucaristia espresso in termini espliciti.
- II. Valore remissorio dell'Eucaristia espresso in forme equivalenti.
- III. Remissione riguardante la pena conseguente al peccato.
- IV. Dinamica della remissione dei peccati da parte dell'Eucaristia.

Riporteremo un certo numero di orazioni dopo la comunione precisando in nota le fonti onde fare emergere meglio la continuità ininterrotta sull'argomento della *lex orandi* come riflesso e supporto della *lex credendi*. Ma ciò che traspare qualche volta è anche la volontà di riaffermare il dato tradizionale con nuovi testi.²

I. VALORE REMISSORIO DELL'EUCARISTIA ESPRESSO IN TERMINI ESPlicitI

1. *Dalla comunione eucaristica si attende la purificazione dal crimine*

Haec nos communio, Domine, purget a crimine,
et caelestis gaudii faciat esse consortes.³

(Lunedì della seconda settimana di Quaresima: MR 194).

Haec nos communio

L'azione liturgica evidenziata direttamente è la comunione eucaristica, intesa certo come assunzione materiale e spirituale del corpo e del sangue di Cristo.

La comunione è nel quadro della Messa. L'orazione infatti è la for-

² Per le fonti delle orazioni preziosa è la tavola di A. DUMAS, *Les sources du Missel Romain*, in *Notitiae* 7 (1971) 37-42; 74-77; 94-95; 134-136; 276-280; 409-410 per le formule del Proprio del Tempo e dei Santi. Mancano le altre. Una rassegna molto più ampia, ma per ora limitata, quanto alle orazioni, solo al tempo di Avvento e Natale, è quella di C. JOHNSON-A. WARD, *Fontes Liturgici. The sources of the Roman Missal (1975) I Advent-Christmas*, in *Notitiae* 22 nn. 240-241-242 (1986) 441-748.

³ Ve 876 bis. Il testo è identico a quello che il MP assegnava al medesimo giorno attuale ed anche ad altri giorni. Ve ha *tribuat* invece di *faciat* (Bruylants II, 588).

mula della celebrazione eucaristica nel suo svolgimento normale. La comunione non è che la partecipazione più perfetta, dal punto di vista sacramentale, al sacrificio eucaristico e quindi da inserirsi nell'ordinamento generale, comprendente liturgia della parola e liturgia eucaristica.

L'effetto è connesso sì con una componente distinta, ma in quanto essa è parte di un tutto. Ciò che precede e ciò che segue nel complesso rituale della Messa non è senza importanza anche in ordine all'effetto remissorio, di cui ci stiamo interessando, in quanto può incidere positivamente ed anche in modo determinante nel qualificare e soprannaturalizzare le disposizioni del soggetto.

a crimine

La parola si riferisce a trasgressioni molto gravi. Così nel linguaggio latino.⁴ Il peccato di cui si parla ha un carattere pubblico e notorio. Nel sacramentario veronese si trova solo quattro volte.⁵

L'espressione ha un valore globale e collettivo. Come quando si dice: liberaci dal peccato, dalla malattia, dal male, dalla sventura, in queste locuzioni non si intende un'unità singola, ma tutta la categoria. Così anche qui la purificazione riguarda tutti i crimini eventualmente commessi di qualsiasi numero, specie e gravità fossero.

purget

Si tratta della rimozione del crimine, operata dalla comunione. *Purget* equivale a *expiet*.⁶

et caelestis gaudii faciat esse consortes

Per sé basterebbe pensare a un effetto collaterale alla rimozione del crimine. Di fatto è consecutivo. Tuttavia è evidente che il primo è condizione indispensabile al secondo.

L'orazione non è in forma assertiva o indicativa, ma invocativa. Suppone comunque la convinzione che la cancellazione del crimine rientri nelle capacità native della comunione. Infatti è dalla comunione come da causa che si attende l'effetto.

Veramente stupisce che un'assemblea aspetti il perdono dei crimini

⁴ SORCI 138-140.

⁵ SORCI 140.

⁶ SORCI 140-141.

dopo la comunione eucaristica. E allora i presenti si sono comunicati in stato di peccato mortale, mangiando e bevendo la propria condanna (1 Cor 11,28) e aggiungendo un peccato di più ai precedenti? Questo certo non è pensabile.

Forse nel nostro caso particolare non si tratta della colpa in quanto tale, come stato di inimicizia e di rifiuto di Dio, ma solo della pena e delle altre conseguenze nefaste dei crimini commessi e dei quali si è già avuto il perdono in forza della conversione, ma che non sono stati ancora espiati.

In seguito proveremo che il termine peccato e simili nelle nostre formule può avere a volte semplicemente il senso di "pena", meritata con la colpa.

Ma forse è proprio la comunione, già presente nel desiderio dei comunicanti e già attiva, ancora prima di essere ricevuta che può influire sacramentalmente nelle disposizioni dei soggetti, nel senso liberatorio. Nell'azione della grazia sacramentale il prima e il dopo non hanno lo stesso valore delle azioni normali. Questa osservazione non ha nulla di strano.

I momenti penitenziali della Messa sono luoghi privilegiati per stimolare la conversione e già si trovano sotto l'azione dell'Eucaristia. Non hanno bisogno di essere il vero e proprio sacramento della riconciliazione, come taluni chiedevano, perché costituiscono una componente di un altro sacramento cioè di quello eucaristico. La Messa non è forse un unico atto di culto? E l'Eucaristia dispone forse solo di un attimo fuggente di efficacia? O non estende il suo influsso al prima e al dopo di tutti coloro che partecipano al culto con le debite disposizioni? Noi pensiamo di sì. Ma su ciò si tornerà in appresso.

Altro interrogativo: è credibile che tutti i membri dell'assemblea liturgica si siano resi colpevoli di crimini e siano stati dei criminali?

Forse la Chiesa vuole comprendere nella parola crimine tutti i peccati di qualsiasi specie, numero e grado dei cristiani, immedesimandosi in loro, in quanto è di loro che si sente composta.

Sta di fatto che l'Eucaristia o in un senso o nell'altro è ritenuta la grande azione sacramentale detergente per quanto resta ancora da scontare del male operato o per il peccato stesso, supposto un minimo indispensabile di disponibilità soggettiva.

Purificent nos, quaesumus, Domine,
 sacramenta quae sumpsimus,
 et famulos tuos ab omni culpa liberos esse concede,
 ut, qui conscientiae reatu constringuntur,
 caelestis remedii plenitudine glorientur.⁷

(Giovedì della quarta settimana di Quaresima: MR 213).

La formula, dal punto di vista strettamente grammaticale, legherebbe solo una generica purificazione alla comunione (*sacramenta quae sumpsimus*). Però, considerato il contesto e il parallelismo con altre formule dello stesso tenore, si ricava che la purificazione richiesta è quella che viene descritta nelle frasi seguenti. Si sollecita quindi dalla comunione l'abluzione di ogni macchia di colpa e la liberazione dalle strettoie del reato di chi si sentisse chiuso come in una morsa.

Anche in questa orazione la purificazione è oggetto di domanda, vale perciò l'osservazione fatta per la precedente. Qui però si prospetta una situazione più collegabile con la realtà. Trattandosi di colpa, nessuno può dire di esserne esente, chi più chi meno. Comunque tutto ciò che è colpa resta compreso come numero, genere e gravità. La penultima espressione non attribuisce a tutti il reato, ma si limita ad accennare a chi si sentisse irretito da esso.

Come tutte le formule anche la nostra non chiede solo l'effetto negativo della remissione, ma anche quello positivo dei beni celesti.

2. *La partecipazione al mistero eucaristico opera la cancellazione di tutti i delitti*

Quaesumus, omnipotens Deus,
 ut, huius participatione mysterii
 a delictis omnibus expiati,
 remediis tuae pietatis aptemur.⁸

(Venerdì dopo il mercoledì delle ceneri: MR 182).

⁷ Gel 1852; Ang 2203 con qualche minimo rittocco. MP poneva questo testo fra le *Orationes diversae*, (Bruylants II, 922).

⁸ Il testo non figurava in MP. È di nuova composizione ottenuta fondendo insieme Ve 868 e Ve 1255. La frase con valore remissorio viene da un prefazio del Veronese (1255). Le parole *huius participatione mysterii* provengono dal medesimo sacramentario (868). Però il riferi-

huius participatione mysterii

Il mistero al quale la Chiesa ha partecipato in concreto è più direttamente la comunione e, attraverso essa, tutta la celebrazione eucaristica.

A delictis omnibus

Delitto qui è equivalente di peccato.⁹ Si noti anche la volontà di delineare l'intero orizzonte squallido del male morale in tutta la sua estensione, senza nulla eccettuare. Così risalta di più la potenza infinita del mezzo eucaristico, che, grazie all'evento della redenzione, brucia e consuma ogni prodotto dell'umana malvagità, senza arrestarsi davanti alla delinquenza più vistosa.

expiati

La parola non si riferisce al fatto di scontare una pena, ma a quello di essere liberati dal peccato, nel nostro caso da tutti i peccati.¹⁰

Nella nostra formula l'effetto depuratore universale è solo oggetto di domanda o constatazione di un fatto già realizzato? Non sembra sia del tutto esclusa la prima interpretazione, però grammaticalmente è forse più probabile la seconda.

Nell'uno e nell'altro caso emerge chiara la fede della Chiesa nella potenza dissolvente di ogni male morale da parte dell'Eucaristia, sacrificio e convito.

La risurrezione e la guarigione spirituale, operate dall'Eucaristia, rendono disponibili e aperti i fedeli alle varie risorse divine. È il senso che emerge dal contesto relativamente alla frase: *remediis tuae pietatis aptemur*.¹¹

mento esplicito all'Eucaristia era assente nel Veronese ed è divenuto una particolarità della nuova formulazione del MR. SORCI mette nel suo dossier il prefazio del Veronese, che però nella sua formulazione non prova l'assunto generale dell'autore. È sintomatico che l'efficacia remissoria attribuita da Ve 1255 all'evento storico-salvifico in quanto tale, venga collegata dal nostro MR con la celebrazione eucaristica.

⁹ SORCI 46, nota 84.

¹⁰ SORCI si sofferma lungamente sul significato del verbo *expiare* e simili presi nel senso passivo di venir liberati dal peccato: 18-70.

¹¹ Sul termine *remedium*, *medicina*, *medela* vedi SORCI 226-250. *Remedium* ha ordinariamente nelle orazioni il significato di mezzo che opera la guarigione o la guarigione stessa. L'aggettivo *caeleste*, *sempiternum* e simili nel nostro caso andrebbero interpretati in un senso spirituale e soprannaturale più che in quello che rimanda all'aldilà; cfr. A. BASTIANSEN, *Interprétation de quelques oraisons du Missel romain*, in *Ephemerides Liturgicae* 69 (1965/3) 170-175.

3. *Il pane eucaristico libera dal vincolo del peccato*

Omnipotens Deus,
 qui per hunc panem vitae
 famulos tuos et a peccati vinculo liberare
 et vires eorum dignaris tua pietate reficere,
 da nobis in spem gloriae sine intermissione proficere.¹²

(Messa per il rendimento di grazie: MR 845).

per hunc panem vitae

È chiara nell'espressione la terminologia biblica del discorso sul pane della vita di Gv 6. Il pane di vita evidenzia anzitutto l'atto liturgico conviviale della comunione. Però *hunc panem vitae* fa pensare a qualcosa che è ancora presente tanto che si può indicare. E in realtà il vero pane di vita, come ha detto Cristo, è lui stesso. Ma è presente particolarmente perché è appena assunto. Comunque l'orazione dopo la comunione è senza alcuna ombra di dubbio il riferimento diretto al pane eucaristico mangiato.

per hunc panem vitae... a peccati vinculo liberare... dignaris

È un enunciato preziosissimo. Qui inequivocabilmente si fa una constatazione, si rileva un dato di fatto, si descrive un evento: Dio si degnava di liberare dal vincolo del peccato mediante questo pane di vita cioè mediante l'Eucaristia ricevuta in comunione.

Il rilevamento non si limita ai peccati veniali, ma abbraccia tutto ciò che è compreso sotto la voce di peccato.

Il peccato è causa di indebolimento spirituale. L'Eucaristia risana le ferite, guarisce le malattie e poi ridona le forze: *vires eorum dignaris... reficere*.

L'eucaristia fa avanzare senza soste nel cammino della speranza verso la gloria.

¹² L'orazione nella sua formulazione precisa attuale risulta assente dai sacramentari romani classici e dal Messale preconciliare. È una rielaborazione che utilizza concetti e parole dei libri liturgici. Manca di quell'unità letteraria caratteristica delle orazioni antiche.

4. *Il dono eucaristico dà il perdono dei peccati a chi lo riceve*

Praesta nobis, misericors Deus,
 ut, percipientes hoc munere veniam peccatorum,
 illa deinceps vitare tua gratia valeamus,
 et tibi sincero corde servire.¹³

(Messa per la remissione dei peccati: MR 848).

Percipientes hoc munere veniam peccatorum

Il *munus* a cui fanno riferimento le orazioni dopo la comunione è ovviamente il corpo e il sangue di Cristo ricevuto in comunione. Questo *munus* cioè la comunione eucaristica, è causa del perdono dei peccati. Per effetto di questo dono, in forza di questo dono noi otteniamo la remissione dei peccati.

Qui la causalità della comunione in ordine alla remissione dei peccati è di una chiarezza cristallina. Questa verità non si potrebbe enunciare in una maniera più concisa e precisa della nostra formula.

Non si tratta di una domanda di perdono, di una speranza, di un'attesa, ma di un effetto già prodotto e descritto nella sua realtà. È un effetto presentato come connaturale al dono eucaristico. Esso fa da presupposto alle due richieste finali: la grazia di evitare nel futuro i peccati e l'altra, più grande, di servire Dio in sincerità di cuore.

5. *Conclusiones*

Le orazioni dopo la comunione, che abbiamo recensito, stabiliscono un nesso causale fra la comunione eucaristica e la remissione dei peccati al di là del numero, della specie e della gravità. Non intendiamo qui precisa-

¹³ Gel 814; Ang 855. In questi libri come in altri il *munere* ha l'aggettivo *paschali*. Le prime due righe, quelle che a noi interessano per il nostro argomento, sono anche in Ge 521, che dice anch'esso: *paschali munere*. Il Suppl 1326 omette il *paschali*. Il fatto è che l'orazione si trovava nel Tempo pasquale quindi il riferimento non era all'Eucaristia. Poi cambiò collocazione e quindi venne ad acquistare il legame con l'Eucaristia. Di qui la soppressione dell'aggettivo, prima riferito al mistero pasquale. Si aggiunse il dimostrativo *hoc*. L'ultima frase può essersi ispirata a Ve 1045: *toto nostro tribue corde servire*. Ma il Ve ha anche la coppia *sincero corde* (397, 501). MP omette l'ultima riga e ha qualche altra piccola variante (Bruylants II, 835). W. HAUNERLAND (o.c., 142-143), riferirebbe *hoc munere* all'insieme della celebrazione eucaristica. I redattori della formula (ivi 143) e J. Pascher (ivi 300, nota 1836) lo riferiscono al corpo e san-

re la qualifica filosofica della causa. Essa è certo sacramentale e strumentale. Colui che perdona è sempre Dio. Cristo però compie questa opera purificatrice senza limiti anche attraverso l'Eucaristia. Le nostre orazioni esprimono questa fede della Chiesa professata attraverso i secoli e proclamata anche dal Messale che usiamo tutti i giorni. La partecipazione alla quale si riferiscono le nostre orazioni è quella della comunione sacramentale. Certo esse non escludono altre vie di remissione. Sta il fatto che la comunione è presentata qui come una di queste vie.

II. VALORE REMISSORIO DELL'EUCARISTIA ESPRESSO IN FORME EQUIVALENTI

Nel punto precedente l'efficacia dilutoria dell'Eucaristia veniva espressa in maniera inequivocabile. Ora noi citeremo altre orazioni, nelle quali si ritrova più o meno chiaro il medesimo concetto, ma con termini che potremmo dire meno tecnici, che però ugualmente in un modo o nell'altro ci riconducono alla medesima fede nella forza che ha l'Eucaristia di distruggere i frutti amari del peccato. Il ventaglio terminologico diverso e più ampio allarga la visuale alle connessioni col peccato e al terreno che lo produce.

Il nostro Messale offre un gruppo di queste orazioni, che qui riportiamo con qualche parola di commento.

1. *Guarigione del vizio e distruzione dei suoi effetti peccaminosi*

Tuam, Domine, clementiam imploramus,
ut haec divina subsidia, a vitiis expiatis,
ad festa ventura nos praeparent.¹⁴

(Terza domenica di Avvento e mercoledì e sabato seguenti: MR 131, 137, 141).

gue di Cristo. Anche ammettendo che *munus* a volte abbia il senso generico di celebrazione, qui il contesto del postcommunio rimanda alla comunione, come appare anche dal parallelo inequivocabile *hunc panem vitae* di MR 845 e dal dimostrativo *hoc* aggiunto dai redattori. Comunque la comunione suppone necessariamente il sacrificio, di cui è perfetta partecipazione.

¹⁴ Cfr. Ge 174; Ang 379. In questi e altri libri era una colletta e si trovava in una feria di-

In alcune formule, come quella ora riportata, la liberazione riguarda direttamente i vizi. Questa parola però, in concreto, e fatto il confronto con altri testi, può avere anche il senso di peccato e di colpa vera e propria.

Non si devono tuttavia ignorare gli altri significati come quello relativo alle cattive inclinazioni, alla proclività verso il male e al cumulo di conseguenze negative derivanti dall'offesa a Dio.¹⁵

La comunione eucaristica viene detta "medicina". Essa prima ancora di guarire la malattia spirituale, deve aver risuscitato dalla morte del peccato. E siccome la comunione non può essere ricevuta da chi è spiritualmente morto, la comunione, già ricevuta col desiderio, ancora prima che nell'azione visibile sacramentale, ha potuto agire suscitando quella condizione di fede e di carità sufficienti a far rivivere. Ma su quest'ultimo modo di agire retroattivamente dell'Eucaristia, diremo dopo.

Riportiamo altri tre esempi relativi ai "vizi" cancellati dalla comunione.

Domine, Deus noster, suppliciter te rogamus,
ut, huius operatione mysterii,
vitia nostra purgentur,
et iusta desideria compleantur.¹⁶

(Seconda domenica dopo Natale: MR 164).

Sacramentorum tuorum benedictione roborati,
quaesumus, Domine,
ut per haec semper emundemur a vitiis
et per sequelam Christi ad te festinanter gradiamur.¹⁷

(Lunedì della quinta settimana di Quaresima: MR 218).

giunata e perciò l'espressione era *divina ieiuniorum subsidia*. Gel 1724 lo cambia in postcomunio e sopprime *ieiuniorum*. Gre 789 lo trasferisce in domenica e così l'idea del digiuno scompare completamente e il riferimento all'Eucaristia ormai si impone. Nel MP cominciava con *imploramus*, MR fa solo qualche inversione di parole (Bruylants II, 639).

¹⁵ SORCI 133-135.

¹⁶ MP (Bruylants II, 813) non aveva la frase iniziale *Supplices te rogamus, Domine Deus noster ut huius (operationem)* del Ge 1524, da cui il nostro testo deriva. Ora è stato ripristinato in una forma però letteralmente più consona. In Ge 1524 era una secreta.

¹⁷ Ve 556 ritoccato. Il Ve aveva *satiati* invece di *roborati*. Cambiata anche l'ultima frase per togliere *et periculis excuamur* del Ve. MP non aveva questo testo.

Caelestem nobis, Domine, praebeant sumpta mysteria medicinam,
 ut et vitia nostri cordis expurgent,
 et sempiterna nos protectione confirmet¹⁸

(Mercoledì della quinta settimana di Quaresima: MR 220).

2. *Correzione degli errori morali*

Sanctificet nos, Domine,
 qua pasti sumus, mensa caelestis,
 et, a cunctis erroribus expiatus,
 supernis promissionibus reddat acceptos.¹⁹

(Mercoledì della terza settimana di Quaresima: MR 204).

Gli errori non avvengono solo sul piano della dottrina, ma anche su quello morale e sono i peccati. Effettivamente gli errori, di cui ci parla la formula, possono coincidere con la colpa.²⁰ Ovviamente vi è compreso ogni sbandamento della vita cristiana. Ogni trasgressione dei comandamenti divini è un errore.

La nostra orazione chiede che la comunione (*qua pasti sumus mensa caelestis*) ci liberi da tutti gli errori (*a cunctis erroribus expiatus*). Il verbo *expiare* è usato frequentemente per indicare la liberazione dai peccati, dai delitti e dai crimini.²¹ Ciò deve orientarci nella interpretazione della formula. Ad ogni modo l'universalità dell'espressione: *a cunctis erroribus* già manifesta sufficientemente che l'opera ripulitrice non fa esclusione né di numero, né di specie, né di gravità circa i travimenti occorsi.

¹⁸ Nuova formula costruita con Ge 1240 e 1241.

¹⁹ MP aveva questa formula al medesimo giorno in cui si trova in MR. Proveniva da Gre 242.

²⁰ SORCI 65.

²¹ SORCI 18-70.

3. Eliminazione degli effetti prodotti nell'uomo dalle opere perverse

Tua nos, Domine, medicinalis operatio,
et a nostris perversitatibus clementer expediat
et ad ea quae sunt recta perducatur.²²

(Domenica decima per annum: MR 349).

L'operare perverso è un'attività peccaminosa nel campo morale. L'orazione parla di *medicinalis operatio*²³ usata da Dio. Dato che la nostra formula è un'orazione dopo la comunione e che quest'ultima è stata definita, come abbiamo visto sopra, una medicina, è evidente il riferimento alla comunione eucaristica.

L'assunzione del corpo e sangue di Cristo è qualificata come azione terapeutica divina. E questo basterebbe per non limitare la sua forza curativa. Effettivamente le si attribuisce il potere di eliminare le nostre perversità, cioè il prodotto morale delle opere perverse, che nel linguaggio liturgico vengono identificate con i peccati.²⁴

L'azione medicinale della comunione, che presuppone la malattia, non esclusa quella letale, è collegata con la comunione anche in altre formule come le seguenti.

Quaesumus, Domine Deus noster,
ut sacrosancta mysteria,
quae pro reparationis nostrae munimine contulisti
et praesens nobis remedium esse facias et futurum.²⁵

(Giovedì della prima settimana di Quaresima: MR 189).

Forse il *remedium*, nella sua indicazione presente e futura, vuol ricordare la forza di guarigione per i mali presenti e per quelli eventuali futuri oppure, per quanto riguarda il futuro, come preservativo secondo un concetto che si trova anche in altri testi.

²² In MP si trovava alla settima domenica dopo Pentecoste (Bruylants II, 1146). Viene da Ge 1307; cfr. 1270.

²³ Su *medela*, *medicina remedium* ed espressioni simili derivanti da *medeor* vedi nota 11.

²⁴ SORCI 115-116.

²⁵ L'orazione dopo la comunione di questo giorno è quella che si trovava in MP al sabato delle Quattro Tempora di Avvento (Bruylants II, 928). Viene dal Gre 437, 804, cfr. 126.

Caelestia dona capientibus, quaesumus, Domine,
non ad iudicium provenire patiaris,
quae fidelibus tuis ad remedium contulisti.²⁶

(Mercoledì della quarta settimana di Quaresima: MR 212).

La comunione può esser causa di condanna per chi la fa indegnamente (1 Cor 11,29). Se qui si chiede che diventi invece medicinale è perché si tratta di colpa grave, altrimenti il pericolo della condanna non ci sarebbe. Per chi è ben disposto con la conversione e con tutte le disposizioni richieste, la comunione può diventare una medicina anche se il comunicante ha mancato gravemente.

Resta comunque il fatto che all'Eucaristia si attribuisce una funzione risanatrice.

4. *Superamento del vecchiume morale degenerare*

Tui nos, Domine, sacramenti refectio sancta restauret,
et, a vetustate purgatos,
in mysterii salutaris faciat transire consortium.²⁷

(Venerdì della prima settimana di Quaresima: MR 190).

Vetustas in senso morale spesso nelle orazioni si usa come equivalente di peccato.²⁸

La *refectio sancta* del sacramento ha una sua potenza restauratrice, in grado di gettar via dallo spirito ogni vecchiume di peccato e di ringiovanire.

È importante la sottolineatura: la comunione fa passare *transire* alla partecipazione del mistero pasquale *mysterii salutaris*. In fondo viene da qui tutta la virtualità detersiva morale e spirituale dell'Eucaristia. È sempre il mistero pasquale che opera attraverso i sacramenti e soprattutto mediante l'Eucaristia.

²⁶ MP assegnava questo testo al giovedì della quarta settimana di Quaresima (Bruylants II, 95). Le sue fonti sono Ve 567 e Ge 237. Cfr. Ve 496.

²⁷ In MP la nostra orazione si trovava al venerdì delle Tempora di Avvento e alla prima domenica di Quaresima (Bruylants II, 1160). Proviene dal Gre 168, 796. MR ha sostituito *libatio* delle fonti citate con *refectio*.

²⁸ SORCI 127, 136.

Ecco un'altra formula, che riguarda ogni genere di vecchiume morale:

Ab omni nos quaesumus, Domine, vetustate purgatos,
sacramenti Filii tui veneranda perceptio
in novam transferat creaturam.²⁹

(Mercoledì dell'ottava di Pasqua: MR 295).

ab omni nos.. vetustate purgatos

L'azione purificatrice della comunione, cioè della *sacramenti Filii tui veneranda perceptio* si estende a ogni deviazione indipendentemente dal numero, dalla qualità e dalla gravità.

Non deve sfuggire il fatto che l'azione rinnovatrice radicale attribuita alla comunione, è quella di trasferire l'uomo vecchio allo stato di creatura nuova. Ma questa non è la funzione del battesimo? Sì, certo. Ma qui viene attribuita anche all'Eucaristia una specie di efficacia battesimale. Donde è chiaro che non si tratta solo di ripulire da qualche macchia leggera, ma di rifare l'uomo, traendolo dal suo stato letale di senescenza e ripristinandolo nella sua età giovanile, certo sul piano spirituale.

5. Purificazione, abluzione, rinnovamento

Purifica, quaesumus, Domine, mentes nostras benignus,
et renova caelestibus sacramentis
ut consequenter et corporum praesens
pariter et futurum capiamus auxilium.³⁰

(Martedì della quarta settimana di Quaresima: MR 211).

Rimanendo rigidamente aderenti alla lettera, qui forse la purificazione domandata a Dio, in forza della comunione, non va identificata necessariamente con la liberazione da tutti i peccati anche gravi, però neppure viene esclusa.

²⁹ MR ha mantenuto a questa formula la collocazione che aveva in MP (Bruylants, II, 4). Ve 40 ne è la fonte. MR aggiunge dopo *sacramenti* l'espressione *Filii tui*.

³⁰ MR ha trasferito a questo giorno l'orazione che in MP si trovava alla sedicesima domenica dopo Pentecoste. Si leggeva in Ge 1225 e Gre 1179 (Bruylants II, 920).

Se questi testi si confrontano con altre orazioni dopo la comunione nelle quali il valore remissorio per ogni genere e specie di peccato è inequivocabile, si dovrebbe propendere a vedervela inclusa.

Le domande successive a quella della purificazione orientano verso questa interpretazione.

Infatti, condizionando il conseguimento della vita eterna e di altri benefici alla concessa purificazione, mostrano di supporre che le macchie, che gravano sulla coscienza erano tali da pregiudicare la stessa salvezza.

Ecco altre orazioni che associano l'effetto della purificazione alla comunione.

Tua nos, quaesumus, Domine,
sancta purificent,
et operatione sua tibi placitos esse perficiant.³¹

(Sabato della quarta settimana di Quaresima: MR 215).

Purifica, quaesemus, Domine, mentes nostras
per haec sancta quae sumpsimus,
ut cum apostolis Philippo et Iacobo
te in Filio contemplantes,
vitam habere mereamur aeternam.³²

(Festa degli App. Filippo e Giacomo, 3 maggio: MR 548).

Gratiam tuam nobis Domine,
semper accumulēt divini participatio sacramenti,
et, sua nos virtute mundando,
tanti muneris capaces indesinenter efficiat.³³

(Mercoledì della settima settimana pasquale: MR 335).

³¹ Cfr. Ve 1037; Ge 509. Nei sacramentari citati in genere c'era *perficiant nos pacatos* (Ve), *nos perficiat esse placatus* (Ge), *perficiat esse placatos* (Gre). MP al sabato della IV settimana di Quaresima ha la formula identica all'attuale (Bruylants II, 1151)

³² L'attuale formulazione testuale manca sia nel MP sia nei Sacramentari romani classici. Le ultime due righe sono state suggerite da Gv 14,9; 5,24 ecc. Alcune parti figurano in altre orazioni. *Purifica mentes nostras* si legge anche nell'orazione di cui alla nota precedente. *Per haec sancta quae sumpsimus* è espressione usata fra gli altri anche da Ve 496. La redazione attuale viene dal Missale Parisiense del 1736, 1, 5. Cfr. A. Dumas, *a.c.*, in *Notitiae* 7, n. 61 (1971) 77.

³³ Ve 924; manca nel MP. È un nuovo acquisto di MR con l'aggiunta di *indesinenter*.

6. La comunione ottiene il perdono

Il perdono divino può essere espresso con i termini *propitiatio*, *expiatio*, *indulgentia*.

L'azione propiziatrice influisce su Dio perché usi misericordia e perdono.

L'azione espiatrice, come viene intesa non raramente nelle formule liturgiche, non è da prendere nel nostro caso nel senso attivo del pagamento del debito alla giustizia divina, ma nel senso passivo di liberazione ricevuta da Dio.

L'*indulgentia* è direttamente il condono del male commesso.

I concetti espressi sopra, sono contenuti anche nelle tre orazioni che seguono.

Sacrae nobis, quaesumus, Domine,
mensae refectio,
et piae conversationis augmentum,
et tuae propitiationis continuum praestet auxilium.³⁴

(Martedì della seconda settimana di Quaresima: MR 195).

Preziosa l'affermazione che la comunione può essere *piae conversationis augmentum*. Diversi teologi come i tomisti hanno attribuito all'Eucaristia l'effetto di incidere sulle disposizioni del soggetto per metterlo in grado di ricevere la remissione dei peccati. Qui potremmo vedere una affermazione di questa dottrina.

Si sa che *conversatio* per se denota tutto il comportamento, la condotta, il *conversationis augmentum* certamente include anche la fede e la carità e cioè quel grado di conversione che rende efficace il sacramento in ordine al perdono divino.

Vivificet nos, quaesumus, Domine,
huius participatio sancta mysterii,
et pariter nobis expiationem tribuat et munimen.³⁵

(Martedì della terza settimana di Quaresima: MR 203).

³⁴ Ge 191; cfr. 72. Il Ge diceva *Sacrae... mensae libatio* invece MP (colletta della feria III della IV settimana di Quaresima: Bruylants II, 989). *Sacrae... observationis ieiunia*, in riferimento al digiuno quaresimale. Il Messale di Paolo VI ha preferito il riferimento alla comunione. Ha poi sostituito *libatio* del Ge con *refectio*. Anche in questo caso è trasparente l'intenzione di evidenziare il valore remissorio della comunione eucaristica, come in altri casi.

³⁵ Ge 1208. Nel MP (domenica XII dopo Pentecoste) la formula è identica all'attuale (Bruylants II, 1178).

La comunione libera dai peccati commessi e preserva da altri futuri, in quanto è *munimen* che fortifica e preserva.

Caelestis doni benedictione percepta,
supplices te, Deus omnipotens, deprecamur,
ut hoc idem nobis semper et indulgentiae
causa sit et salutis.³⁶

(Giovedì dopo il mercoledì delle ceneri: MR 181).

La comunione è causa di perdono e di salvezza. Questo è l'oggetto della domanda.

7. Conclusione

L'Eucaristia come sacrificio e la comunione, come partecipazione ad esso, hanno certamente infiniti aspetti, ma i testi che abbiamo addotto le attribuiscono anche una portata penitenziale.

Il vizio, l'errore, la perversità, il vecchiume nel contesto delle orazioni si collocano sul piano morale e sono termini sinonimi di peccato e di colpa. La comunione opera in questo settore come elemento di purificazione, come medicina, mezzo di perdono e di immunizzazione.

III. REMISSIONE DELLA PENA

1. Colpa e pena

Noi crediamo che per capire meglio l'azione remissoria dell'Eucaristia ci possa aiutare l'attenzione al duplice aspetto: colpa, pena.

La realtà della distinzione, anche senza i nostri termini, si può cogliere già nella Scrittura sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento. Del resto è nella natura delle cose.

Si sa che rimessa la colpa e la pena eterna, resta ancora la pena temporale da scontare.

Nelle nostre formule liturgiche il termine peccato e simili devono essere intesi solo nella loro genericità o vi sono elementi che a volte ci co-

³⁶ Ve 255; Ge 347 (in ambedue: *Caelestis doni... et sacramenti causa sit*); MP (*Caelestis doni*

stringono o ci inducono a individuare solo una delle due componenti specifiche espresse sopra, anche senza usare la terminologia precisa apposta?

Crediamo che nelle orazioni per i defunti il termine peccato debba essere inteso come pena da scontare.

Secondo la dottrina tradizionale solo i defunti passati all'altra vita nell'amicizia di Dio si sottraggono alla dannazione eterna. I suffragi valgono per questi. Conseguentemente per loro non ha senso chiedere il perdono della colpa, che è già stata rimessa. Ciò di cui hanno bisogno è solo la remissione della pena. È in questa luce che vogliamo dare una scorsa alle formule relative ai defunti nelle quali l'Eucaristia è vista come remissione dei loro peccati.

2. *Valore remissorio del sacrificio eucaristico*

Il concilio di Trento, come si sa, è intervenuto su questa dottrina, ma qui noi ci interessiamo delle orazioni.

Praesta, quaesumus, omnipotens et misericors Deus,
 ut animae fratrum, propinquorum et benefactorum nostrorum,
 pro quibus hoc sacrificium laudis tuae obtulimus maiestati,
 per huius virtutem sacramenti a peccatis omnibus espiatae,
 lucis perpetuae, te miserante, recipiant beatitudinem³⁷

(Oraciones pro defunctis, n. 14: MR 910).

Il sacrificio eucaristico ha la forza di liberare le anime dei defunti dai "peccati".

Praesta, quaesumus, omnipotens Deus,
 ut famulus tuus N., qui (hodie) de hoc saeculo migravit,
 his sacrificiis purgatus
 et a peccatis expeditus,
 resurrectionis suscipiat gaudia sempiterna.³⁸

(In exequiis. B extra tempus paschale: MR 883).

benedictione... et sacramenti causa sit et salutis, cf. Bruylants II 104). Nel Messale di Paolo VI la formula è ritornata, ma *sacramenti* viene rimpiazzato da *indulgentiae causa, sit...* Evidente l'intenzione di far risaltare che la comunione è causa di perdono.

³⁷ L'orazione è stata ripresa dal MP. Bruylants cita fra gli altri il Sacramento Rossianum del sec. XI (II, 877).

³⁸ Il nostro Messale ha completato la formula di MP alla luce di Messali medioevali co-

Notare l'endiadi: a *sacrificiis purgatus et a peccatis expeditus*. Comunque sono i peccati da cui il sacrificio libera il defunto.

Purificent nos, quaesumus, omnipotens et misericors Deus,
sacramenta quae sumpsimus,
et praesta, ut hoc sacrificium
sit nobis intercessio ad veniam,
sit fragilium fortitudo,
sit in omnibus firmamentum,
sit vivis atque defunctis
remissio omnium peccatorum,
et pignus redemptionis aeternae.³⁹

(Oraciones pro defunctis, 11 C: MR 908).

Può sembrare strana l'espressione *remissio omnium peccatorum* usata qui tanto per i vivi che per i defunti. Ha forse un senso diverso secondo che si applica ai primi o ai secondi? Se è diverso, ne consegue che, in rapporto con i defunti, non può essere che quello di pena.

Muneribus sacris repleti, te, Domine, humiliter deprecamur,
ut per hoc sacrificium famulum tuum N. diaconum,
quem inter servos Ecclesiae tuae vocasti
a mortis vinculis absolutum
cum iis qui bene ministraverunt
partem recipere et in gaudium tuum
intrare benignus concedas.⁴⁰

(Oratione pro defunctis, 4: MR 902).

me quello Lateranense e di altri: Bruylants II 845. Probabilmente l'ultima frase è nuova allo scopo di evidenziare maggiormente il significato pasquale della morte. Comunque MP non aveva *et a peccatis expeditus*. È ovvia l'intenzione di mettere in più accentuato rilievo il tema penitenziale dell'Eucaristia.

³⁹ La nostra formula abbrevia e semplifica il testo del MP (Bruylants II, 923). La forza di remissione viene espressa in tutti e due i testi. In MP invece di *omnium peccatorum* c'era *omnium delictorum*. Forse la frase, essendo riferita anche ai defunti, poteva essere intesa meno bene. Fra le fonti più antiche Bruylants cita il Sacramentario di Fulda del sec. X.

⁴⁰ Questa orazione è nuova: cfr. H. ASHWORTH, *The prayers for the dead in the Missal of pope Paul VI*, in *Ephemerides Liturgicae* 85 (1971/1) 6. Il modello che l'ha ispirata deve essere un testo del Missale Parisiense (abbiamo consultato l'ediz. del 1738) dove si dice: *tribue quaesumus, ut a carnis vinculis absolutum, cum iis qui bene ministraverint, partem recipere, et in gaudium tuum intrare mereantur* (p. CVI). *A carnis vinculis absolutum* è diventato *a mortis vinculis*

Con *mortis vinculis* probabilmente si intende parlare dei peccati. È un'espressione sinonima per indicare il peccato, anche se questo per il defunto lo fu, ma ora non è più un vincolo di morte eterna.

3. La comunione fatta dai vivi libera i defunti dai peccati

Repleti alimonia reparationis et vitae,
quaesumus, Domine, ut per eam frater noster N.,
ab omnibus peccatis emundatus,
ad caeleste valeat transire consortium.⁴¹

(Missae defunctorum tempore paschali D; MR 888).

Sumptis, Domine, caelestibus sacramentis,
tuam clementiam humiliter deprecamur,
ut famuli tui, percipientes hoc munere veniam peccatorum,
regnum tuum introire,
teque in aeternum mereantur collaudare.⁴²

(Orationes pro defunctis, 11 A: MR 906).

I vivi assumono i celesti sacramenti cioè il corpo e il sangue di Cristo, come dono divino. Ma di esso non beneficiano solo i comunicanti, bensì anche altri, nel nostro caso i defunti. Infatti i *famuli tui* nella nostra espressione sono per l'appunto i defunti. È per essi effettivamente che si sta pregando.

L'espressione *percipientes hoc munere veniam peccatorum* in una formula citata sopra, si trova tale e quale applicata ai vivi, in quanto comunicanti. Qui è riferita ai defunti in quanto beneficiari. In fondo è sempre il sacrificio la fonte dei beni tanto per i vivi che per i defunti. Il sacrificio viene offerto dai partecipanti vivi per i defunti e la loro comunione non è

absolutum. Cf. *a peccatorum vinculis absoluti* di Suppl. 1400.

⁴¹ Il testo di questa orazione nella sua attuale formulazione precisa non compare nel MP e neanche nei sacramenti romani classici, anche se vi si trovano alcuni concetti e il linguaggio. Essi si notano anche nel Missale Parisiense (ed. 1738, pp. cix, cxi, cxxv, cxx, cxxvi). È un nuovo acquisto di MR.

⁴² Formula nuova nella precisa stesura attuale, ma cfr. nota 13. W. Haunerland (o.c. 143, nota 734) trova il nostro testo teologicamente molto problematico. Ogni difficoltà sembra cessare tenendo presenti la stretta interazione fra sacrificio e comunione eucaristica e la causalità morale e intenzionale dei sacramenti.

che la forma più perfetta di partecipazione ad esso. L'Eucaristia ovviamente produce il suo effetto in quanto sacrificio e ancora più se è partecipato in maniera completa.

Ma è davvero possibile che la comunione dei vivi giovi ai defunti? La questione se l'era posta, in termini in parte simili, già S. Tommaso. Secondo il suo pensiero la comunione in quanto nutrimento giova solo ai comunicanti, ma in quanto sacrificio porta beneficio anche ad altri.⁴³

Noi potremmo aggiungere che si tratta anche di una opera buona e che, in quanto tale, può essere offerta a Dio per altri. È un atto di culto e l'onore a Dio, fatto di preghiera, può ridondare a dono di grazia anche ad altri.

E poi il bene di un membro del corpo mistico, in forza della comunione dei santi, può avere risonanza benefica su tutti gli altri membri dell'organismo spirituale.

4. *Il sacrificio è causa di perdono e di purificazione per i defunti*

Divina participantes mysteria,
 quaesumus, omnipotens Deus,
 ut haec eadem nobis proficiant ad salutem,
 et famulis tuis defunctis,
 pro quibus tuam deprecamur clementiam,
 prosint ad indulgentiam.⁴⁴

(Missae defunctorum, D: MR 894).

A differenza di altre formule dove si chiedeva per vivi e defunti la remissione di tutti i peccati, qui per i vivi si implora la salvezza e per i defunti il perdono.

⁴³ *Summa* III, q. 79, a.7.

⁴⁴ Un modello del nostro testo con la modifica di *participantis* in luogo di *Libantes* e di *famulis tuis defunctis* in luogo di *animabus* si trova in sacramentari dipendenti dal Gregoriano e anteriori alla fine del sec. IX: Sacr. di Trento (ed. F. Dell'Oro) vol. II A, p. 395, n. 1424, Supplementi al Gregoriano (ed. J. Deshusses, vo., II, p. 231, n. 3060). In modelli simili si trova *mysteria* invece di *sacramenta* (Trento 1298; Supplementi 1872, 1880, 3667).

Vitalibus refecti sacramentis,
 quaesumus, Domine, ut frater noster N.,
 quem testamenti tui participem effecisti,
 huius mysterii purificatus virtute,
 in pace Christi sine fine laetetur.⁴⁵

(Missae defunctorum III A: MR 890).

Il mistero eucaristico ha la virtù di purificare dai peccati il defunto.

Quaesumus, omnipotens et misericors Deus,
 ut famulum tuum N. episcopum (vel cardinalem),
 quem in terris pro Christo
 legatione fungi tribuisti,
 his emundatum sacrificiis,
 consedere facias in caelestibus cum ipso.⁴⁶

(Orationes pro defunctis B: MR 900).

Sumpto sacramento Unigeniti tui,
 qui pro nobis immolatus resurrexit in gloria, te, Domine, suppli-
 citer exoramus pro famulo tuo N.,
 ut, paschalibusysteriis mundatus,
 futurae resurrectionis munere gloriatur.⁴⁷

(Orationes pro defunctis, C. Tempore paschali: MR 888).

I misteri pasquali, che qui sono il sacrificio eucaristico, hanno la capacità di mondare dal peccato il defunto.

⁴⁵ Composizione nuova: cfr. H. ASHWORTH *a.c.* 13-14. L'inizio si rallaccia a Ve 1323: *Refecti vitalibus alimentis, quaesumus, Domine*. Si nota anche l'eco di un passaggio del sermone 171 (PL 52, 647C) di S. Pier Crisologo: *Cum fuerit ipsa Spiritus Sancti purificata commercio, ut visibili ministerio purificationis nostrae perficiat sacramentum*. C'è anche un richiamo all'Orazione visigotico 934: *in eius pace mereamur sine fine constitui*.

⁴⁶ La nostra orazione non si trova tale e quale né nel MP né nei sacramenti romani classici. Per MR è nuova. La si legge nel Missale Parisiense (ed. 1738, p. CVII, CXXIV), donde viene, subendo qualche minimo ritocco letterario.

⁴⁷ Orazione nuova per il MR e assente nei Sacramenti romani antichi; cfr. Ge 941.

5. *Conclusione*

Remissione dei peccati nelle orazioni per i defunti significa remissione della pena ancora da scontare.

L'espressione può avere alle volte in casi concreti lo stesso senso anche nelle orazioni relative ai vivi?

Quando i comunicanti sono ormai liberi totalmente dalla colpa, magari in virtù del sacramento della riconciliazione, e se hanno ancora da scontare una parte o tutto della pena, certo l'Eucaristia in tal caso agisce sulla pena. L'Eucaristia infatti è sacrificio propiziatorio, come insegna il concilio tridentino.

Ciò significa che non in tutti i casi in cui le nostre orazioni attribuiscono all'Eucaristia l'effetto di rimettere i peccati, anche riferendosi ai vivi, ciò si debba intendere sempre puramente e semplicemente della colpa.

Se richiamiamo un istante alla memoria l'antica penitenza, constatiamo che il rito di riconciliazione veniva celebrato, almeno di regola, dopo un periodo più o meno lungo di espiazione. Vale a dire dopo la fase dell'*actio paenitentiae*.

Il penitente, che accettava spontaneamente di fare il lungo e faticoso iter della penitenza, non poteva che essere pentito e desideroso di riabilitazione. La massacrante disciplina eseguita, confermava, se ci fosse stato bisogno, questo atteggiamento interiore.

Quindi davanti a Dio e alla Chiesa non era più uno che rifiutava di riavere l'amicizia col suo Signore e la comunione sociale con il suo corpo mistico.

All'opposto egli, almeno a giudicare dalle opere esterne, doveva essere tutto permeato di uno spirito di contrizione animato dallo Spirito e sostenuto dalle preghiere della comunità.

Il suo non era solo uno sforzo umano, ma un'operazione informata dalla grazia divina.

Per di più non solo aveva operato come penitente sotto la direzione della Chiesa, ma era interiormente orientato alla riconciliazione che attendeva dal vescovo.

La liberazione della colpa in lui era già un fatto compiuto, anche se il rito liturgico della riconciliazione solenne si verificava ancora solo in voto.

E tuttavia le formule del rito della riconciliazione liturgica, tramandate dai sacramentari, continuavano a chiedere per il penitente il perdono dei peccati.

Si comprende da ciò che il termine peccato era preso nel senso di pena, almeno prevalentemente. Se non altro questa significazione poteva essere inclusa.

Ma la pena non era già stata scontata? Certo, ma solo nella misura fissata dalla Chiesa. Però la Chiesa chiedeva a Dio di considerare chiuso tutto il conto con lui, poiché essa lo riteneva chiuso in se stessa.

Siamo consci che la teologia della penitenza antica non sta tutta in questa spiegazione, ma pensiamo che l'aspetto rilevato sia reale. Si trattava anche di un giudizio e di una preghiera relativi alla pena ancora da soddisfare davanti a Dio. L'indulgenza dei secoli seguenti viene intesa anche su questo piano.

In conclusione quando nelle nostre orazioni chiediamo che Dio ci conceda il perdono dei peccati, ciò alle volte può riguardare solo la pena dovuta per il peccato.

IV. DINAMICA DELLA REMISSIONE DEI PECCATI DA PARTE DELL'EUCARISTIA

Non vogliamo entrare nella problematica connessa con l'argomento, ma solo chiarire alcuni aspetti indispensabili per intendere nella loro giusta luce le formule liturgiche che abbiamo riportato sopra.

Ci potrebbe essere chi vedesse nelle nostre orazioni e in tante altre della liturgia, come in molti documenti patristici, la legittimità a comunicarsi in stato di peccato mortale in flagrante contrasto col severo monito paolino (*1 Cor 11,29*). Sarebbe una conclusione del tutto assurda.

Altri potrebbero accusare la prassi attuale della Chiesa di incoerenza con quanto celebra nella liturgia. Anche questa valutazione è da rigettare perché non tiene conto della penitenza come struttura sacramentale che è opera della Chiesa, nella Chiesa e con la Chiesa.

Il liturgista deve leggere i nostri testi tenendo presente il loro sottofondo teologico, ma anche la loro intrinseca dinamica legata in modo determinante non solo alla coscienza individuale della persona ma anche a quella della comunità ecclesiale, condizionata a sua volta magari in qualche misura dai processi storici e pastorali. Il riferimento alla comunità ecclesiale è un fatto impreteribile.

Con l'occhio ai due settori consideriamo il valore remissorio proprio dell'Eucaristia, inoltre ciò che esige necessariamente nei comunicanti e infine quanto presuppone a causa del suo aggancio con l'organismo ecclesia-

le. Utile anche il richiamo alla questione del *votum*, come elemento valido di giudizio sulla operatività intrinseca del sacramento, rispondente alle situazioni concrete dell'uomo.

1. Il valore oggettivo remissorio intrinseco dell'Eucaristia

L'Eucaristia è memoriale e quindi ripresentazione del mistero pasquale e, conseguentemente, di tutta la sua efficacia redentiva: *quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur* (super oblata dalla II domenica per annum).

L'Eucaristia ha la forza di cancellare i peccati anche i più grandi, proprio per la sua identità di potenza con la passione e la risurrezione del Cristo.

Si tratta di una verità di fede riflessa da tutta la tradizione della Chiesa, risalente fra l'altro all'affermazione di Cristo nell'ultima cena sul calice del suo sangue, versato per la remissione dei peccati (*Mt 26,28*).

S. Tommaso scrisse:

« Virtus huius sacramenti potest considerari dupliciter: uno modo secundum se, et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum ».⁴⁸

Vengono spesso citate le significative espressioni del concilio di Trento:

« Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis se ipsum cruento obtulit (*Hebr 9,14-27*): docet sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia contriti ac paenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno (*Hebr 4,16*). Huius quippe oblatione placatus Dominus et donum paenitentiae concedens, crimine et peccata etiam ingentia dimittit ».⁴⁹

⁴⁸ *Summa III*, q. 79, a.3.

⁴⁹ Sess. XXII, c. 2; *DS* 1743.

2. Condizione indispensabile: la conversione

L'Eucaristia non può essere considerata come un meccanismo autooperativo magico. Essa agisce solo a condizione che il fedele sia animato dalla fede e dalla carità, rigetti il peccato e cerchi sinceramente l'amicizia di Dio e sia intenzionato a servirlo fedelmente.⁵⁰

La Chiesa non ha mai smentito questa dottrina, anzi l'ha sempre riaffermata e proprio in ordine a questo a volte ha cambiato la sua prassi.

È importante però annotare alcuni elementi che devono entrare, necessariamente nel contenuto di questo tipo di conversione.

La conversione autentica comprende impreteribilmente la volontà, almeno implicita, di adeguarsi alla volontà di Dio e alle disposizioni della Chiesa.

Diversamente il soggetto, pur rigettando eventualmente il peccato singolo o i peccati singoli commessi, si manterrebbe in pratica ancora in uno stato di contrasto con Dio e con la comunità ecclesiale, di cui è membro e con la quale deve ineludibilmente tenersi in comunione per piacere a Dio.⁵¹

Cristo ha reso in certo senso la Chiesa sua rappresentante e plenipotenziaria sulla terra, particolarmente nel settore dei sacramenti.

La vera pace con Dio suppone la pace con la Chiesa. Già anticamente valeva la norma "*Pax ecclesiae remittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata.*"⁵²

Il detto che si riferisce alla separazione dalla Chiesa e alla riammissione in essa mediante la riconciliazione, in fondo significa anche che chi ritiene di pacificarsi con Dio prescindendo completamente dalla Chiesa, rimane nei suoi peccati.

L'Eucaristia è di natura sua comunione anche con la Chiesa, ma chi opera in stato di conflittualità con la Chiesa, falsa l'Eucaristia, ne snatura il valore e non ne percepisce il beneficio. Infatti la res del sacramento eucaristico è proprio l'unità del corpo mistico e l'unione con esso.

Quando si parla di conversione ovviamente non si intende, nel caso del cristiano, riferirsi a un semplice atto umano per quanto generoso. Esso deve essere necessariamente informato alla fede, alla carità e animato dalla grazia dello Spirito Santo.

⁵⁰ Conc. di Trento, Sess. XXII, c.2; *DS* 1743.

⁵¹ Cfr. Conc. di Trento, Sess. IV, c. 4; *DS* 1676.

⁵² Agostino, *De baptismo contra Donatistas*, 3, 13, 23; *CSEL* 51, 214-215.

3. Le disposizioni della Chiesa

La Chiesa non può cambiare la sostanza dei sacramenti⁵³ e quindi non può allargare o restringere o addirittura sopprimere l'efficacia oggettiva legata da Cristo all'Eucaristia in ordine alla remissione dei peccati.

Però la Chiesa, al di fuori della sostanza, può adeguare ai tempi e alle situazioni modalità, strutture, forme e condizioni dei sacramenti.⁵⁴

La storia lo dimostra in parecchi settori. Ha posto condizioni alla validità dei sacramenti e ancora più alla loro efficacia.

Si pensi ad esempio agli impedimenti per il matrimonio e alla forma che ne condizionano non solo la efficacia, ma anche la validità.

Anche circa la pratica concreta e il valore remissorio dell'Eucaristia la Chiesa ha il potere di stabilire determinate condizioni sia pure esterne alla sua struttura divina. Tale sembra l'obbligo della confessione sacramentale prima della comunione.

Ebbene se la Chiesa esige la confessione prima della comunione eucaristica da parte di chi si trovi in peccato mortale, costui non potrebbe dire di avere un'autentica contrizione se si rifiutasse volutamente e sistematicamente di seguire la via concreta segnata dalla guida stabilita da Cristo stesso e, nel caso di impossibilità a farlo, dovrebbe avere almeno il desiderio dell'adempimento.

Dice S. Tommaso:

« Respondeo dicendum quod cum propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum quando ad contritionem tenetur ».⁵⁵

La massima parte dei teologi ritiene che la necessità dell'obbligo della confessione preeucaristica per chi si trovi in peccato mortale venga da una *ecclesiastica consuetudo* come la chiama il concilio di Trento, e che non sia quindi di diritto divino.⁵⁶

⁵³ DS 1699, 1728, 3556, 3857: SC 21.

⁵⁴ Cfr. SC 21.

⁵⁵ *Summa* III, Suppl. q. 6.a 5.

⁵⁶ R. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica, biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino-Leumann, 1979, p. 233. La *consuetudo ecclesiastica* è stata ribadita più volte nei documenti ufficiali e fra l'altro, dopo il Vaticano II, nell'*Eucharisticum mysterium*, n. 35 (*Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1979, vol. 2, n. 1335), nel libro liturgico *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, Praenotanda, n. 23. L'Esortazione Apostolica *Reconciliatio et poenitentia* di Giovanni Paolo II

Nell'epoca antica la Chiesa esigeva il rito della cosiddetta penitenza canonica prima di riammettere alla comunione solo in casi di particolare gravità, il cui giudizio non era identico in ciascuna delle chiese locali. In tutti gli altri casi l'Eucaristia era proposta come una delle vie per ottenere la remissione dei peccati indipendentemente da una previa confessione, sempre naturalmente supposta l'autentica conversione interiore.

Nel periodo della penitenza, detta da alcuni tariffata, la comunione si era andata molto diradando fino a scendere a livelli bassissimi di frequenza, mentre la confessione divenne più frequente di prima.

Verso il sec. VIII-IX la forte decadenza dei costumi induceva molti ad accedere all'Eucaristia privi del tutto di un minimo di conversione interiore con grave profanazione del sacramento. Per questo divenne sempre più ricorrente nelle chiese locali la legge della confessione sacramentale prima della comunione. Essa aveva lo scopo di stimolare almeno un minimo delle disposizioni richieste, ma in fondo era anche un modo di accertarsi, sempre da parte della Chiesa, delle condizioni indispensabili per accedere all'Eucaristia.⁵⁷

Si creò così una prassi. La comunione, nelle rare volte che si praticava, di regola veniva preceduta dalla confessione.

Non fu il concilio tridentino a creare quest'obbligo. Esso si limitò ad estenderlo in forma ufficiale a tutta la Chiesa.⁵⁸

In base a questa legge il fedele, per quanto contrito, se conscio di peccati mortali, non può accedere alla comunione se non dopo la confessione sacramentale, salvo casi di emergenza e anche allora non può prescindere dal *votum paenitentiae*.

Come si è detto, anticamente la confessione era obbligatoria solo per pochissimi peccati di particolare gravità e non lo era per gli altri. Ora è obbligatoria per i peccati mortali e non lo è per quelli veniali. Pur nella grande diversità c'è un certo elemento comune fra le due disposizioni disciplinari. Ciò risulta ancora meglio se si pensa che nella valutazione della gravità o venialità non sono mancate lungo i secoli variazioni di giudizio.

L'attuale norma della Chiesa non va considerata in disarmonia con la

del 2 dic. 1984 dice che "per un cristiano il sacramento della penitenza è la via ordinaria per ottenere il perdono e la remissione dei suoi peccati gravi commessi dopo il battesimo" 31, I; (Enchiridion Vaticanum, ed. cit. 1987, vol. 9, n. 1181).

⁵⁷ P. BROWE, *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 56 (1932) 380-383; IDEM, *Die Pflichtbeichte im Mittelalter*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 57 (1933) 340-345.

⁵⁸ Sess. XIII, c.7; *DS* 1647; ivi, can.11; *DS* 1661.

dottrina della capacità intrinseca remissoria dell'Eucaristia, ma solo un modo ritenuto necessario o utile in linea generale a garantire l'indispensabile grado di conversione.

4. *Il votum sacramenti*

L'efficacia del *votum sacramenti* è un dato di tradizione. Si pensi al battesimo di desiderio di cui parlano S. Ambrogio⁵⁹ e altri Padri.

Il sacramento in certi casi può conferire il suo effetto specifico anche se è solo ricevuto in desiderio e non in re. Questo va detto per il sacramento della penitenza, ma in una maniera più particolare per l'Eucaristia.

S. Tommaso tratta della dinamica del *sacramentum in voto*. Egli dice che uno può salvarsi

« propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur ».⁶⁰

« Potest autem hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter: uno modo non perceptum actu sed voto, sicut cum quis prius iustificatur a peccato ».⁶¹

« Res alicuius sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem huius sacramenti (Eucharistiae) potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum sicut et ante baptismum » ex voto baptismi.

Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut finis habetur in desiderio et intentione ».⁶²

Nel *votum* già opera la fede attraverso la carità e già opera il sacramento.

⁵⁹ *De obitu Valentiniani consolatio*, 51-53; *PL* 16, 1374.

⁶⁰ *Summa*, III, q. 68, a. 2.

⁶¹ III, q. 79, a.3.

⁶² *Summa*, III, q. 73, a. 3.

Nella contrizione è già incluso, sia pure implicitamente, il *votum paenitentiae*, il quale fa in modo che il sacramento della penitenza produca la remissione di tutti i peccati, compresi eventualmente i più gravi, anche senza che il sacramento stesso, nella sua realtà visibile, rituale, sia stato celebrato o già prima che venga celebrato.

Chi partecipa all'Eucaristia con sincerità di intenzione, animato dalla fede e dalla carità, in altre parole chi ha il vero spirito di conversione che porta con sé il ripudio del peccato, la ferma volontà di amare e servire Dio, ha in questo suo atteggiamento spirituale, almeno implicitamente, il desiderio di conformarsi a tutte le volontà divine e a tutte le decisioni della Chiesa. Ha il *votum paenitentiae* e quindi soddisfa alla volontà della Chiesa togliendo così l'impedimento all'efficacia connaturale dell'Eucaristia.

Anche se avesse commesso peccati molto gravi per sé l'Eucaristia glieli rimette. Diciamo per sé, infatti se ha davvero la volontà di uniformarsi alle decisioni della Chiesa, si atterrà alle limitazioni e condizioni da essa fissate.

Se poi davvero l'obbligo della previa confessione alla comunione in caso di peccati mortali è di diritto ecclesiastico, allora la Chiesa potrebbe anche toglierlo.

Non vogliamo esser fraintesi. Non diciamo che sia conveniente o meno toglierlo. Questo spetta interamente alla Chiesa e al suo giudizio.

Noi intendiamo fare solo l'ipotesi che tale obbligo, nel caso sia di diritto ecclesiastico, come pensano molti, potrebbe anche essere tolto o diversamente disciplinato.

La nostra, ripetiamolo a scanso di equivoci, è solo un'ipotesi. Essa ci serve solo a dimostrare da una parte la potenza oggettiva remissoria dell'Eucaristia e dall'altra un possibile condizionamento da parte della Chiesa, che il fedele deve rispettare per avere le disposizioni necessarie perché il sacramento sia in lui efficace.

In conclusione l'Eucaristia per chi vi accede con la contrizione perfetta comprendente l'intenzione di un sincero adeguamento alla volontà divina e ai comandi della Chiesa, dispiega tutta la sua efficacia remissoria.

S. Tommaso dice che se il fedele non ha un grado sufficiente di contrizione, la comunione che sta per fare può portarlo al grado necessario.

«Forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accendens consequetur per hoc sacramentum gra-

tiam charitatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccatorum... ut contritio perficiatur ad scelerum remissionem ».⁶³

Questa dottrina non sembra assente dal Concilio di Trento, il quale dice che l'Eucaristia concede il dono della penitenza: *gratiam et donum paenitentiae concedens*.⁶⁴

Il Tillard si sofferma su questo insegnamento di S. Tommaso e su quello dei tomisti, per i quali la comunione dà la grazia di rendere perfetta la contrizione, che fosse eventualmente imperfetta. Egli ritiene che i due tempi quello della comunione e quello del dono rilevante di grazia disponente possono coincidere.⁶⁵

In fondo secondo S. Tommaso il sacramento della penitenza e quindi anche il *votum paenitentiae* contengono sempre almeno oggettivamente il *votum Eucharistiae*.⁶⁶ Il che è una riprova che è proprio l'Eucaristia il grande sacramento del perdono, senza nulla togliere certo all'esistenza e alla funzione sua propria del sacramento della riconciliazione.

Nessuno ha la grazia prima di ricevere almeno in voto oggettivo e implicito il sacramento dell'Eucaristia. In fondo il desiderio di esso è incluso oggettivamente nel battesimo, negli altri sacramenti e diciamo anche sacramentali. Infatti è proprio per effetto della capacità di questo sacramento, operante se non altro in forza del *votum* oggettivo, che uno riceve la grazia che lo vitalizza spiritualmente.⁶⁷

Se il fedele non pone impedimento, è sempre il pensiero dell'Aquinate, l'Eucaristia rimette anche i peccati mortali. L'impedimento è la co-

⁶³ *Summa*, III, q. 79, a. 3.

⁶⁴ Sess. XXII, c. 9: *DS* 1743. L'Esortazione Apostolica *Reconciliatio et paenitentia* di Giovanni Paolo II nella nota 185 così esplicita il concerto del Tridentino, rifacendosi ai tomisti: *verumtamen intra sacramentum ipsum, impellente scilicet gratia, quam accipit, paenitens «ex attrito fit contritus», ita ut paenitentia reapse in eo operetur, qui ad conversionem in amore est bene paratus*: 31, III; *Ench. Vat.*, ed. cit., vol. 9, n. 1184. Dell'Eucaristia sembra doversi dire la stessa cosa in quanto apporta la grazia e il dono dello Spirito anche in ordine al perdono.

⁶⁵ J.M. TILLARD, *Il pane e il calice della riconciliazione* Concilium 7 (1971) 70-71. Cfr. *La Maison-Dieu* 90 (1967) 110-111; 117; 126.

⁶⁶ *Summa* III, q. 80, a.1:a.11; l'argomento è stato approfondito da J.M. TILLARD, *Le « votum Eucharistiae »: l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens*, in *AA.VV. Miscellanea Liturgica in onore di S.E. il Cardinale Giacomo Lercaro*, vol. II, Roma 1967 pp. 143-194.

⁶⁷ *«nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti (Eucharistiae), nisi ex aliquo voto ipsius... Unde ex efficientia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur»* (*Summa*, III, q.79, a.1, ad 1).

scienza del peccato mortale e l'*affectus peccandi*, cioè a dire la mancanza della vera e autentica conversione interiore.

S. Tommaso fa appunto la questione se effetto del sacramento eucaristico sia anche la remissione del peccato mortale e in proposito fra l'altro dice:

« Respondeo dicendum quod virtus huius sacramenti potest considerari dupliciter: uno modo secundum se, et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum. Alio modo potest considerari per comparisonem ad eum qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur vel non invenitur impedimentum percipiendi huius sacramenti effectum. Quicumque autem habet consentiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum huius sacramenti; eo quod non est conveniens susceptor huius sacramenti; tum quia non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis; tum quia non potest uniri Christo (quod fit per hoc sacramentum) dum est in affectu peccandi mortaliter... Potest autem hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter; uno modo non perceptum actu, sed voto... alio modo etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cuius consentiam et affectum non habet... ».⁶⁸

5. Conclusione

Le orazioni dopo la comunione, passate in rassegna, ed altre non incluse nel nostro dossier, non sono unicamente il riflesso di epoche passate, altrimenti sarebbe stato un errore riportarle nel nostro Messale, nel quale è stato tolto tutto ciò che non rispondeva più ai nostri tempi. Esse al contrario mantengono intatto il loro valore tradizionale con la fede irrinunciabile nella potenza remissoria dell'Eucaristia pari a quella del mistero pasquale, di cui l'Eucaristia è ripresentazione.

VINCENZO RAFFA, f.d.p.

⁶⁸ *Summa*, III, q. 79, a.3; cfr. *Suppl.* III, q. 5, a.1.

LE MESSE « PRO SANCTA ECCLESIA »:
UN'ESPRESSIONE DELLA « LEX ORANDI » IN SINTONIA
CON LA « LEX CREDENDI » E LA « LEX VIVENDI » *

Le messe *Pro sancta Ecclesia* si trovano nella sezione del Messale Romano di Paolo VI che ha come titolo *Missae et orationes pro variis necessitatibus*. Si tratta di una delle sezioni più originali dell'attuale Messale Romano. Nella prima edizione tipica del 1970, aveva come titolo: *Missae et orationes ad diversa*. Il titolo della seconda edizione del 1975 esprime meglio la classificazione dell'*Institutio Generalis Missalis Romani* 329, che prevede in questa sezione: messe rituali, collegate con la celebrazione di alcuni sacramenti e sacramentali; messe per varie necessità, che vengono celebrate in alcune occasioni, sia saltuariamente, sia in tempi determinati; messe votive o di devozione, che vengono scelte liberamente secondo la devozione dei fedeli per commemorare i misteri del Signore, o per onorare la beata Vergine Maria e i Santi.

La seconda edizione del Messale Romano ha introdotto qua e là alcune varianti e aggiunte soprattutto nella sezione di cui ci occupiamo:¹ *a)* sono stati completati una ventina di formulari che nell'edizione anteriore non avevano le antifone d'ingresso e di comunione; *b)* è stato inserito un nuovo formulario di messa *Pro reconciliatione* (22 bis); *c)* sono stati assegnati alcuni prefazi, già presenti nella prima edizione del Messale, ad alcuni formulari di questa sezione; *d)* finalmente, sono state introdotte delle lievi variazioni per una più precisa intitolazione di alcuni formulari.

Paragonata col vecchio Messale (edizione 1962), questa sezione risponde, in gran parte, alla serie delle precedenti *Missae votivae* e delle *Orationes diversae*. Confrontando poi il contenuto delle suddette sezioni

* I documenti del Vaticano II vengono citati usando le sigle ormai comuni (cf. X. OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Commentarium pro Religiosis, Roma 1967).

I testi dei formulari liturgici sono citati con le seguenti abbreviazioni (precedute dal numero ed, eventualmente, anche dalla lettera del formulario stesso):

ant. int.: Ant. ad introitum.

co: Collecta.

so: Super oblata.

pr: Praefatio.

ant. com.: Ant. ad communionem.

pc: Post communionem.

¹ L'elenco completo di queste varianti e aggiunte si può leggere su *Notitae* 11 (1975) 323-334.

dei due Messali, è evidente che il Messale del 1975 rappresenta un progresso sia biblico e teologico che antropologico pur nella continuità della medesima tradizione ecclesiale.²

La rivelazione divina realizza il suo destino universale nello spazio e nel tempo attraverso la tradizione viva operante in seno alla comunità credente.³ Infatti, nella trasmissione della tradizione è di fondamentale importanza la parola di Dio; essa è, però, per sua natura, una parola *ascoltata*. Perciò la tradizione comprende anche la dottrina, la vita e il culto della chiesa.⁴ In questo processo di trasmissione del deposito rivelato, c'è quindi un intimo rapporto tra la *lex credendi*, la *lex vivendi* e la *lex orandi*. Possiamo affermare che i testi di preghiera della nostra sezione sono una esigenza della *lex orandi* in sintonia con la *lex credendi*, che caratterizza il nostro momento ecclesiale, e con la *lex vivendi* che ne consegue.

La celebrazione liturgica non è anzitutto il luogo di un discorso teologico, anche se questo, evidentemente, è sempre presente. È proprio della teologia riflettere sul mistero. È invece proprio della liturgia celebrarlo: il rito appartiene all'ordine pratico più che all'ordine conoscitivo. Nella teologia è fondamentale la domanda sul mistero. Nella liturgia ciò che resta fondamentale è che il mistero accada. Se la teologia si allontana in qualche modo dal mistero per contemplarlo ed annunziarlo, la liturgia ci introduce invece nel mistero per celebrarlo e viverlo. La liturgia non è il *logos* né l'*ethos* del mistero, è però il suo *symbolon*, cioè la mediazione simbolica che mette in rapporto e condensa allo stesso tempo la teologia e l'etica e necessita di ambedue per conservare la sua piena autenticità. Nella liturgia ciò che è importante non è tanto la *descrizione* attualizzante del dramma culturale, quanto la sua esplicitazione, carica di testimonianza e di comunicazione, attraverso la parola e il gesto. Perciò l'interpretazione dei testi liturgici non può risolversi in una lettura di comprensione puramente nozionale, ma va situata nel contesto della celebrazione e della sua incidenza nella vita ecclesiale.

Le *Missae et orationes pro variis necessitatibus* si avvicinano alle diverse circostanze della vita umana nella consapevolezza che ogni situazione esistenziale dell'uomo trova nel mistero di Cristo, di cui la celebrazione li-

² Questo aspetto l'abbiamo illustrato nel nostro lavoro *Messe e orazioni per varie necessità*, in AA.VV., *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e lezionario*, vol. II *Il Mistero di Cristo nella vita della Chiesa e delle singole comunità cristiane* = Quaderni di Rivista Liturgica n.s. 7, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981, 339-418.

³ Cf. Cost. DV 7.

⁴ Cf. Cost. DV 8.

turgica è il *sacramentum*, la sua pienezza di significato. L'ordine stesso in cui vengono proposti i diversi gruppi di formulari di questa sezione del Messale rispecchia un certo itinerario ideale che percorre l'esistenza di ogni credente: la santa chiesa, la società civile, le varie circostanze pubbliche che inglobano la sua attività nel mondo in cui vive, e poi ancora alcune necessità più specifiche.

Un discorso sull'intera sezione del Messale, cadrebbe nel generico. Perciò in queste pagine ci soffermiamo soltanto sul primo gruppo di formulari, intitolato *Pro sancta Ecclesia*. Leggeremo queste messe — soprattutto la loro eucologia — da una prospettiva critico-teologica, onde far emergere il rapporto che questi testi hanno con la *lex credendi* recentemente riformulata dalla Chiesa nel Concilio Vaticano II e la *lex vivendi* che ne deve conseguire.

1. IL MISTERO DELLA CHIESA

Paolo VI nel discorso del 21 novembre 1964 a chiusura del terzo periodo del Concilio Vaticano II, ringraziava il Signore per il « felice risultato » ottenuto con la promulgazione della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*. Commentando questo memorabile evento, che portava a compimento « l'opera dottrinale del Concilio ecumenico Vaticano primo », il papa diceva: « potremo, d'ora innanzi, godere di migliore intelligenza del pensiero divino in ordine al mistico Corpo di Cristo, e potremo da esso attingere più chiare e sicure norme per la vita della Chiesa, maggiori energie per l'incessante suo sforzo di condurre gli uomini a salvamento, migliori speranze per il progresso del regno di Cristo nel mondo ». ⁵ Con queste parole, Paolo VI riconosceva che, nello specifico campo della ecclesiologia, da una rinnovata *lex credendi* ne deve conseguire una rinnovata *lex vivendi*. ⁶

Tra la *lex credendi* e la *lex vivendi* si inserisce, in sintonia perfetta con esse, la *lex orandi*. Nel nostro caso, questa *lex orandi* la troviamo codificata in modo particolare, benché non esclusivo, nei sedici titoli e relativi formulari *Pro sancta Ecclesia*. ⁷ Una parte rilevante di questi testi appare per la prima volta nel Messale Romano. I formulari in questione sono:

⁵ *Enchiridion Vaticanum* a cura del Centro Dehoniano, ed. 7, Bologna 1968, 171.

⁶ Osserva s. Tommaso; «L'atto del credente ha il suo termine non nell'enunciato, ma nella realtà» (*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*: S. Th. 2- 2, 1, 2,2.).

⁷ La liturgia, nei suoi riti e nelle sue parole, nell'unità e molteplicità delle sue forme, è una speciale epifania della Chiesa: espressione e realizzazione del suo mistero di comunione e

1. *Pro Ecclesia*
2. *Pro Papa*
3. *Pro Episcopo*
4. *Pro eligendo Papa vel Episcopo*
5. *Pro Concilio vel Synodo*
6. *Pro sacerdotibus*
7. *Pro seipso sacerdote*
8. *Pro ministris Ecclesiae*
9. *Pro vocationibus ad sacros Ordines*
10. *Pro religiosis*
11. *Pro vocationibus ad vitam religiosam*
12. *Pro laicis*
13. *Pro unitate Christianorum*
14. *Pro evangelizatione populorum*
15. *Pro christianis persecutione vexatis*
16. *In conventu spiritali vel pastorali*

La Cost. LG nell'esposizione della dottrina sulla Chiesa segue consapevolmente un determinato ordine: sviluppa prima la teologia del popolo di Dio e poi la dottrina sulla costituzione gerarchica della Chiesa. In modo simile procede il Messale: il primo titolo *Pro Ecclesia*, che contiene cinque formulari (l'ultimo *Pro Ecclesia locali*), riguarda il mistero della chiesa in genere; i titoli che seguono considerano, invece, la struttura gerarchica della chiesa: papa, vescovo, (concilio o sinodo), sacerdote, ministri. In questo modo si riconosce nell'ordine della finalità la priorità del popolo di Dio profetico e sacerdotale nella sua totalità rispetto alle varie categorie di persone che lo compongono. D'altra parte poi la Cost. LG, dopo aver affrontato nel cap. 3 la costituzione gerarchica della chiesa, dedica il cap. 4 ai laici, nel cap. 5 parla della vocazione universale alla santità, e nel cap. 6 dei religiosi. Quindi, prima ciò che possiamo chiamare le strutture *della* Chiesa (gerarchia-laicato), poi le strutture *nella* chiesa (vita religiosa). I nostri formulari, invece, si presentano in un ordine diverso: prima le messe per i religiosi (10 e 11), poi quelle per i laici (12). In questo caso, il Messale Romano conserva quel tipo di classificazione che è prevalso nella Chiesa fino al Codice di Diritto Canonico del 1917 compreso, secondo cui i

di salvezza (cf. Cost. SC 2). Anzi, "la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, allo stesso tempo, la fonte da cui promana tutta la sua energia" (Cost. SC 10). Evidentemente non è questa la tematica che vogliamo qui proporre. A noi interessa in questa sede illustrare come la liturgia nei suoi testi esprime una sua comprensione del mistero ecclesiale.

laici restano all'ultimo posto. Certamente, l'ordine dei formulari in una sezione del Messale ha un valore secondario; è un fatto però che va notato.⁸

I nomi che la Chiesa riceve nei nostri formulari sono molteplici e riprendono, in gran parte, quelli che troviamo nei documenti del Vaticano II. I più usati sono *populus, plebs, greges*. Altri concetti ed immagini con cui i testi indicano la chiesa sono: *familia, corpus, ager, sponsa, templum, credentium multitudo*. C'è poi una serie di testi eucologici che parlano della Chiesa come sacramento (*sacramentum*) universale di salvezza o usano altre espressioni simili: *fermentum vivificans, salutis instrumentum, signum inter nationes elevatum*. Attorno a questi termini ed espressioni si coagula una determinata visione del mistero della Chiesa, una determinata ecclesiologia.

La Chiesa è al servizio del disegno salvifico universale del Padre, è strumento e realizzazione significativa in questo mondo della salvezza di Dio nel Cristo per mezzo dello Spirito. Questa è l'ampia cornice in cui i documenti conciliari, soprattutto la *LG* e la *GS* contemplan il mistero della Chiesa. Nei formulari *Pro Ecclesia*, A, B, C, D, specie nelle loro collette e prefazi, riecheggia la stessa dottrina, esposta talvolta con le identiche parole del Concilio. In questo contesto storico-salvifico, sono due i modelli di Chiesa che emergono: la Chiesa-sacramento e la Chiesa-comunione.

a) *La Chiesa sacramento universale di salvezza*. In diversi luoghi il Vaticano II ha parlato della Chiesa come sacramento.⁹ Con il ripristino di questo concetto il Concilio ha voluto esprimere la struttura pluridimensionale della Chiesa, quella realtà complessa in cui rientra il visibile e il nascosto, l'umano e il divino: nella Chiesa visibile si cela un mistero che è accessibile soltanto alla fede.¹⁰ Questo mistero è il disegno della salvezza, nascosto in Dio e rivelato in Cristo: « la Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano ». ¹¹ Nella Chiesa continua a manifestarsi ed a realizzarsi, attraverso i fatti storici e visibili, il disegno della salvezza.

⁸ A questo proposito, bisogna rilevare che il dibattito sullo statuto teologico del laicato è tuttora in atto: vedi lo studio di G. MAGNANI, *La cosiddetta teologia del laicato ha uno stato teologico?*, in *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)* a cura di R. Latourelle, vol. 1, Cittadella Editrice, Assisi 1987, 493-543.

⁹ Cf. *LG* 1, 9, 48; *SC* 5, 26; *GS* 42, 45; *AG* 1, 5.

¹⁰ Cf. *LG* 8.

¹¹ *LG* 1.

Il concetto della Chiesa-sacramento è quasi irreperibile nella tradizione eucologica della liturgia romana. Lo si incontra una sola volta nel Gelasiano antico, in una delle orazioni *Per singulas lectiones in Sabbato Sancto*.¹² Questo testo, leggermente modificato, è presente ancora oggi nella veglia pasquale del Messale Romano. La recente riforma ha arricchito l'eucologia del Messale con altre cinque orazioni dello stesso tenore, appartenenti tutte ai formulari che studiamo, il che dimostra l'influsso della *lex credendi* del Vaticano II sulla *lex orandi* codificata nell'attuale Messale:

« Ecclesia tua universalis sit salutis sacramentum, et tuae in homines caritatis manifestet et operetur mysterium » (1.A co).¹³

« Ecclesia..., quae tuae sanctitatis et unitatis sacramentum mundo manifestet » (1.C co).

« ut, populum sibi creditum fideliter gubernans, Ecclesiae edificent in mundo sacramentum » (3.B co).

« Deus, qui Ecclesiam tuam sacramentum salutis cunctis gentibus esse voluisti... » (14.B co).

« ut, quam Unigenitus tuus in cruce operatus est salutem, omnes gentes per Ecclesiae tuae sacramentum gratanter accipiant » (14.B pc).

Altri testi dei nostri formulari, pur non adoperando il termine *sacramentum*, esprimono in sostanza lo stesso concetto, spiegandone il significato e la portata. La Chiesa è vista come « fermentum vivificans et salutis instrumentum » (1.A pc); « fermentum et veluti anima societatis humanae » (1.B co); « signum... atque praesentiae Christi in mundo instrumentum » (1.E co); « signum inter nationes elevatum » (13.C co2). Come abbiamo ricordato prima, lo stesso Vaticano II ha illustrato il concetto di sacramento applicato alla Chiesa con l'espressione: « ... seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis... ».¹⁴ Con questo si voleva precisare che tale concetto lo si applica alla Chiesa in senso improprio, rispetto alla abituale terminologia della dottrina dei sacramenti.

¹² Cfr. L. EIZENHOFER-P. SIFFRIN-L.C. MOHLBERG, *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316. Paris, Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*) = *Rerum Ecclesiasticarum Documenta: Series maior, Fontes IV*, Herder, Roma 1968, n. 432, p. 70. Il testo viene citato dalla Cost. SC 5.

¹³ La preghiera riprende un testo della GS 45: "Ecclesia est 'universale salutis sacramentum', mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans".

¹⁴ LG 1.

Se la Chiesa è presentata come sacramento universale di salvezza, lo si fa sempre in un contesto cristologico ed escatologico. La vera luce delle genti è Cristo, di cui la Chiesa è sacramento, cioè segno e strumento. La Chiesa non è una realtà indipendente, ma al contrario rinvia oltre se stessa, a Cristo. Questa dottrina è messa in evidenza soprattutto dalla Cost. SC 5 e da altri importanti passaggi della Cost. LG. La Chiesa poi è anticipazione simbolico-sacramentale della salvezza escatologica. Quindi anche da questa prospettiva, la Chiesa rinvia fuori e oltre se stessa, verso la salvezza degli uomini e la salvezza del mondo. È un aspetto, questo, che sviluppa in modo particolare la Cost. GS 42, 43, 45.

Questa dottrina del Vaticano II la esprime in modo proprio, sebbene non originale, la prima colletta della nostra sezione, il cui testo è stato quasi integralmente costruito con due brani dei documenti conciliari.¹⁵

«Deus, qui regnum Christi ubique terrarum dilatari providentia mirabili disposuisti, et omnes homines salutaris effici redemptionis participes, praesta, quaesumus, ut Ecclesia tua universalis sit salutis sacramentum, et tuae in homines caritatis manifestet et operetur mysterium » (1.A co).

In questo testo, come in altri, la liturgia esprime in forma di supplica ciò che è una realtà di cui la Chiesa ha preso coscienza ed ha proclamato solennemente nella sua *lex credendi*. La preghiera della chiesa invita, quindi, i credenti ad andare oltre l'enunciato affinché ciò che è l'oggetto della nostra fede diventi veramente il contesto della nostra vita: dalla fede proclamata alla fede celebrata e vissuta.

Affermare che la Chiesa è sacramento universale di salvezza, impone un determinato stile di vita ecclesiale e di presenza della Chiesa nel mondo. Non basta vivere il mistero della Chiesa come istituzione. La designazione della Chiesa come sacramento subordina l'esistenza, le strutture ed i compiti della Chiesa ad una più ampia economia salvifica sacramentale di portata universale. La *lex orandi* è strumento prezioso in ordine a creare questo nuovo stile di vita ecclesiale. Nella celebrazione culturale, i segni ed i testi liturgici esprimono una siffatta idea di Chiesa e ci educano a vivere l'evento sacramentale come *culmen et fons* dell'intera azione della Chiesa.

b) *La Chiesa mistero di comunione*. La Chiesa è molto più che un se-

¹⁵ Il primo preso dal Decr. AA 2, il secondo dalla Cost. GS 45.

gno e strumento di salvezza; è anche frutto di salvezza, la salvezza già in qualche modo realizzata; è la nuova creazione dell'umanità a immagine del suo Creatore. Essa rievoca l'unità definitiva del popolo di Dio, il cui compimento è al di là della storia. Infatti, la vera e definitiva unità degli uomini tra loro e con Dio verrà con lo stabilirsi definitivo del Regno.

Questa unità della Chiesa è vista dal Vaticano II anzitutto come unità di comunione.¹⁶ Nel dopoconcilio, alcuni autori hanno tentato di costruire la sintesi teologica sul tema della Chiesa partendo appunto dal concetto di comunione.¹⁷ Molti altri considerano questo concetto una delle idee di fondo dell'ecclesiologia del Vaticano II, anzi il concetto chiave per interpretare la sua ecclesiologia.¹⁸

La terminologia della comunione usata dal Vaticano II è varia. Accanto al termine *communio*, incontriamo tutta una serie di concetti analoghi, come quelli di *societas*, *communitas*, ed altri ancora. Naturalmente, anche l'immagine della Chiesa-popolo di Dio è importante al riguardo.

La *communio* non sta a designare la struttura della Chiesa, bensì la sua essenza o mistero. La Cost. LG descrive il mistero della Chiesa come mistero di comunione e precisamente: comunione con la vita divina, la quale è fine della intera storia salvifica; comunione che è stata realizzata storicamente in modo del tutto singolare in Cristo e che lo Spirito Santo attua nella Chiesa e nel cuore dei fedeli. È perciò in virtù dello Spirito che la Chiesa è unità-comunione con Dio e dei suoi membri tra loro. La comunione quindi non si realizza dal basso, ma è grazia e dono: dono del Padre, per mezzo del Cristo, nell'unico Spirito Santo, mediata dall'unica fede e dall'unico battesimo, significata ed attualizzata dall'unica eucarestia; i segni sacramentali portano la comunione ecclesiale alla sua dimensione integrale. Questa è in sintesi la cornice teologica in cui si muove il discorso che fa il Vaticano II sulla Chiesa-comunione.¹⁹

A noi interessa qui illustrare in che modo i formulari *Pro sancta Ec-*

¹⁶ La terminologia precisa ("unitas communionis") la si trova in LG 15; cf. UR 18.

¹⁷ Vedi ad es. l'opera di S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Genova 1987.

¹⁸ Così ad es. A. ANTON, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati, prospettive*, in *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. Latourelle, vol. 1, Cittadella, Assisi, 1987, 368; W. KASPER, *Teologia e Chiesa* = Biblioteca di Teologia contemporanea 60, Queriniana, Brescia 1989, 285.

¹⁹ Non è questa la sede per approfondire l'ecclesiologia di comunione così come è delineata nei documenti del Vaticano II. Rimandiamo ai numerosi studi che in questi ultimi anni hanno affrontato l'argomento. Vedi, in particolare, le opere di S. DIANICH e W. KASPER, citate sopra.

clesia del Messale Romano hanno recepito questo contenuto della *lex credendi* e l'hanno poi espresso in modo proprio. Bisogna dire anzitutto che la dimensione comunionale è connaturale alla liturgia che la esprime di continuo nei suoi testi e nei suoi riti. Tale dimensione appare in modo particolare nelle orazioni dopo la comunione, che la considerano soprattutto frutto della partecipazione alla vita divina mediante il sacramento eucaristico. Per quanto riguarda poi i formulari di cui ci occupiamo, è evidente anche in questo settore l'influsso dei documenti del Vaticano II. Per il momento ci soffermiamo soltanto su tre orazioni collette del primo gruppo di formulari *Pro Ecclesia* e sul prefazio assegnato ai formulari A, B, D, E. Si tratta di testi di una particolare ricchezza dottrinale.

Nella prima preghiera, il mistero della Chiesa è visto come un riflesso del mistero trinitario. La Chiesa è una comunità di fratelli convocata dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo: « Concede... ut Ecclesia tua semper ea plebs sancta permaneat de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti adunata... » (1.C *co*). Il testo centrale dell'orazione è preso dalla Cost. LG 4, la quale a sua volta cita un testo di s. Cipriano.²⁰ La seconda colletta mette in evidenza il ruolo centrale dello Spirito nella costruzione della comunione tra gli uomini e nella Chiesa. Il compito dello Spirito è quello di costruire la Chiesa ad immagine del Cristo: « Deus, qui in Christi tui testamento ex omnibus gentibus populum tibi congregare non desinis, in Spiritu ad unitatem coalescentem... » (1.B *co*). La terza orazione appartiene ad un formulario *Pro Ecclesia locali*; è un centone di brani dei documenti conciliari, il cui testo dice così:

« Deus, qui in singulis Ecclesiis per orbem peregrinis unam, sanctam, catholicam et apostolicam manifestas Ecclesias, plebi tuae concede benignus ita pastori suo adunati atque per Evangelium et Eucharistiam congregari in Spiritu Sancto, ut universitatem populi tui digne valeat repraesentare, et signum fiat atque praesentiae Christi in mundo instrumentum » (1.E *co*).

La preghiera è costruita con brani della Cost. LG 26 (prima parte della preghiera) e del Decr. CD 11 (seconda parte della preghiera). Questa orazione descrive in modo mirabile il rapporto tra le Chiese locali e il mistero cosmico della Chiesa. Nelle singole comunità ecclesiali si manifesta la Chiesa, una, santa, cattolica ed apostolica. Infatti, in esse con la predica-

²⁰ Cf. CIPRIANO, *De oratione dominica* 23: PL 4, 553.

zione del vangelo vengono radunati i fedeli attorno ai loro pastori e si celebra l'eucarestia « affinché per mezzo della carne e del sangue del Signore siano strettamente uniti tutti i fratelli della comunità ». ²¹ La nostra colletta arricchisce quest'idea della *LG* aggiungendo il ruolo dello Spirito che è principio di unità ecclesiale, come fa il Decr. *CD*, e, riprendendo i concetti della *LG* 1-2, propone inoltre una siffatta realtà della Chiesa locale quale segno e strumento della presenza di Cristo nel mondo. La comunione ecclesiale è comunione alla vita e alla persona di Cristo. Quindi l'unità della Chiesa universale è da intendersi come *communio* di Chiese locali, che si radunano per ascoltare la Parola e celebrare l'eucaristia. La Chiesa locale radunata in assemblea trova la sua forma concreta di localizzazione, per cui si riconosce come Chiesa che esiste in un determinato luogo e che in questo ha il compito della testimonianza e della missione.

Un testo particolarmente denso di dottrina è il prefazio assegnato ai formulari A, B, D, E, che nel Messale è presente anche come prefazio VIII delle domeniche *per annum*. In esso ritroviamo pressoché tutti i temi delle tre collette anteriori, presentati in modo più strutturato e con più ricchezza di immagini ecclesiali.

Le suddette formule, oltre a riprendere alcuni dei testi comunionali più ricchi del Vaticano II, riempiono in questa sezione del Messale una lacuna tipica della tradizione eucologica della liturgia romana e cioè la mancanza di un riferimento esplicito al ruolo dello Spirito Santo nella vita della Chiesa.

La concezione dell'unità della Chiesa come unità di comunione è la chiave di lettura della dottrina sull'ecumenismo del Vaticano II, in particolare del Decr. *UR*, in cui il termine *communio* appare ben 28 volte, anche se è sempre maggioritario l'uso del vocabolo *unitas* (38 volte). Infatti, concepire la chiesa come *communio* consente di distinguere la piena comunione della Chiesa cattolica e quella imperfetta con le altre Chiese cristiane, cioè si può affermare la partecipazione di tutte le Chiese cristiane ad una comunione reale, anche se non completa, al di là delle divergenze esistenti. Notiamo, infatti, che la Cost. *LG* 8, quando parla dell'unica Chiesa di Cristo, afferma che essa « sussiste (*subsistit*) nella Chiesa cattolica », formulazione che sostituisce una precedente molto più categorica: « è la Chiesa cattolica ».

Nei formulari del Messale che noi studiamo, troviamo tre messe *Pro unitate Christianorum*. Il concetto dell'unità dei cristiani viene indicato,

²¹ Preghiera della liturgia ispanovisigotica, citata dalla *LG* 26.

in questi formulari, con le seguenti espressioni: « fidei integritas » (13.A *co*); « omnium credentium unitatem » (13.A *co*2); « una facias in te credentes unitatem » (13.C *co*); « omnes uno baptisate coniunctos eorundem mysteriorum tandem participes efficiat » (13.C *so*); « omnes qui christiano gloriantur nomine in unitate fidei tibi servire mereantur » (13.C *pc*); ecc. In questo punto, la *lex orandi* pur avendo recepito abbondantemente il messaggio di fondo del Vaticano II sull'unità dei cristiani, non ha sottolineato, come fanno invece i documenti conciliari, il carattere di questa unità come unità di comunione. La differenza però è soprattutto terminologica.

Da questa dottrina sulla Chiesa-mistero della comunione, la *lex vivendi* ne deve trarre concrete conseguenze. Se è vero che la *communio* indica la vera *res* da cui la Chiesa ha origine e per la quale essa vive, questa profonda realtà deve emergere e manifestarsi nel vissuto quotidiano: nei rapporti della Chiesa con Dio, nei rapporti intraecclesiali e nel proiettarsi della Chiesa nel mondo degli uomini. La celebrazione liturgica che è in se stessa esperienza viva e manifestazione eminente della comunione ecclesiale, è anche il luogo privilegiato in cui questa comunione con Dio, con i fratelli e con il mondo si realizza e consolida. La celebrazione liturgica rimanda inevitabilmente all'intera vita cristiana intesa nel suo spessore storico-escatologico: la liturgia, infatti, spinge i cristiani « a vivere in perfetta unione » ed esige che essi « esprimano nella vita quanto hanno ricevuto mediante la fede ». ²² Una delle nostre preghiere nota questa esigenza di fondo in questi termini: « Deus, qui eodem sacrificio Ecclesiam tuam iugiter sanctificas, quo eam mundasti, da, ut, capiti suo Christo unita, cum eo se tibi offerat, et pura tibi voluntate concordet » (1.D *so*). È quanto dice la stessa Cost. SC, prendendo a prestito un testo del Messale Romano: « È per questo che nel Sacrificio della Messa preghiamo il Signore affinché accettando l'offerta del sacrificio spirituale faccia di noi stessi un'offerta eterna ». ²³

2. I MINISTRI

Tra i nostri formulari ci sono messe per il papa (2.A,B; cr. 4), per il vescovo (3.A,B; cf. 4), per i sacerdoti (6; 7.A,B,C; 9) e per i ministri della Chiesa in genere (8). Come dicevamo all'inizio, non si può pretendere da

²² SC 10.

²³ Cf. SC 12.

questi testi una teologia completa e sistematica sul ministero ecclesiastico. Possiamo però ricavare da una loro lettura un'idea del ministro rinnovata e arricchita alla luce della *lex credendi* del Vaticano II.

Il giusto punto di partenza di ogni riflessione sul ministero ecclesiale dovrebbe essere la presenza di Cristo sacerdote nella Chiesa, fonte di ogni sacerdozio operante sotto i segni sacramentali ed ecclesiali. Cristo servo e ministro unico della sua Chiesa è la norma di tutta la pratica del ministero cristiano. Questo è ad es. il punto di partenza del Vaticano II nella Cost. LG 10, quando parla del sacerdozio comune, e nel Decr. PO 2, quando affronta la natura del presbiterato.

Se la liturgia è l'esercizio del sacerdozio di Gesù Cristo,²⁴ i testi liturgici sono per loro natura affermazione costante di questa verità di fondo che è alla base della natura del ministero ecclesiale. In concreto, nei nostri formulari, i sacerdoti sono presentati come ministri di Cristo, partecipi del suo sacerdozio, chiamati ad una intima comunione con Cristo eterno sacerdote:

«Deus, qui Unigenitum tuum summum aeternumque constituisti sacerdotem, praesta, ut quos ministros...» (6 co).

«... et respiciens Christum tuum, sacerdotem simul et hostiam da, ut, eius sacerdotii particeps effectus...» (7.B so).

«Pater sancte, qui me ad communionem cum aeterno Christi tui sacerdotio et ad Ecclesiae tuae ministerium... elegisti...» (7.C co).

La presenza di Cristo nell'esercizio del ministero ecclesiale viene affermata da altre prospettive. Così ad es. quando si dice che il papa «Christi vices gerit in terris» (2.B co) e, in modo simile, che il vescovo, posto a capo della comunità, la presiede in nome di Cristo (cf. 3.A co).

Per i ministri, come per tutta la Chiesa, il primo sacerdozio è quello della vita. In questo senso, il sacerdozio dei ministri appare come un aspetto del generale sacerdozio di tutti i fedeli. I nostri formulari, oltre ai ripetuti richiami ad un degno e fedele esercizio del ministero, mettono in evidenza lo stretto rapporto tra esercizio del ministero e santità di vita. Riecheggiando la dottrina di 1 Pt 2,5, si prega il Signore affinché i ministri della Chiesa offrano se stessi in sacrificio spirituale (cf. 8 so; vedi per i sacerdoti: 7.B so). Essi devono servire il popolo di Dio con la parola e con l'esempio (cf. 7.A pc); devono cercare la gloria di Dio nel ministero e nel-

²⁴ Cf. SC 7.

la vita (cf. 6 *co*2). La Chiesa prega inoltre affinché il Signore le conceda un pastore, « qui tibi sanctitate placeat » (4 *co*). In questo stesso formulario *Pro eligendo Papa vel Episcopo*, l'antifona d'ingresso, presa da 1 *Sam* 2, 35, dice così: « Suscitabo mihi sacerdotem fidelem, qui iuxta cor meum et animam meam faciet... »

Una delle idee di fondo dei nostri testi, soprattutto quelli del formulario *Pro ministris Ecclesiae*, è quella che concepisce il ministero come servizio ad esempio di Cristo. I ministri della chiesa devono imparare dal Figlio di Dio che ha voluto lavare i piedi ai suoi discepoli (cf. *Gv* 13,15; 8 *so*) e che « non è venuto per essere servito, ma per servire » (*Mt* 20,28; cf. 3.A *ant. com.*; 8 *co*). Il ministero del sacerdote è allo stesso tempo fedele servizio a Dio e dedizione totale alla salvezza dei fratelli (cf. 7.B *pc*). Il sacerdote serve alla Chiesa nella degna celebrazione dei santi misteri (cf. 7.B *co*), anzi la celebrazione dei santi misteri è essa stessa un servizio gradito a Dio (cf. 6 *co*). Una delle nostre preghiere, riprendendo un testo della tradizione romana medievale, parla dei « nostra munera servitutis » (8 *so*).²⁵ Già nell'AT con l'espressione « servizio divino » si intende soprattutto il culto che viene celebrato nell'ambito del santuario.

La *pc* del formulario *Pro ministris Ecclesiae* presenta i ministri della Chiesa come dispensatori della Parola, dei sacramenti e della carità (cf. 8 *pc*). In concreto, si afferma che è compito del papa e del vescovo illuminare il popolo con la verità del vangelo (cf. 4 *pc*); da parte sua, il sacerdote dev'essere annunziatore mite e coraggioso del vangelo (cf. 7.C *co*) e deve predicare la verità (cf. 7.A *pc*). L'antifona d'ingresso del formulario *Pro sacerdotibus* riprende il brano di *Lc* 4, 18: « Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizzare pauperibus misit me... » (6 *ant. int.*).

Riprendendo un testo di Clemente Romano, citato dalla *Cost. LG* 20, una delle nostre preghiere vede nel vescovo il « sacri cultus sacerdos » (3.A *co*). I sacerdoti, poi, sono chiamati i dispensatori dei santi misteri (cf. 1 *Cor* 4,1; 6 *co*; 7.C *co*), che essi devono celebrare degnamente (cf. 7.B *co*).

La centralità della carità nell'esercizio del ministero è ripetutamente ricordata dai nostri testi. Il modello supremo dei pastori della Chiesa è Dio stesso, pastore eterno che governa la Chiesa con la forza dell'amore (cf. 3.A *co*; 5 *co*2). Nella messa *Pro Papa*, l'antifona alla comunione è presa da *Gv* 21,15.17: « Simon Ioannis, diligis me plus his? Domine, tu omnia nosti; tu scis, Domine, quia amo te ». Il sacerdote chiede la grazia dello

²⁵ L'espressione si trova in una *secreta* del Messale del Laterano (sec. XI-XII). Vedi a questo proposito, P. BRUYLANTS, *Les oraisons du Missel Romain. Texte et histoire* 2, Louvain 1952, 328.

Spirito Santo per poter servire fedelmente la Chiesa e amare il Signore nella gioia dell'eterno amore (cf. 7.B co). Sacerdoti e fedeli, in piena comunione di carità, devono collaborare all'edificazione del Regno (cf. 6 pc). Nel formulario *Pro vocationibus sacerdotalibus*, si chiede al Signore che moltiplichi i dispensatori dei santi misteri « et in amore tuo iugiter perseverent » (9 so). La Chiesa si nutre e cresce con la partecipazione al mistero eucaristico, « sacramentum caritatis » (9 pc).²⁶

Non è nostro intento illustrare qui le funzioni specifiche dei singoli gradi ministeriali. Accenniamo soltanto a qualche elemento specifico più significativo che i nostri testi mettono in luce. Nell'ambito dei ministeri che lo Spirito Santo suscita nella Chiesa, il servizio proprio dei pastori (soprattutto papa e vescovo) è quello di essere radunatori della Chiesa, costruttori della comunione ecclesiale. I testi liturgici parlano, come fa la Cost. LG, del triplice ufficio del vescovo: insegnare, santificare e governare (cf. 3.A co), ma mettono anche in rilievo, a seguito dello stesso Vaticano II, il suo ruolo di costruttore della comunione ecclesiale. Riprendendo un brano della Cost. LG 18, si afferma che il papa, costituito successore di Pietro, è per il popolo di Dio « visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum » (2.A co). Riecheggiando un passaggio della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, citato dalla LG 22, si prega affinché tutta la Chiesa sia in comunione col papa: « omnis Ecclesia cum ipso communicet in vinculo unitatis, amoris et pacis » (2.B co). Infine, ufficio del vescovo è quello di edificare la Chiesa di Cristo, sacramento universale di salvezza (cf. 3.B co).

I testi liturgici, seguendo l'insegnamento del Vaticano II, mettono in rilievo non solo il ruolo dei ministri come dispensatori dei misteri divini ma anche le altre loro funzioni di annunciatori della Parola e costruttori della Chiesa. Inoltre, il tono generale dei nostri testi è fortemente esistenziale. In questo modo, la *lex orandi*, in sintonia con la *lex credendi*, introduce alle esigenze della *lex vivendi*.

3. I RELIGIOSI

Il fatto che i due formulari *Pro religiosis* e *Pro vocationibus religiosibus* siano stati inseriti nel gruppo di messe *Pro sancta Ecclesia*, è già di per se indicativo di un determinato modo di concepire la vita religiosa in stretto

²⁶ Il tema della carità pervade tutto quanto il formulario *Pro Concilio vel Synodo*.

rapporto col mistero della Chiesa, come fa lo stesso Vaticano II che dedica il sesto capitolo della Cost. sulla Chiesa *LG* ai religiosi: all'inizio di questo capitolo si legge che la vita religiosa è « un dono divino, che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore e con la sua grazia sempre conserva ». ²⁷

Notiamo subito che la *lex orandi* del dopoconcilio si è arricchita con l'*Ordo professionis religiosae*, promulgato nell'anno 1970, i cui testi, che fanno ampio ricorso ai documenti del Vaticano II, meritano una particolare attenzione. ²⁸ Qui però ci occupiamo soltanto — e brevemente — dei formulari della sezione *Missae et orationes pro variis necessitatibus* del Messale Romano.

I nostri formulari, al seguito del Vaticano II, considerano la vita religiosa come una realtà che forma parte del disegno salvifico di Dio sull'uomo (cf. 10 *co*). Il religioso, accogliendo la chiamata divina, si consacra al Signore (cf. 10 *co*) ²⁹ per seguire (cf. 10 *co*; 11 *ant. int., co*) e imitare Cristo (cf. 11 *so*). La vita religiosa attua questa sequela-imitazione del Cristo con una peculiare intensità e radicalismo che nelle nostre preghiere, seguendo la terminologia talvolta ambigua del Vaticano II, è espresso come: « Filii tui vestigia *pressius* sequantur » (11 *co*), ³⁰ o anche: « Filium tuum per arctam viam imitari... proponunt » (11 *so*). L'antifona d'ingresso della messa *Pro vocationibus ad vitam religiosam* raccoglie uno dei testi « radicali » della sequela: *Mt* 19,21.

La dimensione ecclesiale della vita religiosa è vista dai nostri formulari come partecipazione alla missione della Chiesa. I religiosi sono chiamati a dar testimonianza di Cristo dinanzi al mondo (cf. 10 *pc*; 11 *pc*) ³¹ a servire fedelmente i fratelli (cf. 10 *co*) e a dedicarsi con generosità alla salvezza degli uomini (cf. 11 *co2*). ³²

I documenti del Vaticano II mettono in luce ciò che possiamo chiamare la dimensione escatologica della vita religiosa in seno alla Chiesa. ³³ La vocazione religiosa è necessaria alla Chiesa perché esprime, nel massimalismo escatologico delle sue scelte, quella trascendenza del Regno e

²⁷ *LG* 43.

²⁸ Cf. M. AUGÉ, *Professione religiosa*, in *Nuovo dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartore e A.M. Triacca, Paoline, Roma 1984, 1129-1142.

²⁹ Cf. *PC* 1.

³⁰ Cf. *LG* 44.

³¹ Cf. *PC* 25.

³² Cf. *PC* 2.

³³ Cf. *LG* 44; *PC* 1.

quel radicalismo del vangelo che Gesù esprime nella sua croce ed i martiri nella loro morte. Nelle due messe che stiamo commentando, tale aspetto, pur essendo presente, non viene sottolineato in modo particolare. La dimensione escatologica viene esplicitamente menzionata in un solo testo eucologico, ispirato probabilmente a PC 1, in cui si prega affinché il religioso si mostri alla Chiesa e al mondo come segno visibile del regno di Dio (cf. 11 co).

Finalmente, la vita religiosa è vista dal Vaticano II come impegno morale che impone a colui che l'abbraccia un continuo progresso nel fervore della carità e nella perfezione del culto divino.³⁴ Nei nostri formulari si prega affinché i religiosi raggiungano l'ideale della perfetta carità (cf. 11 co2) e di questa carità diano testimonianza dinanzi al mondo (cf. 11 pc2).

La *lex orandi*, in sintonia con la *lex credendi*, invita l'intera comunità dei fedeli ad una maggior attenzione e conoscenza del mistero della vita consacrata in seno alla Chiesa. Questa conoscenza diventa preghiera, nutre la fede e arricchisce l'intero ambito del vissuto ecclesiale.

4. I LAICI

Il Vaticano II non è il primo Concilio ecclesiastico ad occuparsi dei laici, è però il primo dei Concili ecumenici « a porsi il problema di una autocomprensione della Chiesa che faccia emergere o riemergere in positivo tutta la potenziale dignità del laicato insita nella Rivelazione ».³⁵ La *lex orandi* non poteva non farsi interprete di questa riscoperta del ruolo dei laici nella vita della Chiesa. Infatti la messa *Pro laicis* rappresenta una novità assoluta nella tradizione eucologica della liturgia romana. D'altra parte, le tre orazioni del formulario sono abbondantemente ispirate ai documenti del Vaticano II, in particolare al Decr. sull'apostolato dei laici AA e alla Cost. LG.

Notiamo che la terminologia di queste preghiere non parla mai dei laici, ma dei *fideles* (12 co, pc) o dei *famuli tui... in statu laicali* (12 so). Si tratta però dei « *fideles, quos in medio mundi negotiorumque saecularium vitam agere vocasti* » (12 co) o « *quos rebus saecularibus deditos esse voluisti* » (12 pc).

³⁴ Cf LG 44.

³⁵ G. MAGNANI, *La cosiddetta teologia del laicato ha uno statuto teologico?*, in *Vaticano II...*, 517.

Come dicevamo all'inizio di queste pagine, non è compito del testo liturgico risolvere la questione dibattuta nel dopoconcilio sullo statuto teologico del laicato. Questo dibattito è sorto da una lettura critica e dia-cronica dei diversi documenti conciliari che si occupano del laicato: la Cost. *LG* e il Decr. *AA* collegano strettamente il compito proprio dei laici con quello ricapitolatore del Cristo, in particolare per la parte che riguarda l'autonomia dell'ordine temporale e delle sue leggi.³⁶ Invece la Cost. *GS* sembra indicare che tale compito è proprio di tutta la Chiesa e non solo dei laici.³⁷ La messa *Pro laicis*, come dicevamo, si ispira soprattutto a *AA* e *LG*. L'orazione colletta è ispirata a *LG* e a *AA* 4 e 7; l'orazione sulle offerte a *LG* 31; quella dopo la comunione a *AA* 31 e a *LG* 33. Da questi testi emerge una precisa dottrina sul ruolo del laicato: la penetrazione della Chiesa con il mondo e la sua ricerca dei valori del Regno, che germinano in esso, nonché la collaborazione per la loro crescita, avviene soprattutto per il carisma e l'opera dei laici.

In questo compito vocazionale del laicato, il nostro formulario sottolinea tre aspetti: lo spirito di fede che deve permeare l'agire dei laici: « spirito christiano ferventes » (12 *co*); la forza soprannaturale che essi ricevono per compiere la loro missione dalla partecipazione eucaristica: « eucharistici convivii fortitudine roborati » (12 *pc*); la natura squisitamente ecclesiale del loro impegno nella costruzione di un mondo più giusto e fraterno: « Ecclesiam tuam in rebus temporalibus praesentem iugiter reddant et actuosam » (12 *pc*). Possiamo quindi dire che la *lex orandi* sottolinea la dimensione propriamente religiosa dell'impegno nell'ordine temporale, caratteristico del laico.

5. LA MISSIONE

La dottrina conciliare sulla missione la si trova esposta soprattutto nel Decr. *AG* e nelle Costituzioni *LG* e *GS*. Sono, infatti, i tre documenti ispiratori dei due formulari *Pro evangelizatione populorum* della sezione del Messale Romano che stiamo illustrando.

Il fondamento ultimo dell'attività evangelizzatrice della Chiesa è da ricercarsi nella volontà di Dio, il quale « vuole che tutti gli uomini siano

³⁶ *LG* 31: « cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio »; *AA* 7: « Ai laici tocca assumere la instaurazione dell'ordine temporale come compito proprio ».

³⁷ Vedi su tutto ciò G. MAGNANI, *o.c.*, 523ss.

salvi e giungano alla conoscenza della verità » (1 *Tm* 2,4). Questa verità e sapienza divine, sono realizzate storicamente in Gesù Cristo, e rivelate dall'annuncio apostolico ed ecclesiale (cf. *Ef* 3,5-11 e passim). In un certo senso, si può affermare che la Chiesa incarna in se stessa la norma di fede, in quanto è la viva continuazione della Chiesa apostolica. Questa è in sintesi la cornice dottrinale in cui il Vaticano II colloca l'attività missionaria della Chiesa.³⁸

Nei formulari di messa che ci interessano, il testo più completo è la colletta del formulario 14.A. Si tratta di un centone di testi biblici e conciliari, con i quali si traccia una sintesi meravigliosa dell'opera evangelizzatrice:

« Deus, qui omnes homines vis salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire,³⁹ respice messem tuam et operarios in eam mittere dignanter,⁴⁰ ut omni creaturae Evangelium praedicetur,⁴¹ et plebs tua, verbo vitae congregata et sacramentorum virtute suffulta,⁴² in via salutis et caritatis procedat ».

Questa formula eucologica merita una particolare attenzione per la perfezione di contenuto e di struttura. Si parte dalla proclamazione della volontà salvifica universale di Dio (invocazione), punto fermo della *lex credendi* che guida l'intero discorso della preghiera. Consapevoli che questo disegno salvifico divino si attua attraverso l'annuncio della buona notizia, si chiede al Signore che mandi gli operai necessari affinché il vangelo sia predicato ad ogni creatura (supplica). Lo scopo dell'evangelizzazione è la formazione della comunità cristiana, radunata dalla parola di vita e plasmata dalla forza dei sacramenti (scopo della supplica).

Gli elementi essenziali dell'evangelizzazione che mette in rilievo la nostra colletta, vengono arricchiti con alcune esplicitazioni fatte da altri testi eucologici. L'annuncio della salvezza è universale, rivolto a tutti gli uomini (cf. 14.A *ant. int.*, *ant. com.*; 14.B *ant. int.*, *co, so, ant. com.*, *pc*). Nel piano salvifico di Dio ha un posto centrale l'opera redentrice di Cristo (fr. 14.A *so*; 14.B *so, so, pc*). Il ruolo di Cristo nel disegno salvifico è il-

³⁸ Cf. *AG* 7-8.

³⁹ *1 Tm* 2,4. Citato da *AG* 7.

⁴⁰ Cf. *Mt* 9,38. Citato da *AG* 40.

⁴¹ Cf. *Mc* 16,15. Citato da *AG* 5.

⁴² Riassume la dottrina esposta da *AG* 13-15.

lustrato anche con l'immagine giovannea della luce vera inviata da Dio nel mondo (cf. 14.A co2). Accanto al tema della luce vera e in intimo rapporto con esso, troviamo il tema della verità: lo Spirito Santo sparge nel cuore degli uomini il seme della verità e suscita in essi la risposta di fede perché generati alla nuova vita mediante il battesimo, formino l'unico popolo della nuova alleanza (cf. 14.A co2). Il dono dello Spirito costituisce per la Chiesa una perenne sorgente di fecondità.

La verità di Gesù Cristo viene attualizzata e comunicata in modo umano storico, non soltanto con il servizio dell'annuncio che la Chiesa rende, ma anche con l'intera vita e attività della Chiesa stessa. In questo contesto ritorna il concetto di Chiesa «sacramento di salvezza», che troviamo ben due volte nei formulari *Pro evangelizatione populorum* (cf. 14.B co, pc).

6. CONCLUSIONE

La dottrina che il Vaticano II ha espresso nei suoi documenti sulla natura e missione della Chiesa, ha, senza dubbio, un valore normativo per la vita della comunità ecclesiale. Passati ormai venticinque anni, la fase che oggi stiamo vivendo è quella della ricezione conciliare. In questa fase ricettiva della *lex credendi* del Vaticano II, la liturgia rinnovata ha un ruolo importante: nelle sue preghiere la dottrina conciliare diventa esperienza viva, nutrimento della fede.

Come afferma Y. Congar, «il supremo valore della liturgia non è nell'ordine di un arsenale di argomenti ma, nel fatto che essa è la didascalia della Chiesa. Essa incorpora e traduce al massimo il senso cattolico delle cose».⁴³ Abbiamo visto come la Chiesa nella sua preghiera si autocomprende delineando di se stessa una immagine particolarmente viva. Questa autocomprensione è in perfetta sintonia con la *lex credendi*, anzi diventa essa stessa norma del credere e nutrimento dell'agire (*lex vivendi*). Il culto cristiano non è un mondo di esperienze autonomo; non è uno spazio lontano ed estraneo alla storia. Ciò che l'assemblea celebra nel culto, trova conferma fuori del santuario, nella vita quotidiana. La comunità cristiana, riunita in assemblea, prende rinnovata coscienza del suo essere Chiesa. In questo modo, la *lex orandi*, in perfetta sintonia con la *lex credendi*, diventa norma, stimolo e garanzia di una rinnovata vita ecclesiale.

MATIAS AUGÉ, c.m.f.

⁴³ Y. CONGAR, *La fede e la teologia*, Roma 1967, 160.

MESSALE E MESSALI

DALL'EDIZIONE LATINA ALLE EDIZIONI NAZIONALI DEL
« MISSALE ROMANUM »

Il 3 aprile 1969, giovedì santo, con la Costituzione Apostolica « *Missale Romanum* », Paolo VI promulgava come normativo per tutta la Chiesa latina il nuovo Messale, riformato secondo le decisioni e gli orientamenti del Concilio Vaticano II. Nella parte conclusiva della Costituzione il santo Padre riassumeva il suo pensiero con le seguenti espressioni: « Il Notro Predecessore san Pio V, promulgando l'edizione ufficiale del Messale Romano, lo presentò al popolo cristiano come fattore di unità liturgica e segno della purezza del culto della Chiesa. Allo stesso modo noi abbiamo accolto nel nuovo Messale legittime varietà e adattamenti, secondo le norme del Concilio Vaticano II; tuttavia confidiamo che questo Messale sarà accolto dai fedeli come mezzo per testimoniare e affermare l'unità di tutti, e che per mezzo di esso, in tanta varietà di lingue, salirà al Padre celeste, per mezzo del nostro Sommo Sacerdote Gesù Cristo, nello Spirito Santo, più fragrante d'ogni incenso, una sola e identica preghiera ».¹

Nel solco della tradizione degli ultimi secoli, si trova qui ribadito che il Messale dev'essere visto come segno manifesto dell'unità esistente fra tutti i fedeli che celebrano il memoriale della morte e risurrezione del Signore secondo il rito latino. Naturalmente si parla del Messale riferendosi non alla sua pura materialità di libro, bensì considerandolo a partire dai contenuti teologici che, sigillati in « quelle » parole e azioni, dimostrano tutta la loro piena significatività ed efficacia nel momento della celebrazione. Un libro liturgico per tutti, dunque, perché « una sola e identica sia la preghiera che sale al Padre », ma aperto alla « varietà delle lingue » e, quindi, alle differenti culture in cui vive e si esprime la Chiesa sparsa su tutta la terra.²

Il nesso dinamico tra unità e diversità, proprio della cattolicità della Chiesa, viene manifestato e custodito dal rapporto dialogico intercorrente tra la Santa Sede e le Conferenze Episcopali delle differenti nazioni e regioni. E a considerare il processo seguito, e ancora in atto, per la pubblicazione dei libri liturgici riformati secondo il desiderio del Concilio Vaticano II, tale nesso non può certamente sfuggire. La procedura è nota: la

¹ Vedi il testo latino in: R. KACZYŃSKI (ed.), *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*, I, 1371 (= EDIL I, Casale 1976; II, Roma 1988).

² Cfr. la Prece eucaristica III: « continui a radunare intorno a te un popolo che da un confine all'altro della terra offra il tuo nome il sacrificio perfetto ».

Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti pubblica in edizione tipica latina i libri da impiegare nella preghiera liturgica della Chiesa; le singole Conferenze Episcopali provvedono quindi alla loro traduzione ed eventuale adattamento; infine la Congregazione conferma quanto approvato dai Vescovi, o approva quanto da essi proposto. Ciò che può sembrare una mera procedura burocratica è in realtà, la genuina espressione del dialogo che assicura l'unità nella diversità.

Da questo preciso angolo di osservazione e limitatamente al Messale Romano — della cui pubblicazione ricorre quest'anno il ventesimo anniversario — va letto il presente contributo. L'intenzione che ci guida non è quella di approfondire, entrando in disamine e confronti particolari, quanto di offrire semplicemente quei dati essenziali che permettono di intravedere l'ampiezza del lavoro — non privo di difficoltà — svolto in questi anni dal Dicastero romano competente e dalle Conferenze Episcopali, intorno al libro giustamente ritenuto come il frutto emblematico della riforma liturgica, il Messale appunto.

1. DAL MISSALE ROMANUM AI MESSALI

L'edizione tipica del « Missale Romanum »³ ha visto la luce il 26 marzo 1970.⁴ A distanza di pochi anni dal Concilio, la Santa Sede presentava alla Chiesa intera un Messale che visibilizzava la volontà espressa dai Padri conciliari nella *Sacrosanctum Concilium*.⁵ A partire da tale volontà aveva lavorato con solerzia dapprima il *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* e poi, dal 1969, la *Congregatio pro Cultu Divino*.⁶ Questo movimento che parte dal vertice non va tuttavia disgiunto

³ Intendiamo il termine *Messale* nell'accezione, oggi comunemente ritenuta, di libro che contiene le preghiere pronunciate dal preside della celebrazione eucaristica. Propriamente parlando il *Missale Romanum*, oltre il cosiddetto libro d'altare, comprende l'*Ordo Lectionum Missae* e l'*Ordo Cantus Missae*, a cui bisogna naturalmente aggiungere il *Graduale Simplex*, anche se il frontespizio di quest'ultimo non reca l'intestazione « Missale Romanum ».

⁴ Il 23 maggio 1968 furono pubblicate le Preghiere eucaristiche ed alcuni prefazi: cf. *Notitiae* (= N) 4 (1968) 156-179. Nel 1969, insieme con la Costituzione apostolica, si pubblicò l'*Ordo Missae* con l'*Institutio Generalis Missalis Romani*: cf. N 5 (1969) 148-158. Per il Messale si veda *De editione Missalis Romani instaurati*, in N 6 (1970) 161-221.

⁵ Cfr. SC 25: revisione dei libri liturgici; SC 36: la lingua liturgica (competenze in materia ed importanza della lingua al fine della partecipazione); SC 37-40: adattamento; SC 50: riforma dell'ordinario della messa; SC 54: latino e lingua volgare nella messa.

⁶ La documentazione relativa all'istituzione della Congregazione per il Culto Divino si può leggere in N 5 (1969) 128-134. Sulle trasformazioni occorse in seguito cfr. V. LANZANI,

dal « *sensus fidelium* », ma considerato insieme ad esso; meglio ancora, dev'essere compreso come la risposta dei Pastori alle necessità del popolo di Dio. Bisogna riconoscere, infatti, che le istanze più vere dei fedeli, sia quelle manifeste che quelle soltanto intuitive, avevano trovato voce ed espressione nel movimento liturgico, la cui principale preoccupazione riguardava in verità la partecipazione del popolo alla liturgia. Al di là delle motivazioni squisitamente teologiche, bisogna anche dire che all'aumento di cultura della gente si accompagnava, proporzionatamente, il desiderio di capire quanto accadeva nell'azione liturgica, rigorosamente riservata al prete e custodita inaccessibile dall'incomprensibilità della lingua latina.

Sulla base dell'edizione tipica del Messale è iniziata l'attività di specifica competenza delle Conferenze Episcopali. Il passaggio dal « Missale » ai Messali nelle diverse lingue è riconducibile sostanzialmente a due fasi: quella della « traduzione » di testi⁷ e quella dell'« adattamento » dei testi e dei riti.⁸ Cronologicamente successive,⁹ ciascuna fase si presta ad una serie di sfumature e di problematiche, che vanno tenute presenti se non si vuol correre il rischio della superficialità.¹⁰ Naturalmente tale processo (specie

Giovanni Paolo II e il Dicastero preposto alla Liturgia. Cronistoria in N 24 (1988) 862-870.

⁷ Cfr. SC 36, 2-4. La preparazione delle traduzioni in una lingua parlata in diverse nazioni è stata affidata dalle Conferenze Episcopali a delle Commissioni internazionali: cfr. J. EYNOU, *La Commission Internationale Francophone pour les Traductions et la Liturgie (CIFT)*, in N 25 (1989) 176-178; C. JOHNSON, *International Commission of English in the Liturgy (I.C.E.L.)*, in *ibidem* 178-181; H. RENNINGS, *Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen in Deutschen Sprachgebiet (I.A.G.)*, in *ibidem* 181-182; *Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes. Geschäftsordnung*, in *ibidem* 183-185; J. GIBERT, *Collaborazione dei paesi di lingua spagnola nella traduzione ed edizione dei libri liturgici*, in *ibidem* 186-193.

⁸ Per le competenze dei vescovi circa l'adattamento vedi: A. CUVA, *La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza*, in *Ephemerides Liturgicae* 89 (1975) 54-99; M. SODI, *Competenze liturgiche delle Conferenze Episcopali nei nuovi « Ordines »*, in *Rivista Liturgica* 69 (1982) 658-701. Il lavoro svolto dalle singole Conferenze Episcopali in materia liturgica è rintracciabile nelle relazioni presentate al Convegno del 1984: CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Atti del Convegno dei presidenti e dei segretari delle Commissioni nazionali di Liturgia. Venti anni di riforma liturgica. Bilancio e prospettive*. Città del Vaticano, 23-28 ottobre 1984 (Padova 1986).

⁹ Se alcuni elementi di adattamento possono essere pensati contemporaneamente alla traduzione, chiaramente l'adattamento più profondo (cfr. SC 40) è invece una operazione molto complessa e, dunque, richiede tempi lunghi.

¹⁰ Per uno sguardo sintetico sulla fase della traduzione dei libri liturgici riformati vedi: A.G. MARTIMORT, *Langues et livres liturgiques* in N 20 (1984) 777-786. Sui problemi posti dall'opera di traduzione dei testi liturgici da una lingua all'altra si veda: AA.VV., *Le traduzioni dei libri liturgici*. Atti del Congresso tenuto a Roma il 9-13 novembre 1965 (Città del Vaticano 1966). Per approfondire le questioni: G. VENTURI, *Problemi della traduzione liturgica nel cam-*

per quanto concerne la traduzione) è stato indirizzato ed accompagnato, fin dall'inizio, da orientamenti e norme opportune e segnato, nel suo concreto svolgimento, dal criterio della gradualità e del rispetto delle competenze.¹¹

All'interno di questa laboriosa attività tuttora in atto, fautrice del passaggio dall'edizione tipica latina all'edizione tipica in una lingua particola-

bio di strutture linguistiche e di visione del mondo, in *Salesianum* 40 (1978) 70-116; *Fenomeni e problemi linguistici della traduzione liturgica nel passaggio da una cultura ad un'altra*, in *Ephemerides Liturgicae* 92 (1978) 5-75; *Una nuova traduzione del « Messale Romano »? Riflessioni di linguistica diacronica*, in *Rivista Liturgica* 64 (1977) 500-523, dove alle pp. 519-520 l'autore precisa opportunamente: « La storia della liturgia ci attesta che nei primi secoli il passaggio da una lingua all'altra è avvenuto non per una traduzione di un testo, ma attraverso una riespressione del messaggio liturgico nella nuova lingua, creando progressivamente segni liturgici adeguati. L'affermazione trova il suo fondamento nel fatto che, se si eccettua il caso del testo biblico, non si è in grado di indicare testi liturgici che vengano tradotti ». La traduzione del MR nelle diverse lingue in vista della celebrazione si pone dunque come un fatto del tutto inedito. Una panoramica sull'opera di adattamento è stata tracciata da: F. TRAN VAN KHA, *L'adaptation liturgique telle qu'elle a été réalisée par les Commissions nationales liturgiques jusqu'à maintenant*, in N 25 (1989) 864-883. Vedi anche: J. EVENOU, *Textes liturgiques, Calendriers propres des Eglises particulières, Traductions et adaptations (« Pastor Bonus », art. 64 § 2-3)*, in N 25 (1989) 134-138.

¹¹ Diamo l'indicazione dei Documenti contenenti la normativa e gli orientamenti circa le traduzioni ed edizioni dei libri liturgici, dal 1964: *Inter Oecumenici* nn. 40-43 (istruzione pubblicata congiuntamente dal Prefetto della Congregazione dei Riti e dal Presidente del Consilium), 26.9.1964, in EDIL I, 238-241; *Allocuzione di Paolo VI al Congresso dei traduttori*, 10.11.1965, in N 1 (1965) 378-381 e EDIL I, 481-487; *Consilium, Instruction sur la traduction des textes liturgiques pour la célébration avec le peuple*, 25.1.1969, in N 5 (1969) 3-12 e EDIL I, 1200-1242; *Sacra Congregatio pro Cultu Divino, De interpretationibus popularibus novorum textuum liturgicorum*, 15.9.1969, in N 5 (1969) 333-334 e EDIL I, 1963-1965; *Instructio De Constitutione Apostolica « Missale Romanum » gradatim ad effectum deducenda*, 20.10.1969, in N 5 (1969) 418-423 e EDIL I 1971-1991; *Appendix Missalis Romani* (norme circa i testi latini da inserire nei Messali in lingua nazionale), 10.11.1969, in N 5 (1969) 442-443; *De unica interpretatione populari textuum liturgicorum*, 6.2.1970, in N 6 (1970) 84-85 e EDIL I, 2050-2055; *Liturgicae instaurationes*, 5.9.1970, nn. 11 e 12, in N 7 (1971) 23-25 e EDIL I, 2184-2185; *Notificatio de Missali Romano, Liturgia Horarum et Calendario*, 14.6.1971, in N 7 (1971) 215-217 e EDIL I, 2575-2581; *De formulis melodiis musicis ditandis in editionibus vulgaribus Missalis Romani*, 15.5.1975, in N 11 (1975) 129-132 e EDIL II, 3395-3400; *Epistola ad Praesides Conferentiarum Episcopaliū de linguis vulgaribus in s. Liturgiam inducendis*, 5.6.1976, in N 12 (1976) 300-302 e EDIL II, 3481-3487.

Le norme concernenti l'approvazione dei libri liturgici da parte delle Conferenze Episcopali e la conferma di tale approvazione da parte della Sede Apostolica sono enunciate nel Decreto della Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei *De Ecclesiae pastorum vigilantia circa libros*, art. 3, in: N 11 (1975) 99 e EDIL II, 3387. Sulla procedura e chiarimenti terminologici (conferma - approvazione) vedi: J. EVENOU, *Textes liturgiques* (o.c. alla nota precedente) 137-138.

re,¹² occorre rilevare un altro movimento non meno importante, ossia la riedizione dei libri liturgici: è un fatto che riguarda sia la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti che le singole Conferenze Episcopali.¹³ Nel 1975, infatti, il *Missale Romanum* ha avuto una *editio typica altera* — non abrogativa della precedente —.¹⁴ La stessa cosa è avvenuta, con più o meno variazioni, per i Messali di alcune nazioni, ad esempio Francia, Italia, Spagna, Stati Uniti. I principi che guidano la revisione e riedizione dei libri liturgici sono rinvenibili nei Decreti di promulgazione che introducono le *editiones alterae* dei medesimi. Li richiamiamo brevemente: precisare o sviluppare ulteriormente i *praenotanda*; completare le lacune della prima edizione; aggiornare secondo le norme presenti nei documenti emanati successivamente alla prima edizione; arricchire il libro con nuove celebrazioni e nuovi testi eucologici; migliorare lo stile letterario di alcune formulazioni; tener conto dell'esperienza celebrativo-pastorale; accogliere i suggerimenti provenienti dall'uso concreto del libro (disposizione funzionale delle parti).

Ora, seguire sincronicamente il dialogo sviluppato tra Roma e le singole Conferenze Episcopali in riferimento al Messale è un'impresa che va al di là delle nostre intenzioni. Ci fermiamo pertanto, come annunciato, ad alcune indicazioni essenziali.

2. I DATI

Compulsando le pagine di *Notitiae*, alla rubrica « Acta Congregationis », abbiamo raccolto, dall'anno 1969 a oggi, i dati reattivi ai Decreti di

¹² Su questo si veda: J. GIBERT, *Le lingue e la liturgia dopo il Concilio Vaticano II*, in N 15 (1979) 387-520.

¹³ Cfr. F. TRAN VAN KHA, *Remarques sur la révision des traductions liturgiques*, in N 22 (1986) 393-404.

¹⁴ *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Oeumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, edito typica altera. Libreria Editrice Vaticana 1975. Il Decreto, le Variazioni rispetto all'edizione precedente (riguardano: 1. Institutio Generalis Missalis Romani; 2. Normae de Anno liturgico et de Calendario; 3. Textus Missalis) e i Testi nuovi introdotti per arricchire il Messale, si possono leggere in N (1975) 287-337. Del Decreto si precisa: « Cum Missale Romanum denuo imprimendum sit, variationes et additamenta inducta sunt, ut haec nova editio respondeat documentis post eiusdem primam editionem anno 1970 publici iuris factis. In Istituzione generali, cuius numeri marginales non mutantur, descriptio habetur munerum acolyti et lectoris, loco numerorum quae de subdiacono agebant inserta (nn. 142-152). Alia immutatio alicuius momenti habetur in parte Missalis quae continet Missas rituales et pro variis necessitatibus. Quaedam formularia completa sunt, antipho-

conferma del Messale Romano edito nelle varie lingue nazionali o regionali. Naturalmente non tutte le Conferenze Episcopali hanno proceduto con lo stesso ritmo nell'approntare la loro edizione del Messale; spesso la domanda di conferma è stata presentata progressivamente per le singole parti del Messale.

Dato il nostro scopo di mostrare soltanto una panoramica dell'accoglienza e dell'utilizzo del *Missale Romanum* di Paolo VI a vent'anni dalla sua pubblicazione, non abbiamo preso in considerazione i dati dei Decreti di conferma o concessione riguardanti: l'*Ordo Lectionum Missae*; le *Preces eucharisticae* che non sono parte del Messale (per le Messe con i fanciulli, sul tema della Riconciliazione, in occasione del Sinodo Svizzero del 1974, per singoli paesi o particolari occasioni); i formulari di Messe particolari; alcuni testi eucologici specifici (ad esempio testi di prefazi); alcuni elementi dell'ordinario della Messa (ad esempio la possibilità di professare la fede col simbolo degli Apostoli). Ci riferiamo, dunque, alle *Preces eucharisticae* I-IV (= PE), all'*Ordo Missae* (= OM) e ad edizioni del *Missale Romanum* (= MR) inteso come libro d'altare (a volte si tratta di alcune parti soltanto). Tra i vari criteri possibili abbiamo scelto di seguire l'ordine alfabetico delle varie nazioni: ciò permette di vedere il progresso del lavoro di traduzione compiuto nel medesimo paese ed eventualmente l'esistenza di una seconda edizione del Messale. I Messali confermati dopo l'*editio altera* del MR sono da ritenere conformi alla medesima. Salvo errori, ecco i dati raccolti.¹⁵

AEQUATORIA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
 MR 16 (1980) 217; 22 (1986) 384
 OM et PE 22 (1986) 834
 OM, PE 23 (1987) 1147

nas ad introitum et ad communionem indicando. Insuper additi sunt textus Missae ritualis in dedicatione ecclesiae et altaris, necnon Missae pro reconciliatione atque, inter Missas votivas, textus Missarum, quae de B. Maria V. Ecclesiae Matre et de Ss.mo Nomine Mariae desiderantur. Quaedam aliae variationes minoris momenti in titulos et in rubricas inductae sunt, quo melius respondeant verbis seu dictionibus, quae in novis libris liturgicis occurrunt ».

¹⁵ Indichiamo la nazione, la lingua, se si tratta di PE, OM, MR o di alcune parti di esso, quindi la citazione di *Notitiae* (volume, anno e pagina) in cui è apparso il Decreto di conferma ed infine, se del caso, una nota che rimanda all'edizione del Messale, riportata nella rubrica « Libri Liturgici officiales » di *Notitiae*.

AETHIOPIA

- *borana*: OM 19 (1983) 619
- *sidamo*: OM, PE I-IV 22 (1986) 767

AFRICA MERIDIONALIS (Africa Austro-Occidentalis, Africa Meridionalis, Lesotho, Botswana, Rhodesia, Suasilandia)

- *anglica*: OM 6 (1970) 59
- *sothern sotho*: PE et novae pref. 5 (1969) 17; OM 9 (1973) 251 (anche altri testi: Missale Oe Bakriste)
- *afrikaans*: OM ed altri testi 9 (1973) 251-252
OM 23 (1987) 26
- *tsonga*: OM 9 (1973) 252
- *leshoto*: MR 10 (1974) 398
- *xhosa*: MR 11 (1975) 101
- *zulu*: MR 20 (1984) 945

AFRICA SEPTENTRIONALIS (Algeria, Marochium, Tunesia)

- *arabica*: OM 7 (1971) 390

ALBANIA

- *albanensis*: OM 9 (1973) 94

ANGLIA - CAMBRIA

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
OM 6 (1970) 56
MR 10 (1974) 234¹⁶
- *cambriensis*: OM 11 (1975) 105

ANGOLA

- *fiote*: OM 7 (1971) 120
- *ganguela*: OM 7 (1971) 120
- *kimbundu*: OM 6 (1970) 129
- *kikongo*: OM 18 (1982) 401
- *nyaneka*: OM 7 (1971) 390

¹⁶ Vedi: N 11 (1975) 127-128. L'edizione inglese del Messale è utilizzata in Australia, Canada, India, Inghilterra, Irlanda, Scozia, Stati Uniti.

- *umbundu*: OM 6 (1970) 129

ARGENTINA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 72
OM, PE 23 (1987) 1147

AUSTRALIA

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 288
OM 6 (1970) 56
MR 10 (1974) 237; aggiunta dei testi dell'*ed. altera* 21
(1985) 327

AUSTRIA (cf. Germanicae linguae regiones)

BELGIUM

- *neerlandica*: MR festivum 11 (1975) 106
MR pro diebus ferialis 13 (1977) 481¹⁷

BIRMANIA

- *ghebku or padaung*: OM 6 (1970) 56
- *kachin*: OM 6 (1970) 56

BOHEMIA

- *bohémica*: OM 6 (1970) 56
MR 19 (1983) 563

BOLIVIA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
OM et PE 23 (1987) 1147
- *aymara*: OM, PE I-IV 23 (1987) 1033
- *quechua*: MR partes 22 (1986) 956

BRASILIA

- *lusitana*: OM 6 (1970) 56, 58
MR 7 (1971) 120, 259, 391; 8 (1972) 357; 9 (1973) 92

¹⁷ Vedi: N 14 (1978) 283.

BULGARIA

- *bulgarica*: MR 24 (1988) 875

CAMERUNIA

- *ewondo*: OM 6 (1970) 269
MR ad interim (= a.i.) 17 (1981) 536¹⁸

CANADIA

- *anglica*: OM 6 (1970) 56
MR 10 (1974) 232

CARRIBEANA REGIO (Dominica Insula, Grenada, Guiana Britannica, Honduria, Honduria Britannica sen Belize, Jamaica, Paramaribo, S. Lucia Insula, Trinidad-Tobago)

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
- *lusitana*: PE et novae praef. 6 (1970) 11

CECOSLOVACCHIA

- *bohémica*: OM 6 (1970) 56
MR a.i. 10 (1974) 401; MR partes 13 (1977) 560
- *slovaca*: PE et novae praef. 5 (1969) 354
OM 6 (1970) 57

CEYLON (ora SRI LANKA)

- *synhala*: OM 6 (1970) 57
OM, PE, praef. 21 (1985) 132
- *tamil*: PE et novae praef. 5 (1969) 356

CHENIA

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 72
- *masai*: Canon Missae 5 (1969) 357

¹⁸ Vedi: N 24 (1988) 418 (in lingua *beti*, ma il Decreto di conferma corrisponde a quello della lingua *ewondo*).

CHILIA

- *hispanica*: MR partes 10 (1974) 399; 11 (1975) 12
OM, PE 23 (1987) 1148

CIVITATES FOEDERATAE AMERICAE SEPTENTRIONALIS

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
OM 6 (1970) 130
MR a.i. 8 (1972) 112; 10 (1974) 232¹⁹
- *hispanica*: MR 12 (1976) 94
OM et PE 23 (1987) 1148
- *navajo*: OM, PE I et II 22 (1986) 956
- *choctaw*: OM et PE II 23 (1987) 398

COLUMBIA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
MR a.i. 7 (1971) 120, 259, 391; 8 (1972) 357
MR 19 (1983) 19²⁰
OM et PE 23 (1987) 1148

CONGUS BRAZAPOLITANUS (Respublica Popularis)

- *munukutuba*: OM 25 (1989) 269

CONGUS LEOP. (vedi ZAIRE)

COREA

- *coreana*: PE et novae praef. 5 (1969) 72
MR partes cum apt. in gestibus et in textu lit. 9 (1973) 93;
10 (1974) 32

COSTARICA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
OM et PE 23 (1987) 1148

¹⁹ Vedi: N 22 (1986) 777-778; è la seconda edizione, praticamente la ristampa dell'edizione del 1974: cfr. *U.S.A. - Publication of the Sacramentary*, in N 10 (1974) 348-349.

²⁰ Vedi: N 21 (1985) 671.

CUBA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
MR 15 (1979) 679
OM et PE 23 (1987) 1148

DANIA

- *danica*: OM et praef. 13 (1977) 481

DOMINICANA RESPUBLICA

- *hispanica*: OM e PE 23 (1987) 1148

FINNIA

- *suecica*: PE II e III et novae praef. 5 (1969) 354

GALLIA

- *gallica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17

GALLICAE LINGVAE REGIONES²¹

- *gallica*: OM 6 (1970) 59; Praef. 7 (1971) 255
MR 7 (1971) 386-387; 9 (1973) 94; 10 (1974) 234²²

GERMANICAE LINGVAE REGIONES²³

- *germanica*: MR 11 (1975) 107²⁴

GERMANIA

- *germanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
- *sorabica* (Dresdensis-Misnensis): PE et praef. 5 (1969) 288
MR 22 (1986) 11

²¹ Sono: Francia, Belgio, Svizzera, Lussemburgo.

²² Cfr. *Commission francophone: un missel d'autel en un volume*, in N 10 (1974) 349-350; *Communiqué de l'Épiscopat français à propos du Missel Romain*, in N 11 (1975) 16-18. Per la seconda edizione vedi l'indicazione del volume in N 14 (1978) 284; rispetto all'edizione del 1974 sono introdotte le varianti dell'*editio typica altera* del MR e i testi approvati nel frattempo per i paesi di lingua francese (varianti o embolismi nelle Preci eucaristiche per le feste principali dell'Anno; sei Preghiere eucaristiche, edite però in fascicolo a parte).

²³ Si tratta di: Germania, Austria, Svizzera e le diocesi di: Lussemburgo, Bolzano e Liegi.

²⁴ Cfr. *De Missali Romano in lingua germanica*, in N 10 (1974) 350; R. KACZYNSKI, *Editio-*

GHANA

- *ashanti*: PE et praef. 6 (1970) 9
OM 6 (1970) 57
- *fante*: OM 6 (1970) 57
- *ga*: OM 10 (1974) 398
- *nzema*: OM 6 (1970) 331

GRAECIA

- *hellenica*: OM ad exper. 25 (1989) 272
OM et praef. ad quinquennium 25 (1989) 431

GUATIMALA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
OM et PE 23 (1987) 1148

GUINEA

- *guerzé*: MR et lect. a.i. 10 (1974) 231
- *hispanica*: OM et PE 23 (1987) 1150

HELVETIA (v. Gallicae et Germanicae linguae regiones)

HIBERNIA

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 288
OM 6 (1970) 57
MR 10 (1974) 235
- *gaedelica*: OM 6 (1970) 57
MR 10 (1974) 33

HIEROSOLYMITANUS PATRIARCHATUS LATINUS

- *arabica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
OM 6 (1970) 237; 15 (1979) 74
MR partes 9 (1973) 253
MR ed. altera 20 (1984) 599²⁵

nes librorum liturgicorum lingua germanica, in N 11 (1975) 191-193; *Il Messale tedesco*, in N 16 (1980) 328-334.

²⁵ Vedi: N 20 (1984) 958.

- *hebraica*: PE 5 (1969) 18
OM 13 (1977) 9

HISPANIA

- *catalaunica*: PE et novae praef. 5 (1969) 19
OM 5 (1969) 355
MR 10 (1974) 236²⁶
MR ed. altera 13 (1977) 453
integrazioni in Appendice 24 (1988) 729
- *vasconica*: PE et novae praef. 5 (1969) 17
OM 6 (1970) 57
MR a.i. 7 (1971) 388; 19 (1983) 564²⁷
- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
OM 6 (1970) 127
MR partes 8 (1972) 109, 139
MR 13 (1977) 270²⁸
OM et PE 23 (1987) 1151
- *gallicia*: MR 5 (1969) 13; MR 22 (1986) 98
aggiunte in appendice dall'edizione italiana del MR 23
(1987) 280²⁹

HOLLANDIA

- *neerlandica*: OM et PE 8 (1972) 205
MR pro dominicis 7 (1971) 388
MR pars 9 (1973) 95
MR 13 (1977) 453; 14 (1978) 128 e 211³⁰

HONDURIA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
OM et PE 23 (1987) 1149

²⁶ Cfr. J. FABREGAS, *Il « Missale Romanum » in lingua catalana*, in *Rivista Liturgica* 65 (1978) 127-129.

²⁷ Vedi: N 21 (1985) 343.

²⁸ Edizione 1978: N 14 (1978) 285; edizione 1985: N 22 (1986) 778; edizione 1988: N 25 (1989) 515. Sulla prima edizione: *La edicion tipica del Misal Romano en castellano*, in N 14 (1978) 221-229; A. PARDO, *España: el Misal de Pablo VI, el libro oficial y las ediciones para fieles*, in N 16 (1980) 188-193.

²⁹ Vedi: N 23 (1987) 1263.

³⁰ Vedi: N 15 (1979) 366. La lettera scritta dai vescovi olandesi in occasione della pubbli-

HUNGARIA

- *hungarica*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
OM 5 (1969) 355
MR 24 (1988) 108
MR cum adiunctis variationibus 26 (1990) 231

IAPONIA

- *iaponica*: OM 6 (1970) 57; 8 (1972) 141
MR 14 (1978) 571³¹

INDIA

- *anglica*: Praef. et Canon M. 5 (1969) 72
- *assamensi*: OM 11 (1975) 229
- *bengali*: PE et novae praef. 5 (1969) 18, 72
OM 6 (1970) 129
MR 16 (1980) 493
- *bbili*: OM 13 (1977) 153
- *bbilali*: OM 13 (1977) 153
- *gujarati*: OM 6 (1970) 57
- *hindi*: PE et novae praef. 5 (1969) 288
OM 6 (1970) 58
MR pars 10 (1974) 32
- *ho*: OM 7 (1971) 389
- *kannada*: OM 6 (1970) 57
MR partes 11 (1975) 229; 12 (1976) 10, 133; 366; 13 (1977) 560
- *konkany*: OM 6 (1970) 57
MR partes 12 (1976) 431; 15 (1979) 615³²
- *malayalam*: PE 6 (1970) 8
OM 6 (1970) 57
MR 14 (1978) 9; 19 (1983) 562³³
- *marathi*: Canon M. 5 (1969) 286

cazione del Messale ed una breve presentazione di esso si possono leggere in N 15 (1979) 278-282.

³¹ Vedi: N 15 (1979) 364.

³² Vedi: N 17 (1981) 333.

³³ Vedi: N 14 (1978) 283.

- OM 6 (1970) 58
 MR 17 (1981) 24³⁴
- *mizo*: OM 7 (1971) 389
- *mundari*: OM 8 (1972) 111
 alcuni testi della Messa 7 (1971) 55;
 MR 20 (1984) 182
- *oraon*: OM, PE I, II, III 24 (1988) 207
- *santali*: OM, PE et novae praef. 5 (1969) 356; 6 (1970) 269
 MR 11 (1975) 339; 23 (1987) 398
- *tamil*: PE et novae praef. 5 (1969) 288
 OM 6 (1970) 57
- *telugu*: OM 6 (1970) 58
 MR 23 (1987) 1212
- *tulu*: PE 10 (1974) 400

INDONESIA

- *indonesiana*: OM 6 (1970) 58; 7 (1971) 389
 MR partes 8 (1972) 111, 141, 207

ISLANDIA

- *islandica*: OM 6 (1970) 127
 PE et OM partes 18 (1982) 402

ITALIA

- *italica*: PE et novae praef. 5 (1969) 72
 OM 6 (1970) 58
 MR a.i. 6 (1970) 383; 7 (1971) 119, 255
 MR 9 (1973) 95; 19 (1983) 565³⁵

³⁴ Vedi: N 17 (1981) 612.

³⁵ Sulla prima edizione del Messale cfr. S. MAZZARELLO, *Il Messale Italiano*, in N 16 (1984) 135-147. Della seconda edizione si possono leggere la *Presentazione* e le *Precisazioni della Conferenza Episcopale Italiana* in N 20 (1984) 135-147.

JUGOSLAVIA

- *croatica*: PE et novae praef. 5 (1969) 355
OM 6 (1970) 58
MR 8 (1972) 206³⁶
- *slovenica*: OM 6 (1970) 59
- *paleoslavica*: OM et PE 10 (1974) 237

LETHONIA

- *lettonica*: MR partes 8 (1972) 110; 11 (1975) 342; 16 (1980) 368; 21 (1985) 641³⁷
- Lethoni extra patriam: OM 6 (1970) 58

LITUANIA

- *lituana*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
OM 6 (1970) 58
MR 16 (1980) 369³⁸

LUSITANIA

- *lusitana*: OM 6 (1970) 58

LUXEBURGUM (v. anche Gallicae et Germanicae regiones)

MADAGASCARIA

- *madagascaria*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
OM 6 (1970) 331
MR 8 (1972) 356

MALACENSIS SINGAPORENSIS

- *tamil*: PE et novae praef. 5 (1969) 288

MALAWI

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 72
- *chitumbuka*: PE et praef. 5 (1969) 357

³⁶ Vedi: N 15 (1979) 726 (edizione 1973); N 17 (1981) 333 (edizione 1980).

³⁷ Vedi: N 25 (1989) 885.

³⁸ Vedi: N 19 (1983) 325; N 20 (1984) 959; N 24 (1988) 894.

- *nyanja*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
- *chichewa*: MR 26 (1990) 134

MALAYSIA

- *anglice*: PE et novae praef. 5 (1969) 72
- *sinice*: PE et novae praef. 5 (1969) 72.
- (Kuchingensis - Malaysia) PE et novae praef. 5 (1969) 288

MALIA

- *gallica*: PE et novae praef. 5 (1969) 72
- *bambara*: PE et novae praef. 5 (1969) 70
OM 6 (1970) 59
- *boré*: PE 6 (1970) 10
- *dogon*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
OM 6 (1970) 237
PE II 6 (1970) 384
- *dogon-douno*: partes Canonis R., PE III et praef. 5 (1969) 70
- *dogon-togo-ka*: PE I, II, III 5 (1969) 70
- *dogon-tomo-kan*: PE 5 (1969) 70
- *malinké*: OM, PE et praef. 6 (1970) 237

MELITA

- *melitensis*: OM 6 (1970) 59
MR 10 (1974) 35³⁹

MEXICUM

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
OM, praef et PE 10 (1974) 31
MR 10 (1974) 399
OM et PE 23 (1987) 1149
- *maya*: OM 12 (1976) 431

MOZAMBICUM

- *changana*: OM 7 (1971) 390
- *chinyanja*: OM 6 (1970) 59

³⁹ Vedi: N 15 (1979) 727.

- *chinyungwe*: PE 5 (1969) 358
- *chisena*: OM et PE 5 (1969) 286
- *chiutewe*: OM 6 (1970) 331
OM, praef. et MR partes 10 (1974) 29
- *chixanga*: OM et PE 5 (1969) 358
- *chuabo*: OM 8 (1972) 356
- *emeto*: MR 11 (1975) 102
- *lusitana*: OM 8 (1972) 356
- *macua*: OM 6 (1970) 331; 23 (1987) 1032

NICARAGUA

- *hispanica*: OM et PE 23 (1987) 1149

NIGERIA

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 73
OM et praef. 6 (1970) 130
- *efik*: OM 7 (1971) 258
- *ekajik*: PE I, III et praef. 7 (1971) 258
- *igbo*: OM 7 (1971) 390
- *ibo-usolo*: OM 13 (1977) 559
- *mbembe*: PE II 7 (1971) 258
- *urbobo*: OM 8 (1972) 111
OM et MR partes 25 (1989) 816
- *yala*: OM 7 (1971) 258

NORVEGIA

- *norvegica*: PE et novae praef. 5 (1969) 73, 288
OM et PE 11 (1975) 109
MR partes 17 (1981) 585s; 18 (1982) 142s

NOVA GUINEA

- *anglica*: OM 6 (1970) 132
- *buli*: OM et PE 6 (1970) 238
- *kuman*: PE 6 (1970) 12
- *mendi*: OM, praef. et PE 6 (1970) 238
- *pijin*: OM 6 (1970) 59
- *wola*: PE I, II et III et praef. 6 (1970) 238

- *tok pisin*: MR partes 19 (1983) 566⁴⁰

NOVA GUINEA et PAPUA

- *nivermil*: OM et PE 18 (1982) 403

NOVAE ZELANDIAE

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 73

OM 6 (1970) 332, 273

MR 11 (1975) 110

- *maori*: OM et PE II 8 (1972) 358

PE I et III 14 (1978) 510

- *tokelauan*.: MR partes 21 (1985) 133⁴¹

OCEANIA

- *samoan*.: MR 25 (1989) 511

PAKISTANIA

- *bengali*: PE et novae praef. 5 (1969) 357

- *punjabi*: Canon M. et praef. 4 (1968) 230

- *urdu*: OM 6 (1970) 269

MR 11 (1975) 339

PANAMA

- *hispanica*: OM et PE 23 (1987) 1149

PARAQUARIA

- *hispanica*: OM et PE 23 (1987) 1149

PERUVIA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 18

MR 21 (1985) 375⁴²

OM et PE 23 (1987) 1149

⁴⁰ Vedi: N 21 (1985) 671.

⁴¹ Vedi: N 22 (1986) 779.

⁴² Vedi: N 22 (1986) 778.

PHILIPPINAE INSULAE

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
OM 6 (1970) 58, 129
MR 10 (1974) 233; 11 (1975) 104
- *bikol*: MR partes 22 (1986) 765
- *cebuano*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
MR 8 (1972) 11, 141, 356
- *biligaynon*: MR 8 (1972) 356
- *ibanag*: OM et PE 11 (1975) 104
- *ilokano*: PE II, III 5 (1969) 288; PE II, III, IV 6 (1970) 129
OM 6 (1970) 58; 8 (1972) 356
MR 8 (1972) 356; 13 (1977) 451
- *ivatan*: OM 6 (1970) 372
- *pampangue-
no*: OM 6 (1970) 58
MR 8 (1972) 356
- *samareno*: PE et novae praef. 5 (1969) 18
OM 6 (1970) 58
- *tagalog*: PE II et III 5 (1969) 288
MR partes 17 (1981) 537⁴³

POLONIA

- *polona*: PE et novae praef. 5 (1969) 288
OM 6 (1970) 268
MR 20 (1984) 299⁴⁴

PONTIFICIA COMMISSIO PRO RUSSIA

- *bielorussica*: MR 21 (1985) 641

PORTURICUS (v. Carribeana Regio)

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 19
MR 16 (1980) 297
OM et PE 23 (1987) 1149

⁴³ Vedi: N 18 (1982) 815. Anche: R. VIDAL, *Notes on the tagalog traslation of the Roman Missal*, in N 18 (1982) 367-372.

⁴⁴ Vedi: N 22 (1986) 963. Per una breve presentazione: F. MALACZYNSKI, *Missale Romanum Dioecesium Poloniae*, in N 23 (1987) 1254-1260.

RHODESIA

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 288

RWANDA - BURUNDIA

- *kirundi*: PE et novae praef. 5 (1969) 73
OM 6 (1970) 237
- *rwandensi*: MR partes 10 (1974) 29
OM 21 (1985) 375
MR 25 (1989) 510

SALVATORIANA RESPUBLICA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 19
OM et PE 23 (1987) 1150

SCOTIA

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 19
OM 6 (1970) 59
MR 10 (1974) 237

SENEGALIA

- *gallica*: PE et novae praef. 5 (1969) 19
Concessi tutti i libri confermati dalla Sede Apostolica per
le regioni di lingua francese: 17 (1981) 117
- *sérère*: OM 6 (1970) 130, 237

SERRA LEONIS

- *mende*: OM 23 (1987) 1032

SINAI (Conferentia Regionalis Episcoporum Sinarum)

- *sinica*: PE et novae praef. 5 (1969) 19
OM 6 (1970) 57
MR 15 (1979) 306⁴⁵

⁴⁵ Vedi: N 19 (1983) 324.

SLOVENIA (v. anche Jugoslavia)

- *slovenica*: PE et novae praef. 5 (1969) 19
 OM 6 (1970) 59
 MR 11 (1975) 233; formulari di messe della ed. altera MR
 18 (1982) 239

SLOVACHIA

- *slovacha*: MR pro dominicis et festis 12 (1976) 235; 368; 15 (1979)
 681

SRI LANKA (v. Ceylon)

SUDAN

- *zande*: OM et PE 8 (1972) 357

SUECIA

- *suecia*: Praefationes MR 18 (1982) 805
 (Holmiensis) MR 23 (1987) 1037

TANZANIA

- *kiswahili*: OM 6 (1970) 59
 - *swahili*: MR 11 (1975) 388

TURCARUM RESPUBLICA

- *turcica*: MR partes 16 (1980) 6⁴⁶

THAILANDIA

- *karien*: OM 6 (1970) 237
 - *thai*: OM 6 (1970) 372

⁴⁶ Vedi: N 22 (1986) 779.

THAITI INSULAE

- *thaitiana*: OM 6 (1970) 59

TONGANA

- *tonga*: PE II 5 (1969) 19
OM 6 (1970) 59

UGANDA

- *karimojong*: PE et novae praef. 5 (1969) 288
OM 6 (1970) 59
- *runyankole-rukiga*: OM 7 (1971) 258

URUQUARIA

- *hispanica*: OM et PE 23 (1987) 1150

VENETIOLA

- *hispanica*: PE et novae praef. 5 (1969) 19
OM et PE 23 (1987) 1150

VIETNAM

- *vietnamensis*: PE et novae praef. 5 (1969) 288
OM 5 (1969) 357
MR 7 (1971) 257
- *montagnarde de Kohpom*: OM 7 (1971) 120

VOLTA SUPERIOR

- *bobo oule*: Canon M. 5 (1969) 358
PE II et III 6 (1970) 10
- *mooré*: OM 8 (1972) 112

ZAIRE

- *lingala*: OM 7 (1971) 258
MR pars 10 (1974) 30
- *ngbaka*: PE 6 (1970) 372
- *otetela*: Canon M. 6 (1970) 372

- *swahili*: OM 8 (1972) 112
MR 8 (1972) 357
- *kiluba*: OM 6 (1970) 330
- *gallica*: OM cum praenotandis 24 (1988) 393

ZAMBIA

- *anglica*: PE et novae praef. 5 (1969) 19
OM et praef. 6 (1970) 130
- *bemba*: MR partes 12 (1976) 432
- *chibemba*: OM 6 (1970) 237
- *citonga*: PE II 5 (1969) 19
- *lobale*: Canon M. 5 (1969) 286
- *mambwe*: OM 6 (1970) 269
- *silozi*: PE II et III et praef. 6 (1970) 237

Fermandosi anche solo alla visione dei semplici dati sentiamo che si è significativamente realizzato quanto Paolo VI auspicava per la Chiesa latina nel passo della Costituzione Apostolica riportato all'inizio: « una sola e identica preghiera nella varietà delle lingue ».

3. CONCLUSIONE

La panoramica delle varie nazioni che in tutti i continenti del pianeta celebrano l'Eucaristia servendosi del Messale pubblicato nella loro lingua, ci dà immediatamente l'idea della vastità dell'eco e dell'influsso avuti dal *Missale Romanum* in questi anni.

Si imporrebbe, a questo punto, di conoscere il risultato del lavoro compiuto. Le direzioni da tener presenti sono due. La prima è determinata dal confronto tra l'edizione tipica — unica per tutti — e le ormai sempre più numerose edizioni redatte sulla base di essa; bisogna tuttavia confessare che un'indagine comparativa che tenga presente la traduzione e gli adattamenti-variazioni tra il *Missale Romanum* e i vari Messali è solo ai primi passi.⁴⁷ Similmente, la seconda direzione investigativa da percorrere

⁴⁷ Merita attenzione in questo campo il lavoro svolto da un gruppo di studiosi (BROVELLI F., CARIDEO A., DELL'ORO F., TRIACCA A.M.), i cui contributi sono raggruppati in un intero fascicolo dedicato all'argomento in *Rivista Liturgica* 65 (1978) 9-126. Sono prese in esame le prime edizioni dei Messali: italiano (1973), inglese (1974), statunitense (1974), francese (1974) e tedesco (1975). Inoltre: G. VENTURI, *Elementi di bibliografia linguistico-liturgica, con particolare riferimento ai problemi della traduzione liturgica* (Verona-Roma 1977).

concerne il paragone tra Messale e Messale; a nessuno sfugge l'importanza di una simile ricerca, poiché permetterebbe di cogliere le peculiarità, le differenze, le somiglianze, gli elementi passati o scambiati da un Messale all'altro. Si vede bene, però, che una tale indagine è senza confini, sia per la quantità di materia direttamente coinvolta, sia perché il processo chiamato in causa è ancora in atto e, soprattutto, è suscettibile di sviluppi ed evoluzioni per quanto riguarda l'ambito dell'adattamento - un esempio evidente è l'*Ordo Missae* del Messale zairese.⁴⁸

CORRADO MAGGIONI, s.m.m.

⁴⁸ Vedi N 24 (1988) 454-472: J. EVENOU, *Le Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, a cui segue la riproduzione di alcuni testi: I. *Décret de la Congrégation pour le Culte Divin*; II. *Présentation générale de la liturgie de la Messe pour les diocèses du Zaïre*; III. *Quelques textes des prières de la Messe pour les diocèses du Zaïre*.

BIBLIOGRAPHICA

HAUNERLAND WINFRIED. *Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum* = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 71 (Aschendorff Verlag, Münster W. 1989) XXVI + 480 pp.

L'edizione di ogni opera che tratti adeguatamente dell'Eucaristia deve essere per ciascun fedele motivo di gaudio spirituale. Per lo studioso poi diventa occasione di rinnovata e approfondita conoscenza scientifica dell'aspetto tipico che l'opera intende evidenziare.

Quella che presentiamo (frutto di tesi dottorale moderata dal Prof. Dr. R. Kaczynski) ruota attorno alla tematica degli effetti dell'Eucaristia quali emergono dall'eucologia dell'attuale « Missale Romanum ». E nell'eucologia l'A. « si specchia » dopo aver cercato di puntualizzare le rilevanze dogmatiche della liturgia sacramentaria (pp. 5-62), e — quello che più è importante nell'economia del lavoro — le basi eucologiche della teologia eucaristica (pp. 63-208). Con queste premesse l'A. può trattare « ex professo » degli effetti dell'Eucaristia (pp. 209-403) che è la parte centrale dell'opera, e poter concludere (pp. 404-423; 424-434) che l'Eucaristia è fonte e culmine della vita cristiana.

Il lavoro risulta un'ottima catalogazione degli odierni testi eucologici eucaristici secondo due criteri: il *primo* quello della lettura dei testi « uti ia-

cent » e ciò nonostante l'approccio metodologico per lo studio dell'eucologia di cui si dice in parte nella prima e specialmente nella seconda parte; il *secondo* quello della catalogazione o sistematizzazione del materiale secondo un modo comune anche ai volumi che trattano dell'Eucaristia, modo rintracciabile sul mercato degli ultimi venticinque anni.

Encomiabile lo sforzo che l'A. ha fatto per essere fedele al « sentire cum euchologia » e l'acutezza con cui vaglia lavori non solo di lingua tedesca.

Ci auguriamo che la seconda e terza parte, alleggerita dell'apparato critico, venga tradotta come libro a sè in altre lingue.

A.M.T.

MAYER PETER, *Die Feier der Missa Christatis. Die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte* = Studien zur Pastoralliturgie - Band 7 (Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990) 288 pp.

Frutto di tesi dottorale diretta dal Dr. B. Kleinheyer il lavoro si articola in capitoli raggruppati in due parti: la *prima* affronta lo sviluppo storico della Benedizione costitutiva dell'olio nell'ambito del Rito Romano (pp. 33-232, pari a sei capitoli); la *seconda* studia la

preghiera di consacrazione del sacro crisma (pp. 233-266, pari a quattro capitoli). Ogni lettore può così constatare che l'interesse dell'investigazione è concentrato sulla prima parte. Essa percorre a grandi linee tutti i dati concernenti l'oggetto affrontato (sempre e solo su fonti della liturgia romana) quali emergono dai sacramentari antichi (ma il gelasiano antico è proprio solo romano?!) e dagli Ordines Romani. Per questo settore l'A. indaga anche sulle fonti dei canti e delle letture bibliche presenti nelle fonti stesse. Quando secondo l'A. si ispessiscono i problemi, cioè all'apparire del cosiddetto Pontificale di Poitiers, l'A. traccia un'incoativa valorizzazione dei reperti emersi dalle fonti, soppesando anche le opinioni di esimi studiosi (cfr. H. Schmidt, A. Chavasse). Emerge così come siano difficili e posticce le classificazioni delle fonti di « tipi ». In ogni caso l'equilibrato giudizio dell'A. invece di attardarlo sulle diverse ipotesi, lo spinge alla rassegna dei dati ulteriori, quali i presenti nel Pontificale Romano-Germanico, in quello Romano del XII secolo, della Curia Romana (XIII secolo), di Guglielmo Durando e nei libri liturgici approvati a norma della riforma liturgica sancita dal Concilio di Trento.

Già si è accennato alle capacità dell'A. di proferire giudizi critico-valutativi. Esse riemergono anche quando nuove osservazioni al sistema e all'ordinamento delle celebrazioni interessate all'argomento proprie della riforma postridentina. Così capita dopo l'analisi dei dati delle riforme del XX secolo (cfr. *Ordo Hebdomadae Sanctae* sotto Pio XII del 1956; e a seguito della

promulgazione dei libri liturgici interessati dopo il Concilio Vaticano II, sia latini, sia di lingua tedesca).

Con lo stesso metodo, nella seconda parte l'A. approfondisce i dati emergenti dalle fonti (cioè dal Pontificale Romano 1596 al 1971/1981) concernenti la preghiera di benedizione del sacro crisma. L'opera è impreziosita da *appendici* con testi vari, e da utili *indici*.

Senza dubbio la riforma liturgica che, in un certo modo, continua ad essere in atto, si avvantaggerà anche dell'apporto critico delle interessanti, puntuali e puntigliose analisi condotte dall'A.

A.M.T.

JASCHINSKI ECKHARD, *Musica sacra oder Musik im Gottesdienst? Die Entstehung der Aussagen über die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution « Sacrosanctum Concilium » (1963) und bis zur Instruktion « Musicam sacram » (1967) = Studien zur Pastoraliturgie. Band 8 (Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990) 444 pp.*

L'interrogativo contenuto nel titolo perdura anche a lettura ultimata di questa interessante e documentata tesi dottorale. Ciononostante si deve riconoscere che la documentazione a cui l'A. fa ricorso (specie quella inedita: cfr. pp. 420-423) e il metodo usato, danno modo di avere tra mano un grande numero di elementi per poter avvicinarsi ad una risposta plausibile al

dilemma che la teoria acutizza e che la pratica cerca di risolvere ravvicinando sempre di più gli estremi racchiusi tra « musica sacra » o « musica nella liturgia ». Resti subito detto che il valore della ricerca è racchiuso nella paziente rassegna della documentazione (pp. 296-419), non in quello delle opinioni degli autori. Infatti sull'argomento hanno trattato (e continuano a farlo) non solo studiosi dell'ambito germanofono, ma anche al di qui delle Alpi e dei Pirenei.

Spiace quindi che, sotto questo angolo di visuale, il lavoro sia carente, per cui non sono le opinioni degli AA. che lo Jaschinski cita e discute a costituire il meglio della ricerca, bensì la discussione che l'A. fa dei dati. Questi sono discussi in cinque capitoli.

Nel *primo* si analizza la situazione prima del Concilio Vaticano II (pp. 17-41). L'« excursus 1 » già denota la necessità che l'opera posseda un ulteriore sottotitolo, mediante il quale si avverta il lettore che la ricerca è ristretta al « Mitteleuropa ». D'altra parte non oserei chiamare *Vorabend* del Concilio Vaticano II tutto il XIX secolo. Inoltre costituisce un prodromo di notevole importanza il Congresso di Arezzo del secolo scorso, che influisce la stessa formazione del futuro Pio X in materia di musica e di canto nella liturgia, di questo nessun cenno.

Il *secondo* capitolo (pp. 42-59) serve all'A. per raccogliere e discutere quanto emerge dalla documentazione dell'*antepreparatoria* (1959-1960) del Concilio, mentre nel *terzo* (pp. 60-99) sono soppesati i dati della *preparatoria* e dei *primi due periodi* del Concilio (ottobre '62 - dicembre '63).

Con tutto questo bagaglio di dati, di opinioni e di autorevoli interventi, nel *quarto* capitolo (pp. 100-225) il lettore trova dapprima un commento documentatissimo degli articoli 112-121 della Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia e alcune linee portanti della teoresi che è sottesa o che emerge dalle disposizioni conciliari in materia di musica (canto, strumenti, modalità per ogni celebrazione, ecc.).

Con l'ultimo capitolo, il *quinto* (pp. 226-296) si chiude il campo della ricerca. Essa annovera l'analisi e il commento di ulteriori *loci* del magistero che si sono interessati della musica sacra (cfr. v.e. *motu proprio*, *instructiones*, ecc.). Ciò che è necessario mettere in evidenza è la paziente ricerca e analisi di tutti gli schemi e delle diverse stesure, specialmente della « *Instructio Musicam sacram* »: ricerca e analisi che caratterizzano tutto il lavoro. Esso si raccomanda da sé solo, proprio in merito alle caratteristiche di cui si è detto.

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

CITTÀ DEL VATICANO

c/c post. 00774000

SALVATORE DE GIORGI

LE MERAVIGLIE DEL REGNO

Linee per una riflessione sulla Liturgia della Parola

ANNO A

Da anni ormai L'Osservatore Romano dà un lodevole e utile contributo ai sacerdoti che preparano la loro omelia domenicale.

La preparazione di queste « Linee per una riflessione » è affidata di solito ad un Presule il quale, con la sua preparazione teologico-scritturistica e con la sua abbondante esperienza pastorale, fornisce una ricchezza di pensieri e di riflessioni sui testi delle letture e canti biblici ed eventualmente anche su altri testi, soprattutto eucologici, dei formulari della S. Messa delle domeniche e delle grandi feste.

Questo non facile compito si è assunto l'Ecc.mo Mons. Salvatore De Giorgi, Arcivescovo di Taranto, accettando, a suo tempo, l'invito a scrivere le riflessioni sulla Liturgia della Parola delle domeniche e delle feste per l'Anno Liturgico 1986-87, relative al ciclo A. Quelle che adesso sono state riunite in volume.

Dalla lettura, le riflessioni appaiono di un contenuto veramente ricco. L'Autore riesce in esse a mettere in armoniosa sintesi i vari testi dei formulari della S. Messa, congiungendo quelli scritturistici con quelli eucologici delle rispettive domeniche e feste, mostrando la loro logica connessione, che non è spesso immediatamente percepibile.

L'esposizione e la spiegazione dei testi scritturistici è poi dall'Autore arricchita mediante il loro inserimento in contesti più vasti. In primo luogo si nota la connessione con la dottrina del Concilio Vaticano II, i cui documenti sono frequentemente citati. Lo stesso però si deve dire del magistero pontificio.

Documenti emanati e parole pronunciate in omelie e discorsi degli ultimi Pontefici, in modo particolare quelli del Pontefice attualmente regnante, vengono spesso usati dall'Autore per dare maggiore peso e autorità al contenuto che propone con le sue riflessioni. Infine, anche se non è da considerare l'ultima delle componenti, si può e si deve richiamare l'attenzione al rapporto tra riflessioni e problemi della vita contemporanea, della Chiesa, della società e della famiglia delle nazioni. Per dirlo in altro modo la Parola di Dio viene avvicinata al tempo in cui viviamo per illuminarlo, dirigerlo, aiutarlo.

*Dalla presentazione di LAJOS KADA
Arciv. tit. di Tibica
Segretario della Congregazione per il Culto Divino
e la Disciplina dei Sacramenti*

CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

PONTIFICALE ROMANUM

EX DECRETO SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII VATICANI II RENOVATUM
AUCTORITATE PAULI PP. VI EDITUM IOANNIS PAULI PP. II CURA RECOGNITUM

DE ORDINATIONE
EPISCOPI, PRESBYTERORUM
ET DIACONORUM

EDITIO TYPICA ALTERA

Ritus Ordinationum, quibus Christi ministri et dispensatores mysteriorum Dei in Ecclesia constituuntur, iuxta normas Concilii Vaticani II (cf. *SC*, 76) recogniti, anno 1968 in prima editione typica promulgati sunt sub titulo *De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi*.

Nunc vero, attenta experientia, quae e liturgica oritur instauratione, opportunum visum est alteram parare editionem typicam, quae relatione habita ad priorem, sequentiam praebet elementa peculiariora:

– editio ditata est *Praenotandis*, sicut ceteri libri liturgici, ut apte exponatur doctrina de sacramento et structura celebrationis clarius eluceat;

– dispositio libri immutata est, ita ut initium sumendo ab Episcopo, qui plenitudinem sacri Ordinis habet, melius intellegatur quomodo presbyteri eius sint cooperatores et diaconi ad eius ministerium ordinentur;

– in Prece Ordinationis sive presbyterorum sive diaconorum nonnullae mutatae sunt locutiones, ita ut ipsa Prex ditiores presbyteratus et diaconatus praebeat notionem;

– ritus de sacro caelibatu amplectendo inseritur in ipsam Ordinationem diaconorum pro omnibus ordinandis non uxoratis etiam iis qui in Instituto religioso vota perpetua emisissent, derogato praescripto canonis 1037 Codicis Iuris Canonici;

– ad modum Appendicis additur Ritus pro admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum, paucis tantummodo mutatis.

Venditio operis fit cura Librariae Editricis Vaticanae

In-8°, rilegato, pp. XII-244

L. 60.000