

notitiae

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

369-371

APR.-MAY-JUNE 1997 - 4-6

CITTÀ DEL VATICANO

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica et de disciplina sacramentorum
editi cura Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum

Mensile - sped. abb. Postale - 50% Roma

Tipografia Vaticana

IOANNES PAULUS PP. II

<i>Acta: Beatificationes</i>	113
<i>Communicatio: Message pour la Carême 1997</i>	113-116
<i>Allocutiones: La Pastorale liturgique au service d'une participation priante</i> (117-124); <i>La partecipazione al sacerdozio di Cristo</i> (124-125); <i>Les</i> <i>Sacrements dans la préparation du grand jubilé</i> (125-126)	

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

<i>Visite «ad limina»</i>	127-132
<i>Gli incontri dei Vescovi con la Congregazione nel quadro delle vi-</i> <i>site ad limina</i>	133-137
<i>Responsa ad dubia proposita</i>	138
<i>In nostra familia: Dottorato in Diritto Canonico di Don Paul Pallath</i> (139); <i>S.E.R. Mons. G.M. Agnello, XL anni di vita sacerdotale</i> (139-140)	

ALIA DICASTERIA

<i>Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi: Nota</i> <i>Explicativa</i>	141-146
---	---------

STUDIA

<i>Temi di Cristologia liturgica nelle letture bibliche dell'«Ordo De-</i> <i>dicationis Ecclesiae et Altaris» (Giuseppe Ferraro, S.I.)</i>	147-167
<i>Una discussa «Praefatio» del «Sacramentarium Veronense» (Ve</i> <i>530) (Achille M. Triacca, S.D.B.)</i>	168-203
<i>L'Ordinarium Fiorentino (Mario Tubbini)</i>	204-211
<i>Un liturgiste anglais, Edmund Bishop, l'auteur du «Génie du Rite</i> <i>Romain» (Anthony Ward, S.M. - ✠ Cuthbert Johnson, O.S.B.)</i>	212-264

CHRONICA

<i>Italia: XXXVIII Convegno liturgico-pastorale dell'Opera della Re-</i> <i>galità (Rinaldo Falsini, O.F.M.)</i>	266-268
---	---------

IN MEMORIAM

<i>Dom Adrien Nocent, O.S.B. 269-270; Dom Jordi Pinell, O.S.B.</i> <i>(271-272)</i>	
--	--

Acta

BEATIFICATIONES

Die 4 maii 1997, in area quae respicit Basilicam Vaticanam:

Beatus Florentinus Asensio Barroso, episcopus et martyr

Beatus Zephyrinus Giménez Malla, martyr

Beatus Caetanus Catanoso, presbyter.

Beatus Henricus Rebuschini, presbyter.

Beata Maria ab Incarnatione Rosal, virgo.

MESSAGE POUR LE CARÊME 1997

Frères et Sœurs,

1. Le temps du Carême rappelle les quarante années qu'Israël a passées dans le désert quand il était en marche vers la terre promise. Pendant cette période, le peuple apprit ce que signifiait vivre sous la tente, sans demeure fixe, dans une totale absence de sécurité. Bien des fois, il fut tenté de retourner en Égypte: là, au moins, il était sûr d'avoir à manger, même si c'était une nourriture d'esclaves. Dans la précarité du désert, c'est Dieu lui-même qui fournit l'eau et la nourriture à son peuple, et qui le protégea dans les dangers. Ainsi, l'expérience de la totale dépendance par rapport à Dieu se transforma pour les Hébreux en marche pour se libérer de l'esclavage et de l'idolâtrie des biens matériels.

Le temps du Carême entend aider les croyants à revivre, dans un effort de purification personnelle, le même itinéraire spirituel, en prenant conscience de la pauvreté et de la précarité de l'existence, et en redécouvrant l'intervention providentielle du Seigneur, qui invite à ouvrir les yeux sur les besoins de nos frères les plus nécessiteux. De cette façon, le Carême devient aussi le temps de la solidarité avec les individus et les peuples de nombreuses parties du monde qui se trouvent en situation précaire.

2. Pour le Carême de 1997, première année de préparation au grand Jubilé de l'An 2000, je voudrais faire porter ma réflexion sur la situation dramatique de ceux qui vivent sans toit. Je propose comme thème de cette méditation les paroles tirées de l'Évangile selon saint Matthieu: « Venez, les bénis de mon Père... Car j'étais un étranger et vous m'avez accueilli » (*Mt* 25, 34-35). La maison est le siège de la communion familiale, le foyer domestique où les enfants naissent de l'amour vécu par le mari et la femme, où ils apprennent les façons de vivre et les valeurs morales et spirituelles fondamentales qui feront d'eux les citoyens et les chrétiens de demain. À la maison, la personne âgée et le malade font l'expérience du climat de proximité et d'affection qui aide à surmonter les journées de souffrance et de déclin physique.

Mais il y a malheureusement beaucoup de personnes qui vivent totalement privées de l'atmosphère de chaleur humaine et d'accueil qui est caractéristique du foyer. Je pense aux réfugiés, aux personnes déplacées, aux victimes des guerres et des catastrophes naturelles, comme aussi aux personnes soumises à ce qu'on appelle l'émigration économique. Et que dire des familles expulsées de leur logement ou de celles qui n'arrivent pas à trouver une habitation, du grand nombre de personnes âgées auxquelles les retraites ne permettent pas de se procurer un logement digne à un juste prix? Ce sont là des difficultés qui, à leur tour, engendrent parfois d'autres véritables calamités comme l'alcoolisme, la violence, la prostitution, la drogue. Au moment où se déroulait la Conférence mondiale sur les établisse-

ments humains, Habitat II, réunie à Istanbul en juin dernier, j'ai attiré l'attention de tous, lors de la récitation de l'Angélus dominical, sur ces graves problèmes, et j'ai souligné leur urgence, rappelant que le droit au logement doit être reconnu non seulement à l'individu en tant qu'être humain, mais aussi à la famille, composée de plusieurs personnes. La famille, cellule fondamentale de la société, a pleinement droit à un logement adéquat comme milieu de vie, afin qu'elle puisse réaliser une authentique communion domestique. L'Église reconnaît ce droit primordial et elle sait qu'elle doit contribuer à ce qu'il soit effectivement reconnu.

3. De nombreux passages bibliques mettent en lumière le devoir de subvenir aux besoins de ceux qui sont dépourvus d'un toit.

Déjà dans l'Ancien Testament, selon la Torah, l'étranger et en général le sans-abri, parce qu'il est exposé à toute sorte de péril, mérite un traitement spécial de la part du croyant. Et même, à plusieurs reprises, Dieu recommande de pratiquer une généreuse hospitalité à l'égard de l'étranger (cf. *Dt* 24, 17-18; 10, 18-19; *Nb* 15, 15; etc.), en rappelant la précarité à laquelle était exposé Israël lui-même. Quant à Jésus, il s'identifie à celui qui n'a pas de toit: «J'étais un étranger et vous m'avez accueilli» (*Mt* 25, 35), et il enseigne que la charité envers celui qui connaît cette situation sera récompensée au ciel. Les Apôtres du Seigneur recommandent aux communautés qu'ils ont fondées de pratiquer l'hospitalité réciproque en signe de communion et de vie nouvelle dans le Christ.

C'est de l'amour de Dieu que le chrétien apprend à secourir celui qui est dans le besoin, partageant avec lui ses biens matériels et spirituels. Cette sollicitude ne consiste pas seulement à apporter un secours matériel à ceux qui sont dans le dénuement, mais elle constitue une occasion de croissance spirituelle pour celui qui donne, car elle stimule en lui le détachement des biens terrestres. Il existe en effet une dimension plus haute, indiquée par l'exemple même du Christ: «Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête» (*Mt* 8, 20). Il voulait exprimer ainsi sa totale disponibilité envers son Père du ciel,

dont il entendait accomplir la volonté sans se laisser lier par la possession de biens terrestres; il y a en effet un danger permanent que les réalités terrestres prennent la place de Dieu dans le cœur de l'homme.

Le Carême constitue donc une occasion providentielle pour effectuer ce détachement spirituel des richesses afin de s'ouvrir à Dieu, vers qui le chrétien doit orienter toute sa vie, sachant qu'il n'a pas de demeure stable en ce monde car «notre cité se trouve dans les cieux» (*Ph* 3, 20). La célébration du mystère pascal, au terme du Carême, fait apparaître le fait que la démarche quadragésimale de purification culmine dans l'offrande de soi, libre et aimante, au Père. C'est par ce chemin que le disciple du Christ apprend à sortir de lui-même et de ses intérêts égoïstes pour rencontrer ses frères dans l'amour.

4. L'appel évangélique à être près du Christ «sans toit» est une invitation faite à tout baptisé pour qu'il reconnaisse sa propre réalité et regarde ses frères avec des sentiments de solidarité concrète, en prenant sur lui leurs difficultés. C'est en se montrant ouverts et généreux que les chrétiens peuvent servir, de façon communautaire ou individuelle, le Christ présent dans le pauvre, et témoigner de l'amour du Père. Le Christ nous précède sur cette route. Sa présence est une force et un encouragement: il nous rend libres et nous fait devenir des témoins de l'Amour.

Chers Frères et Sœurs, allons sans crainte avec lui jusqu'à Jérusalem (cf. *Lc* 18, 31), en accueillant son invitation à la conversion pour adhérer plus profondément à Dieu, saint et miséricordieux, surtout durant le temps de grâce qu'est le Carême. Je souhaite qu'il aide chacun à écouter l'appel du Seigneur à ouvrir son cœur à tous ceux qui sont dans le besoin. En invoquant la protection céleste de Marie, particulièrement sur ceux qui sont sans toit, j'accorde à tous une affectueuse Bénédiction apostolique.

Du Vatican, le 25 octobre 1996.

Allocutiones

LA PASTORALE LITURGIQUE AU SERVICE D'UNE PARTICIPATION PRIANTE*

Le sujet sur lequel je voudrais réfléchir davantage avec vous aujourd'hui est *la pastorale liturgique et sacramentelle*, compte tenu du rôle essentiel que jouent dans ce domaine chaque évêque et les Conférences épiscopales, comme je l'ai rappelé dans la Lettre apostolique pour le vingt-cinquième anniversaire de la Constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* (4 décembre 1988, nn. 20-21).

Il s'agit d'améliorer sans cesse la mise en œuvre des décisions du Concile Vatican II, qui a heureusement souligné la place de la liturgie au cœur de la vie de l'Église: « La liturgie, par laquelle, principalement dans le divin sacrifice de l'Eucharistie, "s'exerce l'œuvre de notre Rédemption", contribue au plus haut point à ce que les fidèles, en la vivant, expriment et manifestent aux autres le mystère et la nature authentique de la véritable Église [...]. Elle montre l'Église à ceux qui sont au-dehors comme un signe levé sur les nations, sous lequel les enfants de Dieu dispersés sont destinés à se rassembler » (n. 2). Ces paroles du Concile, que l'on aimera reprendre dans tout leur riche contexte, montrent déjà que l'action liturgique, et spécialement le mémorial du Sacrifice rédempteur du Christ, est « le sommet vers lequel tend l'action de l'Église et en même temps la source d'où découle toute sa vertu » (*Sacrosanctum Concilium*, 10). Car la liturgie est le lieu par excellence où les membres du Corps du Christ sont unis à la prière du Sauveur, au don total de lui-même pour rendre

* Ex allocutione die 8 martii 1997 habita ad coetum Episcoporum Galliae, qui visitationis causa « ad limina Apostolorum » Romam venerant (cf. *Documentation catholique*, 6 avril 1997).

gloire au Père, à sa mission de salut pour le monde. Il s'agit, comme le dit encore Vatican II, de « l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ [...] dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ, à savoir par le Chef et par ses membres » (*ibid.*, 7).

La pastorale liturgique a donc pour fonction de guider prêtres et fidèles dans leur participation à l'acte central confié par le Christ à son Église, qui est l'actualisation du mystère pascal de la Passion et de la Résurrection. « C'est en effet du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né "l'admirable sacrement de l'Église tout entière" » (*ibid.*, 5). Il faut sans cesse redire que l'Eucharistie fait l'Église et fait d'elle le signe du Christ.

Une juste conception de la liturgie tient compte de ce qu'elle doit *clairement manifester les notes fondamentales de l'Église*. C'est d'abord *l'unité* du rassemblement où les baptisés se retrouvent pour célébrer le même Seigneur. À cet égard, il importe que l'unité rituelle soit perceptible par les différentes générations de fidèles, les différents milieux, les différentes cultures. Il ne doit pas y avoir opposition entre l'universel et le particulier. Certes, dans les villes et les villages, d'un pays à l'autre, les assemblées ont des caractères propres, mais la célébration liturgique doit permettre à chacun de saisir qu'ils n'accomplissent pas une action privée, simple reflet du groupe présent, mais que l'Église est « le sacrement de l'unité » (*ibid.*, 26). C'est le Seigneur qui rassemble et l'Église se porte à sa rencontre « jusqu'à ce qu'il vienne » réaliser dans sa plénitude le dessein bienveillant du Père: « Ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ » (*Ep* 1, 10). Ainsi peut être perçue, dans la plus modeste assemblée, la *catholicité* à laquelle tous sont appelés à participer.

Le sens du sacré est à sauvegarder avec un discernement attentif, en évitant tout autant de « sacraliser » exagérément tel style liturgique que de priver les rites ou les paroles saintes de leur sens propre qui est de signifier le don de Dieu et sa présence sanctifiante. Vivre l'action liturgique dans la *sainteté*, c'est accueillir le Seigneur qui vient parfaire en nous ce que nous ne pouvons accomplir par nos seules forces.

Il est clair que la note *apostolique* découle de la mission confiée aux Apôtres, de leur participation à l'unique sacerdoce du Christ dans la fonction ministérielle dont ils ont été investis auprès de tout le Corps ecclésial participant au sacerdoce universel. Apostolique, l'Église l'est aussi parce qu'elle ne s'écarte jamais de sa *vocation missionnaire*. Dans l'action liturgique est présenté à Dieu, pour le glorifier, tout ce qu'accomplissent les fidèles afin de remplir leur mission au cœur du monde. Et l'action liturgique conduit à reprendre la mission, avec le soutien de la grâce vivifiante du Christ, sur les chemins propres à la vocation de chacun.

La liturgie communautaire aide les membres de l'Église une, sainte, catholique et apostolique à *vivre le mystère du Christ dans le temps*. On ne saurait trop souligner l'importance du rassemblement pour la Messe, le jour du Seigneur. Les premières génération chrétiennes l'avaient bien saisi: « Nous vivons sous l'observance du Jour du Seigneur, [jour] où notre vie s'est levée par lui et par sa mort [...]. Comment pourrions-nous vivre sans lui? » (S. Ignace d'Antioche, *aux Magnésiens*, 9, 12). La fréquence hebdomadaire de l'Eucharistie dominicale et le cycle de l'année liturgique permettent de rythmer l'existence chrétienne et de sanctifier le temps, que le Seigneur ressuscité ouvre vers l'éternité bienheureuse du Royaume. La pastorale veillera à ce que *la liturgie ne soit pas isolée du reste de la vie chrétienne*: car les fidèles sont quotidiennement invités à prolonger leur pratique liturgique commune par la prière privée de chaque jour; cette démarche spirituelle donne un élan nouveau au témoignage de la foi des chrétiens vécue quotidiennement, et aussi au service fraternel des pauvres et du prochain en général. La pastorale liturgique, qui ne peut s'arrêter aux portes de l'église, propose à chacun de réaliser l'unité de sa vie et de son agir.

La liturgie, qui manifeste la nature propre de l'Église et qui est une source pour la mission, est donnée par l'Église elle-même pour rendre gloire à Dieu: elle a donc *ses lois* qu'il convient de respecter, dans la distinction des *différents rôles* remplis par les ministres ordonnés et les laïcs. La priorité revient à ce qui tourne les fidèles vers

Dieu, à ce qui les rassemble et à ce qui les unit entre eux et avec toutes les autres assemblées. Le Concile a été clair à ce sujet: « Les pasteurs ont le devoir de veiller attentivement non seulement à ce que dans l'action liturgique soient observées les lois pour une célébration valide et licite, mais aussi à ce que les fidèles participent à celle-ci de façon consciente, active et fructueuse » (*Sacrosanctum Concilium*, 11).

Les célébrants et les animateurs doivent aider l'assemblée à entrer dans une action liturgique qui n'est pas leur pure production, mais *un acte de toute l'Église*. Il faut donc laisser la première place à la Parole et à l'action du Christ, à ce que l'on a pu appeler la « surprise de Dieu ». L'animation n'a pas pour fonction de tout exprimer ou de tout prescrire; elle respectera une certaine liberté spirituelle de chacun dans son rapport avec la Parole de Dieu et avec les signes sacramentels. L'acte liturgique est événement de grâce dont la portée dépasse la volonté ou le savoir-faire des acteurs, appelés à être d'humbles instruments dans la main du Seigneur. C'est à eux qu'il revient de donner à percevoir ce que Dieu est pour nous, ce qu'il fait pour nous, de faire saisir aux fidèles d'aujourd'hui qu'ils entrent dans l'histoire de la création sanctifiée par le Rédempteur, dans le mystère du salut universel.

Sur un plan plus concret, j'ajouterai qu'il importe de veiller à la *qualité des signes*, sans pour autant faire preuve d'« élitisme », car les disciples du Christ de toute culture doivent pouvoir reconnaître dans les paroles et les gestes la présence du Seigneur à son Église et les dons de sa grâce. Le premier signe est celui du *rassemblement* lui-même. Réunie, la communauté donne en quelque sorte l'hospitalité au Christ et aux hommes qu'il aime. L'attitude de tous compte, car l'assemblée liturgique est la première image que donne d'elle-même l'Église, convoquée à la table du Seigneur.

Puis, c'est dans l'Église, qu'est proclamée authentiquement la *Parole de Dieu*, une Parole vénérée parce que parole vivante et habitée par l'Esprit. Tous les soins doivent être donnés à la lecture par les divers ministres de la Parole, qui l'auront d'abord intériorisée afin qu'elle parvienne aux fidèles comme une vraie lumière et une force pour le présent. L'homélie suppose de la part des prêtres une médita-

tion et une assimilation telles qu'ils puissent faire saisir le sens de la Parole et permettre une adhésion effective, qui se prolonge par un engagement quotidien.

Les chants et la musique sacrée remplissent un rôle essentiel pour renforcer la communion de tous, par une forme très sensible de l'accueil et de l'assimilation de la Parole de Dieu, par l'unité de l'imploration. On sait l'importance biblique du chant, porteur de la Sagesse: «*Psallite sapienter*», dit le Psalmiste (*Ps* 47/46, 8). Veillez à ce que l'on choisisse et que l'on crée de beaux chants, qui reposent sur des textes valables et qui soient accordés à un contenu, signifiant. Plus généralement encore que le chant proprement dit, la musique liturgique a la capacité suggestive d'entrelacer le sens théologique, le sens de la beauté formelle et l'intuition poétique. Il convient d'ajouter ici également qu'à côté de la parole et du chant, *le silence* a une place indispensable dans la liturgie, quand il est bien préparé; il permet à chacun de développer en son cœur le dialogue spirituel avec le Seigneur.

Dans votre pays qui dispose d'un précieux patrimoine religieux, il n'est pas besoin de souligner que *les lieux et les objets du culte* sont naturellement des signes expressifs, qu'ils soient l'héritage du passé ou des créations contemporaines, car la foi apporte à la culture et à l'art un réel dynamisme créatif. À ce propos, je tiens à dire que j'estime vivement le soin donné à de nombreux édifices du culte, cathédrales ou églises paroissiales, par les autorités de l'État et les collectivités locales. Ne négligez aucun effort pour faire vivre les églises des villages, même quand les habitants sont moins nombreux. Que la liturgie soit toujours la véritable raison d'être de ces monuments, car, a-t-on dit, comme les pierres sont ajustées les unes aux autres, les hommes le sont quand ils s'unissent pour louer Dieu.

En somme la liturgie est un extraordinaire moyen d'*évangéliser l'homme avec toutes ses qualités* d'esprit et l'acuité de ses sens, avec ses capacités d'intuition et sa sensibilité artistique ou musicale, qui traduisent son désir d'absolu mieux que les discours.

Pour que la liturgie soit bien réalisée et féconde, *la formation des*

célébrants et des animateurs doit être suivie avec soin, comme le font vos Commissions diocésaines de pastorale liturgique. Ne cessez d'attirer l'attention des équipes d'animation liturgique sur les enjeux des célébrations, préparées dans une collaboration positive entre les prêtres et les laïcs.

Ce que je viens de rappeler au sujet de la pastorale liturgique dans son ensemble doit être prolongé par quelques réflexions sur la *pastorale des sacrements*, qui n'est pas réservée à quelques spécialistes. Toute l'Église du Christ a la responsabilité d'accueillir avec amour les frères et sœurs, même éloignés de la pratique régulière. Pour remplir pleinement leur mission d'intendants des mystères de Dieu, les prêtres comptent sur la collaboration des laïcs qui acceptent de constituer des équipes de préparation au baptême ou au mariage, de même que d'assurer, dans le cadre de la catéchèse et du catéchuménat, la préparation à l'Eucharistie et à la confirmation.

Pour les pasteurs et les communautés, il s'agit, en recevant les demandes des familles, des adolescents ou des adultes, de bien discerner le sens de la démarche, dans les situations réelles où se trouvent les gens. Si l'approche paraît souvent hésitante ou formaliste, il est bon de se montrer ouvert, de faire confiance à la présence de l'Esprit dans les demandeurs eux-mêmes; on propose les sacrements comme des dons de grâce pour tout l'être, comme des appels à la conversion, et non comme l'aboutissement ou le sceau d'une maturité dans la foi qui aurait été acquise au préalable.

La pastorale des sacrements n'est pas séparable de l'ensemble de la mission d'évangélisation: elle porte à ménager des occasions de proposition de la foi et d'initiation à la vie chrétienne; elle veut favoriser le progrès spirituel de ceux qui viennent frapper à la porte de l'Église, en transmettant l'appel du Seigneur tout en manifestant clairement les exigences évangéliques. Il est souhaitable aussi que les paroisses et les mouvements se préoccupent de garder des contacts avec les personnes pour qui la réception des sacrements risque d'en rester à des actes isolés et étrangers à la vie quotidienne.

Sans pouvoir ici m'étendre sur la manière d'aborder les différents

sacrements, je voudrais vous inviter à approfondir spécialement la réflexion sur *le sacrement de mariage*, dans sa dimension de signe de l'Alliance et de l'amour fidèle de Dieu. La crise du mariage et de la famille appelle un renouveau du sens chrétien de ce sacrement, qui devrait conduire des couples à témoigner d'une conception authentique du mariage, qui es t à l'image de la relation de Dieu avec l'humanité.

Vous relevez aussi que *le sacrement de la pénitence* connaît une grande désaffection. Cela tient à bien des motifs, notamment d'ordre culturel, comme l'individualisme répandu actuellement, ou encore à des malentendus sur les exigences morales, sur le sens du péché et de la relation avec Dieu. C'est un service à rendre que de ne pas renoncer à faire réfléchir sérieusement nos frères et sœurs, à la lumière de l'Évangile qui révèle « Dieu riche en miséricorde » (Ep 2, 4). L'enjeu est essentiel pour des hommes et des femmes que parfois le péché accable, même s'ils ne savent pas le nommer, et qui reculent devant la confession, méconnaissant quel don admirable le Père nous fait par le Christ Sauveur, et négligeant la nécessité pour une conscience chargée d'une faute grave de recourir au sacrement du pardon avant de recevoir l'Eucharistie. Que les prêtres ne minimisent par la portée du ministère de la réconciliation, certes exigeant, mais source de paix et de joie pour ceux à qui se révèle l'amour miséricordieux de Dieu.

Une pastorale liturgique avisée constitue une tâche de tout premier plan dans la mission de l'Église, afin d'ouvrir au plus grand nombre les voies de la communion dans la grâce du salut. J'ai abordé ces questions pour encourager les efforts considérables accomplis dans vos diocèses depuis le Concile Vatican II. Ainsi que je l'avais dit à un congrès liturgique en 1984, il faut tenir présents, « de la manière la plus équilibrée, la part de Dieu et la part de l'homme, la hiérarchie et les fidèles, la tradition et le progrès, la loi et l'adaptation, le particulier et la communauté, le silence et l'élan choral. Ainsi la liturgie de la terre se reliera à celle du ciel, où [...] se formera un seul chœur [...] pour élever d'une seule et même voix un chant de

louange vers le Père par Jésus-Christ» (*Allocution* du 27 octobre 1984, 6).

Demandons au Seigneur qu'il aide les baptisés à croire fermement à l'action du Christ dans le monde aujourd'hui, grâce aux sacrements qu'il a donnés à son Église. Rendons grâce pour le dévouement de ceux qui contribuent à l'action liturgique dans vos communautés, sans oublier les jeunes, actuellement plus nombreux, qui servent à l'autel et qui sont ainsi plus disposés à entendre le cas échéant l'appel du Seigneur à le suivre dans le sacerdoce ou dans la vie consacrée. [...]

LA PARTECIPAZIONE AL SACERDOZIO DI CRISTO*

Iesu, Sacerdos in aeternum, miserere nobis!

Questa invocazione è tratta dalle Litanie a Cristo Sacerdote e Vittima, che venivano recitate nel Seminario di Cracovia il giorno prima dell'Ordinazione sacerdotale. Le ho volute porre in appendice al libro *Dono e mistero*, pubblicato in occasione del mio giubileo sacerdotale. Ma voglio porle in evidenza anche nella presente lettera, poiché mi sembrano illustrare in modo ricco e profondo il sacerdozio di Cristo e il nostro legame con esso. Sono basate su testi della Sacra Scrittura, in particolare sulla Lettera agli Ebrei, ma non soltanto. Quando, ad esempio, preghiamo: *Iesu, Sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*, riandiamo idealmente all'Antico Testamento, al Salmo 110[109]. Sappiamo bene che cosa significhi per Cristo essere sacerdote al modo di Melchisedech. Il suo sacerdozio si è espresso nell'offerta del proprio corpo, «fatta una volta per sempre» (*Eb* 10,10). Essendosi offerto in sacrificio cruento sulla croce, Egli stesso ne ha istituito la «memoria» incruenta per tutti i tempi, sotto le specie del pane e del vino. E sotto tali specie Egli ha affidato questo

* Ex Epistula ad sacerdotes data feria V in Cena Domini, die 27 martii 1997 (cf. *L'Osservatore Romano*, 22 marzo 1997).

suo Sacrificio alla Chiesa. Così dunque la Chiesa – e in essa ogni sacerdote – celebra l'unico Sacrificio di Cristo.

Ricordo intensamente i sentimenti che suscitarono in me le parole della consacrazione pronunciate per la prima volta insieme col Vescovo che mi aveva appena ordinato, parole che ripetei il giorno successivo, nella S. Messa celebrata nella Cripta di S. Leonardo. E da allora tante, tante volte – è difficile contarle – queste parole sacramentali sono risonate sulle mie labbra, per rendere presente, sotto le specie del pane e del vino, Cristo nell'atto salvifico di sacrificare se stesso sulla croce.

Contempliamo insieme, ancora una volta, questo mistero sublime. Gesù prese il pane e lo diede ai suoi discepoli dicendo: «Prendete e mangiatene tutti: questo è il mio corpo...». E dopo prese nelle sue mani il calice colmo di vino, lo benedisse, lo diede ai suoi discepoli dicendo: «Prendete e bevetene tutti: questo è il calice del mio sangue per la Nuova ed Eterna Alleanza, versato per voi e per tutti in remissione dei peccati». E aggiunse: «Fate questo in memoria di me».

Come potrebbero, queste parole meravigliose, non essere il cuore pulsante di ogni vita sacerdotale? Ripetiamole ogni volta come se fosse la prima! Facciamo in modo che non siano mai dette per abitudine. Esse esprimono l'attualizzazione più piena del nostro sacerdozio.

LES SACREMENTS DANS LA PRÉPARATION DU GRAND JUBILÉ*

Le Jubilé «veut être une grande prière de louange et d'action de grâce surtout pour le don de l'Incarnation du Fils de Dieu et de la Rédemption qu'Il a accomplie» (*Tertio millennio*, n. 32). Et la première année préparatoire, centrée sur Jésus-Christ, invite à

* Ex allocutione die 5 aprilis 1997 habita ad coetum Episcoporum Galliae, qui visitationis causa «ad limina Apostolorum» Romam venerant (cf. *L'Osservatore Romano*, 6 aprile 1997).

renforcer la foi au Rédempteur (cf. *ibid.*, n. 42). Il y a là une occasion providentielle d'inviter les fidèles à contempler le visage du Christ et à redécouvrir les sacrements et les voies de la prière. Intérioriser les liens personnels avec le Christ est une condition nécessaire pour accueillir la proposition de vie que comporte l'Evangile et que l'Église se doit de présenter. Il s'agit, au jour le jour, de prendre plus vivement conscience des dons de grâce que comporte le baptême, d'accueillir au fond de l'être la présence du Christ qui sanctifie ceux qui ont été, « ensevelis avec lui par le baptême » (Rm 6, 4), afin d'entrer dans une vie nouvelle.

Dans les orientations tracées pour préparer le grand Jubilé, j'ai indiqué *le baptême* comme le premier des sacrements qu'il faut redécouvrir, car il est le « fondement de l'existence chrétienne » (*Tertio millennio*, n. 41). Il est donc heureux que des jeunes reçoivent le baptême au cours des Journées mondiales. Ils représenteront en quelque sorte leurs frères et sœurs qui, dans le monde entier, suivent le catéchuménat des adultes, grâce au soutien des paroisses, des aumôneries et des mouvements de jeunesse. Leur présence et leur témoignage inciteront le grand nombre de ceux qui sont entrés dans l'Église dès leur enfance à mieux prendre la mesure des dons dont ils sont comblés, de leur condition de chrétiens.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

VISITE AD LIMINA

VESCOVI DELLA FRANCIA

Nella prima metà del 1997, i Vescovi di Francia son venuti a Roma in Visita *ad Limina*, distribuiti per nove gruppi, corrispondenti alle Regioni in cui è divisa la Conferenza Episcopale. Tutti i gruppi han voluto incontrarsi con la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti. Quattro Regioni sono venute a gennaio (la Centro il 10, la Nord il 14, la Sud-Ovest il 24 e la Ovest il 29; altre tre a Marzo (la Provence-Méditerranée il 7, la Midi-Pyrénées il 13 e la Est il 21; le ultime due in aprile (la Île de France il 4 e la Centro-Est l'11).

I Vescovi si sono fatti accompagnare dal rispettivo Vicario Generale o, in loro sostituzione, da qualche Vicario Episcopale.

Da rilevare la particolare cura con cui ogni Regione ha preparato la visita. Sono state ricevute in Congregazione, con notevole anticipo, sia le relazioni quinquennali che le liste dei partecipanti e dei temi da trattare negli incontri col Dicastero.

La tematica sollevata dai Vescovi di Francia rifletteva ovviamente la situazione in cui versa la Chiesa in tale Nazione. Vi emerge la secolarizzazione che, accompagnata dalla diminuzione numerica dei sacerdoti, pone serie sfide alla pastorale. Appare notevole lo sforzo di dare forma a una nuova evangelizzazione, in cui la Liturgia e i Sacramenti occupano rilevante spazio. L'azione pastorale in Francia si trova particolarmente confrontata tra la necessità di coraggiose innovazioni e il richiamo di un passato ecclesialmente significativo e fecondo, che alcuni gruppi di fedeli continuano a proporre quale soluzione ai problemi attuali.

Da simile situazione promana la diversa tematica proposta dai

gruppi per gli incontri con il Dicastero: il rinnovamento liturgico conciliare e il tentativo generalizzato di instaurare il bi-ritualismo nell'ambito della Liturgia latina; i Sacramenti – richieste e celebrazioni – e l'evangelizzazione; la religiosità popolare; i tempi liturgici e la secolarizzazione; fedeltà e creatività liturgica; il Battesimo nell'ambiente secolarizzato; il catecumenato e la particolare situazione di candidati in situazione irregolare, nonché l'integrazione dei neofiti nelle comunità; l'Eucaristia, in rapporto con la mancanza di preti e l'ADAP; la domenica e l'anno liturgico, nonché la proliferazione delle domeniche tematiche; l'equilibrio, nella Messa, tra Mensa della Parola e Mensa Eucaristica; la problematica intorno al sacramento della Penitenza; l'Ordinazione presbiterale di uomini sposati e la diaconale di donne; il Diaconato; la responsabilità dei laici nella pastorale liturgica e sacramentale; i ministeri istituiti e le donne nel servizio liturgico; la riflessione sul sacramento degli Infermi e, in particolare, la concessione ai non presbiteri di conferirlo; la pastorale dei divorziati; gli Esorcismi.

Una questione, non esplicitamente presentata nelle liste dei temi, ma emersa di frequente nelle relazioni quinquennali, soprattutto del Nord e Centro di Francia, è stata quella della pastorale delle Esequie e, più in concreto, le apposite equipe di laici che, in collaborazione con i ministri ordinati, vi svolgono un ruolo sempre più significativo.

Simile tematica ed altra, puntualmente sollevata nei singoli incontri, hanno riempito lo scarso tempo a loro dedicato. Alcune questioni, come l'Ordinazione presbiterale di uomini sposati o diaconale di donne, le modifiche intorno al ministro del sacramento dell'Unzione degli Infermi e all'attuale disciplina nell'accesso ai Sacramenti da parte di divorziati o coppie in situazione matrimoniale irregolare, esulavano dalla competenza del Dicastero. Altre, invece, erano pertinenti e su di esse si è cercato di esprimere i propri rilievi e punti di vista. Ne presentiamo alcuni.

1. Sia i Vescovi che i Superiori del Dicastero hanno sottolineato la nuova situazione, con cui si confronta la Chiesa in Francia; situazione già di post-cristianità, con una pratica religiosa molto diminuita

e scarso influsso della fede. In tale contesto, la *catechesi* e, in rapporto con essa, la Liturgia sono la base dell'azione pastorale. Prendendo atto che alcune categorie catechetiche, molto importanti in passato, quali la salvezza, la grazia e la santità, il senso del peccato e la necessità di purificazione, la vita eterna, ..., vengono oggi facilmente dimenticate, si raccomandava di tenerne conto e, in particolare, che l'accento oggi messo sulla dimensione celebrativa dei Sacramenti non portasse a trascurare il fatto che essi sono anche, e soprattutto, canali di grazia.

2. La questione del *conservatorismo* liturgico e dei tentativi di introdurre dappertutto un «bi-ritualismo» nella Liturgia latina, è servita a una riflessione sulla natura del fenomeno e sui migliori modi per farvi fronte. Si invitava a distinguere tra le diverse forme del conservatorismo, che vanno dal rifiuto dello stesso Concilio Vaticano II a una nostalgia del passato. Ricordando come altre crisi simili della storia della Chiesa siano perdurate a lungo il Dicastero additava la tolleranza e la pazienza come vie preferenziali per fare fronte alla situazione sollevata. Trattandosi di manifestazioni, più della sfera emotiva che razionale, la rigida contrapposizione sarebbe controproducente, mentre l'accondiscendenza potrebbe servire ad ammorbidire posizioni e ad evitare il passaggio a forme più estreme.

3. Collegato con il tema precedente, si poneva quello di un sano equilibrio tra *creatività e fedeltà* nelle celebrazioni liturgiche. Alcuni Vescovi, infatti, auspicavano una maggiore unità rituale, osservando come si fosse introdotta nel Paese una grande varietà nel modo di celebrare la Liturgia, nonostante gli sforzi di mantenere il fenomeno nei giusti limiti. Da una parte, simile creatività e, dall'altra, l'estendersi dell'indulto della Pontificia Commissione *Ecclesia Dei* avevano portato a una proliferazione di forme e a una libertà di scelta da parte dei fedeli, che li spingeva a cercare la parrocchia o la chiesa dove si celebrava secondo i propri gusti. Ciò aveva dei riflessi anche sui criteri nel trasferimento dei sacerdoti, dovendo i Vescovi preoccuparsi anche dello *stile* in voga nella parrocchia in causa. Quale rimedio a tali estremi, si imponeva la formazione liturgica, nella consapevolezza che

il rinnovamento liturgico non si ottiene a partire da decreti dall'esterno, ma da una formazione spirituale ed intellettuale, da iniziare nei Seminari e da continuare nella formazione permanente.

4. Per quello che riguardava la *Liturgia e i giovani*, il Dicastero esprimeva la convinzione che la soluzione non era da cercarsi in ulteriori adattamenti, ma in un impegno di evangelizzazione e di catechesi. Si osservava come non tutte le iniziative di adattamento avessero sortito l'effetto desiderato, come era il caso delle Preci Eucaristiche per i bambini, ritenute poco utilizzate, e rimaste, nonostante tutto, di difficile comprensione. Il riferimento è servito a ribadire l'attuale orientamento di non introdurre nuove Preci Eucaristiche, rimanendo alle già approvate, anche per una maggiore stabilità nelle celebrazioni.

5. Sulla *Cresima* e, in concreto, sull'età di riceverla, si è ricordato il limite minimo dell'*aetas discretionis*, stabilito dal Rituale e dal Codice, nonché la competenza delle Conferenze Episcopali in materia. Venivano ripetute le note considerazioni sulla corretta sequenza dei Sacramenti dell'Iniziazione e si rilevava come l'eccesso nel rinvio e nelle esigenze di preparazione alla Cresima potesse portare alla relativizzazione dell'Eucaristia, quale apice dell'Iniziazione, e a dimenticare l'apporto della grazia sacramentale.

6. Degno di nota è la riflessione e il ridimensionamento avviato, in parecchie diocesi della Francia, circa l'*ADAP* (assemblea domenicale in assenza del presbitero). Sembra voler darsi oggi preferenza al raggruppamento delle parrocchie, evitando così di venir meno all'essenzialità dell'Eucaristia ed ottenendo, allo stesso tempo, celebrazioni più vive e partecipate. Il Dicastero, condividendo la saggezza di una tale misura, non ha traslaciato, tuttavia, di sottoporre alla considerazione dei Vescovi l'utilità di assicurare una Messa nelle singole comunità parrocchiali, a rotazione e secondo il ritmo possibile, appunto per maggiormente sottolineare l'essenzialità dell'Eucaristia. Circa l'iniziativa di non distribuire sistematica-

mente la Comunione nelle celebrazioni dell'ADAP per meglio sottolineare l'essenzialità della Messa, il Dicastero manifestava le proprie riserve, non sembrandogli bene privare dalla Comunione coloro che vengono già privati della Messa.

7. In qualche modo, collegato con la questione precedente, è quella della *supplenza e ministeri laicali*. Sulla moltiplicazione ed istituzione di detti ministeri, alcuni Vescovi, infatti, chiedevano degli orientamenti. È stato osservato, in proposito, come i ministeri laicali si radicassero sul Battesimo e sulla Cresima. Non era quindi tassativa la loro istituzione, bastando un rito di benedizione nell'atto di affidarli. Si insisteva sul fatto ecclesiologico che la colonna vertebrale della Chiesa erano i ministeri ordinati e che alcuni servizi svolti dai laici in materia di Sacramenti o erano aiuto o supplenza del ministero ordinato. Si raccomandava quindi di mantenere viva nei fedeli l'essenzialità del ministero ordinato e la consapevolezza del carattere provvisorio della sua supplenza.

8. Sull'*assoluzione collettiva*, si chiamava l'attenzione verso il pericolo di trasformarla nella forma normale e ordinaria di ricevere il Sacramento, quando essa, a norma del Codice, dovrebbe restare la Confessione con assoluzione individuale. Si ribadivano le condizioni di eccezionalità che permettevano il ricorso all'assoluzione collettiva e si insisteva sulla necessità di rendere i fedeli consapevoli di ciò che è norma e ciò che è eccezione.

9. Circa la *pastorale delle Esequie* e, in particolare, le equipe di laici per accogliere i fedeli in lutto, si invitava a non ridurre tale pastorale alla consolazione dei vivi, ma ad estenderla al discorso sulla vita eterna e alla promozione della preghiera di suffragio per i defunti, in primo luogo la Messa.

10. Un'ultima questione di qualche rilievo e di particolare attualità in Francia riguardava l'*utilizzo profano delle chiese* e, concretamente, a scopo di turismo e di manifestazioni culturali. Prendendo atto della particolare situazione giuridica francese in materia di

proprietà statale dei templi e dei vantaggi e svantaggi della medesima, il Dicastero si limitava a raccomandare che fosse assicurato il carattere sacro dei luoghi di culto, appartenendo ai Vescovi trovare le migliori forme di farlo.

Molte altre questioni sono state sollevate e trattate nei nove incontri del Dicastero con i Vescovi di Francia. Mentre questi cercavano di descrivere le diverse situazioni, problematiche e soluzioni pastorali delle rispettive Chiese locali, i Superiori del Dicastero, senza la pretesa di indicare i rimedi giusti ed efficaci, prendevano lo spunto per precisare alcuni aspetti della normativa liturgica, dare le informazioni richieste e sottolineare l'importanza di alcuni valori messi in causa dall'ondata di secolarizzazione in atto. Così, le Visite servivano a rendere più efficace il servizio, tanto dei Vescovi come del Dicastero, in materia di Culto Divino e di Disciplina dei Sacramenti.

Expedit igitur, Venerabiles Fratres, christifideles omnes animadvertant summo sibi officio esse summaeque dignitati Eucharisticum participare Sacrificium; idque non quiescenti negligentique animo et ad alia excurrenti atque vaganti, sed tam impense tamque actuose ut cum Summo Sacerdote arctissime coniungantur secundum illud Apostoli: «Hoc... sentite in vobis, quod et in Christo Iesu» (Phil 2, 5); atque una cum ipso et per ipsum illud offerant, unaque cum eo se devoveant.

(Pius PP. XII, Litterae Encyclicae *Mediator Dei*
diei 20 novembris 1947, AAS 39 [1947] 552)

GLI INCONTRI DEI VESCOVI CON LA CONGREGAZIONE NEL QUADRO DELLE VISITE AD LIMINA

Gli incontri con i Vescovi, nel quadro delle Visite *ad Limina*, oltre che favorire l'interscambio con i Dicasteri, voluto dalla *Pastor Bonus* (cf. Adnexum I, n. 7), costituiscono un'occasione privilegiata nella vita della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti. Essi permettono, infatti, un contatto più diretto del Dicastero con i responsabili delle Chiese locali e viceversa, procurando una migliore conoscenza reciproca delle rispettive situazioni e problematiche, a beneficio del servizio che, sia la Congregazione sia i Vescovi, sono chiamati a prestare in un campo così importante nella vita della Chiesa, quali sono il Culto e la Disciplina dei Sacramenti.

Consapevole della potenzialità di tali Visite, la Congregazione si impegna a valorizzarle, curando in modo prioritario e nel contesto del lavoro del suo Ufficio II, la loro preparazione e il loro svolgimento.

LA PREPARAZIONE

Nel preparare la Visita di un gruppo è premura della Congregazione formarsi un'idea, la più completa possibile, della situazione esistente, nel settore di propria competenza, nelle singole Chiese locali e nel territorio delle rispettive Conferenze Episcopali. Lo scopo è quello di essere in grado di entrare in un dialogo utile e informato con i Vescovi in pieno rispetto della loro esperienza, del loro criterio e responsabilità pastorale.

A tale scopo, si raccolgono tutti i dati utili in possesso del Dicastero e se ne fa una sintesi. L'elaborazione viene svolta in primo luogo sulla base delle pratiche, sia di archivio sia ancora in fase di studio, riguardanti le varie Chiese diocesane. Particolare attenzione è data a quelle del quinquennio che precede la Visita.

Ci si serve anche degli estratti dei verbali delle riunioni della Conferenza Episcopale e dei dati che le Nunziature o diversi Organismi della Santa Sede abbiano ritenuto opportuno inviare alla Congregazione per tenerla aggiornata nella sfera della sua competenza. Soprattutto si riflette sugli estratti delle relazioni quinquennali, la cui parte relativa al Culto Divino e alla Disciplina dei Sacramenti viene trasmessa al Dicastero dalla Congregazione per i Vescovi e talvolta da quella per l'Evangelizzazione dei Popoli.

Tutto questo lavoro rappresenta un impegno molto serio da parte della Congregazione, la quale negli ultimi anni si è sforzata di valorizzare maggiormente in particolare il contenuto delle relazioni quinquennali, che sono redatte in base all'uno o all'altro dei due formulari, quello della Congregazione per i Vescovi o quello della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli. Il lavoro di analisi non sempre è facile benchè sotto la guida dei Superiori, gli Officiali incaricati sono sempre alla ricerca di miglioramenti nei metodi di raccolta e di analisi dei dati.

Anche se i Vescovi e i loro collaboratori si impegnano a redigere con buona volontà una relazione fornita, non tutti concepiscono l'impresa alla stessa maniera. Il fatto di seguire formulari prestabiliti è di per sé un punto positivo, ma porta anche molte volte a delle risposte schematiche o almeno meno approfondite. Gli approcci diversi adottati rendono poi difficile talvolta una analisi uniforme, e non è sempre facile, per chi si trova fuori delle circostanze descritte, formarsi un'idea precisa e oggettiva della situazione.

L'INCONTRO

All'avvicinarsi della data delle Visite si cerca di prendere contatto con il gruppo dei vescovi tramite l'eventuale presidente o il responsabile del settore di Liturgia e Disciplina dei Sacramenti, per conoscere i temi o le problematiche che il gruppo desidererebbe trattare in maniera più approfondita. Questo contatto si rivela importante, anche se talvolta è difficile, sia per problemi locali di telecomunica-

zioni in alcune parti del mondo, e sia anche per il fatto che il viaggio a Roma rende i Vescovi meno contattabili. Al momento di questo contatto preliminare ci si deve accorgere anche che non tutti i gruppi concepiscono allo stesso modo l'incontro. Per alcuni, è una semplice visita di cortesia, per la quale non è essenziale un ordine del giorno sviluppato; per altri, un'occasione utile per trattare in profondità con il Dicastero particolari problematiche del momento. Per fortuna, numerosi sono i gruppi di Vescovi che preparano bene l'incontro, indicando con anticipo e di propria iniziativa la tematica; in altri casi, è lo stesso Dicastero che dovrà avere l'iniziativa per accordarsi sui temi da trattare.

All'incontro, talvolta partecipa l'intero gruppo dei Vescovi in Visita *ad limina*, altre volte una sua rappresentanza. Bisogna tenere presente in questo che la coordinazione delle Udienze private con il Santo Padre e degli incontri con diversi Dicasteri si svolge in un'arco di tempo ristretto. Da parte del Dicastero, partecipano di solito i Superiori, i Capi Ufficio, talvolta l'Ufficiale che accompagna più da vicino l'area linguistico-geografica in questione e l'Ufficiale incaricato di organizzare la Visita. Quest'ultimo provvede in seguito alla stesura di un particolareggiato verbale dell'incontro.

La Sala Congressi della Congregazione, dove si svolgono gli incontri, è stata dotata in tempi recenti di impianto acustico e di traduzione per agevolare la mutua comunicazione, ma molto spesso si preferisce intraprendere un dialogo diretto, che si rivela di solito umanamente più soddisfacente.

Restano alcuni limiti. Innanzitutto, anche se, nella maggior parte, gli Episcopati inseriscono nel calendario della loro Visita *ad limina* un incontro con il nostro Dicastero, non tutti i gruppi vengono. Hanno mancato di visitare la nostra Congregazione, in questi ultimi anni, i Vescovi di diversi territori situati nei diversi continenti. Queste assenze suscitano preoccupazione soprattutto quando si tratta di aree della Chiesa che si confrontano con delicate problematiche di natura liturgica. I motivi sono vari, tra cui le abitudini acquisite in epoca precedente alla normativa del *Pastor Bonus*, quando ancora non era

riservata al Dicastero l'esclusiva competenza in campo liturgico per quello che riguarda la Chiesa latina. In alcuni casi, soggiace anche un malinteso sullo scopo della Visita, che viene vista, ad esempio, unicamente come l'occasione di sollecitare il disbrigo di pratiche già sotto esame. C'è da dire anche che vi è poco tempo disponibile (circa un'ora, un'ora e mezza) per l'interesse delle questioni sollevate e l'approfondimento che meriterebbero. Altro limite è l'impossibilità di applicare una prassi uguale per tutti gli incontri, o per la diversità di sensibilità e di aspettative dei Vescovi in Visita – talvolta vengono con una precisa metodologia di lavoro ed altre volte sono propensi alla spontaneità e all'improvvisazione – o per il desiderio del Dicastero di non rendere artificiose o troppo formali le Visite.

Dalla sua parte, la Congregazione è desiderosa di ricevere almeno una rappresentanza di ogni singolo gruppo di Vescovi nel corso della loro Visita *ad limina Apostolorum*. A parte ogni altra considerazione, non rari sono i casi in cui, avendo un gruppo mancato di presentarsi, si rivela essenziale un contatto diretto, entro pochi giorni, per uno scambio di informazione su qualche pratica in corso.

L'ECO

Si è già fatto accenno al verbale che la Congregazione, per suo uso interno, fa redigere con cura un verbale esteso dell'incontro avvenuto. Nella maggioranza dei casi ne viene pubblicato una breve sintesi sulla rivista *Notitiae*, organo della Congregazione.

Come eco della Visita si era anche soliti inviare ai Vescovi una lettera con modalità diverse nei due Dicasteri che sono stati riuniti nell'unica Congregazione attuale. Talvolta le lettere, brevi e per ogni diocesi, venivano redatte soprattutto a partire dalle relazioni quinquennali, mettendo in risalto gli elementi più significativi ivi emersi. In altri casi si è preferita una lettera collettiva al gruppo, che facesse riferimento sia alle relazioni quinquennali sia alle tematiche trattate nell'incontro. Purtroppo, non sempre le lettere hanno ottenuto l'obiettivo che ci si proponeva di raggiungere. A questo proposito, la

Congregazione è di nuovo alla ricerca di un metodo e di modalità efficaci e coglie le occasioni che si presentano per sentire il parere dei Vescovi e delle Rappresentanze Pontificie.

Nonostante lo sviluppo dei mezzi di comunicazione al livello mondiale e il necessario coinvolgimento della Chiesa nelle questioni etiche e pratiche che esso comporta, rimane un valore indispensabile: il contatto umano diretto. Questo sta alla base dell'operato pastorale della Chiesa e della celebrazione liturgica, ed è giusto che se ne tenga conto nel lavoro del nostro Dicastero. È importante conoscersi per poter agire insieme. L'augurio della Congregazione è che gli incontri con i Vescovi in Visita *ad limina Apostolorum* possano diventare uno strumento sempre più efficace verso una Chiesa che sia una casa di Dio e degli uomini, un tempio santo dove a gloria di Dio sia innalzato l'incessante sacrificio di lode (cf. *Lumen gentium*, 6).

Christifideles autem per sacerdotis manus Sacrificium offerre ex eo patet, quod altaris administer personam Christi utpote Capitis gerit, membrorum omnium nomine offerentis; quo quidem fit, ut universa Ecclesia iure dicatur per Christum victimae oblationem deferre. Populum vero una cum ipso sacerdote offerre non idcirco statuitur, quod Ecclesiae membra, haud aliter ac ipse sacerdos, ritum liturgicum adspectabilem perficiant, quod solius ministri est ad hoc divinitus deputati: sed idcirco quod sua vota laudis, impetrationis, expiationis gratiarumque actionis una cum votis seu mentis intentione sacerdotis, immo Summi ipsius Sacerdotis, eo fine coniungit, ut eadem in ipsa victimae oblatione, externo quoque sacerdotis ritu, Deo Patri exhibeantur.

Externus enim sacrificii ritus suapte natura cultum internum manifestet necesse est: novae autem legis Sacrificium supremum illud obsequium significat, quo ipse principalis offerens, qui Christus est, et una cum eo et per eum omnia eius mystica membra debito Deum honore prosequantur ac venerentur.

Magno autem cum animi gaudio certiores facti sumus eiusmodi doctrinam, postremis hisce praesertim temporibus, ob impensius multorum liturgicae disciplinae studium, in sua luce fuisse collocatam.

RESPONSA AD DUBIA PROPOSITA

Licet solutiones quae proponuntur potestatem legislativam non habeant, induunt tamen vestem officialem quia actuale magisterium et praxim huius Congregationis exprimunt.

Utrum liceat sacerdoti celebranti omittere proprio Marte unam vel alteram ex orationibus dictis praesidentialibus, collectam scilicet vel orationem super oblata vel orationem post Communionem?

Resp. NEGATIVE. Licet in celebratione Missae primum locum Prex eucharistica obtineat, oratio collecta, super oblata et post communionem magni sunt momenti, quia a sacerdote, qui coetui fidelium personam Christi gerens praest, ad Deum diriguntur nomine totius plebis sanctae et omnium circumstantium. Quorum natura «praesidentialis» exigit ut clara et elata voce proferantur et ab omnibus cum attentione auscultentur. Quod ad orationem «collectam» attinet, indoles per eam celebrationis exprimitur et precatio verbis sacerdotis ad Deum Patrem, per Christum in Spiritu Sancto, dirigitur. Oratio vero super oblata praeparationem donorum concludit et Precem eucharisticam praeparat. In oratione autem post Communionem, sacerdos pro fructibus mysterii celebrati deprecatur. His tribus orationibus populus se coniungens, illisque assentiens, acclamatione «Amen» suam facit orationem. Magni ideo momenti in structura Missae, voluntates et proposita exprimentes, christifidelibus faciliter accessibiles videntur. Qua de causa, iuxta normas in Missali Romano promulgatas, supradictae orationes minime omitti possunt. Sacerdos autem qui illas omittit, abusum non parvi momenti patrat.

In nostra familia

DOTTORATO IN DIRITTO CANONICO

Il giorno 23 giugno u.s. il Rev.do Don Paul Pallath, Ufficiale della nostra Congregazione, ha conseguito con il grado di «*summa cum laude*» il Dottorato in Diritto Canonico presso la Pontificia Università Lateranense in Roma, difendendo la tesi dal titolo «*Local Episcopal Bodies and their Legislative Power according to the Code of Canon Law*».

Porgiamo i nostri più fervidi auguri e sincere felicitazioni per avere in questo modo completato la sua specializzazione in Diritto Ecclesiastico essendo già in possesso del Dottorato in Diritto Orientale.

SUA ECC.ZA MONS. AGNELO: XL ANNI DI VITA SACERDOTALE

Il 28 giugno u.s. memoria liturgica di S. Ireneo vescovo, presso le grotte vaticane, si è svolta una Celebrazione Eucaristica in occasione del 40° anno di vita sacerdotale del nostro Arcivescovo Mons. Geraldo Majela Agnelo Segretario della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti.

La solenne concelebrazione eucaristica presieduta dall'arcivescovo Segretario, con la presenza del nostro Pro-Prefetto S.E.R. Mons. Jorge Medina Estévez, da S.E.R. Mons. Francesco Gioia OFM Cap., Segretario del Pontificio Consiglio dei Migranti e Itineranti, e da S.E.R. Mons. Angelo Paravisi, Vescovo di Crema, era arricchita da sacerdoti della Curia Romana e studenti brasiliani; numerose suore; ampia rappresentanza di fedeli delle diocesi di Toledo e Londrina.

Nell'omelia il presule ha tracciato la figura del sacerdote, amministratore dei santi misteri per il popolo di Dio. Ha ricordato il giorno 28 giugno del 1957 nella cattedrale di São Paulo nel Brasile dove con l'imposizione delle mani dell'arcivescovo S.E.R. Mons. Antônio Maria de Siquiera e la preghiera di consacrazione è divenuto sacerdote in eterno.

Al nostro Arcivescovo-Segretario giungano, dagli Officiali e Consultori della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti e dalla Redazione di *Notitiae* con i suoi collaboratori, i più sentiti auguri di un fruttuoso lavoro e un di fecondo apostolato.

Per Eucharistiam « continuo vivi et crescit Ecclesia. Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus, quae pastoribus suis adhaerentes, et ipsae in Novo Testamento ecclesiae vocantur. Hae sunt enim loco suo Populus novus a Deo vocatus, in Spiritu Sancto et in plenitudine multa (cf. 1 Th. 1, 5). In eis praedicatione Evangelii Christi congregantur fideles et celebratur mysterium Cena Domini, 'ut per escam et sanguinem Domini corporis fraternitas cuncta copuletur'. In quavis altaris communitate, sub Episcopi sacro ministerio », vel sacerdotis qui Episcopi vices gerit « exhibetur symbolum illius caritatis et 'unitatis Corporis mystici, sine qua non potest esse salus' In his communitatibus, licet saepe exiguis et pauperibus, vel in dispersione degentibus, praesens est Christus, cuius virtute consociatur una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia. Etenim 'non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus' ».

(Instructio Eucharisticum Mysterium, diei 25 maii 1967, n. 7)

PONTIFICIUM CONSILIUM
DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS

NOTA EXPLICATIVA

*Responsum datum ad quemdam Legatum Pontificium qui ab hoc
Dicasterio explanationes expetiverat:*

ASSOLUZIONE GENERALE SENZA PREVIA
CONFESSIONE INDIVIDUALE
(Circa il canone 961 CIC)

I. La normativa del can. 961 relativa all'assoluzione generale, deve essere interpretata e correttamente applicata nel contesto dei canoni 960 e 986 § 1.

Il canone 960 recita: «Individualis et integra confessio atque absolutio unicum constitunt modum ordinarium, quo fidelis peccati gravis sibi conscius cum Deo et Ecclesia reconciliatur; solummodo impossibilitas physica vel moralis ab huiusmodi confessione excusat, quo in casu aliis quoque modis reconciliatio haberi potest».

Il canone sancisce l'obbligo della confessione individuale, con la relativa assoluzione, come «unico mezzo ordinario» per ottenere la riconciliazione con Dio e con la Chiesa. Tale modo ordinario viene qualificato come di «diritto divino» dal Concilio di Trento (cf. DS 1707). Il canone accenna ad altre possibili forme di riconciliazione, ma che possono aver luogo – ovviamente con carattere straordinario – soltanto quando c'è una impossibilità fisica o morale di realizzare la «individualis et integra confessio atque absolutio».

L'obbligo sancito al can. 960 trova riscontro e conferma con la norma stabilita nel can. 986, § 1 che recita così: «Omnis cui animarum cura vi muneris est demandata, obligatione tenetur providendi ut audiantur confessiones fidelium sibi commissorum, qui

rationabiliter audiri petant, utque iisdem opportunitas praebeatur ad confessionem individualem, diebus ac horis in eorum commodum statutis, accedendi». È questo, infatti, un diritto fondamentale dei fedeli ed un grave dovere di giustizia dei «sacri pastores» (cf. cann. 213 e 843).

L'obbligo della confessione individuale sancito dal canone 960 come « unico mezzo ordinario » per la riconciliazione, è stato sottolineato e riaffermato più volte dal Legislatore, anche successivamente alla promulgazione del CIC del 1983. Ad esempio, nella Esortazione Apostolica postsinodale «Reconciliatio et Paenitentia» così si esprimeva: «singularis et integra peccatorum confessio cum absolutione pariter singularem *unicum ordinarium modum constituit* quo fidelis, peccati gravis conscius, reconciliatur Deo atque Ecclesiae» (AAS, LXXVII, 1985, p. 270).

Dalla normativa suddetta si deduce che quanto è prescritto nel can. 961 circa l'assoluzione generale riveste il carattere di *eccezionalità*, e rimane sottoposta al dettame del canone 18: «leges quae... exceptionem a lege continent, strictae subsunt interpretationi»; essa pertanto deve essere strettamente interpretata.

Giovanni Paolo II, nella stessa Esortazione Apostolica, è tornato a sottolineare espressamente questo carattere di eccezionalità: «Reconciliatio plurium paenitentium cum confessione et absolutione generali *naturam prae se fert exceptionis* neque proinde permittitur liberae electioni, sed disciplina regitur ad hoc instituta» (Esortazione Apostolica «Reconciliatio et Paenitentia» (AAS, LXXVII, 1985, p. 267).

II. Il can. 961, § 1 nn. 1°-2°, presentando il modo straordinario dell'assoluzione collettiva, fissa due condizioni tassative che indicano i soli casi in cui tale assoluzione è lecita:

1° che vi sia un pericolo di morte («immineat periculum mortis») e per il sacerdote o i sacerdoti non vi sia tempo sufficiente per l'ascolto della confessione individuale. (Riferimento questo, al motivo

originario della concessione dell'assoluzione generale nel periodo bellico delle due guerre mondiali).

2° che vi sia una grave necessità («*adsit gravis necessitas*»). Lo stato di necessità, spiega il canone, si verifica quando il numero di penitenti e la scarsità di sacerdoti fa sì che i fedeli, senza loro colpa, rimangono privi, durante un tempo notevole, della grazia sacramentale o della santa comunione.

Perché si verifichi tale stato di « grave necessità » devono *concorrere congiuntamente due elementi*: primo, che vi sia scarsità di sacerdoti e gran numero di penitenti; secondo, che i fedeli non abbiano avuto o non abbiano la possibilità di confessarsi prima o subito dopo. In pratica, che essi non siano responsabili, con la loro trascuratezza, dell'attuale privazione dello stato di grazia o dell'impossibilità di ricevere la santa comunione («*sine propria culpa*») e che questo stato di cose si protrarrà prevedibilmente a lungo («*diu*»).

La riunione però di grandi masse di fedeli non giustifica *per se* l'assoluzione collettiva. Perciò è precisato nella stessa norma canonica: « non è considerata necessità sufficiente, quando i confessori non possono essere disponibili, a motivo del solo grande concorso di penitenti, quale si può avere in qualche grande festività o pellegrinaggio ».

III. Il canone 961 § 2 stabilisce inoltre che spetta al Vescovo diocesano determinare se nel caso concreto, alla luce dei criteri « concordati con gli altri membri della Conferenza episcopale », si verificano le condizioni per impartire l'assoluzione generale.

Il Vescovo diocesano ha, pertanto, nei casi concreti e alla luce dei criteri fissati dalla Conferenza episcopale, il ruolo di verificare la presenza o meno delle condizioni stabilite dal Codice di Diritto Canonico. Egli non può stabilire i criteri e non ha in alcun modo il potere di modificare, aggiungere o togliere le condizioni già stabilite nel Codice e i criteri concordati con gli altri Membri della Conferenza episcopale.

Il Supremo Legislatore ha ricordato più volte, nei suoi interventi, la delicatezza di questa norma ed ha più volte richiamato la responsabilità dei Pastori delle diocesi all'osservanza di essa.

Già Paolo VI di v. m., in un discorso ad alcuni Vescovi degli Stati Uniti, ebbe a dire: «Ordinaries were not authorized to change the required conditions, to substitute other conditions for those given, or to determine grave necessity according to their personal criteria, however worthy» (AAS, LXX, 1978, p. 330).

Giovanni Paolo II nella citata Esortazione Apostolica ha ribadito questo grave dovere: «Episcopus ergo, cuius solius est, intra fines suae dioecesis, aestimare utrum condiciones reapse habeantur... hoc iudicium faciet *graviter onerata conscientia* pleneque osservata lege et praxi Ecclesiae necnon ratione habita criteriorum et mentium directionis,... cum ceteris membris Conferentiae Episcopalis convenerit» (Esortazione Apostolica «Reconciliatio et Paenitentia», AAS, LXXXVII, 1985, p. 270).

IV. Anche l'iter della redazione del canone 961, sottoposto a suo tempo alla consultazione dell'Episcopato, evidenzia il carattere di eccezionalità della riconciliazione mediante l'assoluzione generale, come si può rilevare attraverso lo studio degli atti pubblicati sulla rivista *Communicationes*.

Emblematico, al riguardo, è il passaggio da una iniziale formulazione che prevedeva positivamente la possibilità dell'assoluzione generale, ad una formulazione che, al contrario, proibisce direttamente l'assoluzione generale prevedendola soltanto come eccezione.

Nello schema «De Sacramentis» del 1975, l'attuale canone 961, che figurava con il numero 132, § 1, appariva redatto in forma positiva: «Firmis praescriptis can. 133, absolutio pluribus insimul paenitentibus, sine praevia individuali confessione, generali modo imperitiri *potest, immo vel debet...*».

La possibilità dell'assoluzione collettiva prevista in questa forma positiva rimase immutata anche dopo l'esame delle osservazioni fatte nella prima consultazione (cf. *Communicationes* 9, 1978, 52-54), e

nella stessa forma appare nello «Schema CIC» del 1980, sotto il canone 915 § 1.

La modifica venne introdotta in seguito alle osservazioni fatte allo Schema del 1980 dai Padri della Commissione, come risulta dalla relazione pubblicata relativamente a questi lavori:

«Ad § 1: 1. Praefertur ut § 1 ita redigatur:» *Absolutio pluribus insimul paenitentibus sine praevia individuali confessione, generali modo ne impertiatur, nisi...* (Alter Pater).

2. Dicatur: «*Absolutio... impertiri non potest: 1) nisi imminet periculum mortis... 2) nisi adsit pergravis necessitas...*» Formulatio negativa, suppressio verbi «vel debet» et substitutio «gravis» cum «pergravis» sunt omnino necessariae ad abusos vitandos, qui revera iam fere habentur.

Formula in textu proposita permulta damna infert vitae spirituali fidelium et vocationibus, quia fideles fere numquam peccata sua confitentur (Tertius Pater)».

R. *Admittantur: et textus § 1 erit: «Absolutio... impertiri non potest, nisi: 1) imminet... 2) adsitgravis...»* (Relatio complectens Synthesim Animadversionum..., in *Communicationes*, 15, 1983, p. 205).

Nello «Schema novissimum» del 1982, il canone 961 è redatto nella forma negativa, che viene definitivamente sancita dal Legislatore nel CIC del 1983.

V. La corretta applicazione delle norme relative all'assoluzione generale esige inoltre l'osservanza di quanto prescrivono i successivi canoni 962 e 963.

Il canone 962 § 1 stabilisce un ulteriore obbligo specifico relativo all'assoluzione generale. Perché l'assoluzione generale impartita secondo i criteri canonici *sia valida*, si richiede, oltre le disposizioni necessarie per la confessione nel modo ordinario, il proposito di confessare in maniera individuale tutti i peccati gravi che non si sono potuti confessare a causa dello stato di grave necessità.

In una allocuzione ai Penitenzieri delle Basiliche Romane, Gio-

vanni Paolo II ha fatto cenno a questo aspetto: «Ma voglio richiamare la scrupolosa osservanza delle condizioni citate, ribadire che, in caso di peccato mortale, anche dopo l'assoluzione collettiva, sussiste l'obbligo di una specifica accusa sacramentale del peccato e confermare che i fedeli hanno diritto alla propria confessione individuale» (AAS, LXXIII, 1981, p. 203).

Nell'Esortazione Apostolica «Reconciliatio et Paenitentia», dopo aver ricordato che la confessione individuale è l'unico mezzo ordinario della riconciliazione, scrive «Ex hac confirmatione Ecclesiae doctrinae consequitur manifesto ut *omne peccatum grave semper sit declarandum... in confessionesingulari*» (AAS, LXXVII, 1985, p. 270).

Il canone 963, sebbene non determini in forma specifica un tempo preciso entro cui effettuare questa confessione individuale, stabilisce però criteri normativi chiari: la confessione individuale deve essere fatta prima di un'altra eventuale confessione generale e deve essere effettuata «*quam primum*», cioè non appena terminate le circostanze eccezionali che hanno provocato il ricorso all'assoluzione collettiva.

Dal Vaticano, 8 novembre 1996.

✠ Julian HERRANZ

Arcivescovo tit. di Vertara, Presidente

✠ Bruno BERTAGNA

Vescovo tit. di Drivasto, Segretario

TEMI DI CRISTOLOGIA LITURGICA
NELLE LETTURE BIBLICHE
DELL'«ORDO DEDICATIONIS ECCLESIAE ET ALTARIS»

L'idea che Cristo è l'altare, è il tempio, è il sacerdote, è la vittima del proprio sacrificio, insistentemente inculcata nei «Praenotanda» e nei testi eucologici dell'*Ordo Dedicationis Ecclesiae et Altaris* ha il suo fondamento nella divina rivelazione contenuta nella sacra Scrittura. Allo scopo di mostrare tale fondamento consideriamo i passi biblici del lezionario per la liturgia di dedicazione; scegliamo tra di essi quei versetti che sono significativi da questo punto di vista e contribuiscono a delineare una cristologia liturgica. Nelle letture bibliche troviamo infatti i termini «tempio», «altare», «pietra», e ad essi collegati, «casa di Dio» e «fondamento» che si riferiscono a Gesù, troviamo inoltre la designazione di lui come mediatore e come vittima del sacrificio. Dedicheremo speciale attenzione, al tratto *Genesi* 28, 11-13 appartenente alla pericope che sta al primo posto nell'elenco dei brani dell'Antico Testamento per la dedicazione di un altare, esaminando il testo in rapporto al detto neotestamentario di *Giovanni* 1, 51, ricavandone gli aspetti di rivelazione su Gesù.¹

Riferiamo i detti che, al di dentro di ciascuna delle letture, riguardano il tema in questione.

1. TEMPIO

La tematica cristologica del tempio, espressa dai termini neotestamentari greci «hieron», «naos», «oikos» si trova nella lettura di

¹ Cf. MISSALE ROMANUM EX DECRETO SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII VATICANI II INSTAURATUM AUCTORITATE PAULI PP. VI PROMULGATUM, *Lectionarium*, III, *pro Missis de Sanctis, ritualibus, ad diversa, votivis et defunctorum, editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972; le letture bibliche del «Commune dedicationis Ecclesiae» si trovano nelle pp. 233-257.

Giovanni 2, 13-22, nei canti al vangelo: 2 *Cronica* 7, 16; Ez 37, 27; e nei tratti dei *Salmi* 83, 5.11; 121, 1.9.

Gv 2, 14-21: Invenit in templo [hieron] vendentes boves et oves et columbas et nummularios sedentes. Et cum fecisset quasi flagellum de funiculis omnes eiecit de templo, oves quoque et boves, et nummulariorum effudit aes et mensas subvertit. Et his qui columbas vendebant dixit: Auferte ista hinc et nolite facere domum patris mei domum [oikos] negotiationis. Recordati sunt vero discipuli eius quia scriptum est: Zelus domus tuae comedit me. Responderunt ergo Iudaei et dixerunt ei: quod signum ostendis nobis quia haec facis? Respondit Iesus et dixit eis: Solvite templum [naos] hoc et in tribus diebus excitabo illud. Dixerunt ergo Iudaei: Quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc et in tribus diebus excitabis illud? Ille autem dicebat de templo corporis sui.

Ci soffermiamo sui termini: « hieron », « naos », « oikos ». Il termine « hieron » indica qui il cortile esterno del tempio, l'atrio dei gentili; in questo spazio avveniva il commercio degli animali per i sacrifici rituali e l'attività del cambio delle valute, contro cui prese posizione Gesù.² Il termine « naos » designa il tempio propriamente detto, il santuario;³ esso è indicato anche dal termine « oikos », casa di Dio. La frase in cui ricorre quest'ultimo termine, *Giovanni 2, 17*, è presa da *Salmo* 68, 10; nella citazione evangelica il verbo « divorare » non esprime più soltanto l'intensità della cura di Gesù per la casa di Dio, ma profetizza la consumazione di Gesù, cioè la sua morte. L'atto della purificazione del tempio, infatti, contribuisce a condurre Gesù alla condanna a morte. L'affermazione di lui: « Distruggete questo

² Cf. G. SCHRENK, « *to hieron* », in: Gerhard KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III. Band, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1938, 230-247 (234-235).

³ Cf. O. MICHEL, « *naos* », in: Gerhard KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV. Band, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1966, 884-895 (891).

tempio e in tre giorni lo farà risorgere» (*Gv* 2, 19) intesa dai suoi ascoltatori in senso letterale e quindi non compresa viene interpretata dall'evangelista con l'aggiunta: «Egli parlava del tempio del suo corpo» (*Gv* 2, 21). Il passo giovanneo rivela, dunque, che il tempio di Dio è Gesù stesso nel suo corpo considerato nel mistero della sua consumazione e morte e della sua risurrezione e gloria.

Il tempio, casa di Dio, abitazione di Dio, luogo della presenza di Dio è l'umanità di Gesù; nel prologo del quarto vangelo è scritto: «Il Verbo si fece carne e abitò in mezzo a noi e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito del Padre» (*Gv* 1, 14). In questo passo il termine «skenoo» con cui è espresso l'abitare del Verbo di Dio tra gli uomini proclama che l'umanità del Figlio di Dio fatto uomo è il nuovo luogo della presenza di Dio sulla terra in mezzo al genere umano, realizza ciò che l'antico tabernacolo prefigurava, la presenza di Dio.⁴ Alla presenza di Dio sulla tenda e nel tempio dell'antica alleanza (cf. *Es* 25, 8; *Nm* 35, 34), succede con l'incarnazione del Verbo la presenza personale e sensibile di Dio che rende manifesta la sua gloria; nel primo vangelo Gesù dice alludendo a se stesso: «Qui c'è qualcosa di più grande del tempio [templum-hieros]» (*Mt* 12, 6); nel secondo vangelo a Gesù viene attribuita l'affermazione: «In tre giorni costruirà un altro tempio [templum-naon] non fatto da mani di uomo» (*Mc* 14, 58). Un concetto simile è espresso nella riflessione della epistola agli Ebrei: «Cristo venuto come sommo sacerdote di beni futuri attraverso una tenda più grande e più perfetta, non fatta da mani di uomo, cioè non di questa creazione [...] con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario procurandoci una redenzione eterna» (*Eb* 9, 11-12); il tempio non fatto da mani di uomo e la tenda non fatta da mani di uomini è il corpo di Cristo, l'umanità di Cristo.

Il testo di *Ebrei* 9, 11 riceve questo commento da Giovanni Crisostomo: «'Una tenda più perfetta e non fatta da mani di uomo'

⁴ Cf. F. MUSSNER, «'Kultische' Aspekte im Johanneischen Christusbild», in: *Liturgisches Jahrbuch* 14 (1964) 185-200 (185-189).

(Eb 9, 11) vuol dire la sua carne. Molto bene dice che è più grande e più perfetto, giacché il Dio Verbo e tutta la energia dello Spirito Santo abitano in essa». ⁵ Nella stessa linea della rivelazione giovannea sul corpo di Cristo tempio di Dio sta l'affermazione paolina: «È in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2, 9). Perciò l'Apocalisse contemplando la Gerusalemme celeste scrive: «Non vidi alcun tempio [templum-naos] perché il Signore Dio l'Onnipotente e l'Agnello sono il suo tempio [templum-naos]» (Ap 21, 22). Nel Cristo risorto si ricapitola la natura divina a cui egli appartiene e che egli possiede nel suo essere preesistente glorificato; in lui si ricapitola la natura umana che il Verbo ha assunto in unità di persona con l'incarnazione e nella natura umana tutta la realtà creata. La presentazione di Gesù nella sua umanità quale tempio di Dio costituisce una rivelazione del suo mistero in terminologia liturgica culturale sacramentale. ⁶ Il rito della dedizione della chiesa e dell'altare offre spunti significativi per una concezione liturgica del Figlio e Verbo di Dio fatto uomo.

2 Cr 7, 17: Elegi et sanctificavi locum istum, dicit Dminus, ut sit nomen meum ibi in sempiternum.

Questo passo si trova nel contesto della dedizione del tempio costruito da Salomone; terminata la liturgia il Signore dice a Salomone le parole riferite in cui afferma di avere santificato il tempio

⁵ S.P.N. JOANNIS CHRYSOSTOMI, *Enarratio in epistolam ad Hebraeos*, XV, 2; PG 63, 119. Commentando il medesimo testo Eb 9, 11-12 Teodoreto scrive similmente: «Chiama tenda non fatta da mano di uomo la natura umana che Cristo Signore assunse; essa infatti non è stata fatta secondo la legge del matrimonio, ma è lo Spirito Santo che ha costruito la tenda» (Beati THEODORETI, *Interpretatio Epistulae ad Hebraeos* 9, 11-12; PG 82, 741). Cf. H. HEGERMANN, *Der Brief an die Hebräer*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1988 (= *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* 16), pp. 177-188. 310-312.

⁶ Cf. Y.M.-J. CONGAR, *Le mystère du temple. L'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Cerf, Paris 1958, pp. 139-180. X. LÉON-DUFOUR, «Le signe du temple selon Saint Jean», in: *Recherches de Science Religieuse* 39 (1951) 155-175.

affinché in esso sia permanente la presenza del suo nome per la celebrazione del suo culto autentico e perenne. La dichiarazione divina detta in rapporto alla liturgia della dedicazione⁷ opera un collegamento con *Gv* 10, 22-39. Nel nostro testo del canto al vangelo ricorre il verbo «santificare» pronunciato da Dio stesso per il suo tempio; poco dopo ricorre la ripetizione della stessa frase; Dio dice: «Questo tempio che ho santificato al mio nome» (2 *Cr* 7, 20). Nel brano in cui si trovano queste dichiarazioni ricorre il termine «dedicare»: «Il re dedicò il tempio di Dio» (2 *Cr* 7, 5). Questo stesso vocabolario e la tematica da esso significata ricorre nel quarto vangelo nella pericope 10, 22-39 ove all'inizio leggiamo: «Ricorreva in questi giorni a Gerusalemme la festa della dedicazione. Era d'inverno. Gesù passeggiava nel tempio nel portico di Salomone» (*Gv* 10, 22-23).

In questo ambiente, Gesù, dopo avere affermato: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (*Gv* 10, 30) ed avere suscitato l'accusa di bestemmia, afferma di essere «Colui che il Padre ha santificato» (*Gv* 10, 36). Queste parole in rapporto a quelle del canto al vangelo di 2 *Cronica* 7, 10 e l'ambientazione di ambedue i detti nel quadro liturgico della dedicazione del tempio e della sua commemorazione, accostate al testo evangelico in cui il tempio di Dio è il corpo glorificato di Gesù, mostrano l'unità e l'accordo della presentazione del Signore quale vero e autentico santuario di Dio, presente nell'umanità di Cristo in unità di persona ed esprimono nella situazione vitale del rito della dedicazione della chiesa e dell'altare una cristologia liturgica fondata sulla divina rivelazione: Cristo tempio santificato dalla presenza di Dio nel nome di Dio che gli è stato dato (*Gv* 17, 11-12), santificato dalla natura divina unita alla natura umana in identità di persona.⁸

Ez 37, 27: Erit tabernaculum meum in eis, dicit Dominus.

⁷ Cf. L. RANDELLINI, *Il libro delle Cronache*, Marietti, Torino-Roma 331-334; S. VIRGULIN, *Libri delle Cronache*, Edizioni Paoline, Roma 1975, pp. 278-282.

⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, III. Teil, Kommentar zu Kap. 13-21*, Herder, Freiburg im Breisgau 1975, pp. 204-207.

Queste espressioni si trovano nel contesto della visione delle ossa aride vivificate dallo Spirito divino; nel tenore letterale esse stanno in terza persona: «Le genti sapranno che io sono il Signore che santifica Israele quando il mio santuario sarà in mezzo a loro per sempre» (*Ez* 37, 28). Vi è parallelismo tra «dimora» e «santuario» di Dio. Questi due versetti rappresentano il punto finale della profezia sulla ricostituzione del popolo eletto, con il segno della dimora di Dio in mezzo al popolo nel suo santuario.

L'idea dell'attendarsi e dell'abitare di Dio ricorre in altri passi della Scrittura per rappresentare il tempio come dimora di Dio; Davide così dichiara la sua intenzione: «Io avevo deciso di costruire una casa tranquilla per l'arca dell'alleanza del Signore, per lo sgabello dei piedi del nostro Dio. Avevo fatto i preparativi per la sua abitazione» (*1 Cr* 28, 2). Nel libro di Tobia leggiamo: «In Gerusalemme era stato santificato il tempio della abitazione di Dio» (*Tob* 1, 4). Salomone si rivolge a Dio dichiarando: «Tu mi hai detto di costruirti un tempio sul tuo monte santo e nella città della tua dimora, un altare, imitazione della tenda santa che ti eri preparata fin dal principio» (*Sap* 9, 8). In un momento di pericolo per il tempio i sacerdoti pregano: «Tu o Signore ti sei compiaciuto di porre il tempio della tua abitazione in mezzo a noi e ora tu, o Santo, Signore di ogni santità, custodisci questa tua casa, purificata per sempre, libera da contaminazioni» (*2 Mac* 14, 35-36). La terminologia riguardante il luogo indica l'edificio nel quale sta in modo speciale la presenza di Dio per essere termine di culto. Questo significato è proprio anche del verbo «kataskenoun» nella Bibbia greca dei Settanta.⁹

Il testo *Ez* 37, 27 è proclamato come canto per il tratto del vangelo di Luca 19, 1-10 ove Gesù dichiara a Zaccheo: «Oggi io devo rimanere nella tua casa» (*Lc* 19, 5). «Oggi la salvezza è avvenuta in questa casa» (*Lc* 19, 9); nel brano ricorrono i termini: casa, rimanere, salvezza pronunciati da Gesù; il soggetto del verbo rimanere è

⁹ Cf. *Nm* 35, 34; *Gs* 22, 9; *1 Re* 6, 13; *1 Cr* 23, 35; *2 Cr* 26, 1-2; *Ne* 1, 9; *Sl* 73, 2; 77, 60; *Gl* 4, 17.21; *Zc* 2, 14-15; *Gr* 7, 12; *Ez* 43, 7.9.

Gesù; la salvezza si identifica con la persona del Salvatore; tutto ciò orienta a vedere Gesù stesso come la dimora di Dio, come il santuario di Dio, santificante il suo popolo e dimorante nella casa degli uomini quale compimento della loro salvezza.

Sal 83, 5.11: Beati qui habitant in domo tua, in perpetuum laudabunt te [...] Melior est dies una in atriis tuis super milia, elegi ad limen esse in domo Dei mei magis quam habitare in tabernaculis peccatorum».

Sal 121, 1.9: Laetatus sum in eo quod dixerunt mihi: in domum Domini ibimus [...] Propter domum Domini Dei nostri exquiram bona tibi.

Leggendo questi detti su la casa di Dio che è il tempio alla luce della rivelazione neotestamentaria, secondo cui la casa, il tempio è il Figlio di Dio fatto uomo, Gesù Cristo, essi diventano un contributo alla dottrina cristologica; abitare nella casa di Dio significa dimorare in Cristo; andare alla casa di Dio significa andare a Cristo, credere in Cristo; chiedere il bene per Gerusalemme a causa della casa di Dio significa implorare il bene della chiesa per la mediazione di Gesù. Sono tutti temi contenuti nella rivelazione giovannea; l'abitare, il dimorare in Cristo;¹⁰ l'andare a Gesù e il credere in lui,¹¹ il pregare in nome di Cristo.¹² L'insegnamento sul tempio, realtà liturgica, diviene rivelazione cristologica, espressa in categorie liturgiche.

2. ALTARE

La tematica cristologica dell'altare, significato dalle parole «*thysiasterion* (altare)» e «*trapeza* (mensa)» si trova tra le letture del nuovo Testamento in *1 Corinzi* 10, 16-21; *Ebrei* 13, 8-15; *Apocalissi* 8, 3-4; *Matteo* 5, 23-24; tra le letture dell'antico Testamento in

¹⁰ *Gv* 6, 56; 15, 4-7; 1 *Gv* 2, 24.27-28.

¹¹ *Gv* 6, 35.37.44-45.65; 7, 37; 10, 41-42.

¹² *Gv* 14, 13-14; 15, 16; 16, 23-24.26.

Giosuè 8, 30-35; 1 *Maccabei* 4, 52-59; nel Salmo responsoriale 117, 27. Vi è inoltre il tema della pietra, assimilabile a quello dell'altare che riprenderemo nella trattazione di *Genesi* 28, 11-18.

Eb 13, 10: Habemus altare (thysiasterion) de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt.

1 Co 10, 16-21: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? [...] Videte Israel secundum carnem: nonne qui edunt hostias participes sunt altaris [thysiasterion]? Quid ergo dico? Quod idolis immolatum sit aliquid? aut quod idolum sit aliquid? Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant et non Deo. Nolo autem vos socios fieri daemoniorum: non potestis calicem Domini bibere et calicem daemoniorum; non potestis mensae [trapeza] Domini participes esse et mensae daemoniorum.

Questi due passi si illuminano a vicenda. Nel testo dell'epistola ai Corinti San Paolo, dopo aver parlato degli elementi eucaristici, il vino e il pane, assunti nel pasto, come comunicazione e unione con il sangue e con il corpo di Cristo, paragona questa azione al pasto sacrificale compiuto dai membri del popolo di Israele nel loro culto, pasto che è ritenuto una comunione con l'altare, il quale è considerato simbolo di Dio stesso. Dal paragone risulta che come gli Israeliti, mangiando le vittime immolate offerte a Dio sull'altare, entravano, secondo il culto antico, in una congiunzione religiosa con Dio, così i credenti in Cristo, nutrendosi con il pane e il vino sui quali è stata pronunciata la benedizione, entrano in intimità con il corpo e con il sangue, con la persona di Cristo risuscitato e glorificato. In *1 Corinzi* 10, 21 San Paolo propone un paragone analogo tra due azioni, tra l'azione di bere il calice dei demoni, partecipando alla mensa dei demoni, cioè prendere parte alla mensa dei pasti sacrificali idolatrici dei pagani, e l'azione di bere il calice del Signore. La celebrazione dell'atto culturale sacrificale opera la comunicazione con la Divinità, a

cui il sacrificio e il culto viene indirizzato. La dottrina rivelata che risulta da questi detti è l'affermazione della natura sacrificale dell'azione eucaristica e la comunicazione dei credenti con Gesù Cristo, e in lui e attraverso di lui, con Dio, mediante la partecipazione all'eucaristia. Ora i cristiani non avevano allora un altare materiale come lo avevano gli Israeliti nel tempio, perciò l'assunzione e consumazione del pane e del vino eucaristici, del corpo e del sangue di Cristo produceva nei credenti l'effetto reale di cui la partecipazione degli israeliti al proprio altare otteneva soltanto la prefigurazione, il simbolo, il preannuncio; l'assunzione dell'eucaristia produceva cioè l'unione reale con la persona del Signore Gesù e con Dio Padre. Si può quindi dire che Cristo è quella realtà di cui l'altare veterotestamentario era il simbolo e la profezia.

Tale verità appare esplicitata nel testo dell'*Epistola agli Ebrei*: «Noi abbiamo un altare del quale non hanno alcun diritto di mangiare quelli che sono al servizio del tabernacolo» (*Eb* 13, 10). L'autore poco prima ha enunciato la grande professione di fede: «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre» (*Eb* 13, 8). Questa espressione evoca la rivelazione del nome di Dio a Mosè: «Io sono colui che sono. Io sono» (*Es* 3, 14) in cui si afferma l'assolutezza e la trascendenza del mistero divino; nella formula di *Eb* 13, 8 anche a Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, viene attribuita una partecipazione all'eternità di Dio; egli è lo stesso, ieri, oggi e per sempre; tale eternità coinvolge il suo ministero salvifico sacerdotale; a Gesù sono applicati i passi della Scrittura: «Tu rimani lo stesso e gli anni tuoi non avranno fine» (*Eb* 1, 12; *Sal* 101, 28). «Tu sei sacerdote per sempre» (*Eb* 5, 6; 6, 20; 7, 17.21; *Sal* 109, 4), onde l'autore può concludere: «Perciò può salvare perfettamente quelli che per mezzo di lui si accostano a Dio, essendo egli sempre vivente per intercedere a loro favore» (*Eb* 7, 25).

Dopo queste affermazioni su Cristo l'enunciazione riguardante l'altare contrapposto al tabernacolo assume senso cristologico; essa distingue e contrappone i due culti, quello cristiano, che si incentra sull'altare, quello dell'antica alleanza che riguarda il tabernacolo; l'altare di cui qui si tratta è stato inteso in molti modi: la mensa del

pasto eucaristico, a cui solo i credenti in Cristo hanno diritto di partecipare; la croce del cui frutto di salvezza godono soltanto i discepoli del Signore; l'altare del santuario celeste, infine, la persona di Cristo stesso. Quest'ultima interpretazione offre la sintesi più completa, tenendo conto del pensiero dell'intera epistola: « Il seguito dello sviluppo nell'epistola mostra che colui che noi possediamo, a cui noi partecipiamo, è Gesù stesso. L'altare è dunque il Cristo. E questo è in perfetto accordo con tutto il simbolismo dell'epistola [...] Non conviene che egli sia l'altare, come è la vittima? Giungiamo così a una sublimazione e a una unificazione magnifica di tutte le figure [...] L'altare essendo Cristo, partecipare a questo altare è ricevere le grazie che ci vengono dalla redenzione, partecipazione interiore, ben superiore ai pasti sacrificali della religione giudaica ».¹³

Nell'abolizione delle separazioni che vigevano nel culto dell'antica alleanza, separazione tra la vittima offerta a Dio e Dio; separazione tra il sacerdote offerente e la vittima offerta, viene abolita anche la separazione di queste stesse realtà rispetto all'altare, che è identificato con Cristo: Cristo stesso è l'altare.

Cristo è la vittima, il sacerdote, l'altare del sacrificio; nella sua dignità personale egli, Figlio unigenito del Padre, Verbo di Dio fatto uomo, splendore della gloria di Dio (*Eb* 1, 3) è Dio stesso. L'identificazione in Gesù di tutti questi valori e di tutte queste funzioni è possibile in virtù della sua appartenenza in unità di persona alla natura divina e insieme la concentrazione in Gesù di queste funzioni rivela e manifesta la dignità divina della sua persona.¹⁴

Solo il Figlio di Dio può consumare in sé per identità la dignità del sacerdozio e quella della vittima e la realtà dell'altare. Tale è l'altare della nuova alleanza, al quale soltanto i discepoli del Signore hanno la potestà di partecipare, in virtù dell'inserzione in Cristo con

¹³ J. BONSERVEN, *Épître aux Hébreux*, Beauchesne, Paris, 5e édition, 1953 (= *Verbum Salutis* 12), pp. 526-527. Cf. J. SCHMITT, « Petra autem erat Christus (1 Cor X, 4b) », in: *La Maison Dieu* 29 (1952) 18-31 (p. 19, nota 3).

¹⁴ Cf. A. VANHOYE, *Prêtres anciens et prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1980, pp. 247-249.

il sacramento del battesimo. Con tale potestà di partecipazione viene completata e illuminata l'abolizione delle separazioni: il popolo credente, regale, profetico e sacerdotale, è congiunto al suo sacerdote, già solidale attraverso la stessa natura umana da lui assunta, è congiunto con la vittima offerta, è congiunto con l'altare del sacrificio, è congiunto con Dio.

Ap 8, 3-4: Alius angelus venit et stetit ante altare [thysiasterion] habens turibulum aureum et data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante thronum Dei. Et ascendit fumus incensum de orationibus sanctorum et de manu angeli coram Deo.

Il testo descrive una liturgia con significato simbolico spirituale. Per compiere il rito sacerdotale interviene un angelo, di cui non è detto il nome, il quale funge da mediatore nell'offerta. Nel tempio, simbolicamente riprodotto in questa visione, vi era davanti al trono di Dio l'altare dei profumi rivestito d'oro; l'angelo compie l'atto sacerdotale di bruciare su questo altare i profumi che gli sono stati dati, i quali significano le preghiere dei fedeli; il gesto sacerdotale è efficace, ottiene il suo effetto; il fumo dei profumi bruciati giunge a Dio come un aroma gradito, le preghiere dei santi lo raggiungono e vengono da lui accolte.

Nel testo ricorrono altri due elementi: l'altare e il trono. Il termine «altare», ricorrente 23 volte in tutto il nuovo Testamento, nel libro dell'Apocalisse oltre che nel presente testo, ricorre altre sei volte; Nella prima il veggente attesta: «Vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano resa» (*Ap 6, 9*); nel dramma che si va svolgendo, al suono della sesta tromba l'autore udì «una voce dai lati dell'altare d'oro che si trova dinanzi a Dio» (*Ap 9, 13*); nell'episodio dei due testimoni leggiamo: «Mi fu detto: alzati e misura il santuario di Dio e l'altare e il numero di quelli che vi stanno adorando» (*Ap 11, 1*); anche in questo passo l'attenzione è posta sul culto, sulla adorazione dei fedeli. Nella scena del giudizio troviamo questa visione: «Un altro angelo, che ha

potere sul fuoco, uscì dall'altare e gridò a gran voce a quello che aveva la falce affilata » (14, 18); infine nell'episodio del settenario delle coppe leggiamo: « Udii una voce che veniva dall'altare e diceva: Sì Signore, Dio onnipotente, veri e giusti sono i tuoi giudizi » (*Ap* 16, 17). La realtà e il valore simbolico dell'altare appare in tale modo abbondantemente presente nella composizione dell'Apocalisse e contribuisce alla sua scenografia liturgica senza che sia necessario individuare sempre una corrispondenza esatta tra l'apparato del tempio terreno e la sua trasposizione nell'ambito celeste.

Quanto al termine « trono », presente 62 volte nel nuovo Testamento, ricorre 47 volte nell'Apocalisse significando, nella maggior parte delle volte, la presenza di Dio.¹⁵ Il trono e colui che vi siede formano un'unità, così che il trono di Dio è il simbolo di Dio; nella visione rappresentata nel presente testo i profumi bruciati sopra l'altare, che mandano il loro aroma a Dio, sono il simbolo delle preghiere dei fedeli, il trono è il simbolo di Dio. Se ricordiamo il detto di Gesù: « l'altare santifica l'offerta » (*Mt* 23, 19), poiché nel presente passo le preghiere dei santi, significate dai profumi, sono deposte sull'altare e dall'altare salgono a Dio a lui gradite, l'altare è il simbolo di Cristo, nel nome del quale noi preghiamo il Padre e siamo da lui ascoltati. Gesù come è l'altare del suo sacrificio, così è l'altare sul quale acquistano valore di santità le preghiere nostre e vengono unite al sacrificio di lui che sale al Padre in soave profumo (*Ef* 5, 2). Infatti commentando *Apocalissi* 8, 3 un interprete antico, Andrea di Cesarea, ha visto raffigurata nell'altare la persona di Cristo:

Questo altare è Cristo, nel quale è presente ogni virtù liturgica e santa, e nel quale vengono offerti i sacrifici dei martiri e del quale era tipo l'altare che fu mostrato a Mosè sul monte insieme con la tenda.¹⁶

¹⁵ *Ap* 1, 4; 3, 21; 4, 2-6.9-10; 5, 1.7.11, 13; 6, 16; 7, 9-11.15; 8, 3; 12, 5; 14, 3.5; 16, 7; 19, 4-5; 20, 11-12; 21, 3.5; 22, 1.3.

¹⁶ S.P.N. ANDREAE, *Commentarii in Joannis Theologi Apocalypsin*, caput XXI, in VIII, 3; PG 106, 288.

La liturgia messa in scena nel libro dell'*Apocalisse* non è altro che una forma di comunicazione della sua cristologia e della sua teologia.

Mt 5, 23-24: Si offers munus tuum ad altare et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te, relinque ibi munus tuum ante altare et vade prius reconciliari fratri tuo et tunc veniens offeres munus tuum».

L'espressione: «presentare l'offerta» oppure «offrire il dono» indicano l'atto culturale del sacrificio che in questo passo è reso ancora più evidente dal fatto che tale azione è compiuta sull'altare nominato due volte. L'insegnamento dato da Gesù con queste parole non consiste in una disapprovazione del culto a favore dell'atto della riconciliazione fraterna, ma nel richiamo del contenuto del comandamento divino che compendia tutta la legge (*Mt 22, 36-40*; *Mc 12, 28-31*; *Lc 10, 25-28*) e nella assunzione di tale contenuto a componente del culto stesso come verifica della sua autenticità. In tale modo l'offerta del dono sull'altare viene arricchita dall'animazione, dall'ispirazione vivificante della carità. La riconciliazione con il prossimo, l'amore fraterno entra a fare parte del dono da offrire, dell'offerta da presentare in sacrificio a Dio sull'altare. Accostando a questo detto di Gesù l'altro nel quale egli sotto forma di domanda insegna che l'altare, essendo la causa santificante dell'offerta, è più grande dell'offerta stessa (*Mt 23, 19*), poiché l'altare significa Dio, possiamo legittimamente operare il passaggio dal significato teologico dell'altare al suo significato cristologico; nel nuovo culto ogni dono offerto a Dio, ogni oblazione a lui presentata viene santificata da Gesù; anzitutto l'offerta di Gesù stesso, il quale dice di sé: «Io santifico me stesso» (*Gv 17, 19*), poi l'offerta dei credenti dei quali Gesù afferma: «Siano anche essi santificati» (*Gv 17, 19*).

perseverate nell'amore fraterno. Non dimenticate l'ospitalità [...] Ricordatevi dei carcerati [...] e di quelli che soffrono [...] Gesù per santificare il popolo con il proprio sangue patì [...]. Per mezzo di lui dunque offriamo continuamente un sacrificio di lode a Dio. (...). Non scordatevi della benefi-

cenza e di far parte dei vostri beni agli altri perché di tali sacrifici Dio si compiace (*Eb* 13, 1-3.12.15-16).

Questa esortazione dell'epistola agli *Ebrei* esprime i riti di quel culto che ottengono la loro realizzazione, la loro efficacia, la loro verità in quanto i doni offerti a Dio vengono deposti e santificati su quell'altare vivente che è Gesù Cristo stesso, nel quale sono congiunte, nell'unità della persona divina, la divinità e l'umanità del Figlio di Dio: «Lo stesso Gesù Cristo è sacerdote e sacrificio; il suo corpo e il suo sangue sono realmente contenuti nel sacramento dell'altare sotto le specie del pane e del vino, transostanzianti il pane nel corpo e il vino nel sangue dalla potestà divina, affinché per compiere il mistero dell'unità noi riceviamo da ciò che è suo quello che egli ha ricevuto da ciò che è nostro».¹⁷

L'altare vivente, Gesù Cristo è il mediatore vivente, ontologico, è la mediazione stessa attraverso cui ogni dono viene dato da Dio agli uomini e ogni dono viene offerto dagli uomini a Dio.

3. SCALA, PIETRA: GENESI 28, 11-13; GIOVANNI 1, 51

Cum venisset Iacob ad quemdam locum, et vellet in eo requiescere post solis accubitus, tulit de lapidibus qui iacebant et supponens capiti suo dormivit in eodem loco. Viditque in somnis scalam stantem super terram et cacumen illius tangens caelum, angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam et Dominum innixum scalae dicentem sibi: Ego sum Dominus Deus Abraham patris tui et Deus Isaac. (*Gn* 28, 11-13).

Amen amen dico vobis: videbitis caelum apertum et angelos Dei ascendentes et descendentes supra Filium hominis (*Gv* 1, 51).

¹⁷ Concilium Lateranense IV, Constitutio de fide catholica, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1991, p. 230.

Prendiamo in considerazione *Genesi* 28, 11-12 e *Giovanni* 1, 51; il primo testo infatti rimanda al secondo, ne è l'annuncio, il secondo richiama il primo, ne è compimento; l'uno e l'altro si integrano reciprocamente. Il primo viene inquadrato nella pericope completa in cui si trova: *Genesi* 28, 10-22; il secondo si presenta nella pericope finale del primo capitolo del vangelo: *Giovanni* 1, 43-51, di cui forma la conclusione; il riferimento ad esso è richiesto all'interno della sacra Scrittura, dall'unità dei due testamenti e dal senso pieno del racconto del sogno di Giacobbe.

Richiamiamo gli elementi dell'episodio di Giacobbe e vediamo gli elementi della pericope giovannea; consideriamo poi la relazione reciproca tra i due passi e la rivelazione che ne risulta in ordine al nostro interesse, l'insegnamento sulla persona di Gesù.

Nel testo completo della pericope ricorrono alcuni termini fondamentali per il nostro tema; il termine pietra: «Prese una pietra se la pose come guancia e si coricò in quel luogo» (*Gn* 28, 11). «Prese la pietra che si era posta come guancia, la eresse come stele e versò olio sulla sua sommità» (*Gn* 28, 18). «Questa pietra che ho eretto come stele sarà casa di Dio» (*Gn* 28, 22). Il termine scala, il termine porta, e congiunti con questi due, i termini terra e cielo. «Fece un sogno, una scala poggiava sulla terra mentre la sua cima raggiungeva il cielo» (*Gn* 28, 12). «La terra sulla qual sei coricato la darà a te e alla tua discendenza» (*Gn* 28, 13). «Ti farò ritornare in questa terra» (*Gn* 28, 15). «Questa è la casa di Dio e la porta del cielo» (*Gn* 28, 18). In questi passi abbiamo trovato due volte l'espressione: casa di Dio, la quale pure riguarda il nostro tema; troviamo, infine, il punto che maggiormente interessa per la relazione con il testo giovanneo: «Gli angeli di Dio salivano e scendevano sulla scala» (*Gn* 28, 12).

Questa pagina ha dato luogo a molti studi e a varie interpretazioni della visione di Giacobbe.¹⁸ Giacobbe mentre è in viaggio,

¹⁸ Cf. la numerosa bibliografia citata nel commento a questo passo da C. WESTERMANN, *Genesis, 2. Teilband: Genesis 12-36*, Neukirchener Verlag, 1981 (= *Biblisches Kommentar Altes Testament* 1/2), pp. 548-549. Il sogno di Giacobbe ha avuto anche un'interpretazione psicanalitica; cf. R. COUFFIGNAL, «Le songe de Jacob, approches nouvelles de Genèse 28, 10-22», in: *Biblica* 58 (1977) 350-360.

venuta la notte si ferma e si corica sulla terra appoggiando la testa a una pietra. Si addormenta e sogna. Nel sogno vede una scala o scalinata che collega il cielo, abitazione di Dio, al luogo ove egli si trova. È elemento essenziale della scena che la scalinata, vista dal patriarca nel sogno, congiunge il cielo e la terra in modo tale che il punto di inizio della scala dalla parte della terra è costituito esattamente dallo spazio nel quale Giacobbe è disteso e dorme. Egli viene così a conoscere che quel luogo è santo. Vede inoltre gli angeli nella loro qualità di ministri e messaggeri di Dio salire e scendere sulla scalinata; il movimento di questi personaggi accentua la congiunzione tra il cielo e la terra già significata dalla scala.

Affiora qui l'idea che gli antichi avevano dei santuari quali ponti tra il cielo e la terra; ad essi faceva capo l'intero commercio tra Dio e l'uomo; il sogno indica così a Giacobbe che tra Dio e quella località in cui egli si trova esiste un rapporto misterioso; la località è uno spazio santo nel quale Dio ha fissato la sua presenza, la sua comunicazione con la terra;¹⁹ allo svegliarsi Giacobbe definisce il carattere di santità del luogo affermando che esso è «luogo terribile», «casa di Dio», «porta del cielo»; queste designazioni indicano che in quel punto dello spazio è possibile la comunicazione con Dio. Per esprimere questo significato Giacobbe erige verticalmente la pietra sulla quale aveva appoggiato la testa durante il sogno e ne unge con olio la sommità compiendo un atto rituale di dedizione e di santificazione.²⁰

Dio abita in cielo, è trascendente, insieme fa sentire la sua presenza sulla terra, tra gli uomini.²¹ Giacobbe, inoltre, promette che

¹⁹ La visione di Giacobbe rappresenta nel suo significato la contrapposizione alla costruzione della torre di Babele (*Gen* 11, 1-9) perché la comunicazione di Dio con gli uomini è iniziativa e opera di Dio non degli uomini; cf. C. HAUTMAN, «What did Jacob see in his dream at Betel?: Some Remarks on Genesis 28, 10-22», in: *Vetus Testamentum* 27 (1977) 337-351 (351).

²⁰ L'unzione di un luogo o di una persona è segno, è rito di santificazione e di dedizione; cf. *Es* 29, 36; 30; 30; 40, 9.

²¹ Cf. M. OLIVA, «Visión y voto de Jacob en Betel», in: *Estudios Bíblicos* 33 (1974) 145-177 (145).

costruirà in quel luogo un santuario, un tempio come testimonianza di gratitudine per la protezione che gli è stata accordata; il patriarca cambia il nome della località denominandola Betel, che significa casa di Dio. L'insieme del racconto rivela che Dio opera una comunicazione con l'uomo per propria iniziativa, cielo e terra, Dio e l'uomo non sono separati ma riuniti per opera di Dio.²²

Il testo corrispondente a *Genesi* 28, 12 nel Nuovo Testamento è *Giovanni* 1, 51. Esso sta a conclusione dell'ultima pericope del primo capitolo e quindi di tutto il capitolo iniziale del quarto vangelo; la pericope 1, 43-51 che viene dopo il racconto dell'adesione a Gesù dei primi due discepoli e di Simone Pietro, narra l'aggiungersi di altri due, Filippo chiamato da Gesù e Natanaele, definito da Gesù come vero israelita nel quale non vi è falsità (*Gv* 1, 47). Dopo che Filippo ha proclamato Gesù « Colui del quale hanno scritto Mosè nella legge e i profeti » (*Gv* 1, 45) e Natanaele ha professato: « Tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re di Israele » (*Gv* 1, 49), Gesù pronuncia il detto su se stesso usando l'appellativo di Figlio dell'uomo, il detto che ha relazione con la visione nel sogno di Giacobbe. È utile confrontare i due testi.

Una scala poggiava sulla terra, la sua testa raggiungeva il cielo e gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa (*Gn* 28, 12).

Vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'uomo (*Gv* 1, 51).

In ambedue i passi vi è la menzione del « cielo »; nel testo giovanneo, poi, il cielo è qualificato come « aperto »; questa rappresentazione del cielo aperto richiama, nel racconto riguardante Giacobbe, la denominazione che egli diede al luogo nel quale aveva avuto la visione del sogno chiamandolo « porta del cielo », indicando che il cielo è aperto verso la terra, è accessibile alla terra e agli uomini.²³

²² Cf. P. DAQUINO, *Lettura cristiana della Genesi*, LDC, Leumann, 1972, pp. 172-177.

²³ Il verbo « aprire » in relazione al cielo ricorre nel racconto del battesimo di Gesù in *Mt* 3, 16 e *Lc* 3, 21; nel quarto Vangelo il verbo oltre che in 1, 51 in cui riguarda il cielo, e nel racconto della guarigione del cieco (9, 10.14.17.21.26.30.39) e in riferimento ad esso (10, 21; 11, 37) ricorre nel detto riguardante la porta dell'ovile 10, 2-3.

In ambedue i passi vi è la visione degli « angeli di Dio che salgono e che scendono ».

Un'altra corrispondenza tra i due detti riguarda la realtà su cui gli angeli compiono il movimento; nel Genesi è la scala, nel vangelo è il Figlio dell'uomo. La scala sulla quale si muovevano gli angeli di Dio la cui base poggiava sulla terra e la cui cima giungeva al cielo, sulla quale apparve Dio in atto di presentarsi nella propria identità: « Io sono il Signore, il Dio di Abramo tuo padre, il Dio di Isacco » (*Gn* 28, 13) e in atto di rinnovare le promesse, la scala era il simbolo della congiunzione tra il cielo e la terra, della comunicazione tra Dio e l'uomo. Il punto di appoggio della scala è la terra, lo spazio occupato dal patriarca durante il suo sonno, spazio che comprende la pietra sulla quale egli appoggia il capo e che svegliatosi eresse e santificò cospargendone di olio la sommità.

In *Genesi* 28, 12 ciò che corrisponde a *Giovanni* 1, 51 è la scala su cui si muovono gli angeli; nel complesso del racconto su Giacobbe ciò che corrisponde al Figlio dell'uomo è tutto l'insieme di questi simboli: la scala, il luogo su cui essa è appoggiata, la pietra su cui Giacobbe posa il capo durante il sogno, che viene dedicata a Dio con l'unzione.

I valori rappresentati dai simboli presenti in questo tratto di rivelazione, la scala, la terra, la pietra, che costituiscono l'insieme denominato da Giacobbe « casa di Dio » e « porta del cielo » corrispondono al Figlio dell'uomo del tratto evangelico giovanneo, ne sono il preannuncio, il segno anticipatore; il Figlio dell'uomo ne è il compimento nella sua persona.

Gesù è la casa di Dio, il tempio, la scala tra la terra e il cielo, la pietra e l'altare che realizza la comunicazione tra Dio e gli uomini. A Giacobbe che ebbe la sua visione nel sogno corrisponde, nel quarto vangelo, Natanaele, il vero israelita e con lui gli altri primi discepoli che vedono Gesù Figlio dell'uomo.²⁴

²⁴ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (I-XII)*, Doubleday, Garden City, New York 1966, pp. 88-91; J. JEREMIAS, « Die Berufung des Nathanael », in: Johannes

«Vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'uomo» (*Gv* 1, 51) indicava ai discepoli, discendenti ed eredi di Giacobbe [...] che essi avrebbero goduto della visione di cui la visione del patriarca era stata soltanto una figura; essi avrebbero compreso che Dio si è costituito un'abitazione sulla terra nella persona di Gesù. Come un tempo la shekinah rimaneva nel tabernacolo, come la gloria di Iahvè riempiva il tempio, così i discepoli avrebbero visto il Figlio dell'uomo rivestito della gloria divina, avrebbero veduto che la santa umanità di Gesù è il tempio di Dio, il luogo della presenza di Dio tra gli uomini».²⁵

La risposta che Gesù dà a Natanaele in 1, 51, facendo allusione alla scala vista da Giacobbe in sogno a Betel esprime l'idea che ormai il ponte che congiunge il cielo e la terra non termina più, come una volta, in un luogo determinato della terra, in una pietra, ma in un uomo in cui è visibile la gloria di Dio.²⁶

Commentando il testo giovanneo sant'Agostino richiama l'episodio di Giacobbe e illustra il significato cristologico della pietra che ricevette l'unzione:

Giacobbe vide in sogno una scala e sulla scala vide angeli salire e scendere e unse la pietra su cui aveva posato il capo. Sapete che Messia vuol dire Cristo, che Cristo vuol dire Unto. Giacobbe non eresse una pietra unta, per adorarla; l'avrebbe considerata un idolo, non un simbolo di Cristo;

Leipoldt (ed.), *Angelos: Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 3. Band, Heft 1/2, Verlag Eduard Pfeiffer, Leipzig 1928, pp. 2-5; F.J. MOLONEY, *The Johannean Son of Man*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1978, pp. 23-41.

²⁵ I. FRITSCH, «Videbitis angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis (*Jo* 1, 51)», in: *Verbum Domini* 37 (1959) 3-11 (11).

²⁶ O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel, Suisse, 1963, p. 66; cf. G. QUISPÉL, «Nathanael und der Menschensohn (*Joh* 1, 51)», in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 47 (1956) 281-283 (282).

rimanendo nei termini del simbolo ne fece il simbolo di Cristo; era una pietra unta, non un idolo; una pietra unta, ma perché una pietra? «Ecco io pongo in Sion una pietra scelta preziosa e chi crederà in essa non sarà confuso» [*Is* 28, 16; *1 Pt* 2, 6]. E perché la unse? Perché Cristo deriva da Crisma, da unzione.²⁷

Nicola Cabasilas in una pagina nella quale parla dell'eucaristia e del crisma a proposito della consacrazione della chiesa scrive:

Gli altari rappresentano la mano del Salvatore: dalla mensa consacrata per mezzo dell'unzione riceviamo il pane, come ricevendo il corpo di Cristo dalla sua stessa mano immacolata; e beviamo il suo sangue come quei primi che il Signore mise a parte del suo sacro convito porgendo la coppa tremenda dell'amore. poiché egli è insieme sacerdote e altare, vittima e offerente, ministro e offerta [...] Per il crisma il Salvatore è altare e sacrificatore, poiché fin dall'antichità l'altare era consacrato per mezzo di una unzione [...] Ma è anche vittima per la croce e la morte, poiché morì a gloria del Padre [...] Inoltre il Cristo è miron e crisma in virtù dello Spirito Santo; perciò in quanto miron e crisma doveva compiere le azioni più sante e santificare, ma non essere santificato nè patire alcunché perché compiere azioni santissime e santificare è proprio dell'altare, del sacrificatore e dell'offerente, non della vittima offerta e immolata; infatti sta scritto che l'altare santifica: «È l'altare che santifica il dono» (*Mt* 23, 19). Dunque il Cristo è pane a motivo della carne santificata e deificata, che insieme ha ricevuto il crisma e le piaghe: «Il pane che io darò è la mia carne, che io darò» immolandola «per la vita del mondo» [*Gv* 6, 51]. Perciò in

²⁷ Sancti AURELII AUGUSTINI, *In Iohannis Evangelium tractatus CXXXIV*, 7, 23, Brepols, Turnhout, 1954 (= *Corpus Christianorum Series Latina* 36), p. 80. La stessa idea ritorna in: IDEM, *Quaestionum in Heptateuchum*, Liber I, c. 84 in: PL 34, 570.

quanto pane è offerto, in quanto miron, offre deificando la propria carne e assumendoci alla partecipazione del suo crisma. Giacobbe mostrando il tipo di questa realtà unse con olio una pietra e la dedicò a Dio consacrandola per mezzo dell'unzione. Con la pietra alludeva alla carne del Salvatore, pietra angolare, sulla quale il vero Israele, la mente che sola conosce il Padre [cf. *Mt* 11, 27; *Lc* 10, 22] riversa il miron della divinità.²⁸

Dai testi della Scrittura proposti per la dedicazione di una chiesa e per la dedicazione di un altare abbiamo la rivelazione dell'identità tra Cristo e il tempio, identità esplicitamente affermata in *Giovanni* 2, 19.21; siamo inoltre orientati all'identità tra Gesù Cristo e l'altare dal testo di *Ebrei* 13, 10, di *Genmesi* 28, 11-13 paragonato con *Giovanni* 1, 51, e dall'insieme degli altri, secondo le considerazioni esposte.

Cristo è il tempio, Cristo è l'altare, Cristo è il sacerdote, Cristo è la vittima del sacrificio che animato dallo Spirito Santo sale gradito a Dio Padre per la salvezza e la santificazione degli uomini.

Tale la cristologia liturgica che risulta dalla rivelazione della sacra Scrittura interpretata alla luce della situazione vitale dei riti di dedicazione.

Giuseppe FERRARO, S.I.

²⁸ NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, III, 21-24, in: Marie-Hélène CONGOURDEAU (ed.), *Nicolas Cabasilas, La vie en Christ: Introduction, texte critique, traduction et annotations*, Cerf, Paris 1989 (= *Sources Chrétiennes* 355), pp. 258-260.

UNA DISCUSSA «PRAEFATIO»
DEL «SACRAMENTARIUM VERONENSE» (Ve 530)
«LECTIO DIVINA» SVILUPPATA IN PREGHIERA?*

La *lectio divina* è stata autorevolmente definita come «una lettura, individuale o comunitaria, di un passo più o meno lungo della Scrittura accolta come Parola di Dio e che si sviluppa sotto lo stimolo dello Spirito in meditazione, preghiera e contemplazione». ¹ Ci si può chiedere se l'eucologia che è «tutta impregnata del linguaggio biblico» ² e che alla fin fine è «centonizzazione scritturistica», come ho avuto modo anch'io di dimostrare ancora una volta e di recente, ³ non sia una forma di «lectio divina» «antesignana rispetto ad un comune odierno modo di pensare da parte di non pochi autori», e, nello stesso tempo, «eco di una pratica viva nella Chiesa antica» che ha conosciuto «assemblee quotidiane dedicate alla lettura e alla spiegazione della Scrittura»; prassi questa attestata e consolidata non solo nell'ambiente monastico. ⁴

Perché si possa avere un'idea di come l'amore effettivo e costante per la Sacra Scrittura fosse vivo nel compositore dei pezzi eucologici,

* Pubblichiamo qui uno studio apparso in una versione leggermente più completa nel volume: A. AMATA – G. MAFFEI (edd.), *Super fundamentum apostolorum. Studi in onore di S. Em. il Cardinale A.M. Javierre Ortas*, Editrice LAS, Roma 1997 (= *Biblioteca di Scienze Religiose* 125), pp. 639-669. Per ulteriori informazioni, di ordine soprattutto bibliografico, si rinvia al suddetto libro.

¹ Si veda PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica* = Collana Documenti Vaticani (Città del Vaticano 1993), p. 112. Citeremo le pagine di questa edizione, abbreviando con sigla IBC.

² IBC, p. 111.

³ Cf. A.M. TRIACCA, «'Volumina divina percurrere'. Una significativa 'praefatio' del Sacramentario Veronese (Ve 428). L'eucologia centonizzazione scritturistica», in: M. LÖHRER – E. SALMANN (edd.), *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer* (Roma 1995), pp. 179-203.

⁴ Cf. IBC, p. 112.

viene presa in considerazione una «praefatio» un poco discussa e discutibile⁵ dato il genere delle *praefationes*, ma significativo per comprendere che l'antichità cristiana è testimone della *ruminatio* della Parola di Dio e della sua *meditatio*, fino a giungere alla *oratio* della medesima Parola di Dio.

1. LA «PRAEFATIO» IN CAUSA, LE SUE ESPRESSIONI DI ISPIRAZIONE SCRITTURISTICA E RIFLESSIONI IN MERITO

La «praefatio» chiamata in causa si trova nel cosiddetto *Sacramentarium Veronense*⁶ tra le composizioni facenti parte del formulario XX: *Mense Iulio. XVIII. Incipiunt orationes et praeces diurnae XX (Item alia)*⁷ come parte dell'eucologia maggiore⁸ del formulario stesso che annovera cinque orazioni⁹ e questa *praefatio* che è un *unicum euchologicum*.¹⁰ Nel manoscritto occupa parte del fol. 54^r, il fol. 54^v e un rigo del fol. 55^r, come si può verificare dall'edizione che riportiamo qui sotto.

⁵ Il Moeller parla di «étrange préface». Cf. E. MOELLER (ed.), *Corpus Praefationum. Apparatus (Q-V)* = Corpus Christianorum. Series latina 161D (Turnholti 1980), p. 405 sub numero 852.

⁶ Cf. *Ve* = L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (edd.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])* (= Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes I (Roma 1956, 1978). All'abbreviazione normalmente segue un numero arabo per significare il numero della formula. Si veda anche A.M. TRIACCA, «'Lectio divina' sviluppata in preghiera?», p. 640.

⁷ Cf. *Ve* 527-532.

⁸ Si veda A.M. TRIACCA, «La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi (In margine al nuovo 'Missale Romanum')», in: *Ephemerides Liturgicae* 86 (1972) 233-279, alla p. 233 circa la distinzione dell'eucologia in maggiore e in minore, e l'insieme di preghiere dette *eucologia*, che propriamente è la scienza che studia le preghiere.

⁹ Cf. *Ve* 527, 528, 529, 531, 532.

¹⁰ *Ve* 530 figura solo in questo luogo come testimonia l'apparato curato dagli editori Mohlberg, Eizenhöfer e Siffrin. Dato riconfermato dallo stesso E. MOELLER (ed.), *Corpus Praefationum. Apparatus (Q-V)* = Corpus Christianorum. Series latina 161D (Turnholti 1980), p. 405 ed anche E. MOELLER (ed.), *Corpus Praefationum. Textus (Q-V)* = Corpus Christianorum. Series Latina 161C (Turnholti 1980), pp. 261-262.

1.1. *Il testo di Ve 530 e alcune iniziali riflessioni*

Uere dignum: qui caelestibus disciplinis ex omni parte nos instruens, qualiter a fidelibus tuis falsos fratres discernemus
 3 ostendis, unigeniti tua uoce pronuntias: ex fructibus eorum cognoscetis eos. De his sunt enim inflati sensu carnis suae, et non tenentes caput. De his sunt, qui terrena sapientes ideo depraeccantium-
 6 te uerba fastidunt, quia animales atque carnalis, quae sunt spiritus dei, stulta mente non capiunt. De his sunt reprobi circa fidem, quam, nescientes quae loquantur neque de quibus adfirmant, sepe
 9 subuertere conati sunt et conantur. De his sunt subdoli operarii, qui introeunt explorare aeclesiae libertatem quam habet in Christo, ut eam secum in turpem redigant seruitutem. De his sunt, qui
 12 penetrant / domos, et captiuas ducunt mulierculas, honera-[f. 54v] tas peccatis, non solum uidaurum facultates, sed deuorantes etiam maritarum. Isti iam nec iustos appetunt se uideri, nec saltim deforis
 15 sunt uel dealbati uel loti, sed palam pudore calcato de prauis conuersationibus suis etiam gloriantur, et domi forisque spurcitiam contrahentes, non tam referti sunt ossibus mortuorum, quam magis ipsi
 18 sunt mortui. Quibus euangelica sententia conuenienter exclamat: si lumen quod in te est tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantaesunt? Nam cum in his quae uidentur obscura sint et malae famae nigra
 21 dedecore, satis euidenter apparet haec eos in occulto genere, quae etiam turpe sit dicere. Isti non solum ad tuam gratiam uenientes sui foeditate deterrent, sed etiam intrisecus fratribus constitutis, pro
 24 quibus Christus est mortuus, offendiculum suae peruersitatis opponunt. Tales cauere nos iubet per apostolum tuum docens: separate uos ab omni fratre inordinate ambulante[m]. Et ea nos praecipis
 27 operari, quae uidentes cuncti uere fideles tui te caelestem patrem conlaudent / adque magnificant, a quo rationabiles conscientiae [f. 55v] bonaeque famae donum omne perfectum optimumque descendit: per.

Secondo la terminologia tecnica e propria delle composizioni prefaziali altrove già messe in risalto sia per l'oggi¹¹ sia per l'anti-

¹¹ Si veda A.M. TRIACCA, «La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi (In margine al nuovo 'Missale Romanum')», in: *Ephemerides Liturgicae* 86 (1972) 233-279, ed anche A.M. TRIACCA, «Per una lettura liturgica dei prefazi 'pro defunctis' del Nuovo Messale Romano», in: *Rivista Liturgica* 58 (1971) 382-407.

chità,¹² in questa composizione si ha solo un cenno al protocollo che come è d'uso nel *Ve* viene significato con *Vere dignum* (1)¹³ e similmente per l'escatollo significato solo con *per* (29). Tutte le altre parti dell'*embolismo* di questa *praefatio* si presentano come una libera «centonizzazione scritturistica» senza obbedire alle altre parti con le quali solitamente venivano stilate le *praefationes*. Anche per questo motivo la composizione agli studiosi è apparsa strana ed esotica con uno stile quasi drastico e sferzante; senza dubbio insolito. Ciò non impedisce di constatare che la composizione risulta tutta un susseguirsi cumulativamente di richiami allo scritto sacro.

Per quanto accenno al contesto e agli studi già condotti sulle «*praefationes*» verranno riferite le espressioni, il fraseggio, la terminologia e i richiami concettuali al testo della Sacra Scrittura. Verranno poi condotte delle considerazioni che aiuteranno a comprendere come ci si trovi dinanzi ad una *meditatio-ruminatio-lectio Verbi Dei*, fino a sfociare in una *oratio* di tipo *peroratio*.

1.2. Il contesto e gli studi già condotti sulla «*praefatio*»

Si è accennato che la *praefatio* fa parte del XX formulario per la celebrazione dell'eucaristia raccolti con altri numerosi formulari (si tratta di ben XLX formulari) nella sezione XVIII del *Ve*, sotto il titolo *incipiunt orationes et praeces diurnae* per il mese di luglio (= *Ve* 380-670).

Ora si deve far caso che nel mese di luglio il *Ve* possiede una sola multipla memoria di santi. L'eucologia contempla sette formulari interi o parziali (= *Ve* 380-412) pari alla sezione XVII del *Ve* dal titolo: *XVII. VI iduum iuliarum. Natale Sanctorum Martyrum Felicis*

¹² Si veda come esempio: A.M. TRIACCA, «Una 'praefatio' della tradizione liturgico-ambrosiana. Questioni letterarie e analisi stilistica (Contributo all'esegesi dell'eucologia)», in: *Ecclesia Orans* 5 (1988) 261-295 e la bibliografia ivi citata.

¹³ I numeri tra parentesi significano le linee da me poste in margine al testo dell'edizione critica. Questa ne possiede altre in ragione del fatto che la «*praefatio*» è riportata su due pagine distinte. Si veda sotto nota 29.

Filippi in cymeterio Priscillae. Vitalis et Martialis et Alexandri in cymeterio Iornarum. Et Silani in cymeterio Maximi Via Salaria. Et Ianuarii in Cymeterio Pretextate Via Appia. È stato dimostrato¹⁴ che « per colmare il vuoto del mese, vi fu incorporata una abbondantissima collezione di diverse Messe che non hanno niente a che fare col mese di luglio, una massa di messe adatte per qualsiasi giorno, occasione o circostanza ».¹⁵

Si spiegherebbe così il titolo sotto cui è racchiuso anche *Ve* 530 e cioè *Orationes et praeces diurnae*.¹⁶ Di fatto la sezione XVIII (= *Ve* 413-670) è divisa nel manoscritto sotto due titolazioni:

- *Incipiunt orationes et praeces diurnae* (= *Ve* 413-603)
- *Incipiunt praeces diurnae cum sensibus necessariis* (= *Ve* 604-670).

La titolazione di *Ve* 413-603 possiede alcune *Orationes matutinas vel ad Vesperum* e *Item ad Vesperum* (= *Ve* 587-593) che denotano l'« affastellamento » dell'eucologia, presente nel *Ve* per mese di luglio.

Chi ha studiato in modo quasi esaustivo (non si sa ancora se in modo definitivo), la sezione XVIII che è quella che ci interessa, è stato Chavassee.¹⁷

Dalla lunga ed erudita disquisizione che l'eminente studioso ha condotto sulla sezione del *Ve*, di interesse alla presente ricerca, si possono ricavare le seguenti conclusioni:

¹⁴ Si veda F. NAKAGAKI, *Partecipazione attiva dei fedeli secondo il Sacramentario Veronese. Un importante aspetto dell'ecclesiologia in prospettiva liturgica* (Roma 1969), pp. 100-115, qui p. 100, nota 362.

¹⁵ Dello stesso parere E. BOURQUE, *Étude sur les Sacramentaires Romains. I. Les textes primitifs* (Città del Vaticano 1949), pp. 85ss, 99, 160-161.

¹⁶ Di questo parere sono: A. STUIBER, *Libelli Sacramentorum Romani. Untersuchungen zur Entstehung des sogenannten Sacramentarium Leonianum* (Bonn 1950), pp. 68-79; B. CAPELLE, *Messes du Pape S. Gélase dans le Sacramentaires de Verone*, in: IDEM, *Travaux liturgiques. De doctrine et d'histoire*, II (Louvain 1962), p. 90, nota 17; A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle* (Paris-Tournai 1957), p. 340.

¹⁷ Si veda A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*.

I formulari di Messe presenti in questa sezione sarebbero da distribuire lungo l'anno 537, durante l'assedio sotto il pontificato di papa Vigilio (537-555). Gli argomenti che Chavasse adduce sono di tipo storico e di tipo liturgico. Così la festa di S. Felicità è posta nel mese di luglio perché è il 10 di luglio la data del suo martirio. Gli accenni ai digiuni sarebbero da porre in coincidenza con il digiuno del settimo mese (= luglio); i 23 formulari di Messe coinciderebbero con quelli in uso nel lungo periodo dopo Pentecoste. I continui accenni ai nemici, alla fatica che i fedeli devono sopportare, alla richiesta di perdono per i peccati commessi dai fedeli, alla petizione di difesa (cf. per esempio *Ve* 446) riportano le composizioni eucologiche a un periodo di calamità eccezionale.

Il formulario XX (= *Ve* 527-532) dove si trova la « praefatio » che ci interessa (= *Ve* 530), sarebbe da attribuire a papa Gelasio (492-496) e quindi sarebbe stato inserito tra altri formulari raccolti dal compilatore o suturatore dei *libelli missarum* e presenti nel manoscritto di *Ve*.¹⁸

Tutto questo serve per comprendere che la « praefatio » è stata detta « strana » – e perdura nell'essere denominata così – anche perché non si riesce a capire chi siano i « falsi fratres » di cui la « praefatio » stigmatizza l'operato.

Secondo Callewaert¹⁹ i « falsi fratres », contro i quali si pone l'autore della « praefatio » sarebbero i manichei. Essi sarebbero stati condannati ripetutamente da colui che secondo Callewaert è l'autore della composizione, cioè Leone Magno (440-460). Egli nel suo *Sermo IX, 4 de collectis IV*²⁰ asserisce che i « falsi fratres »: « Prophetis et Sancto Spiritui contradicunt; psalmos davidicos qui per universalem Ecclesiam cum omni pietate cantantur, damnabili impietate ausi sunt refutare ».

¹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 187-192.

¹⁹ Cf. C. CALLEWAERT, « S. Léon le Grand et les textes du Léonien », in: *Sacris Erudiri* 1 (1948) pp. 36-164, specie pp. 100-105.

²⁰ Si veda *Patrologia latina* 54, col. 163B (= *Sources chrétiennes* 49, tome II, pp. 18-19; *Corpus Christianorum. Series Latina* 138, pp. 37-38).

Ora se fosse vera l'opinione di Callewaert, l'autore della « praefatio », pensando ai manichei che rifiutavano i libri ispirati dell'Antico Testamento e specialmente i Salmi, avrebbe composto una « praefatio » facendo uso anche di *loci* biblici veterotestamentari e dei salmi. La qual cosa non è stata fatta perché la « praefatio » ricorre solo a *loci* neotestamentari.

Si noti dunque che l'opinione del Callewaert risulta ancor più strana perché Egli stesso aveva posto l'attenzione ai numerosi *loci* biblici usati nella composizione eucologica, senza però puntualizzarli e senza considerarne la loro portata in un contesto teologico-liturgico. Comparata con l'opinione di Callewaert si comprendono quindi quelle di altri due studiosi quali il Coebergh e il Pomares che vorrebbero compositore della « praefatio » papa Gelasio I (492-496).

Lo studio del Coebergh²¹ posteriore a quello di Callewaert attribuisce il pezzo eucologico in causa a papa Gelasio in ragione del vocabolario e della sintassi presente negli scritti gelasiani simile all'uso di *Ve* 530. Alle stesse conclusioni, però avvalendosi di altra documentazione, perviene il Pomares.²² Anzi questo studioso arriva a dare una data alla composizione della « praefatio ». Essa sarebbe il 5 marzo 495, come parte del formulario della messa della IV Domenica di Quaresima.²³ Dell'opinione del Pomares, alla fin fine è anche il Nakagaki.²⁴

Detto questo, non sarà inutile ricordare che le argomentazioni del Pomares gravitano tutte sull'azione compiuta da Papa Gelasio I per liberare Roma dagli avanzi di idolatria, di superstizione, di mal costume che facevano capo ai Luperci e ai Lupercalia,²⁵ contro i quali

²¹ Si veda C. COEBERGH, « Le pape Saint Gélase I^{er}, auteur de plusieurs messes et préfaces du soi-disant sacramentaire léonien », in: *Sacris erudiri* 4 (1952) 46-102, qui pp. 66-77. Si noti che il Coebergh in questo lavoro ha amplificato un suo precedente: cf. IDEM, « S. Gélase I^{er} auteur principal du soi-disant Sacramentaire léonien », in: *Ephe-merides Liturgicae* 64 (1950) 214-237.

²² Cf. G. POMARÈS (ed.), *Gélase I^{er}. Lettre contre les Lupercalia et dix-huit messes du Sacramentaire Léonien* = Sources chrétiennes 65 (Paris 1959).

²³ Cf. *Ibid.*, pp. 220-225.

²⁴ Cf. F. NAKAGAKI, *Partecipazione*, pp. 105, 130-133, 138-139.

²⁵ Per le questioni connesse si veda A. BRELICH, « Luperci-Lupercalia », in: *Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano 1951) vol. 7, coll. 1699-1700.

in pratica il Papa agiva applicando e attuando il detto di Gesù che esistono demoni che si scacciano solo con il digiuno e l'orazione.²⁶

Ora la « praefatio » secondo l'opinione più accreditata sarebbe stata composta per un formulario di Messa della Quaresima, periodo di digiuno e di più intensa preghiera. E la stessa « praefatio » è preghiera.

Che la composizione sia nata per motivo contingente, o per lo meno circoscritto alla Chiesa di Roma, lo dimostra il fatto che essa è assente nei vari sacramentari compilati in seguito.²⁷ Di fatto la si ritrova solo nel Sacramentario Veronese come facente parte di un *depositum euchologicum* circoscritto là dove « rincrudivano » i *falsi fratres* con il loro operato. D'altra parte lo stesso suo stile alieno allo stile e alle norme strutturali della « praefatio », relegarono la composizione tra quelle da non preferirsi e, quindi, da lasciar cadere in oblio.

1.3. *Le espressioni di ispirazione scritturistica di Ve 530*

Tenendo come punto di riferimento il testo riportato qui sopra ricorderò che il Mohlberg nell'apparato critico riporta tutte le correzioni fatte dagli amanuensi.²⁸ Segno che il testo è sempre stato « tormentato » in ragione della sua non facile comprensione e lettura. In ogni caso il testo è qui ripreso dalla *lectio* fornita dall'ultima

²⁶ Cf. *Mt* 17, 20.

²⁷ Si veda quanto in sintesi è riportato dal Vogel sui sacramentari (pp. 43-97) nel suo lavoro: C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen age* (Spoleto 1966. ²1975).

²⁸ Viene qui riportato l'apparato del Mohlberg modificando solo i numeri con riferimento alle linee-righe della « praefatio » da me poste, in quanto nell'edizione critica la composizione si trova alla pagina 69 con le linee 10-31, e alla pagina 70 con le linee 1-7. Per comodità di riferimento nel corpo della trattazione sono state segnalate le linee in numero progressivo dall'1 al 29. L'apparato dell'edizione critica riporta: 1 *am äusseren Rande* de fals(o *aus u oder u aus o*)s fratres 3 ostend(i *über durchgestrichenem en*)s; tua] tui; pronuntias] pronuntians 3; cognosc(e *aus i*)tis 6 *am äusseren Rande* de fastidiosis; *am inneren Rande* N (= nota); animal(e *aus i*)s; carnal(i *über durchgestrichenem e*)s 8 nes(c *auf Rasu*)jentes 9 *am äusseren Rande* de subdolis 12 honeratas] oneratas 13-14 *am äusseren Rande* deuoratores uiduarum et maritarum 22 *am äusseren Rande* subuersores fratrum, cauendum a talibus 25 *am äusseren Rande* N (= nota) 28 rationabil(e *aus i*)s.

edizione critica. L'interesse per lo studio di questa *praefatio* fu sollecitato dalla ricerca su un'analogia composizione prefaziale, quale è *Ve* 428. Anzi nello studio di quella *praefatio* avevo asserito: «...Ebbene il contenuto di *Ve* 428, contenuto trasmesso con stile contorto, è esplicitato con stile fluente in *Ve* 530. Si potrebbe azzardare l'ipotesi che *Ve* 428 sia testimone di una protoredazione che è servita da modello ispiratore alla redazione di *Ve* 530 che va contro i *falsi fratres* «inflati sensu carnis suae», «animales et carnales», «reprobi circa fidem», «subdoli operarii», «qui penetrant domos», «devorant facultates». ²⁹

Il presente contributo si aggiunge a altri ³⁰ che hanno avuto come oggetto di studio direttamente la prima «antologia» di preghiere del rito romano qual è appunto il Sacramentario Veronese (già Leoniano). Mantenendo quindi l'interesse dell'attuale ricerca al testo della *praefatio* in quanto è frutto di ispirazione scritturistica, dapprima viene riferito il testo di *Ve* 530, scomposto in modo che sulla colonna adiacente, in parallelo, ognuno possa cogliere a colpo d'occhio la fonte scritturistica a cui la «*praefatio*» si rifà o si può ricondurre. In seguito vengono fatte considerazioni adeguate.

1.3.1. *I loci biblici citati da Ve 530*

Si tratta fondamentalmente di «quindici» *loci* biblici citati in modo diretto (o quasi) da *Ve* 530. Tuttavia è evidente che altri *loci* hanno fatto da fonte di ispirazione al testo prefaziale. Si sa infatti che

²⁹ Si veda A.M. TRIACCA, «'Volumina divina percurrere'», p. 195.

³⁰ Avevo promesso che «in altra sede verrà dedicato uno studio particolare a *Ve* 530» (*ibid.*). Ebbene ecco lo studio che completa una ideale trilogia che qui ricordo ad utilità del lettore. Di fatto essa costituisce in un certo senso un *unicum* concatenato. Si prenda visione quindi dei due contributi precedenti: A.M. TRIACCA, «'Evangelium – praeconium – praedictio – scriptum – verbum – volumina': una sinonimia concettuale nel «Sacramentario Veronese? Testimonianza pregata della viva ed efficace Parola di Dio» in: S. FELICI (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. IV-VII)* (Roma 1994), pp. 247-281 [con speciale riferimento a *Ve* 1245]; A.M. TRIACCA, «'Volumina divina percurrere'. Una significativa 'praefatio' del Sacramentario Veronese (*Ve* 428). L'eucologia centonizzazione scritturistica», in: M. LÖHRER – E. SALMANN (edd.) *Mysterium Christi, Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer* (Roma 1995) 179-203. Il lettore può anche consultare gli studi elencati in: anche A.M. TRIACCA, «'Lectio divina' sviluppata in preghiera?», p. 646.

– a volte – con l'arte retorica e con appropriati « ammenicoli » si creava un insieme di figure di parole, di concetti, di richiami allusivi, alla fonte biblica. In ogni caso si deve prendere atto dei dati che vengono divisi come segue:³¹

1. « Loci biblici » citati in modo diretto (o quasi)

[A]	<i>Vē</i> 530	<i>Gal</i> 2, 4
2	qualiter a fidelibus tuis falsos fratres	sed propter introductos falsos fratres
3	discerneremus ostendis	qui subintroierunt

Come si vede si tratta solo dell'ispirazione del testo scritturistico di « falsos fratres ». Tuttavia con quanto si legge in *Vē* 530 alla linea 10 *qui introeunt* si comprende che il compositore ha operato una *ruminatio* di *Gal* 2,4 ed altri *loci* e compone la « praefatio » sotto l'influsso della *lectio divina* (si veda sotto [H]).

[B]	<i>Vē</i> 530	<i>Mt</i> 7, 16	<i>Mt</i> 7, 20
3-4	ex fructibus eorum cognoscetis eos.	a fructibus eorum cognoscetis eos	Igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos

Ciò che importa notare è che il *locus* biblico, così esattamente citato, è introdotto da *Vē* 530, linea 3: *unigeniti tua = tui*³² *voce pronuntias*. Dunque sarebbe Dio Padre dell'apoteigma. Ecco perché il Mohlberg nell'apparato correggerebbe *pronuntias* in *pronuntians* e con Feltoe³³ si dovrebbe leggere *tui* e non *tua*. Qui si avverte che il Moeller deve essere corretto quando rimanda per la linea 3 a *2 Cor* 11, 26.³⁴

³¹ La lettera maiuscola tra parentesi quadra serve per le considerazioni che si faranno in seguito. Le cifre arabiche che precedono il testo di *Vē* 530 si riferiscono alle linee (= righe) del testo riferito qui sopra 1.1.

³² Si veda l'apparato riportato sopra.

³³ Il Feltoe è colui che aveva curata l'edizione critica del sacramentario in causa, precedente a quella del Mohlberg. Si veda per questa variante: C.L. FELTOE, *Sacramentarium Leonianum* (Cambridge 1896) 68ss.

³⁴ Si veda E. MOELLER, *o.c.* (alla nota 6) 405 *sub numero* 852. Si tratta evidentemente di uno svarione anche se l'Autore usa *vide 2 Cor* 11, 26 intendendo una citazione allusiva e non diretta. Ma non si tratta nemmeno di allusione.

[E] Ve 530

1 Cor 2,14³⁷

- 6 quia animales atque carnalis
quae sunt Spiritus dei
7 stulta mente
non capiunt

animalis autem homo, non percipit
ea quae sunt Spiritus dei
stultitia enim est illi
et non potest intelligere:
quia spiritualiter examinatur.

È evidente che il compositore della « praefatio » tiene conto dello Scritto Sacro, lo accosta con una logica interna alla « praefatio ». In questo contesto che per ora vengono messi in parallelo *loci* eucologici e biblici citati in modo (quasi) diretto; poi invece gli stessi devono essere considerati per le allusioni che intercorrono tra la *oratio* e lo scritto sacro.

[F] Ve 530

2 Tim 3, 8

2 Tim 2, 18

2 Tim 2, 6³⁸

- | | | | | |
|---|--|--|--|---|
| 7 | De his sunt | ita et hi resistunt
veritati,
homines corrupti mente | qui
a veritate
exciderunt,
dicentes | |
| 8 | reprobi circa fidem,
quam, nescientes
quae loquantur,

neque de quibus
adfirmant,
9 saepe subvertere
conati sunt
et conantur | reprobi circa fidem | resurrectionem
esse iam factam

et subverterunt

quorundam
fidem | semper
discentes
et numquam
ad scientiam
veritatis
pervenientes. |

³⁷ Anche a questo proposito deve essere puntualizzato il MOELLER *o.c.*, p. 405, in quanto avverte di vedere 1 Cor 2, 14 ma solo da *quae sunt...* a *non capiunt*, bensì bisogna riferirsi da « *quia animales* » [che va letto *animalis* (cf. sopra nota 29)] a « *non capiunt* ».

³⁸ Di nuovo deve essere puntualizzato il MOELLER *o.c.*, p. 405. Egli rimanda genericamente a 1 Tim 2, 7 che sarebbe: « in quo positum sum ego, praedicator, et apostolus (veritatem dico et non mentior) doctor gentium in fide et veritate) ».

Come si può constatare ci sono allacci diretti al senso del testo biblico, per mezzo di espressioni come «reprobi circa fidem», o il verbo «subverto»; però l'ispirazione al testo delle lettere paoline è evidente. Secondo la segnalazione del Moeller ciò risulta *a contrariis*, per il *locus* di *1 Tim 2, 7*. In ogni caso è un'ispirazione *a contrariis* anche quella istaurata con *2 Tim 3, 7*.

[G] *Vē 530*

2 Cor 11, 13

9 De his
sunt subdoli operarii,

Nam eiusmodi pseudoapostoli
sunt operarii subdoli

[H] *Vē 230*

Gal 2, 4

10 qui introeunt explorare
aeclesiae libertatem
quam habet in Christo,
11 ut eam
secum in turpem
redigant servitutem

sed propter subintroducitos falsos fratres
qui subintroierunt explorare
libertatem nostram
quam habemus in Christo,
ut nos
in
servitutem redigerent

Da quanto qui è evidenziato circa l'ispirazione sia alla *2 Cor 11, 13*, sia alla lettera ai *Gal 2, 4*, si può avvalorare che quanto è stato ricordato sopra [A], è da rapportarsi in verità ad una meditazione pregata del testo paolino indirizzato agli abitanti della Galazia.

[I] *Vē 530*

2 Tim 2, 6

11 De hiis sunt,
12 qui penetrant domos,
et captivas ducunt
mulierculas, honeratas
13 peccatis

Et nos devita:
ex his enim sunt,
qui penetrant domos,
et captivas ducunt
mulierculas oneratas
peccatis,
quae ducuntur variis desideriis

[L] *Vē 530*

Lc 20, 47

13 non solum
viduarum facultates
sed devorantes
14 etiam maritarum

qui devorant
domos viduarum

simulantes longam orationes

Come si vede il testo di *Ve* 530 procede con una sua logica dopo che il compositore aveva operato una profonda *meditatio* nonché *ruminatio* del testo biblico.

[M] *Ve* 530

Mt 23, 5.27^{bab}

- 14 Isti iam
nec iustos appetunt
se videri

nec saltim
deforis sunt

15 vel dealbati
vel loti
sed palam pudore calcato
16 de prauis conversationibus
suis
etiam gloriantur
et domi forisque
17 spurcitiam contrahentes,
non tam referti sunt
ossibus mortuorum,
quam magis ipsi
18 sunt mortui

5. Omnia vero opera sua

faciunt
ut videantur
ab hominibus:

[27^b sic et vos

aforis paretis hominibus
iusti]

27^a quia similes estis sepulchris
dealbatis
qui aforis parent
hominibus speciosa intus vero

(cf. più avanti [U])

pleni
sunt
ossibus mortuorum,

27^b et omni spurcitia.
Sic et nos aforis paretis
hominibus iusti:
intus autem pleni estis
hypocrisi et iniquitate

Come si può constatare, il compositore di *Ve* 530 si ispira a *Mt* 23, 5.27 che per altro cita a modo suo, per mezzo di ispirazione al testo, o per allusione ai termini.

[N] *Ve* 530

Mt 6,23^{b 39}

- 18 Quibus evangelica sententia
convenienter exclamat:

23^a Si autem oculus tuus fuerit
nequam, totum corpus
tuum tenebrosum erit.

³⁹ Di nuovo bisogna puntualizzare il rimando che il MOELLER, *o.c.*, p. 405 segnala. Si tratta non di *Mt* 6, 23 «sic et simpliciter», bensì *Mt* 6, 23^b.

19 si lumen quod in te
est tenebrae sunt,
ipsae tenebrae quantae
sunt?

23^b Si ergo lumen, quod in te
est, tenebrae sunt:
ipsae tenebrae quantae
erunt?

La dipendenza del testo della linea 19 da *Mt* 6, 23^b è evidente. Le varianti sono motivate dalla linearità del discorso sia nella fonte biblica che nella fonte liturgica.

[O] *Ve* 530

2 Cor 4, 2a

20 Nam cum in his quae
videntur obscura sint
et malae fama nigra
21 dedecore, satis evidentiter
apparet

sed abdicamus
occulta
dedecoris, non ambulantes
in astutia,...

Anche questa ispirazione al testo scritturistico si rifà al senso ampio del testo stesso e direttamente solo a qualche parola.

[P] *Ve* 530

Eph 5, 12

21 haec eos in occulto
gerere, quae etiam
22 turpe sit dicere

quae enim in occulto
fiunt ab ipsis,
turpe est et dicere

Le varianti tra i due testi sono quelle normali di una « praefatio » che adatta il testo scritturistico al suo discorso e al procedere del dettato del proprio « discorso ».

[Q] *Ve* 530

Rom 14, 15^b.13^b

22 Isti non solum ad tuam
gratiam venientes sui
23 foeditate deterrent, sed
etiam intrinsecus fratribus constitutis,
24 pro quibus Christus
est mortuus
offendiculum suae
perversitatibus opponunt

15^b pro quo Christus
mortuus est.
13^b ne ponatis offendiculum
fratri, vel scandalum

Altra volta si può constatare che *Rom* 14,13-15 sta nel sottofondo della « mens » del compositore della « praefatio » che per altro procede a modo suo e liberamente.

[R] *Ve* 530

25 Tales cavere nos iubēs
per apostolum tuum
docens:

26 separate vos ab omni
fratre inordinate
ambulante(m)

2 Thess 3,6

Denunciamus autem vobis fratres
in nomine Domini nostri
Iesu Christi,

ut subtrahatis vos ab omni
fratre ambulante
inordinate,
et non secundum traditionem,
quam acceperunt a nobis.

Si può ricordare che data la citazione diretta che il testo di *Ve* 530 riporta in modo categorico (come anche sopra [N]) si potrebbe formulare un'ipotesi che il compositore abbia sotto mano il testo latino o dell'*Itala* o della *Vetus latina* o di altra traduzione del testo biblico. Ma l'ipotesi, per ora, la si deve lasciare nell'ambito appunto « ipotetico » perché mancano strumenti di lavoro adeguati.⁴⁰

[S] *Ve* 530

26 Et ea nos praecipis
27 operari, quae videntes
cuncti vere fideles tui
te caelestem patrem

28 conlaudent adque magnificent

Mc 5,16

Sic luceat lux vestra
curam hominibus: ut
videant opera vestra,
et
glorificent Patrem vestrum
qui in caelis est

Qui si può dire che il verbo « magnificent » è presente nell'*Itala*. In ogni caso il compositore della « praefatio » fa uso di sinonimi amplificativi « conlaudare – magnificare » che nella *Vulgata* sono concentrati

⁴⁰ Ho percorso sia A. JÖLICHER (ed.) *Itala. Das Neue Testament in altilateinischer Überlieferung* (Berlin 1938ss), sia B. FISCHER (ed.), *Vetus Latina: die Reste der altilateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron* (Freiburg im Breisgau 1949ss.), sia T. MARAZUELA-AYUSO (ed.), *La Vetus Latina Hispana* (Madrid 1962), ecc. senza poter approdare a qualcosa di almeno opinabilmente certo.

nel verbo «glorificare». La libera ispirazione e il rifacimento meditativo e orante del testo scritturistico è a nuovo titolo evidente.

[T] Ve 530

Iac 1, 17

28 a quo [= Patre]

rationabiles conscientiae

29 bonaeque famaе

donum omne perfectum

optimumque

descendit

omne datum optimum

et omne donum perfectum

desursum est,

descendens a Patre

Ed è evidente che il redattore di *Ve* 530 «rovescia» il testo di Giacomo ponendolo nel contesto della propria redazione prefaziale.

2. «Loci biblici» presenti nella composizione in modo allusivo

La ridondanza dell'ispirazione al testo biblico presente nella «praefatio», obbliga il modo di procedere del presente studio. Esso senza pretendere d'essere esaustivo nel porre in risalto tutte le «allusioni», le ispirazioni «lato sensu» al testo biblico, vuole però dimostrare di quale ricchezza i testi eucologici antichi (e l'urgenza di studi), perché di essi si possa dire tutto quanto trasmettono pur nel loro genere letterario stringato: la famosa «concinnitas romana». Per cui sembra opportuno ricordare quanto segue, almeno perché ognuno possa essere invogliato al prosiegua degli studi che necessitano per disseppellire i tesori celati nelle fonti.

Ora, più di una volta, qui sopra [A] [E] [F] [O], si è accennato al fatto che il testo di *Ve* 530 ha rimandi al testo biblico solo attraverso parole. Emblematico è il testo di *Gal* 2, 4 (= falsi fratres) che dà il «leit-motiv» della composizione e che riportato in [A] è stato di nuovo citato in [H] in quanto ivi c'è l'esplicitazione del testo paolino che fa da sfondo alla composizione prefaziale.

[U] Qui si intende porre l'attenzione su un'espressione della «praefatio» che costituisce come il concentrato di una irradiazione scritturistica. Si tratta di una espressione menzionata in [M].

Ve 530

linee 15-16: *de pravis conversationis suis etiam gloriantur*

L'espressione procede *a contrariis* rispetto al contenuto del testo biblico. Ivi si legge:

1 Tim 4, 12: *exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in charitate, in fide, in castitate*

1 Petr 1, 15: *et ipsi, in omni conversatione sancti sitis*

2 Petr 3, 11: *quales oportet vos esse in sanctis conversationibus et pietate.*

[V] Per «figure di parole» si potrebbe citare anche:

Ve 530

linee 1-2: *qui caelestibus disciplinis ex omni parte nos instruens, qualiter a fidelibus tuis falsos fratres discernemus ostendis*

Di fatto una serie di allusioni e di richiami al testo sacro si potrebbero mettere in risalto tenendo presente:

2 Tim 3, 15: *et quia ab infantia sacras litteras nosti, quae te possunt instruere ad salutem, per fidem, quae est in Christo Iesu.*

Eph 6, 4: *educate illos in disciplinis et correptione Domini...*

Mt 13, 52: *ideo omnis scribe doctus in regno coelorum simile est homini patrifamilias qui profert de thesauro suo nova et vetera [= ex omni parte]*

2 Tim 3, 13: *Mali autem homines, et seductores proficient in peius, errantes, et in errorem mittentes [= pari cioè ad una modalità del modo di agire dei «falsi fratres»].*

1.3.2. Considerazioni globali in merito ai «loci biblici» di Ve 530

Dinanzi a questi dati di fatto si impongono alcune considerazioni che non intendono entrare nel genere della «praefatio» che risulta esorbitante rispetto agli altri contenuti nello stesso Sacramentario Veronese.

Qui solo si deve prendere atto che si danno per scontati tre elementi propri del *genus demonstrativum* nel quale entrano anche le «praefationes». Si tratta dell'oratore che al caso delle preghiere composte, in genere non è mai l'autore. Qui si tratterebbe, nell'opinione più certa, Papa Gelasio I. Ma poi la «praefatio» fu usata da altri? L'in-

terrogativo possiede buoni motivi per essere posto. Non vi diamo però risposta alcuna. Il testo eucologico è il secondo elemento. Al caso di *Ve 530* possiede tonalità diretta propria dello stile del «discorso persuasivo». Di qui la sua prolissità. Infine i destinatari immediati ovvero l'uditorio che sono i fedeli che partecipano alla celebrazione.

La «*praefatio*» oltre ad essere preghiera risultava una «cattedra di insegnamento» biblico-vitale. Di fatto si prenda visione della ricchezza della composizione in merito al suo rifarsi alla Parola di Dio come appare dal seguente prospetto.

(1) *Ve 530*

[A] linee 2-3	<i>Gal 2, 4</i>
[B] linee 3-4	<i>Mt 7, 16.20</i>
[C] linee 4-5	<i>Col 2, 18^b-19^a</i>
[D] linee 5-6	<i>Phil 3, 19</i>
[E] linee 6-7	<i>1 Cor 2, 14</i>
[F] linee 7-8-9	<i>2 Tim 2, 6.18; 3, 8;</i>
[G] linea 9	<i>2 Cor 11, 13</i>
[H] linee 10-11	<i>Gal 2, 4</i>
[I] linee 11-12-13	<i>2 Tim 3, 6</i>
[L] linee 13-14	<i>Lc 20, 47</i>
[M] linee 14-15-16-17	<i>Mt 23, 5 (27^b).27^{ab}</i>
[N] linea 19	<i>Mt 6, 23^b</i>
[O] linee 20-21	<i>2 Cor 4, 2^a</i>
[P] linee 21-22	<i>Eph 5, 12</i>
[Q] linea 24	<i>Rom 14, 15^b.13^b</i>
[R] linee 25-26	<i>2 Thess 3, 6</i>
[S] linee 27-28	<i>Mt 5, 16</i>
[T] linee 28-29	<i>Iac 1, 17</i>
[U] linea 16	<i>1 Tim 4, 12; 1 Petr 1, 15; 2 Petr 3, 11 (a contrariis)</i>
[V] linee 1-2	<i>2 Tim 3, 13.15; Eph 6, 4; Mt 13, 52</i>

(2) Dinanzi a questi dati si può prendere atto che il compositore di *Ve 530* predilige in assoluto il Nuovo Testamento rispetto all'Antico. Del Nuovo un ruolo rilevante è ricoperto dall'Apostolo delle genti a cui segue l'evangelista Matteo. Due citazioni provengono rispettivamente dal Vangelo secondo Luca e dalla Lettera di Giacomo.

<i>Loci biblici</i>		<i>Ve 530, linee</i>	<i>Lettera usata al paragrafo 1.3.1.</i>
<i>Evangelo</i>			
<i>Mt</i>	5, 16	linee 27-28	[S]
	6, 23 ^b	linea 19	[N]
	7, 16.20	linee 3-4	[B]
	13, 52	linee 1-2	[V]
	23, 5.27 ^{a,b}	linee 14-15-16-17	[M]
<i>Lc</i>	20, 47	linee 13-14	[L]
<i>Apostolo</i>			
<i>Rom</i>	14, 13 ^b .15 ^b	linea 24	[Q]
<i>1 Cor</i>	2, 14	linee 6-7	[E]
<i>2 Cor</i>	4, 2 ^a	linee 20-21	[O]
	11, 13	linea 9	[G]
<i>Gal</i>	2, 4	linee 2-3	[A]
	2, 4	linee 10-11	[H]
<i>Eph</i>	5, 12	linee 21-22	[P]
	6, 4	linea 1-2	[V]
<i>Phil</i>	3, 19	linee 5-6	[D]
<i>Col</i>	2, 18 ^b -19 ^a	linee 4-5	[C]
<i>2 Thess</i>	3, 6	linee 25-26	[R]
<i>1 Tim</i>	4, 12	linea 16	[U]
<i>2 Tim</i>	2, 6	linee 7-8-9	[F]
	2, 18	linee 7-8-9	[F]
	3, 6.8	linee 7-8-9	[F]
	3, 13.15	linee 1-2	[V]
<i>1 Petr</i>	1, 15	linea 16	[U]
<i>2 Petr</i>	3, 11	linea 16	[U]
<i>Iac</i>	1, 17	linee 28-29	[T]

Per coloro che si occuperanno del contenuto biblico-liturgico della « praefatio » servirà il prospetto sopra riportato.

(3) Statisticamente si hanno

16 *loci* dagli scritti di Paolo

6 *loci* dai Vangeli

2 *loci* dalle lettere di Pietro ma sono *loci* a contrariis

1 *locus* dalla lettera di Giacomo.

(4) Di questi *loci* secondo quanto è stato ricordato sopra al paragrafo 1.3.1., sono:

citazioni concettuali

<i>Mt</i> 13, 52	[V]	<i>2 Tim</i> 3, 8 ^b	[F]
<i>Eph</i> 6, 4	[V]	<i>2 Tim</i> 3, 7	[F]
<i>2 Tim</i> 2, 18	[F]		

citazioni similari o per richiami allusivi

<i>Mt</i> 5, 16	[S]	<i>1 Cor</i> 2, 14	[E]
<i>Mt</i> 6, 23 ^b	[N]	<i>2 Cor</i> 4, 2 ^a	[O]
<i>Mt</i> 23, 5.27	[M]	<i>Gal</i> 2, 4	[A] [H]
<i>Lc</i> 20, 47	[L]	<i>Phil</i> 3, 19	[D]
<i>Rom</i> 14, 13 ^b .15 ^b	[Q]	<i>Iac</i>	1,17[T]

citazioni uguali

<i>Mt</i> 7, 16.20	[B]	<i>Col</i> 2, 18 ^b .19	*[C]
<i>2 Cor</i> 11, 13	[G]	<i>2 Thess</i> 3, 6	[R]
<i>Eph</i> 5, 12	[P]	<i>2 Tim</i> 2, 6	[I]

citazioni a contrariis di *1 Tim* 4, 12; *1 Petr* 1, 15; *2 Petr* 3, 11 [=U]

(5) In pratica si è dinanzi a richiami terminologici, concettuali, sinonimiali; a figure di parole, di allacci, di richiami cumulativi, oltre che a citazioni propriamente dette.

Da tutti questi dati si può cogliere che il compositore della « praefatio »:

a) supera e va oltre l'ambientazione della parola di Dio inserita nella storia del momento-epoca in cui fu proferita-scritta (= dimensione storica);

b) si immette nella comprensione della parola di Dio che si è servita della parola umana (termini, concetti, semantica della parola) e continua a servirsi della dimensione letteraria della medesima, però:

c) si concentra e trasmette la parola di Dio nella sua attualizzazione e quindi l'autore della « praefatio » punta gli sforzi sulla dimensione del messaggio della Parola stessa. Il messaggio è sempre attuale. Questo ci induce a porre un ulteriore interrogativo.

1.4. *Uso arbitrario dei «loci biblici», oppure un'intenzione voluta circa un «concentrato pregato» della parola di Dio?*

Il dilemma posto nell'interrogativo or ora formulato, possiede anche una sua attualità se si tiene presente il crescente interesse per la parola di Dio congiunto con la celebrazione della medesima, sempre più stimolati dalla riforma liturgica post-conciliare. Si pensi ai contenuti della Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium* e di quella sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*.

Di per sé la soluzione dell'interrogativo oggi come ieri andrebbe ricercato nella natura intima della preghiera che nell'ambito cristiano coincide con la natura intima della parola di Dio. Questa non è parola paragonabile a quella degli uomini, dei sapienti, dei «sedicenti illuminati divinamente». Infatti esiste solo una vera parola dell'unico Dio-Vero che è quello Tripersonale, come esiste una vera Liturgia (che non riduce a ritualità celebrativa) che è l'esercizio del sacerdozio di Cristo Uomo-Dio compartecipato ai suoi fedeli, per mezzo degli eventi di salvezza.

A monte sia della vera parola di Dio sia della vera Liturgia sta l'*ipse prior*⁴¹ del Dio di amore e di gloria.

Di per sé «ascoltatori privilegiati della parola di Dio sono quelli che il mondo considera gente di umile condizione. Gesù ha riconosciuto che certe cose tenute nascosta ai sapienti e agli intelligenti, sono state rivelate ai semplici».⁴²

È qui che non si può fare a meno di sottolineare una volta ancora che la parola di Dio è portatrice del «mysterium» cioè del piano storico salvifico. La partecipazione alla parola di Dio «celebrata» chiarisce, in modo progressivo, le linee concrete nelle quali il Dio Uni-Trino desidera che si muova il fedele. In questo modo la proclamazione della parola di Dio nella celebrazione diventa una continua, piena ed efficace esegesi esistenziale della stessa parola. È nella verità

⁴¹ Cf. *1 Io* 4, 10.19.

⁴² Cf. *Mt* 11, 25; *Lc* 10, 21. La citazione proviene da *IBC*, p. 91.

della celebrazione che, in forza dello Spirito Santo, la parola di Dio si tramuta in Vita perché è la vera parola che è Via a Dio.⁴³

Tanto più che questo fatto basilare possiede rapporti peculiari con l'eucologia. Effettivamente questa diventa speciale interprete della stessa parola di Dio. Di qui il procedere e lo svilupparsi dell'eucologia con espressioni artistiche ad essa proprie. L'eucologia è così un *locus* privilegiato dove preghiera e parola di Dio ruotano vicendevolmente.

Si prenda quindi atto che la composizione eucologica è sempre stata un'espressione artistico-letteraria. Tale doveva (deve) essere in rapporto alla sua finalità che è rendere gloria al Dio Uni-Trino. Si aggiunga che l'eucologia è sempre stata capita come una forma espressiva per suscitare, per aiutare, per amplificare la partecipazione dei fedeli alle realtà che l'azione liturgica attua. Di qui la necessità che l'eucologia salvaguardi la fedeltà ai contenuti e a Dio, ma anche quella ai fedeli partecipanti alle realtà celebrative.

Per questo è opportuno prendere atto che l'eucologia nel suo formularsi presuppone un primo stadio di lavoro costituito dal passare dello scritto sacro, cristallizzazione della parola di Dio, alla *lectio* della scrittura, alla *meditatio* della parola di Dio. Effettivamente le preghiere liturgiche, le più genuine e « fresche » risultano una centonizzazione di espressioni bibliche. Per cui con l'impiego dell'eucologia i fedeli recepiscono i contenuti delle realtà che si celebrano. Anche se primario scopo dell'eucologia non è l'istruzione dei fedeli, tuttavia essa sfocia nell'essere – al concreto – una modalità di trasmissione della stessa parola di Dio e quindi una modalità di recezione – da parte dei fedeli – dei contenuti catechetici. Anzi l'eucologia mentre è frutto della catechesi ne è anche una fonte privilegiata.⁴⁴

Inoltre la celebrazione, per mezzo della parola di Dio da essa stessa attuata nei suoi contenuti, costituisce il *locus* dove la stessa *ecclesia Dei*, il *populus Dei* si edificano.

⁴³ Cf. A.M. TRIACCA, « Valore teologico della 'Liturgia della Parola' », in: *Rivista Liturgica* 78 (1986) 616-632.

⁴⁴ Si veda: A.M. TRIACCA, « Il rapporto Liturgia-Catechesi nella dinamica ecclesiale. Parallelismo o convergenza? », in: *Notitiae* 22 (1986) 322-346.

Si comprende quindi che ad ogni amplificazione della parola di Dio recepita dai fedeli che vivono in determinate coordinate socio-culturali, corrisponde un determinato modo di esprimersi nel formulare le preghiere. Si può infatti asserire che l'eucologia proviene dalla parola di Dio «accolta, meditata, celebrata dalla comunità nei singoli fedeli e dai singoli fedeli nella comunità», tanto che esistono due *versus ad*: quello *dalla* parola di Dio *all'*eucologia e l'altro *dall'*eucologia *alla* parola di Dio. Per cui rimane certo che anche se per il periodo in cui fu redatta l'eucologia del *Ve* non sono note direttamente le pericopi delle letture della parola di Dio, usate nella celebrazione, rimane altrettanto certo che una coscienza riflessa dell'uso della parola di Dio è testimoniata nell'eucologia stessa.

Ed è appunto dall'ipotesi della verità di questa affermazione che ha preso le mosse la presente ricerca. Tanto più che il più genuino mezzo di trasmissione dell'*energia-dynamis* che è la parola di Dio⁴⁵ e delle virtualità che essa racchiude, è pur sempre la celebrazione. Questa risulta l'esegesi più viva e più autentica della stessa parola. Di fatto la celebrazione articolata *per preces et ritus* non fa altro che essere parola di Dio esegeticamente capita (= *lex credendi*), vissuta (= *lex vivendi*), celebrata (= *lex orandi*). Lo studio dell'eucologia, in questo contesto null'altro è che studio di modalità ermeneutico-esegetiche con cui è stata compresa la parola di Dio che una volta (= *hapax*) per sempre si è fatta Carne, ad opera dello Spirito Santo (il mistero dell'Incarnazione), e ogni volta (= *osakis*) che si celebra, si adatta ad opera dello stesso Spirito nel cuore dei fedeli (il mistero dell'Inculturazione diretta-personale).

Ma per conseguire quanto qui è stato ricordato necessita prendere atto di quanto viene esposto per cenni qui sotto al paragrafo 2.

Tuttavia non si può disattendere al fatto che *Ve* 530 potrebbe venir analizzato con almeno due chiavi di lettura costituite dalla *littera* e dallo *spiritus*. Già sopra è stato ricordato che in questa sede non si intende fare uno studio della retorica (con le sue figure e

⁴⁵ Cf. *Rom* 1, 16.

ornati) presente nella composizione prefaziale. Rimane in ogni caso certo che l'aspetto del *defectus litterae* qui è accoppiato con la necessità di superare la *duritia nudae expositionis*. Ciò potrebbe indurre a fermarsi alla materialità del testo e potrebbe portare a conclusioni anche erranee o comunque non del tutto chiare. Anzi si potrebbe giungere a contenuti in contrasto con le verità racchiuse nei *loci* biblici usati dalla «praefatio». Di fatto non si potrebbe asserire che l'uso dei *loci* biblici sia arbitrario. Forse di primo acchito sembrerebbero eccessivamente estrapolati dal loro contesto naturale. Effettivamente a ben considerare i dati nel loro contesto prima biblico poi liturgico, si deve convenire che il compositore della «praefatio» è mosso dall'intenzione di concentrare la parola di Dio tramite le fasi delle *meditatio*, *ruminatio*, *contemplatio* e attraverso la forma della *peroratio*, pervenire alla *oratio* della medesima parola di Dio.

2. LA MEDITAZIONE DELLA PAROLA DI DIO ALLA BASE DELL'EUCOLOGIA

Se la semplice parola umana è una realtà ricca, viva e in un certo modo «misteriosa», a maggior ragione lo è quella divina.

La parola con i segni con cui è scritta e con l'intensità, l'altezza e il timbro con cui è pronunciata arreca con sé sempre la volontà di colui da cui proviene: volontà di comunicare a chi legge o a chi ascolta ciò di cui la parola è vettore. Il vettore porta sempre un senso.

La parola di Dio è inequivocabile sulle sue veridicità e verità perché è Parola vera e verace. E se il suono con cui la Parola di Dio è stata veicolata si è perso nel tempo, il suo significato che perdura nel tempo, anche in ogni suo più piccolo particolare,⁴⁶ è efficace.⁴⁷ Anzi in coloro che accolgono la Parola di Dio, questa fa sì che stiano lontani dal parlare in modo contrario ad essa⁴⁸ bensì usino

⁴⁶ Cf. Mt 5, 18.

⁴⁷ Cf. Hebr 4, 12^a.

⁴⁸ Cf. Eph 4, 29.

un parlare veritiero⁴⁹ e «grazioso» nel senso etimologico, cioè pieno di grazia.⁵⁰

Quando la Parola di Dio dal riserbo della vita intratrinitaria è stata pronunciata nell'ambito extra-trinitario, essa diventa efficace in opere di bene. Non può essere più cancellata. La sua efficacia operosa perdura e diffonde attorno a sé sapienza, saggezza, amore, bellezza, ordine, bontà, misericordia. È parola che agisce in chi l'ascolta. È sempre verità che avvince; insegnamento che ammaestra; realtà che penetra tra spirito e animo;⁵¹ guida che conduce.

Di tutto questo e di altro ancora, sono stati convinti tutti coloro che hanno composto, di prima mano (o hanno compilato suturando e mutuando diverso materiale a loro preesistente), l'eucologia.

Senza volere esaustivamente trattare qui tutto quanto meriterebbe d'essere fatto, prendendo le mosse dalla composizione prefaziale considerata, a modo di conclusione, faccio seguire tre brevissime considerazioni globali.

2.1. *Dai dati di fatto, ad una loro prima interpretazione*

La più immediata interpretazione dei dati di fatto parte dalla presa di coscienza che l'eucologia è una esegesi pregata della Parola di Dio. Essa quando è usata nella celebrazione liturgica sia perché viene proclamata (= celebrazione della Parola di Dio), viene cantata (= antifone, salmi, innodia di ispirazione biblica, ecc.), viene «direttamente» pregata (= eucologia), è sottoposta ai seguenti passaggi dinamici:

dal «racconto-narrato»-«narrazione-raccontata», *alla* celebrazione del fatto contenuto nella «ipsa narratio», proprio in ragione dell'evento salvifico che vi è contenuto;

dalla profezia della Parola di Dio, *alla* sua realizzazione nella celebrazione;

⁴⁹ Cf. *Mt* 5, 37; *Iac* 5, 12.

⁵⁰ Cf. *Col* 4, 6.

⁵¹ Cf. *Hebr* 4, 12^b.

dalla « confessio fidei », alla « professio fidei » e alla « celebratio fidei » tutte innervate nella Parola di Dio e cioè è presupposta la questione dei rapporti tra « parola-fede-sacramento »;

dal mezzo della comunicazione che è la stessa Parola di Dio, alla celebrazione della Parola di Dio, che a sua volta è anche comunicazione;

dalla Parola di Dio che contiene i « mysteria », alla celebrazione dei « mysteria »;

dalla celebrazione che contiene l'annuncio (kerygma), la didaché, la didascalia, la catechesi, l'omelia, ecc. tutti generi e principi ermeneutici della Parola di Dio, all'aspetto iconico dell'eschaton ed anche a quello didattico, mai fine a se stessi e connaturati alla natura della celebrazione della Parola di Dio;

dalla Parola di Dio, per comprendere la quale bisogna essere iniziati con preparazione adeguata, alla celebrazione che ha bisogno della Parola di Dio la quale a sua volta è mistagogia al mistero celebrato;

dai generi letterari dei diversi libri biblici al « genus celebrativum »;

dalla pianificazione e dal riduzionismo della Parola di Dio effettuati dalle diverse scuole esegetiche, alla quotidiana vivificazione di tutta la Parola di Dio effettuantesi nella celebrazione.

Effettivamente si può asserire che la variegata celebrazione della Parola di Dio riporta il discorso sulla Parola di Dio quale realtà straordinariamente unica ma che « si muove » tra contraddizioni di diversi generi.

Essa ha le sue radici nel passato ed è tutta protesa al futuro. Si assomiglia ad ogni parola, ed è totalmente da quella e differente e differenziabile e differenzianda. Esige un lungo tempo di preparazione per capirla, e al momento in cui si traduce nella vita pratica di chi, ascoltatala e accoltala, l'ha lasciata fruttificare, di nuovo sono necessari tempi lunghi per una sua assimilazione che non sarà mai ultimata. D'altra parte se il suo ascolto è « conditio sine qua non »

perché si abbia l'avvio del procedimento dell'accoglienza della Parola stessa, il solo ascolto è capace di vanificarla.

E mentre postula un appropriarsi del significato profondo di ciò che veicola, bisogna sempre tener presente la molteplicità dei motivi per cui è venuta a noi. Si avvera nell'oggi, ma finché rimane scritta non ha alcun effetto. Anche quando è letta o tradotta in suono perché proclamata, rimane simultaneamente «eterea-astratta» o «sconvolgente» la vita di chi l'accoglie. Esprime messaggi che provengono dalla sfera dell'invisibile, perché appartengono alla sua sorgente che è Dio, ed essi si visibilizzano nella vita di coloro che con la propria esistenza traducono in pratica i suoi contenuti.

Il suo attuarsi in un «oggi» non è se non in vista della conformazione con la stessa Parola dell'oggi esistenziale per migliorarlo in sintonia con il volere divino, ma in vista del futuro.

Anzi l'«avvenire» della Parola di Dio consiste nel suo continuo approfondimento da quando fu «detta-scritta», in un «oggi di fede» che alla luce della Parola di Dio assume ritmi di accelerazione operativa. Talché all'interiorizzazione della Parola di Dio è la stessa Parola che dona tutto, mentre – per esempio – essa non dà nulla alla «carriera umana», ma possiede ogni capacità per stroncare questa, come anche quella riesce ad imprimere a questa una direzione tipica.

Ebbene se alla Parola di Dio si addice quanto è stato detto, e ancor più quanto si potrebbe aggiungere continuando la diagnosi sia delle «energie» insite nella Parola di Dio, sia delle «antinomie» che la circondano, quasi insidiandola, è pur vero che ogni sua potenzialità assume coloritura, tonalità, forza nuova quando la Parola di Dio è celebrata.

Qui si inseriscono, incrociandosi gli apporti di altri studi.⁵²

⁵² Per l'elenco si veda A.M. TRIACCA, «'Lectio divina' sviluppata in preghiera?», pp. 662-663.

2.2. *Da una prima interpretazione dei dati, a «fotogrammi» incisivi sull'attualità di una tipica metodica*

Più si vive e più si constata e si vede chiaro che le realtà semplici sono veramente le più grandiose, quindi anche le più difficili da dominare. Qui si inserisce lo scopo della teologia liturgica che è quello di parlare di Dio (= theo-loghia) in modo che il «cuore dell'intelligenza» possa comprendere con maggior facilità. Chi si accosta al teologo della liturgia dovrebbe essere da lui preso per mano e condotto in un mondo di vita dove ci si incontra con la Prola del Dio vivo, fatta sempre più viva per i fedeli che la vivono e la portano ad uomini e donne vivi. A sua volta il teologo della liturgia deve essere un capace di captare la voce del Dio dei vivi che parla e che è riconoscibile in quella dei santi, dei mistici, dei piccoli. Di fatto la voce delle Persone divine sovrasta tutte le altre.

Proprio per essere in sintonia con la voce delle Persone divine, che è udibile dalla decodificazione dello Scritto Sacro che avviene nella sua celebrazione, dove assume di nuovo la tonalità di «voce» con la proclamazione della Parola di Dio, procede in modo serrato. Le valenze teologico-liturgiche presenti nella peculiarità celebrativa della liturgia della parola possono essere ravvisabili nelle conquiste già da me cristallizzate altrove,⁵³ e cioè:

la celebrazione della Parola di Dio è «storia della salvezza in atto»;

la celebrazione della Parola di Dio è «teologia biblico-vitale», perché è «teologia liturgica in atto».

Dalle valenze teologico-liturgiche sono inscindibili le implicanze pratiche derivanti dalla teologia della celebrazione della «Liturgia della Parola» e cioè:

la celebrazione è «essenzialmente» biblica e la Parola di Dio è «costitutivamente» finalizzata alla celebrazione;

⁵³ Cf. A.M. TRIACCA, «Valore teologico della 'Liturgia della Parola'», in *Rivista liturgica* 78 (1986) 616-632, specie pp. 620-631.

il valore teologico della «Liturgia della Parola» è correlato alla spiritualità-liturgica della medesima.

Si faccia caso che sono diverse le accezioni di *Liturgia della Parola* e di *celebrazione della Parola di Dio*.

Qui l'attenzione è rivolta alla seconda. La celebrazione della Parola di Dio investe la Parola di Dio di tutte le valenze della celebrazione. Si può comprendere che la teologia (liturgica)⁵⁴ della celebrazione della Parola di Dio è sempre connotata dall'essere uno speciale dono della Trinità per comprendere ciò che Dio Tripersonale sa di Sé e del suo operato: comprensione compartecipata agli altri ed essenzialmente vissuta nella storia della salvezza in atto, in modo per eccellenza, nella celebrazione.

Si può richiamare quanto ho sintetizzato altrove⁵⁵ ricordando ciò che qui serve come presupposto, e cioè:

Dato che celebrare è la realizzazione del piano di salvezza (= mistero) che comporta, in quanto epifania del divino, sia la santificazione delle persone umane, sia il culto alle persone Divine, allora segue che la Parola di Dio nella celebrazione diventa essa stessa azione di santificazione e di rendimento di gloria-grazie.

Infatti la stessa celebrazione, che poggia fondamentalmente sulla Parola di Dio e della Parola di Dio tutta si innerva, diventa un nuovo evento e la celebrazione arricchisce la Parola stessa di una interpreta-

⁵⁴ Per le quattro accezioni: A.M. TRIACCA, «Per una teologia liturgica del Sacramento dell'Ordine in Occidente. Linee metodologiche», in: G. FARNEDI – Ph. ROUILLARD (edd.), *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico. Scritti in onore di Gerardo J. Békés* (Roma 1985), pp. 77-106, qui pp. 100-104. In parte vi avevo già accennato in uno scritto serrato in redazione nel dicembre 1981, ma che vedrà la luce solo cinque anni dopo. Si tratta di: A.M. TRIACCA, «'Liturgia' 'locus theologicus' o 'Theologia' 'locus liturgicus'? Da un dilemma verso una sintesi», in: G. FARNEDI (ed.), *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1985)* (Roma 1986), pp. 193-233.

⁵⁵ Cf. A.M. TRIACCA, «La 'Celebrazione' della Parola di Dio 'Christi locutio, vita fidelium'», in: B. SECONDIN – T. ZECCA – B. CALATI (edd.), *Parola di Dio e Spiritualità* (Roma 1984), pp. 152-165, specie pp. 153-157.

zione nuova e di una insospettata efficacia⁵⁶ quella appunto legata e connessa con la celebrazione.

Ne deriva che il nesso Parola di Dio – evento di salvezza in atto – celebrazione è così proficuo e profondo da dover prendere atto che ogni proclamazione (anche extra-sacramentaria) della Parola di Dio, per essere «proclamazione piena», deve essere in relazione (almeno in modo implicito) alla sua celebrazione. Altrimenti si vanificano e si mortificano i dinamismi della Parola di Dio e le sue più genuine finalità.⁵⁷

La metodica che necessita per l'approfondimento dei testi sacri è da ricercarsi in una interpretazione pluralistica. Di fatto «nessuna interpretazione particolare può esaurire il significato dell'insieme, che è una sinfonia a più voci. L'interpretazione di un testo deve quindi evitare di essere esclusivista».⁵⁸ In altri termini la metodica interpretativa trova nella tradizione della Chiesa⁵⁹ il suo *locus* per eccellenza. Tuttavia non è male ricordare che l'interpretazione nella vita Chiesa⁶⁰ trova il *locus locorum* per la comprensione dello Scritto Sacro nella liturgia «mistero-azione-vita» che della vita della Chiesa e di ogni sua attività è culmine e fonte.⁶¹

D'altra parte sono le ripetute ricerche condotte sulle fonti e non ultima anche la «praefatio» *Vē* 530 che urgono ad ulteriori approfondimenti.

⁵⁶ Per l'approfondimento di questo principio proveniente dalla seconda edizione (1981) dei *Praenotanda* 3b all'*Ordo Lectionum Missae*, si veda A.M. TRIACCA, «In margine alla seconda edizione dell'*Ordo Lectionum Missae*' (Dei Verbum in Liturgia: Christi locutio, fidelium vita). La 'celebrazione' della Parola di Dio, fonte della vita spirituale dei fedeli», in: *Notitiae* 18 (1982) 243-280, specie pp. 269-278.

⁵⁷ Per le conseguenze di questa affermazione si veda A.M. TRIACCA, «La comunità si raduna convocata dalla Parola di Dio» in: AA.VV., *Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa* (Roma 1983), pp. 27-83. Qui si aprirebbe una lunga parentesi di tipo ecumenico per il dialogo con i fratelli cristiani che hanno in comune l'identica Parola di Dio.

⁵⁸ *IBC*, p. 84.

⁵⁹ Cf. *IBC*, pp. 85-93.

⁶⁰ Cf. *IBC*, pp. 104-118.

⁶¹ Cf. *Sacrosanctum Concilium*, n. 10.

2.3. Dall'«*historia salutis*», alla «*historia magistra*»

Senza addentrarci nell'ennesima problematica che nasce dalla confusione tra tipologia e mistagogia, lo stretto rapporto tra Parola di Dio e celebrazione è da ricercarsi nel fatto che la Parola di Dio veicola il «mistero» nell'accezione biblico-patristica, cioè nell'accezione di storia della salvezza. Tuttavia la Parola di Dio non può fare il memoriale del mistero, cioè non può fare il memoriale di se stessa.

Innanzitutto perché la Parola di Dio, così come la possediamo, contiene una tipica accezione di memoriale che sta alla base di quello liturgico ma che liturgico non è. Poi, perché non può essere «fatto memoriale» su di se stesso, ma «si fa memoriale» di un fatto storico salvifico. La Parola di Dio descrive ciò che serve a capire il mistero il cui memoriale viene celebrato dalla sola liturgia. La Parola di Dio fornisce la «materia prima» del memoriale, la celebrazione lo mette in atto, e dunque la liturgia lo realizza.

Si faccia caso che il memoriale di cui molti esegeti e pastoralisti asseriscono essere «informata» la Parola di Dio si riduce – sottoposto ad un'attenta analisi – Memoriale dunque di tipo psicologico, intellettuale, noetico. Si ricorda con la Parola di Dio un fatto storico. È presente nella *mens* di chi lo immagina. È realmente immaginato, pensato, circostanziato ma non è *veritas*, non è *lux*, è solo *umbra*, *prolegomenon*.

Invece il memoriale liturgico è *veritas* ed è piuttosto un la realtà storico salvifica tanto che che la Parola di Dio fa intravedere, ma solo la liturgia realizza e nessuna esegesi può far presente.

Cronologicamente si è avuto prima la storia della Parola di Dio ritmata sulla lunghezza d'onda dei fatti salvifici e della predicazione della Parola di Dio, poi da ultimo la scrittura della Parola di Dio, a cui fa seguito l'esegesi. Anzi ogni tipo di esegesi, di meditazione, di preghiera personale della Parola di Dio si avvantaggia nel fare il percorso a rovescio dall'oggi allo ieri, per poi sforzarsi di ritornare all'oggi, ma sempre in un ambito al memoriale.

Solo nella celebrazione, con il memoriale liturgico, è decristalliz-

zato totalmente l'aspetto storico-salvifico di cui la Parola di Dio è portatrice. Decristallizzato e vitalizzato perché il memoriale liturgico ridona la pastosità e la tonalità di ieri, di oggi, di domani (= dimensioni rimemorativa, significativa, anticipativa) all'unica storia della salvezza, nella sua totalità.

Per cui di per sé l'è tale che il contesto della celebrazione ha la capacità ogni tipo di comunicazione della stessa Parola (quello evangelizzante, kerygmatico, didascalico, catechetico, meditativo; comunitario, personale, ecc.), ogni tipo di esegesi (allegorica, tipologica, storica, filologica, letteraria, spirituale, ecc.) e di gli uni e gli altri in un clima di «sollemnitas», di venerazione, di culto con cui è fasciata la Parola di Dio che viene proclamata nel, suo, e cioè un «popolo-comunità», nei sigoli fedeli e i singoli fedeli che formano un, quello del Padre, un, quello di Cristo, un, quello dello Spirito.

La parola in se stessa fragile ed effimera (= flatus vocis) si stabilizza nello scritto sacro veicolando e fissando il mistero di salvezza. La liturgia che pure nasce dalla Parola di Dio, è essa sola il Mistero di salvezza in . La liturgia imprime nella Parola di Dio un movimento vitale. Lo scritto diventa parola viva. La liturgia cioè è il *locus* che restituisce alla pienezza di vita la Parola di Dio, attualizzandola per mezzo del Memoriale celebrativo.

Al riguardo si dovrebbero ricordare i principi da me già enunciati.⁶² Qui si pone l'attenzione solo su alcuni.

2.3.1. *Il principio della continuità della presenza dei misteri tra l'evento storico che li ha «vissuti» e il memoriale liturgico che li celebra*

Le considerazioni porterebbero sia al radicale tricotomico intercorrente tra «parola-sacramento-vita», sia al delle esegesi o troppo erudite o riduttive o intimistiche. Senza dubbio si comprenderebbe la necessità di recepire che la celebrazione è il *locus* tipico per veicolare la

⁶² Cf. A.M. TRIACCA, «Linee teologico-liturgiche della 'celebrazione' della Parola di Dio», in: *Salesianum* 53 (1991) 669-689, specie pp. 683-689.

Parola di Dio che da scritta è proclamata, celebrata, vissuta proprio nei suoi veri «perché» è giunta a noi. «Perché» il mistero si attui per noi, *oggi, qui*.

Il memoriale liturgico ha il potere di i molteplici tesori dell'unica Parola di Dio. Tanto che i diversi periodi dell'anno liturgico godono della possibilità di gli stessi tesori di tonalità specifiche. E le singole assemblee liturgiche, con i diversi ceti di fedeli che all'azione liturgica prendono parte attiva, possono aiutare ad tali tesori, sotto la mozione dello Spirito, verso concrete mete. A sua volta il singolo fedele, come ogni assemblea, «sono orientati» dalla Parola di Dio.

Questo principio, rapportato al memoriale liturgico, sta a ricordare l'insostituibile interpretazione della Parola di Dio che la liturgia compie nel celebrarla.⁶³

2.3.2. *Il principio della mutua relazione tra la formulazione ispirata della Parola di Dio e la storia della salvezza da partecipare alle persone per mezzo della celebrazione*

In questo principio, sempre sfaccettatura della realtà del Memoriale, sono racchiuse verità di diverso spessore teologico. La relazione tra il momento in cui lo Spirito ha agito nell'agiografo in vista della scrittura della Parola di Dio e il momento in cui lo stesso Spirito mette in moto l'evento di salvezza di cui nella liturgia si fa «attuazione ri-presentazione», sono correlati in modo tale che l'origine, la

⁶³ Per questo si veda A.M. TRIACCA, «In margine alla seconda edizione dell'Ordo Lectionum Missae' (Dei Verbum in Liturgia: Christi locutio, fidelium vita). La 'celebrazione' della Parola di Dio, fonte della vita spirituale dei fedeli», in: *Notitiae* 18 (1982) 243-280, 269-278. Inoltre si aggiunga che se la scienza biblica non potrà mai essere di tutti, a tutti i fedeli è dato di «pregare nel massimo dei modi» la Parola di Dio, cioè a tutti è dato di celebrare la Parola di Dio. Questa è protesa a diventare, in verità, un mezzo insostituibile per stabilire l'interpretazione cristiana della vita (sempre interpretazione «misterica»!) e di formare personalità altamente cristiane. Il modo di pregare è il modo di vita. La vera preghiera è stile di vita. E per il cristiano la preghiera per eccellenza è la liturgia dove sono inglobate (non annullate o vanificate ma potenziate e inverate) tutte le altre modalità.

protologia, l'eziologia della Parola di Dio, sempre in ragione dello Spirito Santo sono vivificate in vista della storia della salvezza. Essa perviene ed è compartecipata alle persone dei fedeli che si succedono, nel decorso dei secoli, nelle assemblee rese autentiche per mezzo della celebrazione quale naturale contesto della Parola di Dio.

La storia della salvezza nella celebrazione, proprio in ragione del « memoriale », approssima le finalità della Parola di Dio all'origine, l'escatologia alla protologia salvifica, perché l'eziologia è ravvicinata alla teologia. Cioè la Parola di Dio si arricchisce nella celebrazione proprio in ragione della vivezza della storia della salvezza in atto, del mistero di cui si fa memoriale. La Parola di Dio è e permane ispirata, perché fu ispirata dallo Spirito Santo in ragione del « mistero storico-salvifico » ivi presente. Il memoriale liturgico « restituisce-vivifica-attua » il momento ispirativo della Parola di Dio. La rivelazione è stata « completata-chiusa-finita ». La rivelazione dell'*hodie* liturgico è « da completarsi – si schiude – non finisce se non nell'*eschaton* ».

Per cui si può asserire che nella celebrazione la Parola di Dio assume la sua voce. La quale non è una voce registrata, alterata, camuffata sotto forme d'altri tempi, ma è solo *Christi locutio*.⁶⁴

L'in illo tempore con il memoriale celebrativo diventa *hic et nunc* salvifico perenne. Dio Uni-Trino parla ora. La celebrazione è il megafono della Parola di Dio che la rende « accessibile-udibile-comprensibile » a chi vi partecipa.

Questo principio della mutua relazione... sta a ricordare che la celebrazione compie il *munus* di riscrivere nel cuore dei partecipanti, ovvero nella vita dei fedeli la Parola di Dio e il suo più genuino contenuto. Il « memoriale liturgico » espleta la funzione « catalizzatrice » per provocare la scintilla di Vita nella vita di ogni fedele.

⁶⁴ Cf. A.M. TRIACCA, « La 'Celebrazione' della Parola di Dio: 'Christi locutio, vita fidelium' », in: B. SECONDIN – T. ZECCA – B. CALATI (edd.), *Parola di Dio e Spiritualità* (Roma 1984), pp. 152-165, specialmente 159-164.

2.3.3. *Il principio dell'assemblea liturgica, intessuta dallo Spirito Santo, è costituita «memoriale» delle assemblee culturali storico-salvifiche*

Di questo ho già trattato diffusamente altrove.⁶⁵ Qui ricordo il principio in quanto serve a porre in risalto la teologia liturgica della celebrazione della Parola di Dio. Infatti si potrebbe sottoporre lo studio del principio ad una duplice prospettiva.

La prima, prettamente liturgica, va dalla rivelazione (*revelatio*) all'economia della salvezza concretizzata in fatti storici (*dispensatio salutis*) vetero e neotestamentari per giungere alla celebrazione dei medesimi (*celebratio*) in una concreta assemblea che ne fa il memoriale (*anamnesis*). La seconda, inclusa nella prima, e più direttamente esegetica, ripercorre all'indietro la medesima traiettoria e dalla concreta celebrazione in una determinata assemblea, dove la *dispensatio salutis* si realizza, arriva alla consapevolezza che, in forza dello Spirito Santo, è ora in atto la manifestazione (*revelatio*) della Parola di Dio nel suo modo più alto. Esso sfugge dalle mani dell'esegesi e si concentra nell'*actio* per eccellenza che è la *celebratio*.

Tanto proviene dalla «*historia salutis*» cristallizzata nei «*verba salutis*» e trasfusi con la «*celebratio mysterii salutis*» nella vita dei fedeli. Ad essi prendere coscienza che la liturgia è anche la più alta modalità per fare una «*lectio divina*» della Parola di Dio

Achille Maria TRIACCA, S.D.B.

⁶⁵ Per le indicazioni, si veda A.M. TRIACCA, «'Lectio divina' sviluppata in preghiera?», pp. 668-669.

L'ORDINARIUM FIORENTINO

1. LA TRILOGIA DEGLI ORDINARI LITURGICI FIORENTINI

Il manoscritto segnato 3005 già 3138 alla Biblioteca Riccardiana di Firenze proviene dalla cattedrale (allora S. Reparata, ora S. Maria del Fiore) ed è esattamente quell'*Ordinarium* citato a più riprese dal *Mores et Consuetudines canonice florentine* (ossia, il Manoscritto 1, 3. 8. dell'Archivio dell'Opera di S. Maria del Fiore) abbastanza noto nell'edizione moreniana¹ avvenuta purtroppo poco prima della fine della latitanza di *Ordinarium*. Esso ricomparve nel 1810 nell'*Inventario della Libreria Riccardi*, ma sotto il titolo di *Rubricae Ecclesiasticae*, differente peraltro da *Ritus in ecclesia servandi Ms.* che si legge in costola e senza traccia del nome delle origini. E, da allora, non è stato più indicato con quel primo nome.

Alternando fra i due nomi o titoli moderni e coll'aggiunta di numerosi svarioni, lo cita spesso Robert Davidsohn,² ma anche altri,³ ma nessuno ricorda più il nome primitivo, *Ordinarium*, attestato da *Mores et Consuetudines*.

Sarebbe fuori luogo, tuttavia, arroccarsi sulla questione del nome o titolo, quando è risaputa l'enorme varietà che s'incontra in questo campo. Noi stessi, nel cercarlo col primo nome, ci siamo imbattuti nel terzo esemplare fiorentino dello stesso genere o gruppo, intitolato

¹ Domenico MORENI, *Mores et Consuetudines Ecclesiae Florentinae. Codex MS. ex Archivo Aedituorum S. Mariae Floridae a Dominico Moreni, academico florentino, erutus, editus et illustratus [...]*, Typis Petri Allegrinii, Florentiae 1794 (I-IX, 1-78). Quelle citazioni si trovano alle pp. 11, 36, 43 e 67 e corrispondono ai ff. 3v (Sabato santo), 8r (Santi Innocenti), 9r (Purificazione della Madonna) e 13r (Dedicazione del battistero di S. Giovanni) del Manoscritto. I luoghi corrispondenti del Manoscritto di *Ordinarium* sono ai ff. 40v, 13r, 73v e 93v.

² Robert DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, Sansoni, Firenze 1972-1978, 8 volumi (Originale: *Geschichte von Florenz*, Berlin, 1896-1927). C'interessano i volumi I (*Le Origini*) e VII (*I primordi della civiltà fiorentina. Chiesa e Laicato*).

³ Arnaldo COCCHI, *Le chiese di Firenze dal sec. IV al XX*, Firenze 1903 e Giovanni Battista RISTORI, 'Lo scoppio del carro', in *Atti della Società Colombaria*, 1907, 337-346.

a sua volta *Ordo Manualis secundum consuetudinem Romanae Curiae* che si trova, inedito anch'esso, alla Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, segnato Aedil 119 e risale alla metà del secolo XV.

Così, abbiamo dovuto ammettere che Firenze ha prodotto e conserva ben tre esemplari di questo genere o gruppo di libri liturgici, dai nomi più diversi: *Ordinarium* (fiorentino), *Mores et Consuetudines* e *Ordo Manualis*. Una trilogia di *Ordinari* liturgici.

Questa ricchezza inesplorata e questa varietà, però, non dispensano dal rivendicare con forza il nome proprio del più antico dei tre, almeno per due motivi: il termine «*Ordinarium*» potrebbe diventare nome convenzionale di tutto il genere o gruppo grazie ad una scelta operata durante le nostre ricerche (iniziate nel 1979) addirittura da Aimé-Georges Martimort.⁴ Avverrebbe che il singolo *Ordinarium* (fiorentino) si chiamerebbe, tale e quale, come ogni appartenente al gruppo.

Ma sono principalmente le vicende fra il nostro *Ordinarium* e il *Mores et Consuetudines* che impongono rispetto per la testimonianza di quest'ultimo ed attenzione infinita al primo che, da principale, è stato reso men che subalterno; anzi, è stato come radiato dalla memoria.

Possiamo affermarlo proprio sulla nostra esperienza che è passata attraverso queste fasi di ricerca:

2. I FF. 34^v-35^r DELL'ORDINARIUM CITATI NELL'EDIZIONE MORENIANA DI *MORES ET CONSUEUDINES*

Tutta la nostra ricerca con relativa Tesi di Laurea⁵ neppure ci

⁴ Aimé-Georges MARTIMORT, *Les « Ordines », les ordinaires et les cérémoniaux*, Brepols, Turnhout, 1991 (= *Typologie des sources du moyen âge* 56). La presenza del termine «*Ordinaires*» nel titolo potrebbe operare identico fenomeno di quella di «*Ordines Romani*» nel titolo di Michel ANDRIEU, *Les « Ordines Romani » du haut moyen-âge*, Ed. Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1931-1961, 5 vol. (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 11, 23, 24, 28 e 29).

⁵ Mario TUBBINI, *Due significativi manoscritti della cattedrale di Firenze* [Mss., Firenze, Biblioteca Riccardiana, 3005 e Archivio dell'Opera di S. Maria del Fiore, 1° 3. 8.].

sarebbe stata, se non avessimo posto gli occhi, fra altre incoerenze dell'edizione di *Mores et Consuetudines*, sul raggelante silenzio dell'editore ogniqualvolta il Manoscritto nominava *Ordinarium* e ciò in contrasto frontale con la citazione, alla nota 1 di pagina 5, del brano che oggi si può indicare come ff. 34v-35r di *Ordinarium*, in tema di Benedizione delle Palme nell'atrio della chiesa, ambrosiana (anno 394) e sempre extra-muranea, di S. Lorenzo⁶ con Processione alla cattedrale.

Senonché, quel brano viene introdotto dal Moreni con una montagna di dubbi:

Carolus Strozzius in suis MSS. *Adversariis* ceremonias, quas Ecclesia Flor. hodie peragebat in ecclesia S. Laurentii, refert, et ex Codice MS. cui titulus: *Mores, et Consuetudines Ecclesiae Flor.*, in Archivo Aedituorum S. Mariae Floridae delitesciente desumpsisse fatetur. Auctoritate ejusdem Caroli sileo; ast hic Codex, quem ipse vidit, aut amplius non extat, aut vetustior, aut recentior est censendus, cum eundem prorsus, quem typis trado, titulum praeseferat. Quomodocumque se se res habeat, hi sunt ritus: [...]

Per fortuna, i controlli effettuati mostrano il contrario.

Una confusione di titoli o nomi va, semmai, attribuita a Domenico M. Manni,⁷ mentre dell'esistenza e della collocazione dell'originale informa il Davidsohn che, nel servirsene abbondantemente, lo

Studio introduttivo e trascrizione (Contributo alla conoscenza delle fonti per le celebrazioni liturgiche), Roma, 1996 (I-XX, 1*-107*, 1-325). È questo il titolo anche dell'Estratto (I-XX, 1-292).

⁶ Fu inclusa per la prima volta dentro le mura degli anni 1172-1175.

⁷ Domenico M. MANNI, *Principj della Religione cristiana in Firenze*, Firenze, 1764 (trent'anni prima), p. 35: «Il Senator Carlo Strozzi padre dell'antichità appellato, *copiò da un Libro antico in cartapeccora* [...] *intitolato Mores et Consuetudines Ecclesiae Florentinae* [...]». Il Moreni, alunno ed erede del Manni, evidentemente scrive «Strozzi», ma sta plaggiando Manni che aveva usato con qualche inesattezza gli *Spogli* di Carlo Strozzi.

⁸ R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, I, p. 1065.

qualifica anche come «una fonte rimasta quasi inosservata»,⁸ per poi darle la segnatura così: «*Rubricae Ecclesiae [!]*, libro rituale della chiesa fior (sec. XII) – Cod. Riccardiano 3138».⁹

Così sono risolte le angosce della nota 1 di p. 5 di Moreni, perchè con tutti questi dati diventa agevole anche la «*recognitio*». Il Manoscritto 3138 ora 3005 della Biblioteca Riccardiana, infatti, contiene sia la lunga citazione sulla Domenica delle Palme, sia le numerose citazioni di Davidsohn, sia le frasi trascritte nelle *Carte Strozziiane*, volume 56, carte 21-39.¹⁰ Perfetta, infine, la corrispondenza delle citazioni di cui *supra*, alla nota 1.

3. IL MANOSCRITTO 3005 DELLA BIBLIOTECA RICCARDIANA DI FIRENZE

Basta limitarci alle caratteristiche principali. Il manoscritto si identifica dall'*incipit* («De prima Dominica de Adventu. In sabbato ad vespervas lectio *Fratres, hora est*»), e dal *desinit* («in quibus eas non dicimus. In [...]. [...] *Lectatus(!) sum, Ad te levavi, [...], Absolve, Domine, [...]*»), ma non ha un titolo vero e proprio, perché i due attuali non sono originali e *Ordinarium*, che noi rivendichiamo, potrebbe essere il *modo iniziale d'indicarlo*, ma non un vero titolo scritto all'inizio.

Oggi si presenta rilegato in mezza pergamena e carta a mano su cartone con spigoli in pergamena. La consistenza si può indicare: I, 1-116, I, cioè 116 *folia*, numerati solo sul *recto*, che danno luogo a 232 facciate interamente scritte. Più due fogli di guardia moderni. Le dimensioni sono di mm 260 × 170. Il codice è di pergamena scritta con inchiostro nero (testo) e rosso (titoli ed alcune iniziali). Lo stato è discreto. Fuori discussione l'integrità, perchè il f. 116v, pur eraso in parte, conteneva ormai argomenti noti (*Salmi penitenziali e gradual*).

⁹ R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, I, p. 1260.

¹⁰ Il cambiamento di segnatura è comune ad altri manoscritti della medesima Biblioteca.

L'organizzazione del codice che consta di 14 *quaterni* e 1 *binio* finale è molto accurata; nonostante la rifilatura, la maggior parte dei richiami di fine-fascicolo è salva.

Anche i *folia*, perforati e rigati con stilo metallico, sono stati preparati con diligenza. La scrittura è gotico-librario incipiente o, meglio, minuscola carolina del secolo XII, il che conferma la datazione all'ultimo quarto di quel secolo, salvo correggere «intorno al 1180 o subito dopo»¹¹ con «intorno al 1175», come abbiamo evinto con due argomenti interni, cioè la novità della Processione cittadina nel giorno di S. Agata e, soprattutto, nel ritorno della Processione delle Palme, la particella «*vel*» che pone la sosta nell'alternativa fra porta della città e porta della chiesa.

Il primo argomento (sorretto dall'esterno) sta fra la guerra civile fiorentina del 1177 e il Concilio Lateranense III del 1179, ma forse da solo non risolverebbe; il secondo si collega con la costruzione, cronometrata per lotti e zone dallo stesso Davidsohn fra 1172 e 1175, della cerchia urbana detta *prima comunale* comprendente per la prima volta la chiesa di S. Lorenzo dalla quale viene quella Processione.

Autore dell'*Ordinarium* è il «Cantor», probabilmente il «Presbyter Lambertus».

4. GLI ORDINARI LITURGICI E *ORDINARIUM* (FIORENTINO) PIÙ *MORES ET CONSUETUDINES*

Martimort non conosce *Ordinarium*; difatti cita soltanto il *Mores et Consuetudines* nell'edizione di Moreni,¹² ma l'assente *Ordinarium* si ritroverebbe alla perfezione nella sua descrizione generale.¹³

Infatti, prodotto da e per questa Chiesa locale e, quasi sviluppando l'*Ordo Romanus* XII, si apre con l'Avvento e continua lungo l'anno, dando gli *initia* delle varie ufficiature o di loro parti; rimanda

¹¹ R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, I, p. 1063, n. 1.

¹² A.-G. MARTIMORT, *Les « Ordines »*, p. 56.

¹³ A.-G. MARTIMORT, *Les « Ordines »*, pp. 50-85.

ai vari Libri di formule eucologiche; indica la soluzione per le evenienze più disparate di «occorrenze» e di «concorrenze» e per la quantità di Domeniche dopo l'Epifania e dopo la Pentecoste (secondo la data della Pasqua) e anche per la distribuzione dei Libri biblici nelle settimane e, da agosto a novembre, nei mesi.

Distingue il Ciclo del tempo da quello dei Santi (dove inserisce i Patroni e le ricorrenze proprie, come la Dedicazione di S. Reparata e del Battistero o di altri Altari e chiese), contiene dettagliati *Natalicia* o *Comuni* dei Santi, insistendo sulle Ottave, e spiegandone il significato con argomenti della migliore Patristica.

Di poco posteriore al Beroldus milanese e all'*Ordo Officiorum Lateranense* e decisamente anteriore al Senese e a quello di Lucca, l'*Ordinarium* fiorentino è certamente uno degli esemplari più antichi e conserva tratti rimarchevoli dell'epoca paleocristiana, oltre a soffermarsi attento su sottolineature di spiritualità liturgica emergenti fra le ordinarie prescrizioni rubricali o di tecnica gestuale e del canto.

Assai interessanti l'*Ordo Missae*, l'*Ordo benedictionis mensae*, le Processioni, l'Ufficio della Madonna, la cura dei malati e le Esequie dei defunti. Nessun dubbio sulla vita comune dei «fratres canonici» nella «canonica domus».

Il contenuto di *Mores et Consuetudines* è infinitamente più limitato (del resto, consta di soli 16 *folia*) e dipendente; basti dire che spesso costruisce il proprio testo con le *glosse* di *Ordinarium*. Davvero dannoso è stato definirlo «rifacimento»,¹⁴ invece di aggiornamento, di *Ordinarium*.

5. ORDINARIUM E MORES ET CONSUETUDINES: INTERDIPENDENZA E DISTANZA DI TEMPO

Ora che si conoscono entrambi, diventa evidente la subordinazione di *Mores et Consuetudines* in quanto aggiornamento contestuale di *Ordinarium* che, tranne novità intercorse (le quali avevano reso

¹⁴ R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, I, p. 1063, n. 1 e VII, 109, n. 2.

necessario il secondo), restava in pieno vigore.¹⁵ Di conseguenza, è doveroso non falsare le datazioni.

Quanto a noi, riteniamo di aver dimostrato che R. Davidsohn – fermi restando i suoi meriti, a cominciare dall'averci fornito la segnalazione del manoscritto di *Ordinarium* – dovrà essere ridimensionato, cominciando da dove inculca che *Mores et Consuetudines* è «rifacimento» di *Ordinarium* e che il Moreni «sbagliò» datandolo al 1230 circa.¹⁶

6. CONCLUDENDO

Senza perderci dietro la pur caratteristica ed interessante *trilogia*, urge un debito di giustizia verso uno «scomparso, ribattezzato male» nel tornare alla luce, sicché è praticamente rimosso dalle conoscenze. Se potremo editarlo e, possibilmente, in forma contestuale col *Mores et Consuetudines*, credo che aiuteremo a riflettere sul «vissuto» di un ambiente che, fra 1100 e 1200, registra maturazioni pregnanti un po' in ogni campo.

Basti qui accennare che, mentre e nonostante stiano sviluppandosi i nuovi Ordini Mendicanti, l'ambiente della cattedrale di S. Reparata vede nascere sia l'Ordine dei Servi di Maria (1233), che la Confraternita di S. Maria della Misericordia (1244).

Ma tutto l'ambiente guarda in avanti, verso S. Maria del Fiore (1296); tant'è vero che queste ricerche, oltre al resto,¹⁷ ci hanno fatto

¹⁵ Saranno poi aggiornati insieme nel Sinodo Fiorentino del 1310. Cf. R.C. TREXLER, *Synodal Law in Florence and Fiesole, 1306-1518*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1971 (= *Studi e Testi* 268), p. 266, dove si parla promiscuamente di *Ordo Offitii ecclesiae matricis florentinae*.

¹⁶ R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, I, p. 1063, n. 1 combinato disposto con VII, 109, n. 2.

¹⁷ Cf. Mario TUBBINI, «Il nono dei 14 donatori del mosaico pavimentale della prima cattedrale fiorentina, 'Decentius', non 'Vincentius'», in Domenico CARDINI (cur.), *Il bel San Giovanni e Santa Maria del Fiore. Il Centro religioso di Firenze dal Tardo Antico al Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 1996, p. 28; Mario TUBBINI, «Il Collegio Eugenio e il Concilio del 1439», in Paolo VITI (ed.), *Firenze e il Concilio del 1439: Convegno di*

incontrare col lascito «pro remedio animae suae» all'opera (cioè, impresa, cantiere, prima che Opera, come Ente di gestione) «istius ecclesiae sanctae Mariae» (*del Fiore*) di «unum miliarium matonorum» da parte dell'Autore del *Mores et consuetudines*, certo «Giovanni di Salvo», cappellano di santa Reparata.

Mario TUBBINI

UN LITURGISTE ANGLAIS, EDMUND BISHOP, L'AUTEUR DU « GÉNIE DU RITE ROMAIN »

L'année 1996 a marqué le cent-cinquantième anniversaire de la naissance du liturgiste Edmund Bishop (1846-1917); cette occurrence est l'occasion pour nous d'une réflexion sur cet homme dont l'influence a été grande dans le modernes. Bishop, un laïc, est certainement plus connu en raison de son ouvrage *Le Génie du Rit romain*, ouvrage qui est en fait mineur dans son oeuvre. Jusqu'à la fin de sa vie Bishop a affirmé que cet ouvrage avait un caractère populaire,¹ ce qui est aussi démontré par son origine, une conférence publique, et par sa brièveté. Néanmoins c'est le *Génie* qui a constamment attiré l'attention pendant bien cent ans et continue à être régulièrement cité. Il semble donc adéquat de proposer quelques considérations sur la vie et l'oeuvre de Bishop dans son ensemble et de chercher la signification du *Génie* lui-même.

De fait nous ne pouvons pas comprendre le petit ouvrage de Bishop sans avoir quelque notion de sa vie et de son oeuvre, ainsi que de ses aspirations personnelles. Cette étude est certes intéressante en ce qui concerne n'importe quel auteur, mais pour un cas aussi atypique que celui que nous considérons c'est particulièrement vrai.

LA JEUNESSE DE BISHOP

Quelles furent les origines et la formation de celui qui a été décrit en 1909 comme « le plus illustre liturgiste vivant »?²

Bishop est né en Angleterre le 17 mai 1846 à l'Hôtel Seymour, une auberge dans la petite ville de Totnes, dans le comté rural du

¹ Edmund BISHOP, *Liturgica Historica: Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*, Clarendon Press, Oxford 1917, p. vii.

² Jugement de John Wickham Legg en 1909, cité par Nigel ABERCROMBIE, *The Life and Work of Edmund Bishop*, Longmans, London 1959, p. 401.

Devon, alors très peu catholique. Ces parents étaient les gérants de l'Hôtel, pour le compte du Duc de Somerset. La famille n'était pas catholique; à ce propos Bishop racontera plus tard que les catholiques étaient si rares dans cette région que la maison même d'une famille catholique était pour lui dans sa prime enfance une curiosité remarquable.³ À l'âge de cinq ans Edmund perdit son père. La famille était nombreuse mais ils n'étaient pas dans le besoin et tous les enfants allèrent à des écoles privées. Déjà travailleur à 13 ans, Edmund fut envoyé pour deux années heureuses dans une école privée à Villevorde en Belgique, où son frère avait déjà étudié. Les fruits de ce séjour furent une maîtrise du français, un accès à la littérature autre que celle de langue anglaise, un goût pour *Le Génie du Christianisme* de Châteaubriand et la possibilité de voir la piété populaire des campagnes belges. Tout cela l'a poussé sans heurts vers ce qu'on a appelé «l'anglo-catholicisme», à l'époque une mode controversée en Angleterre. Autrement dit, il adopta avec sympathie le point de vue que l'Anglicanisme est en continuité, d'une certaine manière, avec la grande Église catholique, le christianisme orthodoxe, point de vue qui cherchait aussi à expliciter et à renforcer cette continuité en important d'une manière éclectique des pièces du rituel, des pratiques religieuses et des éléments de la spiritualité catholiques.

Ayant complété son éducation par une forte dose de mathématiques et démontré ses capacités pour les langues étrangères et pour l'anglais, le jeune homme se préparait à une fonction administrative à l'«Admiralty», c'est à dire, le ministère de la Marine, où commandait alors le Seigneur de la famille, le Duc de Somerset. Mais, ce poste lui ayant été refusé pour une raison quelconque, il en obtint un autre dans le département d'éducation du Conseil Privé de la Reine. C'est ainsi que Bishop se lança dans la carrière de fonctionnaire public à l'âge de presque 18 ans en 1863, nomination qui coïncida avec la mort de sa mère.

³ ABERCROMBIE, *Life*, p. 5.

LE FONCTIONNAIRE ET APPRENTI CHERCHEUR

L'été précédant il avait considéré sérieusement de se convertir au catholicisme mais il remettra le pas décisif à quatre ans plus tard. Bien que son emploi ne le rendait pas riche, il suffisait pour lui procurer une subsistance. Mais, ce qui était plus intéressant, ses horaires de travail était de onze heures du matin à cinq heures du soir, ce qui permettait à Bishop de travailler aussi pour son propre compte à la bibliothèque du British Museum où, comme Karl Marx avant lui et Dom Henri Leclercq après, il devint un habitué connu. En plus de ses études au Museum, Bishop passa le plus de temps qu'il pouvait se permettre sur des ouvrages tels que le *De Antiquis Ritibus* de Martène. C'est pendant cette étude qu'il se fit catholique en 1867. En 1868 il obtint la carte d'accès à la salle des manuscrits de la bibliothèque du British Museum et c'est là principalement qu'il acquit le fondement de ses connaissances de paléographie et de liturgie, qui, quoique autodidactes, étaient solides. Son premier travail en fait fut de déchiffrer les fragments abîmés et tâchés du Cotton Ms. Vitellius DXVI, un Ordinal de l'Abbaye de Saint-Augustin à Cantorbéry. Bientôt il rendait des services à diverses personnes en déchiffrant des manuscrits, pratique qu'il a continué toute sa vie.

L'un des amis qui exerçaient la plus grande influence sur Bishop était alors l'abbé Armand Malais, curé de St Martin-Église dans le diocèse de Rouen, que Bishop a connu au cours de vacances en France. Bien qu'il fut bientôt dépassé en érudition par le jeune laïc, cet ecclésiastique continua à avoir une influence stimulante jusqu'à sa mort en 1882. En fait l'abbé s'intéressait aux particularités spécifiques des liturgies locales, en particulier celles de Normandie, et il encouragea Bishop dans cette direction pendant l'été 1870. Par ailleurs il l'incita à s'intéresser au premier concile du Vatican, bien qu'alors il était encore qu'un converti récent et fort jeune et timide. Déjà en 1868 il l'avait envoyé, sous prétexte de lui faire présenter un livre, rencontrer l'une des figures de pointe de cette assemblée, le cardinal Newman. Deux ans plus tard Bishop écrivit pour Malais un mémoire volumineux que ce dernier transmit à Mgr Dupanloup alors à Rome.

Le travail à commission, que ce soit la transcription de manuscrits ou la rédaction de notes techniques sur des sujets diverses, nous porte à considérer un aspect très particulier de l'oeuvre d'érudition de Bishop. Outre les ouvrages qui portent son nom comme auteur ou éditeur, il y en a plusieurs qui doivent beaucoup à son travail et à ses connaissances; que se soit une simple phrase dans une présentation bibliographique ou de sections très étendues de textes, inventaires ou notes particulières, procurés avec abnégation. Pour ne prendre qu'un exemple, Abercrombie a calculé que plus 80 pages de l'*Histoire du Bréviaire* de Suitbert Bäumer⁴ proviennent des notes inédites de Bishop. Dans un autre cas c'est lui qui a découvert en 1877 une collection britannique de quelques 400 lettres pontificales dans un manuscrit du British Museum (Addl. Ms 8873) et les a transcrit en 1878, mais elles furent utilisées par Ewald, Miklosish, Racki, Löwenfeld et d'autres. La même chose vaut pour bien d'autres publications.

LA LIAISON BÉNÉDICTINE

A partir de 1880 Bishop a visité plusieurs monastères bénédictins dont Maredsous, Erdington, Buckfast et Downside, ce dernier alors (1883) sous la direction de Dom Aidan Gasquet. Bishop a été impressionné par Downside et décida de contribuer au développement des études de cette communauté en leur laissant sa bibliothèque personnelle. Sa conception de la vie monastique, alors renaissante en Angleterre, était modeste, mais claire et pleine d'espérance:

Comme j'espère que quelques membres de la Congrégation anglaise se consacreront, même modestement dans les limites très étroites que les circonstances actuelles imposent, il me semble, à faire renaître dans la mesure de leur possibilité les anciennes traditions d'érudition.⁵

⁴ Édition originale: Suitbert BÄUMER, *Geschichte des Breviers*, Freiburg im Breisgau 1895.

⁵ Lettre du décembre 1884 à Dom Gilbert Dolan, citée par ABERCROMBIE, *Life*, p. 82.

Les bénédictins anglais traversaient alors des temps difficiles, cherchant à se remettre du période de leur exil continental obligé et de trois siècles de ministère clandestin parmi les catholiques de l'Angleterre. Bishop sympathisa pleinement avec Gasquet et ses compagnons et commença à collaborer avec les religieux de Downside pour une monumentale histoire des bénédictins anglais (projet qui n'aboutit pas) et prit ses mesures pour concrétiser ses rapports avec cette communauté. Au fur et à mesure de la croissance de cette relation, Bishop se trouva confronté avec la question de sa vocation: devait-il ou non abandonner sa vie de célibataire et de fonctionnaire publique. Plusieurs fois il avait réfléchi sur cette question et maintenant il approchait de sa quarantième année. A ce moment il advint que sa section administrative subit un remaniement et il lui fut donné le choix entre une promotion dans la fonction publique ou la retraite anticipée avec une demi-solde à vie. Quoique voulant garder son indépendance spirituelle, Bishop entra néanmoins comme postulant à Downside, en acceptant l'option de la retraite anticipée. Dans l'hypothèse où il ne s'adapterait pas à la vie bénédictine, cela signifierait qu'il devait être prêt à embrasser un style de vie caractérisé par des moyens matériels limités. De fait, après une honnête tentative, il retourna dans le monde, tout en gardant avec Downside et plusieurs des moines des relations intimes; également il continua à prendre part passionnément au débat de longue durée sur l'esprit et le juste mode de vie des bénédictins anglais.

Déjà avant son entrée comme postulant, Bishop avait collaboré avec Aidan Gasquet en relisant son travail; ce dernier avait d'ailleurs renoncé à sa charge de prieur pour raison de santé et habitait maintenant à Londres. Pendant le séjour à Downside du postulant, Gasquet était arrivé avec le manuscrit de son premier volume sur *Henri VIII* et les deux avaient travaillé ensemble pendant trois semaines pleines. Ils devaient continuer à collaborer ensemble et rester amis intimes toute la vie de Bishop.

LE CHERCHEUR INDÉPENDANT

Après Downside il reprit sa vie de recherche au British Museum de Londres: il arrivait à dix heures moins le quart du matin, faisait une pause à une heure pour un café et croissant suivi d'une promenade de cinq minutes avec son ami Dom Gasquet, puis retour au travail jusqu'à six heures. Chez lui après le souper il mettait en ordre ses notes et se préparait pour le lendemain. A part quelques travaux particuliers, Bishop continuait le dépouillement massif de revues liturgiques et, avec Gasquet, un ratissage des manuscrits du Musée. Comme toujours il prenait d'abondantes notes et copiait des manuscrits, mais sans penser vraiment à une publication immédiate.

Après avoir préparé la publication de son oeuvre commune avec Gasquet à propos des premières liturgies protestantes anglaises, *Edward VI and the Book of Common Prayer*, au printemps 1890, Bishop décida d'accepter la recommandation de son médecin d'un changement d'air et alla faire un long séjour à Maredsous. Là il commença une collaboration amicale avec Dom Suitbert Bäumer et ce qui devaient être des relations intermittentes avec Dom Germain Morin, tout en continuant ses études linguistiques, compulsant des grammaires flamandes et danoises.

LA HENRY BRADSHAW SOCIETY

C'est à cette époque que Bishop commença à s'occuper du projet de la création d'une Société dédiée à l'édition de textes liturgiques. Le principal promoteur de cette idée était un anglican, John Wickham Legg, homme de grande courtoisie et sans aucun esprit polémique. Celui-ci vivait avec une certaine aisance matérielle après avoir renoncé à la profession médicale pour des raisons de santé et était en bon termes avec Bishop. Comme ce dernier, il était laïc, comme lui aussi un autodidacte en études liturgiques, actif et respecté dans ce domaine normalement dominé par le clergé.

Une première réunion se tint le 3 juillet 1890 dans les bureaux de

W.H.J. St John Hope de la *Society of Antiquaries* de Londres et la société fut constitué sous le nom de Henry Bradshaw, érudit de réputation, bibliothécaire de l'Université de Cambridge, qui était mort peu avant. L'intérêt qui fut manifesté pour la société naissante était symptomatique de l'intérêt qui commençait alors à se manifester pour la liturgie, mais il était inévitable que la société se trouva dominé par le clergé anglican et qu'elle dut chercher le patronage des évêques de cette confession. Dans ces conditions la participation de catholiques était délicate.

Bishop avait rencontré Legg le 30 octobre 1889 avec l'intention de fixer la procédure technique de l'édition de textes. Ensuite, durant l'automne 1890 les liturgistes catholiques tels que Dom Aidan Gasquet, Bishop et W.H.J. Weale discutaient entre eux sur leur éventuelle participation publique à la nouvelle Société. Il fut décidé à la réunion du 22 novembre que Gasquet, en tant que prêtre, devait s'abstenir de paraître à la réunion inaugurale, qui devait avoir lieu trois jours plus tard, mais que les laïcs, à savoir Bishop, Weale et Everard Green devait y être présents. La Bradshaw Society s'est donc réunie le mardi 25 novembre à 15 heures dans la splendide «salle Jérusalem» de l'Abbaye de Westminster, fort d'une liste de 175 personnes ayant promis leur adhésion, dont plusieurs évêques anglicans, M. Léopold Delisle, Mgr Antonio Ceriani, l'abbé Duchesne et Dom Hildebrand de Hemptinne, alors abbé de Maredsous, qui devait devenir par la suite Abbé Primat. Le comité élu fixa un programme de publication assez vaste pour inclure le Bréviaire de Hereford, l'Antiphonaire de Bangor et une Liturgie grecque. Au mois d'avril de l'année suivante, le comité s'étant à nouveau rassemblé, il invita Bishop à rejoindre ses rangs et accepta la proposition qu'il avait fait avec Gasquet d'éditer le coutumier de l'Abbaye Sainte-Marie de York.

Cependant, lorsque Bishop reçut en novembre la liste des officiers proposés pour la nouvelle société, il écrivit pour demander que son nom en soit retiré. En fait dans cette liste les seuls catholiques étaient Delisle et lui, tous les autres étant des protestants d'une confession

ou l'autre. Legg n'était pas le seul à regretter ce retrait, qui devint effectif lors de la lecture de la lettre de Bishop à la réunion du Conseil du 15 décembre 1891. Parmi les différentes choses que cet incident révèle nous ne pouvons pas ne pas noter le caractère difficile de Bishop. Il resta tout de même membre de la Bradshaw Société, et se laissa persuader en 1909 d'accepter son élection comme vice-président avec Mgr Mercati; ce fut le plus grand honneur qu'il reçut en tant que liturgiste.⁶

Les années suivantes furent marquées pour Bishop par des ennuis de santé importants, au point qu'il faillit en mourir, par une étonnante production et par plusieurs voyages, y compris des visites à Beuron, Maredsous et même Rome; il fit également un séjour de quinze mois à Downside et nous avons de lui une ample correspondance qui reflète des liens établis depuis de longues années avec bien des savants de son époque. La collaboration de Bishop avec le monde ecclésiastique fut renforcé par l'établissement à Londres d'une maison d'études de l'abbaye de Downside et par l'élection du pape Léon XIII. Également dans cette période Bishop s'occupa du démêlage de l'histoire des grands sacramentaires qui aboutirent à la formation du Rit Romain, ce qui lui donna l'occasion d'examiner en personne ceux qui étaient conservés à Rome.

CONCOURS DISCRET À CERTAINS PROBLÈMES ECCLÉSIASTIQUES

L'étoile montante de son ami Gasquet et l'estime dont il jouissait personnellement dans le monde savant firent qu'il fut impliqué derrière la scène à plusieurs reprises dans plusieurs des questions alors problématiques pour Rome et Westminster.

En 1895 les positions un peu simplistes de l'abbé Portal, qui pensait qu'une réunion avec l'Église anglicane pouvait être facile-

⁶ Ces événements sont étudiés plus en détail dans l'article d'Anthony WARD et Cuthbert JOHNSON, « The Henry Bradshaw Society: Its Birth and First Decade », dans *Ephemerides Liturgicae* 104 (1990) 187-200, ici pp. 191-195.

ment faite, provoquèrent une crise qui obligea le Cardinal Vaughan, archevêque de Westminster, à se rendre à Rome de toute urgence, y faisant aussi venir Gasquet avec lui. Bishop, quoique malade, accompagna son ami et chercha à arranger les affaires pour le mieux. Par la suite, dans les années '90, à la suite de la création de la Confédération bénédictine, on vit Bishop participer au débat sur le style de vie des bénédictins anglais; il fut également mêlé aux débats à propos des plans de la cathédrale de Westminster, dont la première pierre fut posée en juin 1895. On parlait d'y établir une communauté de bénédictins. D'une manière plus indirecte Bishop eu son rôle de spectateur et de protagoniste dans le déroulement des crises autour du modernisme et de l'affaire Dreyfus, engagement qui fut de nature à réduire sa production d'ouvrages liturgiques (affirmation qui doit être comprise comme relativement au volume habituel de sa production).

En 1897, malgré de continuelles difficultés de santé, il prit de nouveau une part importante dans les discussions concernant la forme future de la vie bénédictine en Angleterre, sans parler de son intervention dans les débats publics qui résulterent du document pontifical *Apostolicae Curae* (sur les ordinations anglicanes). Dans cette dernière occurrence Bishop eut un rôle dans la préparation des réactions publiques du card. Vaughan. En mai 1897 il fit une nouvelle visite d'un mois à Rome pour les affaires de la Congrégation bénédictine anglaise.

Bien entendu toutes ces occupations ne lui firent pas perdre de vue ses autres intérêts. Par exemple la visite romaine de 1895 fut l'occasion de passer en revue les trésors romains en matière liturgique, et le voyage de retour permit de passer par Paris et Cambrai, pour voir le fameux manuscrit Cambrai 164. Pareillement il profita du voyage à Rome de mai 1897 pour faire quelques recherches dans la bibliothèque du Palais Corsini sur les affaires de la Congrégation des bénédictins anglais au XVII^e siècle. Il y eut aussi des recherches dans la Bibliothèque Vaticane, au cours desquelles Bishop parvint à une datation plus précise du Psautier Reginensis et à démontrer ses similitudes

d'écriture avec le Reginensis 257, autrement dit le *Missale Francorum*.⁷

En 1902 Bishop sera consultant pour la Commission de réforme du Bréviaire Romain, établie en novembre de cette année par Léon XIII, pour lequel il avait un immense respect (« mon Léon de la tribu de Juda »). Bishop fit des propositions basées quant aux détails sur les Bréviaires diocésains français post-tridentins, qu'il reverait; quoique peu de ses suggestions de détail furent acceptées, on peut dire que ses desiderata généraux furent accueillis. Son rôle ne devint connu que lorsque les papiers devinrent accessibles en 1953,⁸ Bishop lui-même étant resté discret sur le sujet.

TRAVAUX ET DÉCEPTIONS

Ceux ne furent que des épisodes dans une vie de labeur continu. En 1896-1897 il était en train d'analyser le *Theologischer Jahresbericht* en vue de l'établissement d'une bibliographie liturgique de travail; puis ce fut le tour du *Zeitschrift für katholische Theologie*. En même temps qu'il dépouillait des revues, il faisait un examen du Sacramentaire de Nevers, et compilait une chaîne de commentaires scripturaires de Cyrille de Jérusalem et Basile le Grand. Ce dernier labeur devait préparer des études sur les épiclèses. Sa collaboration avec Dom Hugh Connolly devait aussi l'entraîner dans le domaine des textes liturgiques nestoriens. En succession rapide il lut les théologiens classiques anglicans et luthériens, il corrigea les revues et articles d'autres auteurs, il esquissa ou dicta quelques articles personnels, examina à Cambridge le manuscrit du *Livre de Cerne*. Il y eut aussi un trimestre passé à la mise en forme du livre de Taunton sur les *English Black Monks*, avec tout cela une bonne dose de maladies.

⁷ Edité par la suite par Dom Mohlberg: Leo Cunibert MOHLBERG, Leo EIZENHÖFER, Petrus SIFFRIN (éd.), *Missale Francorum (cod. Vat. Reg. lat. 257)*, Casa Editrice Herder, Roma 1957 (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta: Series Major, Fontes 2*).

⁸ N. ABERCROMBIE, « Edmond Bishop and the Roman Breviary », dans *Clergy Review* 38 (1953) 75-86, 129-139.

L'année 1898 fut relativement tranquille, ses principales publications étant des compte-rendus bibliographiques, et quelques courts articles, le plus long et de beaucoup étant de 18 pages. Néanmoins le rythme s'accéléra à nouveau en 1899, malgré une période de maladie au début de l'année. Au mois de mars il entama des recherches sur les liturgies grecques et vers le mois d'avril il était en train de préparer le texte de la conférence qui sera plus tard publiée sous le titre de *Génie du Rite romain*.

Nous avons déjà mentionné les services de Bishop à d'autres auteurs, ce qui comprenaient entre autres transcriptions, révisions de manuscrits, structuration et mise en forme, prêt de notes et de sommaires. Toutefois il est indiscutable que pour ceux qui attendait les oeuvres propres de Bishop, et parfois pour Bishop lui-même, cette générosité instinctive était une source de frustration. Un trait prééminent des études de Bishop sa vie entière est qu'il faisait des recherches sans intention immédiate de publication et qu'il ne s'aventura à livrer au public que la partie la plus sûre de ses conclusions personnelles. Les dernières années de Bishop, en particulier celles du nouveau siècle, comporteront bien des frustrations, car il considérait que d'une manière générale la science liturgique piétinait sur place.

A ce point de vue la Guild of SS. Gregory and Luke, la Henry Bradshaw Society, et la Historical Research Society, cette dernière fondée en 1892, et d'une autre façon le monastère de Downside le décevaient. De plus survint la fin de la guerre des Boers et la triste mort de St. George Mivart, séparé de l'Église. Ce dernier, un converti au catholicisme, était un laïc extrêmement actif dans plusieurs domaines, dont la promotion de la Liturgie des Heures dans les paroisses. Malheureusement il avait adopté des positions radicales sur certaines questions, dont celle de l'inspiration de l'Ancien Testament, ce qui avait abouti à une rupture avec l'Église.

La génération des catholiques anglais contemporains de Bishop avait l'intuition d'une grande et prochaine renaissance de la société anglaise basée sur les richesses du catholicisme. Quoiqu'ils adoptèrent des points de vues différents et s'engagèrent de manières diverses et

avec des degrés d'énergie différents, il y avait une sensation commune d'être en train de refermer l'intervalle stérile, la faille béante entre la vie catholique anglaise contemporaine et les temps antérieurs à l'ère protestante. L'ambition de Bishop allait plus loin et il voulait pénétrer derrière la monolithique façade médiévale, pour retrouver les caractéristiques internes réelles, les confluent primitifs, de manière à adapter l'Église à l'époque contemporaine. Au début du XXe siècle cela lui paraissait de plus en plus une rêve illusoire. La crise du modernisme lui fut très pénible, car il était loin de l'intégrisme et, quoique scandalisé par certaines des positions de modernistes, il contempla leur odysée avec tristesse et sympathie. La situation lui paraissait si stérile, aussi bien dans l'Église universelle que dans celle d'Angleterre, où Mgr Bourne devait bientôt succéder au cardinal Herbert Vaughan comme archevêque de Westminster. Dans le domaine liturgique Bishop s'occupait du *Livre de Cerne* et à ce propos des relations complexes entre les liturgies hispanique, celtique, gallicane et italienne, surtout dans leurs rapports avec la dévotion populaire.

UNE NOUVELLE MAISON POUR LES DERNIÈRES DÉCADES

Ayant déménagé de la maison d'études de Downside, située dans la Great Ormond Street, pour habiter avec sa soeur et sa nièce, d'abord à Lewes, puis à Barnstable, Bishop fixa sa demeure pour la dernière quinzaine d'années de sa vie.

Le parcours de ses études passait par Amalaire et l'histoire primitive de la Liturgie des Heures, par la tradition manuscrite des sacramentaires grégoriens, et le texte du Canon romain. Il s'occupa aussi de «L'autel chrétien», de la Lettre de Grégoire le Grand à Augustin de Cantorbéry, des travaux sur les anciens sacramentaires, dont la continuation de lexiques et d'indexations qu'il avait commencés plusieurs années auparavant. Il continua à s'intéresser à la piété populaire en relation avec le développement de la pratique liturgique et du dogme ecclésiastique, une convergence avec la *Religion* ges-

chichte qui lui valut une invitation à collaborer à L'*Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings.⁹ A ce propos il écrivait à Dom André Wilmart en 1909:

Nous devons apprendre à observer et comprendre l'évolution actuelle, voire quotidienne de la dévotion, piété, « religion populaire », quelque soit le nom que vous préférez lui donner: car le facteur *principal* et dominant est toujours le même, la nature humaine. C'est parce qu'on n'a pas su se rendre compte de cela que l'on n'a pas fait de progrès dans les soixante années de labeur scientifique critique, dans cette étude de la liturgie que je considère comme la partie la plus noble des « nouvelles études comparées des religions », comme on les appelle.¹⁰

Dans tout cela la préoccupation de Bishop était de développer méthodologie et technique, et aussi de chercher les origines non-romaines de rits et de textes qui, comme nous l'avons dit, beaucoup ont considérés comme étant l'essence de l'authentique liturgie romaine. D'un autre point de vue cela signifiait établir quels étaient les éléments hispaniques, celtiques et anglo-saxons qui ont été fusionnés par l'histoire pour produire le christianisme occidental. En route il y eu l'échec d'un projet de manuel des liturgies occidentales, d'un projet d'édition en collaboration avec Mercati de l'Euchologe Barberini, la réalisation néanmoins d'études très profitables sur la dévotion d'avant la Conquête centrées sur l'édition par Gasquet du Psautier de Bosworth et des considérations comparatives sur les Rits orientaux imprimés dans l'appendice de Bishop au livre de Dom Hugh Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*. La préparation méticuleuse de Bishop pour ces publications est absolument incroyable.

⁹ James HASTINGS (éd.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, T. & T. Clark, Edinburgh / Charles Scribner's Sons, New York 1908-1926.

¹⁰ Cité par ABERCROMBIE, *Life*, p. 408.

LES DERNIÈRES ANNÉES

Les quelques dix dernières années de la vie de Bishop furent marquées par une alternance de périodes d'activité intense et productive et d'autres, parfois assez longues, de fatigue et de maladie, après lesquelles il se remettait toujours au travail avec courage et énergie. Mais le temps de convalescence, même après un simple rhume, devenaient de plus en plus longs. Son intérêt se portait à cette époque surtout sur l'histoire de la liturgie romaine du Ve au Xe siècles, sur la forme des rites orientaux dans les premiers siècles et sur les restes de liturgie médiévale anglaise. En septembre 1916 il fut atteint d'une pneumonie, dont son médecin lui dit qu'il ne se remettrait pas. Néanmoins Bishop en guérit plus ou moins, mais s'affaiblit à nouveau au début de 1917 et ses facultés baissèrent quasi complètement. Il resta toutefois lucide au moment de sa mort, qui survint alors qu'il lisait le journal au, le 19 février de cette année.

L'ÉPISODE DU GÉNIE

Nous avons déjà parlé des notes que Bishop commença à préparer pour une conférence à une réunion de la Historical Research Society, discours qui fut par la suite publié sous le titre de *Génie du Rit romain*. Examinons maintenant cet épisode, qui devait devenir sous plusieurs aspects l'un des plus importants de sa vie.

La Historical Research Society avait été fondée en 1892 et était catholique. Ce n'était pas un club spécialisé, et elle souhaitait plutôt une conférence qu'un travail écrit. Bishop fit donc son exposé le lundi 8 mai au palais archiépiscopal de Westminster, en présence entre autres du cardinal Vaughan. L'hebdomadaire catholique *The Tablet* ne parvint pas à envoyer un reporter à la réunion, et Bishop, indigné, lui refusa le manuscrit de la conférence que le journal avait demandé, opposant un refus identique au *Catholic*

Times. Le mercredi suivant il l'accorda au *Weekly Register*, un autre hebdomadaire catholique qui, de son aveu, prêtait une attention particulière aux sujets littéraires, musicaux et artistiques; celui-ci publia la conférence de Bishop en trois tranches, les 13, 20 et 27 mai.¹¹ Le même texte fut ensuite republié en une brochure tiré-à-part.¹²

Ce ne fut pas la seule réimpression de la conférence. Le 25 mai 1902 Legg écrivit à Bishop pour lui demander si l'on pouvait encore se procurer le tiré-à-part du *Génie du Rit romain*. Nous ne savons pas quelle avait été la raison précise de cette requête, si ce n'est que Legg avait été très impressionné par ce court travail, au point de s'être constitué un petit stock de celui-ci et d'en distribuer des exemplaires lorsque l'occasion se présentait. Une réponse négative lui fut adressée deux jours plus tard: l'opuscule était épuisé. Le 2 juin Legg écrivit à nouveau, suggérant à Bishop de faire republier le texte par un imprimeur d'Aberdeen, qui, selon Legg, le ferait à un prix très avantageux, quelque chose comme le quart des tarifs d'alors. Peu de temps après il écrivit à nouveau pour annoncer que l'imprimeur avait accepté d'effectuer le travail pour moins de cinq livres sterling. Quoique ne recevant pas de réponse, Legg adressa une nouvelle lettre à Bishop le 23 juin. Ayant été invité à prononcer la conférence annuelle de la Church Historical Society, une association anglicane, en novembre de cette année, il avait l'intention de la baser sur le *Génie*, convaincu que son contenu serait peu connu de ses auditeurs. De fait il donna son allocution le 10 décembre au Sion College et elle fut publiée en 1903.¹³ Dans celle-ci, avec la permission de Bishop, Legg citait une pensée que Bishop lui avait communiquée dans une lettre de mai de la même année:

¹¹ *The Weekly Register*, 13, 20, 27 mai 1899 (pages 603-605, 625-627, 660-661).

¹² *The Genius of the Roman Rite*, by Edmund Bishop, June 1899, *The Weekly Register Offices*, 37 & 39 Essex St. Strand W.C., 22 pp. (= *Weekly Register Reprints*, n. II, juin 1899).

¹³ John WICKHAM LEGG, *Three Chapters in Recent Liturgical Research*, Church History Society, London 1903 (= *Church History Society Publications* 72).

Le plus j'étudie les liturgies le plus je suis convaincu qu'elles ont en réserve des surprises pour ceux qui ont tout décidé: beaucoup de leurs éléments sont plus modernes que ne le pensent plusieurs: voilà du moins mon opinion.

En rapport avec cette conférence, et pour faire connaître d'avantage les conclusions de Bishop, Legg insista une fois de plus pour une réimpression du *Génie*. Cependant, malgré une nouvelle demande de Legg, Bishop se taisait. Début octobre, Legg écrivit à nouveau, demandant cette fois la permission de faire la réimpression à ses propres frais, et proposant d'inclure dans celle-ci les modifications que Bishop voudrait faire. Cette fois-ci la générosité de Legg fouetta Bishop à agir et le jour même il écrivit pour accorder la permission.

Legg ne perdit pas de temps pour se mettre d'accord avec un éditeur à propos de la vente de la réimpression et répondit le 3 octobre. Un mois plus tard Bishop recevait les épreuves, qui furent rapidement corrigées. Enfin le 27 novembre Legg écrivit pour annoncer que la brochure était imprimée et qu'un certain nombre d'exemplaires allaient parvenir à Bishop. Le texte fut en fait distribué à la conférence de Legg le 10 décembre et les rapports de Legg dans les quelques mois qui suivirent parlent d'une bonne vente.

Legg devait aussi intervenir dans d'autres réimpressions du *Génie*. C'est grâce à lui que la conférence fut incluse dans un volume publiée à Londres par un ecclésiastique anglican, Vernon Staley; ce dernier, compilateur infatigable, avait inclus le *Génie* de Bishop dans un volume d'articles d'auteurs divers.¹⁴ Enfin une lettre de Legg à Bishop de 1906 raconte comment ce qui restaient de copies de l'édition de 1902 furent perdus lorsque le libraire-éditeur F.E. Robinson se retira du commerce.

¹⁴ Vernon STALEY (éd.), *Essays on Ceremonial*, Alexander Moring, The De More Press, London 1904 (= *The Library of Liturgiology and Ecclesiology for English Readers* 4), pp. 283-307.

En même temps qu'il insistait en 1902 pour faire réimprimer le *Génie*, Legg persuada Bishop d'offrir à ce qui était alors la bibliothèque du British Museum, bibliothèque nationale du Royaume Uni, des exemplaires de ses publications que l'on n'y trouvait pas. Il commença à demander cela dans une lettre du 21 novembre 1902 et Bishop, passablement ému, répondit immédiatement: «Je ne peux pas vous envoyer la présente réponse sans vous dire combien je considère gentille votre présente proposition et combien cela m'encourage.» De fait l'affaire ne se termina pas là et ce n'est que le 23 mai 1903 que Legg put accuser réception de l'envoi des ouvrages manquants. Quelques jours plus tard ils étaient incorporés à la Bibliothèque, où ils peuvent encore être consultés, reliés sous une couverture commune.

Néanmoins l'idée de rassembler les oeuvres de Bishop et de les mettre à la portée d'un public plus vaste ne devait pas s'arrêter là. Une dizaine d'années plus tard, en juillet 1912, Bishop se décida à préparer la collection qui devait devenir le tome *Liturgica Historica*. Plusieurs de ses opuscles furent envoyés pour être reliés en quatre forts volumes en septembre de cette même année; c'est en réunissant ces matériaux qu'il en vint à les sélectionner. Une décade s'était écoulée depuis la réimpression du *Génie* sous forme de brochure en 1902, grâce à l'enthousiasme et aux finances de Legg, et encore maintenant derrière la résolution de Bishop nous trouvons les initiatives de Legg. Dom Hugh Connolly s'était déjà porté volontaire pour la relecture des épreuves, et en octobre 1912 obtint l'assurance du Docteur Bethune-Baker de Cambridge qu'il n'y avait aucun empêchement à la publication de ses articles du *Journal of Theological Studies*. Une lettre adressée à Legg le 11 décembre lui proposait un projet, qui en fait était dès le début une idée de ce dernier, à savoir la publication d'une collection d'articles de Bishop. De fait son correspondant avait mentionné dans une lettre du 2 janvier 1911 que le doyen du Queens' College, qui était aussi le président du comité de la Oxford University Press, avait décrit le *Génie* comme étant «ce qu'il avait lu de plus intéressant en matière de liturgie». Maintenant Bishop rappe-

lait cela et annonçait qu'il avait définitivement arrêté la liste des ouvrages qu'il voulait inclure. Le choix était limité à des ouvrages traitant de la liturgie occidentale et aurait un titre du genre de « Mélanges antiques et liturgiques ». Il demandait à Legg de s'enquérir discrètement sur les possibilités de publication par la *University Press*. De fait Bishop rencontra un fonctionnaire de la maison d'édition, R.W. Chapman, qui dans ses notes de l'entretien écrivit que Bishop était un « docte papiste » et personnage « très susceptible ».¹⁵ Néanmoins la proposition fut acceptée et en mars 1913 Bishop fit parvenir un choix d'études pour la publication dans ce livre alors appelé par son titre définitif, *Liturgica Historica*. Conscient qu'il ne lui restait pas beaucoup de temps,¹⁶ Bishop retoucha légèrement une dernière fois le *Génie* en mai, puis poursuivit le travail sur les autres papiers pendant l'été et l'automne 1913. Malgré plusieurs retards, tous les articles étaient chez l'éditeur à la mi-septembre 1915. Une maladie de Bishop et le fait que les conditions de guerre réduisait les moyens humains et matériels de la maison d'édition provoquèrent de nouveaux retards. Des amis intervinrent et la publication des articles de Bishop reçut une certaine priorité. Bishop lui-même fit de nombreuses corrections, se disant prêt à payer de sa poche les frais supplémentaires. En septembre 1916 il fut atteint de la pneumonie qui devait abrégé ses jours. Il s'en remit assez pour s'occuper encore du cahier de copies manuscrites qu'il avait fait d'inventaires médiévaux, puis pour tourner son attention une fois de plus vers les épreuves des *Liturgica Historica*. Le dimanche 18 février il confia finalement le texte des *Liturgica Historica* à Kenneth Sisam de la *Oxford Press* et à Dom Hugh Connolly et il mourut le lendemain matin.

Bishop vivait à une époque, comme il l'écrivait à Dom André Wilmart en 1909, où « finalement la lumière commence à percer l'espace de brouillard épais qui recouvre notre domaine de travail... ».¹⁷

¹⁵ Cité par ABERCROMBIE, *Life*, p. 447.

¹⁶ ABERCROMBIE, *Life*, p. 453.

¹⁷ Cité par ABERCROMBIE, *Life*, p. 408.

Plusieurs années avant sa mort, en dépit des notions romantiques qu'il admettait comme faisant partie de son «cheminement vers Rome», il sentait le besoin de retourner aux éléments simples et fondamentaux qui forment le noyau de la vérité de l'Église catholique et, en fin de compte, à Dieu lui-même. Et quoiqu'il était capable de parler de la révérence que l'on devait conserver en traitant d'épisodes historiques aussi controversés que la Sainte Maison de Lorette,¹⁸ il avait le désir profond de pousser à fond la recherche historique. Le *Génie* est sa tentative de faire cela avec révérence et lucidité.

LE SENS DE LA CONFÉRENCE DE BISHOP

Quel était le sujet de sa conférence? F.E. Brightmann, un liturgiste anglican, l'a résumé l'année suivante comme «une description plutôt populaire de la sobriété et du sens du génie romain telle qu'il est illustré par la simplicité originelle du Rit romain, ainsi que le contraste entre les éléments purement romains et les éléments gallicans d'importation qui sont maintenant incorporés au Rit romain».¹⁹ Bishop lui-même vers la fin de sa vie en résumait le contenu, de manière neutre et technique, de la façon suivante:

[Elle] montre les conditions qui ont déterminée le développement de la Messe occidentale dans la période critique, du VIIe au IXe siècle, dans lequel la fusion des deux grands types de religiosité, la romaine et l'hispano-gallicanne, s'est effectuée.²⁰

Le contexte des préoccupations de Bishop dans le *Génie* mérite quelques considérations de détail. L'enfance protestante de Bishop s'est déroulé dans les années où l'Église catholique profitait de la levée des lois pénales contre elle pour réorganiser une structure diocésaine

¹⁸ ABERCROMBIE, *Life*, pp. 359-360.

¹⁹ Cf. *Journal of Theological Studies* 1 (1900) 632.

²⁰ Edmund BISHOP, *Liturgica Historica*, p. VIII.

régulière. Dans la période des persécutions du XVI^e au XIX^e siècle elle avait été par nécessité une Église clandestine, sa liturgie célébrée à voix basse et derrière des portes bien cadénassées en présence d'un petit nombre de fidèles. Certaines caractéristiques de la vie catholique qui en 1860 était de plus en plus considérées comme normales, telles que le salut du Saint Sacrement, les confraternités paroissiales et les statues, étaient inconnues parmi les catholiques anglais dans la période des persécutions. Avec la suppression des lois pénales et l'arrivée des missionnaires italiens et des prêtres anglais formés en Italie, le torrent complet de la piété affective catholique s'est déversé sur l'Angleterre. Alors que ces pratiques traditionnelles et leurs accessoires rendaient plus vivante la vie spirituelle des catholiques, ils eurent aussi un autre effet. Ils manifestèrent publiquement ces traits des 'papistes' et 'romains' qui horrifiaient les secteurs les plus résolument protestants de l'État et de l'Église d'État, tout en procurant un frisson de délice romantique ou un simple dégoût chez ceux qui s'intéressaient à une « recatholisation » de l'Église anglicane.

Aucune de ces réactions ne trouva grâce chez Bishop. C'est donc dans ce contexte qu'il chercha dans le *Génie* à montrer que l'obscurantisme florissant que beaucoup associaient au Rit romain, pour leur dégoût ou ravissement, ne faisait pas partie de son essence, que l'on considéra les cérémonies extravagantes, les textes verbeux ou les incrustations de religion populaire. Dans ce sens ceux qui étaient les plus enthousiastes de ce qu'ils considéraient la flamboyance caractéristique de la Liturgie romaine se retrouvaient en train d'embrasser un fantôme historique.

En fin de compte l'idée indiquée par le titre, que Bishop avait choisi sans aucun doute, le situe dans tout un courant de pensée occidentale de ces derniers siècles. Le culte que promouvait la notion de génie, en connexion avec le *Sturm und Drang* allemand et le mouvement romantique en général, à n'en pas douter eut son impact. Par ailleurs l'ouvrage de Chateaubriand, *Le Génie du christianisme*, eut certainement une influence directe sur le développement intellectuel de Bishop. Publié en 1802, quatre jours avant que ne soit entonné le

Te Deum pour la restauration du culte publique catholique en France en présence du légat pontifical et du Premier Consul, l'oeuvre de Chateaubriand n'adopte pas le mot *génie* par hasard dans son titre, mais plutôt comme un espèce de slogan. Ce livre est précisément l'un de ceux que l'écolier Edmund Bishop rencontra en Belgique.²¹

En ce qui concerne les termes voisins, il est possible de retrouver un intérêt croissant, au moins à partir du début du XVII^e siècle pour le terme «esprit» dans un sens à peu près équivalent à «génie». Dans le domaine de la vie religieuse par exemple, alors que les générations antérieures employait des concepts différents tels que «vie», «formule de vie», ou «forme de vie» pour exprimer la même chose, à partir de la fondation de la Société de Jésus tout un courant s'est développé vers une définition plus précise des buts, des modes caractéristiques d'agir et des éthiques; de là vint une nouvelle terminologie. Dans ses *Entretiens spirituels*,²² saint François de Sales en 1618 cherche à définir avec plus de précision pour les religieuses de la Visitation «l'esprit de la Règle», et peu après, en 1625, Bérulle esquissait son *Esprit de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus*.

Au XVIII^e siècle l'*Encyclopédie* étudiait la notion de l'esprit d'une société ou d'un groupement,²³ tandis que s'établissait la mode de publier des ouvrages avec des titres du genre de *L'Esprit de Bourdaloue*, qui visaient à résumer d'une manière ou d'une autre, par des extraits ou par abrégés, les traits essentiels de la pensée d'un auteur. Avec la nouvelle vague de fondations religieuses qui suivit la Restauration française, l'attention à «l'esprit» de chaque congrégation ne manqua pas.

On peut donc voir que, quelque soit le terme utilisé, il correspondait avec cette tendance contemporaine d'examiner au microscope, d'extraire et de préciser l'essence de certaines sociétés ou mouvements. Jusqu'à un certain point les travaux de Bishop eux-mêmes

²¹ ABERCROMBIE, *Life*, p. 8.

²² *Entretien XIII*, voir *Oeuvres de s. François de Sales*, Annecy 1895, t. 6, pp. 223-243.

²³ *Encyclopédie*, édition originale, Paris-Neuchâtel, t. 5, 1755, p. 957.

allaient dans cette direction. Mais en même temps nous ne pouvons négliger cet autre courant dont nous avons parlé, qui s'occupait non pas tant de disséquer les détails mais de l'esprit profond qui animait une réalité. De fait, quoiqu'il ne fût en aucune façon opposé à la table de dissection dans ses recherches, ce qui passionnait Bishop c'était la recherche du *génie*. A côté de Chateaubriand nous devons placer un autre ouvrage qui eut une grande influence sur Bishop, à savoir *La montée et la chute de l'Empire romain* de Gibbons. Ce livre, qui malgré ses limitations enflamma l'imagination de plusieurs générations d'anglais, parlait en fait du «génie de Rome», terme qu'il appliquait précisément à l'antique Empire. De plus nous savons que Bishop utilisa l'ouvrage comme moyen d'apprendre lui-même, prenant la peine de remonter à chacune des sources citées par Gibbons.²⁴

Enfin nous ne pouvons parler d'études sur le Rit romain et sur ses qualités distinctives au XIXe siècle sans faire mention de Dom Guéranger. Pour l'abbé de Solesmes l'intérêt se focalisait surtout sur sa tentative de définir les éléments de supériorité du Rit Romain, ces éléments précisément qui à son avis offraient sous plusieurs aspects de plus grande sécurité que les liturgies françaises diocésaines. Le point de départ de Dom Guéranger était expérimental, mais il su le développer pour en faire une position intellectuelle vigoureuse et articulée.²⁵ Cependant ici nous pouvons exclure que Bishop dépendait de Dom Guéranger. Le premier aussi avait une connaissance quasi-expérimentale de livres liturgiques des diocèses français, et était très lié à l'abbé Malais, qui se servit de l'ancien bréviaire diocésain jusqu'à la fin de ses jours et qui fit une impression profonde sur le jeune Bishop par sa «solide piété, pas spectaculaire mais profonde».²⁶ Il était peu

²⁴ Cf. Shane LESLIE, *Cardinal Gasquet: A Memoir*, Burns Oates, London 1953, p. 44.

²⁵ Pour une étude récente sur Dom Guéranger, sa vie et son époque, ses convictions théologiques et son action on pourra se référer à Cuthbert JOHNSON, *Prosper Guéranger (1805-1875): A Liturgical Theologian: An Introduction to his Liturgical Writings and Work*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1984 (= *Studia Anselmiana* 89; *Analecta Liturgica* 9).

²⁶ ABERCROMBIE, *Life*, p. 37.

enclin à apprécier l'opposition de Dom Guéranger aux liturgies diocésaines française, même s'il n'engagea pas de polémique à ce sujet. Le but de Bishop était plutôt de montrer que la liturgie romaine avait connue un long développement au cours duquel son esprit primitif avait été en partie recouvert par des importations de cultures différentes et qu'elle n'était plus donc la pure liturgie de l'époque classique. En conséquence cela excluait des vues trop schématiques sur ce qu'était la liturgie romaine et sur l'éventuelle possibilité d'une réforme.

Bishop rédigea son étude alors qu'il atteignait sa cinquante-cinquième année. Bien qu'il n'eut jamais formellement un poste académique, il était un savant établi avec une fine expertise des langues, une connaissance intime des manuscrits, qui avait fait de vastes recherches bibliographiques et des lectures assidues et variées depuis une trentaine d'années. Il faisait l'admiration de plusieurs excellents savants, il était consulté par certains groupes de la Curie romaine et par les évêques catholiques anglais sur bien des points difficiles de controverse historique et leurs développements modernes. Ses contacts étaient internationaux, sans réticences, amples et profonds.

De nos jours la question de la nature précise ou de l'essence de ou caractère fondamental du rit romain tend à être centré sur les stipulations du Concile concernant le maintien de «l'unité substantielle de la liturgie romaine»:

Servata substantiali unitate ritus romani, legitimis varietatibus et aptationibus ad diversos coetus, regiones, populos, praesertim in Missionibus, locus reliquatur, etiam cum libri liturgici recognoscuntur: et hoc in structura rituum et in rubricis instuendis opportune prae oculis habeatur.²⁷

Ici le contexte n'est pas tant une étude du Rit romain en lui-même que l'adaptation aux besoins pastoraux modernes, surtout ceux

²⁷ Constitution sur la Sacrée Liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, n. 38.

des plus jeunes Églises fondées dans les derniers siècles dans la sphère du Rite romain. L'équilibre entre l'adaptation et la conservation demeure délicat, mais la tâche ne peut être évitée, un fait qui a été largement reconnu par le Concile. En relation à ce thème il est important de noter que l'étude de Bishop ne veut nullement être l'affirmation intransigeante de quelque esprit désincarné de la liturgie romaine, mais plutôt une démonstration de l'ampleur du processus de synthèse à laquelle cette liturgie est arrivée au cours des siècles, par le moyen des contributions de peuples de cultures différentes, synthèse notablement différente du point de départ dans l'antiquité chrétienne romaine.

Bien que rédigé, donc, à la manière d'un essai anglais, et en un style simple pour être prononcé oralement à un groupe de catholiques enthousiastes, ce n'est pas le travail hasardeux d'un amateur ni d'un esprit brouillon, mais celui de l'un des plus profonds experts en liturgie de son temps.

Vu que nous reproduisons ici le texte de Bishop, il semble meilleur de laisser le *Génie* parler pour lui-même autant que possible. Il pourrait être utile à distance de presque un siècle de souligner en guise de conclusion l'une ou l'autre caractéristiques de son contexte original.

La première serait que la célébration de l'Eucharistie alors était passablement encombrée par ce qui nous paraîtrait aujourd'hui un poids insupportable d'adjonctions médiévales, génuflexions, signes de croix, manipulations mystérieuses de l'hostie, apologies, textes « silencieux » et gestes qui étaient souvent d'autant plus déconcertants et désédifiants qu'ils étaient réalisés le plus scrupuleusement et avec le plus d'exactitude. Ce sont précisément ces éléments qui furent visés par les *desiderata* des experts et des évêchés du monde entier à la veille du Concile Vatican II.

Les fidèles, quant à eux, étaient enfermés dans un univers de livres de prières dévotionnels ou, au mieux, avaient ces quelques éléments de compréhension de la liturgie qui étaient liés au style des accommodations du *Rationale* médiéval de Guillaume Durand. Les

réformes opérées par le Concile ont clarifié beaucoup les rites, d'où il résulte une dynamique de la célébration qui était totalement inconnue du temps de Bishop. Son étude dans son ensemble et l'esquisse qu'elle contient d'une célébration à l'époque classique de la Liturgie romaine étaient alors loin d'être banals. De plus son «épluchage» des couches successives superposées et la démonstration implicite que le Rit romain pourrait être différent précisément parce qu'il avait été différent, surprenait beaucoup de gens à un moment où le Rit romain non-réformé était à son apogée.

Par ailleurs le monde scientifique du temps de Bishop était désavantagé quant aux moyens techniques lorsqu'on le compare à la situation actuelle et certains points controversés n'étaient pas encore mûrs. Bishop, fort de sa maturité de savant, eut le courage de se faire une vue d'ensemble des masses de documents et des réseaux complexes d'arguments historiques, pour esquisser une histoire simple. Longtemps après l'avoir écrit, écrivant à son ami Legg, Bishop disait du *Génie*, en se référant à une remarque de bien des années avant: «Ce n'est qu'un début; seul l'écorce y est traité, ce qui m'intéresse c'est la moëlle; on y parle que des formes externes. Mon désir est d'atteindre les réalités de l'esprit».²⁸ Tel était le programme de travail de Bishop dans sa maturité.²⁹

Anthony WARD, s.m.

✠ Cuthbert JOHNSON, o.s.b.

²⁸ Lettre Bishop-Legg, du 21 mars 1909.

²⁹ Pour une documentation plus étendue de l'histoire de l'ouvrage de Bishop *Le Génie du Rit romain*, on pourra se référer à l'article d'ANTHONY WARD et CUTHBERT JOHNSON, «Edmund Bishop's 'The Genius of the Roman Rite': Its Context, Import and Promotion», dans *Ephemerides Liturgicae* 110 (1996) 401-441.

Comme nous l'avons vu le texte de ce court ouvrage d'Edmund Bishop a été réimprimé à plusieurs reprises, et en dernier lieu dans la collection de ses articles intitulée Liturgica Historica publiée peu après sa mort. Bishop était lié d'amitié avec Dom André Wilmart, un jeune moine qui devait se faire un nom comme l'un des plus grands savants du XXe siècle dans sa spécialité.¹ Dom Wilmart faisait partie de la communauté de l'Abbaye de Farnborough, appartenant à la Congrégation de Solesmes et située aux environs de Londres; pendant la première Guerre mondiale il travailla dans l'administration gouvernementale à Londres. Après la mort de Bishop et la fin des hostilités, le jeune moine publia dans la revue La Vie et les arts liturgiques une traduction française de l'ouvrage de Bishop, que nous reproduisons ici avec quelques retouches mineures.

LE GÉNIE DU RIT ROMAIN¹

EDMUND BISHOP

C'est avec beaucoup d'hésitation que je me mets en avant pour adresser la parole à n'importe quelle assemblée sur le sujet de cette conférence ou même pour parler de la liturgie. On a beaucoup parlé, depuis cinquante ou soixante ans, des origines du rit romain, de ses rapports avec les autres familles liturgiques, de son expansion, de son histoire. On a beaucoup écrit sur tout cela, non sans érudition. On s'est aussi beaucoup disputé à ce propos dans certains milieux, voire avec fièvre. Mais encore, tout compte fait, après tant de travaux et une si grande dépense de zèle, on ne saurait dire qu'une connaissance réelle du sujet ait été acquise.

Une connaissance réelle et solide, c'est celle qui pourrait s'offrir à tout homme cultivé, point spécialiste en la matière, et simplement désireux d'avoir quelque notion précise touchant le caractère de la liturgie romaine, en regard des autres rites qu'a produits le christianisme, – soucieux de connaître, en particulier, les raisons de son

¹ Voir la brève évocation par Anthony WARD, « Anniversary of a Liturgist: Dom André Wilmart, O.S.B. (1876-1941) », dans *Ephemerides Liturgicae* 105 (1991) 468-475, et la biographie jointe.

¹ Conférence lue à la réunion de la Historical Research Society à l'archevêché de Westminster le 8 mai 1899 et publiée pour la première fois sur l'hebdomaire catholique *The Weekly Register* dans le numéro de mai 1899, divisée en trois parties.

succès, de sa diffusion définitive par tout l'Occident, et de la disparition parallèle de ces rites.

On a entassé volumes sur volumes, tous pleins de science, élaboré théories après théories; et cependant cette remarque d'un éminent historien, au courant de toutes les finesses de la critique, n'est que trop fondée: «Au cours de mes études sur les premiers siècles du moyen âge, je me suis assez souvent trouvé, pour mieux comprendre l'histoire générale, dans la nécessité de me renseigner au sujet de la liturgie chrétienne; je me suis reporté aux ouvrages autorisés, et j'avoue avoir été incapable de les entendre, ou de mettre leur enseignement d'accord avec les résultats des méthodes d'enquête admises maintenant par tout le monde».

Ces réflexions préliminaires sont de nature, peut-être, à impressionner défavorablement le lecteur. Il n'en reste pas moins que la liturgie est un sujet d'un intérêt souverain, un sujet que tout catholique instruit devrait pouvoir approfondir. Or, on a le droit de l'affirmer malgré tout, l'histoire de culte chrétien est susceptible d'une exposition simple et rationnelle. D'ailleurs, la question envisagée présentement est beaucoup plus restreinte; c'est celle du génie du rit romain.

Le «génie du rit romain», qu'est-ce à dire? — Quelqu'un, il y a fort longtemps, a parlé du génie «fils des dieux et père hommes». C'est en ce sens que nous parlons nous-mêmes du génie des peuples, du génie français, anglais, italien. Nous entendons par là une réalité quelque peu intangible et indéfinissable sans doute, mais permanente et parfaitement saisissable, un esprit particulier et distinctif, se manifestant dans tous les faits et gestes d'une nation, dans son histoire ainsi que l'autre, affectant le caractère même de sa pensée, en un mot un esprit «caractéristique».

Une enquête sur le génie du rit romain est, par suite, un effort pour atteindre et pour reconnaître l'esprit particulier, natif, qui anime et pénètre ce rit, qui le différencie par conséquent des autres rites, du rit gallican ou du wisigothique, du rit grec ou de l'oriental.

Si l'on peut donc atteindre cette réalité et la mettre en lumière, un grand pas aura été fait, évidemment, pour arriver à comprendre

comment, en fait, le rit romain a réussi à gagner une faveur si générale, dans les Églises d'Occident, qu'il a fini par en évincer tous les autres rits; et nous disons bien: tous les autres rits, car le rit « ambrosien » de la province de Milan est en réalité romain pour le fond. Il est vrai, certaines personnes sont disposées à croire qu'une simple décision prononcée d'autorité suffit à expliquer tout changement de ce genre. Mais, si l'on a égard à l'histoire, ce n'est pas de cette façon, habituellement, que les grands changements s'accomplissent en ce monde. A regarder d'un peu près, on constate généralement que c'est encore l'humaine raison qui joue le rôle principal dans les révolutions d'ici-bas.

Notre premier soin doit être de recourir, non pas aux monuments du passé qui survivent encore et ne sont guère à la portée que des érudits, mais bien aux livres officiels et autorisés, actuellement en usage, et qui sont familiers à tous les fidèles, au Missel en particulier, le plus important de ces livres.

Le Missel en main, et parcourant la série des messes pour l'année ecclésiastique ou la série des messes votives, un lecteur attentif, sans théories en matière liturgique, et qui se contente de noter les faits obviés, ne saurait manquer de percevoir les différences qui existent, tant pour le fond que pour la forme, dans un grand nombre de prières qu'il a sous les yeux.

Voici un exemple qui rendra sensible, pensons-nous, la portée de cette remarque. Ce n'est d'ailleurs pas un cas extraordinaire, et nous le choisissons précisément pour cette raison. Il s'agit, d'une part, des oraisons – Collecte, Secrète et Postcommunion – (1) pour la Commémoration de tous les Fidèles Défunts, célébrée le 2 novembre, et (2) d'autre part, des oraisons correspondantes « pour les vivants et les morts », qui sont récitées chaque jour en Carême à partir du Mercredi des Cendres.*

1. *Collecte.* – Dieu créateur et rédempteur de tous les fidèles, accordez aux âmes de vos serviteurs et de vos servantes la rémission de tous leurs péchés: afin que par de pieuses supplications ils obtiennent l'indulgence qu'ils ont toujours désirée.

Secrète. – Daignez, Seigneur, regarder favorablement les hosties que nous vous offrons pour les âmes de vos serviteurs et de vos servantes: afin que, comme vous leur avez conféré le mérite de la foi chrétienne, vous leur en donniez aussi la récompense.

Postcommunion. – Puisse aux âmes – nous le demandons, Seigneur – de vos serviteurs et de vos servantes être profitable la prière de ceux qui vous supplient: afin que vous les débarrassiez de tous leurs péchés et que vous les fassiez participer à votre rédemption.

Suivent ici les oraisons correspondantes « pour les vivants et les morts », qui sont récitées chaque jour en Carême.**

2. *Collecte.* – Dieu tout-puissant et éternel, qui réglez tant sur les vivants que sur les morts, et êtes miséricordieux à tous ceux que d'avance vous savez devoir être vôtres par la foi et les œuvres: nous vous implorons et supplions, afin que ceux pour lesquels nous avons décidé de répandre des prières, et que le siècle présent retient encore dans la chair ou que le (siècle) futur a déjà recueillis dépouillés de leur corps, puissent, par l'intercession de tous vos saints, grâce à la clémence de votre piété, obtenir le pardon de tous leurs délits.

Secrète. – Dieu de qui seul est connu le nombre des élus qui doivent être placés dans la félicité d'en haut: daignez accorder que, par l'intercession de tous vos saints, les noms de tous ceux qui nous ont été recommandés et que nous avons compris dans notre prière, ainsi que le noms de tous les fidèles, demeurent inscrits dans le livre de la bienheureuse prédestination.

Postcommunion. – Puissent nous purifier, nous le demandons, Dieu tout-puissant et miséricordieux, les sacrements que nous avons reçus; et, par l'intercession de tous vos saints, faites que votre sacrement ne soit pas pour nous une accusa-

tions en vue d'un châtiment, mais une intercession salutaire en vue du pardon; qu'il soit l'ablution de nos crimes, qu'il soit la force des faibles, qu'il soit une protection contre tous les dangers du monde, qu'il soit la rémission de tous les délits des fidèles vivants et morts.

Il suffit de lire ou d'entendre ces prières pour saisir la différence qui se manifeste de part et d'autre, quant à l'esprit, aux sentiments et au tour des idées. D'un côté, les idées sont aussi simples et élémentaire que l'expression est pleine et précise; c'est un pur exposé, et où l'imagination n'entre pas. De l'autre côté, nous nous trouvons proprement dans un autre monde: dans le vague et au milieu de figures, comme avec «le livre de la bienheureuse prédestination»; mais en même temps, au milieu d'idées théologiques, nées de la réflexion et de la spéculation chrétiennes, comme avec «le nombre des élus» et avec ce membre de phrase: «ceux que d'avance vous savez qui seront vôtres par la foi et les œuvres». Et, si l'on prend garde à l'expression, «les âmes de vos serviteurs (défunts)», comme il était dit tout à l'heure dans la collecte, sont appelées maintenant: «ceux que le siècle futur a déjà reçus dépouillés de leur corps»; de même, dans la Postcommunion, la brève demande que les fidèles défunts soient délivrés de leurs péchés et admis à la rédemption prend la forme d'une véritable litanie.

Devant ces différences, il n'y a pas lieu, peut-être, de dire tout de suite: Ceci est romain, cela n'est pas romain; ni même, de déclarer que les deux séries d'oraisons n'auraient pas pu être écrites par un seul et même auteur. Ce qu'on peut dire à tout le moins, c'est qu'en fait, la disposition d'esprit de l'écrivain, sa pensée, ses sentiments, et par suite enfin son style, ont dû être tout à fait différents dans l'une et l'autre occasion; en d'autres termes, que la différence est aussi considérable et aussi sensible qu'entre le style d'Addison, par exemple, et de Macaulay.

Que si l'on dépasse maintenant le Paroissien Romain, et si l'on prend la peine de suivre la trace de ces deux groupes de formules dans

les livres anciens aussi loin qu'il est possible de remonter, on constate en effet que l'un des groupes provient d'un livre qui est certainement romain pour l'ensemble des prières qu'il renferme, et que l'autre procède au contraire d'un milieu qui n'est pas romain et peut être appelé à bon droit « gallican ». Toute la question prend ainsi un nouvel aspect et l'on entrevoit la possibilité d'une investigation historique du sujet.

Le précédent exemple, comme nous l'avons fait remarquer, a été choisi à dessein dans les pages mêmes du Missel Romain, parce qu'il ne présente pas un cas extrême de contraste. Pour faire saisir, cependant, toute la différence des « génies » liturgiques, il est avantageux de comparer entre elles une Préface romaine et la Préface correspondante de l'ancien rit wisigothique d'Espagne ou rit « mozarabe ». Lisons l'admirable Préface du Missel Romain pour la fête de Pentecôte:***

Il est vraiment digne et juste, équitable et salulaire que nous vous rendions grâces toujours et en tous lieux, Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, par Jésus-Christ Notre-Seigneur: lequel, s'élevant au-dessus de tous les cieus et siégeant à votre droite, a répandu en ce même jour l'Esprit-Saint promis sur les fils d'adoption. Aussi, c'est avec des transport de joie que le monde tout entier² exulte; tout de même que les Vertus d'en haut et les Puissance angéliques chantent d'accord l'hymne de votre gloire, disant sans cesse: Saint, saint, saint.

Or, l'on ne saurait manquer d'être tout de suite frappé de ce fait bien caractéristique: tandis que notre liturgie romaine n'a besoin que d'une dizaine de lignes pour commémorer dans sa Préface le grand mystère de la Pentecôte, la Préface wisigothique qui traite la même

² *Totus in orbe terrarum mundus*. Les prières dans lesquelles s'exprime le génie romain sont vraiment difficiles à traduire. Les siècles passés ont produit, sous ce rapport, des chefs-d'œuvre. Mais ceux-ci même, dans toute leur beauté d'autrefois, manquent, en fin de compte, de donner pleine satisfaction aux oreilles délicates.

sujet est sept ou huit fois plus longue. Il serait fastidieux de la traduire d'un bout à l'autre. Voici le commencement et la fin, qui suffiront à montrer le contraste des deux formules:****

Il est digne et juste, Dieu tout-puissant, dans la mesure où c'est possible à l'homme, de confesser vos grâces et vos bienfaits et de célébrer toujours par une commémoration anniversaire le don du salut éternel accordé en ce même jour. En effet, au sujet de l'avènement de votre Esprit-Saint, qui donc aurait l'audace de se taire, alors que par vos Apôtres il n'est pas une seule langue, même parmi les nations barbares, qui se taise? Mais qui peut raconter la descente de ce feu qui eut lieu ce jour-ci?

La prière se poursuit et, par un long détour, en arrive à ce thème – qu'elle développe – que la variété des langues employées par les fidèles ne fait pas tort à l'unité de la foi. Puis elle se met à parler du sens mystique des sept semaines ou cinquante jours du temps pascal et finit par revenir à l'idée de l'unité de foi dans la catholicité. Elle s'achève ainsi:

O feu qui fécondes en brûlant et qui multiplies en fécondant! C'est ce feu que toute la création raisonnable, vivifiée, désigne comme le Seigneur tout-puissant. C'est aussi de ce feu que les Chérubins et les Séraphins sont animés d'une manière plus complète: ils tiennent de lui la mission spéciale de magnifier l'égalité de la divine sainteté et la toute-puissance de la Trinité; sans répons et sans trêve dans l'accomplissement de leur office, parmi les chœurs des armées célestes, avec une jubilation continuelle ils chantent, adorent et magnifient, disant: Saint, saint, saint.

Des préfaces de ce genre, versant dans l'insignifiance et le bavardage à l'occasion même des les anciens livres gallicans et espagnols. Lus à loisir dans le calme du cabinet de travail ou étudiés dans une salle de bibliothèque, ces recueils sont d'un extrême intérêt; ils

renferment d'ailleurs des morceaux magnifiques. Mais, pris pour ce qu'ils sont en réalité, ou plutôt pour ce qu'ils ont été, — les organes réguliers d'une liturgie vivante, un ensemble de prières récitées ou chantées en public, — ils ne se présentent pas seulement comme le produit d'un âge décadent, voire barbare; ils révèlent un état d'esprit, un «génie» qui ne nous semblent pas les plus propres à l'expression liturgique du sens chrétien, accoutumés que nous sommes depuis si longtemps à la sobriété des oraisons romaines. Le Missel Romain lui-même, il est vrai, n'est pas tout à fait dépourvu de pièces semblables aux compositions «gallicanes» les mieux caractérisées. Telle, notamment, la troisième formule pour la bénédiction des Rameaux, qui débute à la manière d'une simple Collecte, puis se perd dans une instruction formelle sur le sens mystique de la cérémonie: «les rameaux de palmiers signifient donc le triomphe de Christ», et ainsi de suite. C'est là un exposé qui serait parfaitement de mise dans un discours aux foules, mais qui ne convient sûrement plus, d'après un sentiment que tout le monde partage de nos jours, à une prière que l'on adresse à Dieu. Aussi bien, le style de ce morceau correspond exactement à celui des Préfaces qu'on rencontre dans les anciens missel de France et d'Espagne; et c'est une nouvelle preuve que le Missel Romain, fixé d'une manière à peu près définitive depuis des siècles et, pour ainsi dire, stéréotype, n'est pas d'une seule venue, si habitués que nous soyons par un long usage à la regarder comme un tout homogène.

Si l'on n'avait que le témoignage du style, il serait sans doute impossible de faire autre chose que de spéculer sur la diversité des éléments qui sont entrés dans la composition du Missel Romain. C'est un fait d'expérience que, sur une base aussi insuffisante, les discussions scientifiques sont sans fin. Mieux vaut, en pareil cas, les abandonner tout à fait, tant qu'un critère d'ordre extrinsèque ne peut être invoqué. Mais par bonheur, nous disposons présentement d'un critère de cette espèce.

Nous avons, en effet, le moyen de décomposer notre Missel, de la remener à ses sources et de discerner les éléments ou les documents

dont il a été formé. Des lors, toute la question n'est plus affaire de spéculations plus ou moins arbitraires, mais d'investigation positive.

Ce n'est que depuis peu d'années qu'on peut s'exprimer là-dessus avec confiance depuis cinq années. Tous les manuscrits qui importent réellement à la connaissance de l'ancien missel romain ont été examinés, et il est aisé désormais de dire quels sont au juste limites et le contenu des deux documents fonciers dont notre missel actuel représente la fusion, de dire aussi d'une manière approximative, mais d'ailleurs suffisante, comment la fusion de ces deux documents s'est opérée graduellement.

L'un d'eux peut être regardé comme purement romain, sans mélange d'éléments étrangers. L'autre est romain aussi pour le fond, disons même pour l'ensemble; mais il a été modifié considérablement par des mains gallicanes. De plus, au cours de leur fusionnement, divers autres éléments non romains leur furent adjoints. Cette élaboration se poursuivit durant tout le neuvième siècle dans l'empire franc. A quelle date le recueil ainsi établi fut-il adopté par l'Église de Rome? Nous l'ignorons complètement. Mais il reste que le missel maintenant en usage est évidemment une œuvre composite, et il n'est pas moins clair que sa compilation n'eut pas lieu à Rome et que Rome se contenta de l'adopter, une fois le travail terminé.

Il est donc devenu possible, dans cet ensemble complexe qu'est le Missel Romain, d'atteindre et de dégager les authentiques éléments romains. Ceux-ci, assurément, nous permettent seul d'apprécier la part du génie romain dans la liturgie de l'Église d'Occident, et c'est ce que nous allons voir maintenant au moyen d'un exemple particulier.

Prenons le texte le plus familier à chacun de nous, celui de l'Ordinaire de la messe solennelle, tel qu'il est donné au Missel Romain, et, laissant de côté les parties d'origine étrangère, appliquons-nous à considérer ce qui, dans sa contexture, est pur produit romain.

Les éléments étrangers sont, dans une large mesure, français et n'ont fait leur apparition, pour la plupart, dans la messe romaine qu'au cours de la deuxième partie de moyen âge. Enumérons-les.

1. L'*Asperges*, le psaume *Judica*, le *Confiteor* et les versets qui suivent, les prières que récite le prêtre en montant à l'autel, – tout ce début est non romain et n'a été admis que relativement tard.

2. Le *Kyrie eleison* remonte à une époque beaucoup plus ancienne, à savoir à la seconde moitié du Ve siècle; il fut alors importé d'Orient et, par suite, ne compte pas parmi les éléments originaux de la messe.

3. Le *Gloria in excelsis* et le *Credo* sont, l'un et l'autre, dans le même cas; le premier peut avoir été introduit dans la messe romaine au VI^e siècle, le second au XI^e.

4. Les prières qui accompagnent les cérémonies de l'offertoire et l'encensement de l'autel, le psaume récité pendant le « lavabo », le *Suscipe sancta Trinitas* sont tous de basse époque et proviennent encore de ce qu'on est convenu d'appeler l'usage français.

5. Les origines de l'*Agnus Dei* sont obscures, et l'on ne voit pas clairement s'il a été réellement usité à Rome avant la fin du VII^e siècle.³

6. Enfin, les trois prières récitées avant la communion, avec tout ce qui suit la dernière collecte ou Postcommunion, – l'*Ite missa* est excepté, – sont également récentes et venus d'ailleurs.

Il est aisé de compter maintenant les éléments purement romains de l'Ordinaire de la messe. Ce sont les suivants:

1. La Collecte.
2. L'Épître.
3. La bénédiction avant la lecture de l'Évangile.
4. L'Évangile.

³ Sur l'*Agnus Dei* et le pape Sergius, voir [dans *Liturgica Historica*, pp. 137-164], l'étude sur « The Litany of Saints in the Stowe Missal ». [Note ajoutée par Bishop dans l'édition anglaise de 1918].

5. L'*Orate fratres* et la Collecte appelée Secrète, puis toute la suite jusqu'au baiser de paix (Préface, Canon, Oraison Dominicale, prière après l'Oraison Dominicale).
6. La Postcommunion.
7. L'*Ite missa est*.

A cela il faut ajouter quatre pièces de chant: l'Introït, le Graduel, l'Offertoire et la Communion. Ces antiennes, il est vrai, ne sont pas romaines, en ce sens que Rome serait leur lieu d'origine et que de là elles auraient été reçues ailleurs. Mais, à parler généralement, elles furent admises à Rome aussitôt qu'elles firent leur apparition et que l'usage commença de s'en répandre.

Rien ne peut donc se concevoir de plus simple que la composition de l'ancienne messe romaine, disons vers le milieu du Ve siècle; et qu'on prenne bien garde qu'il ne s'agit pour le moment que des prières, non pas des cérémonies.

Le chœur commence par chanter l'Introït, tandis que le clergé fait son entrée. Le célébrant dit une prière ou Collecte. Suivent les lectures de la Bible, séparées par un psaume que chante le chœur et que nous nommons Graduel. Les offrandes de pain et de vin sont recueillies des mains des fidèles, cependant que le chœur chante un nouveau psaume, notre Offertoire. Ensuite le célébrant dit une seconde collecte se rapportant aux dons qui viennent d'être offerts; c'est notre Secrète. Alors vient, servant d'introduction à la grande action du sacrifice, la prière que nous appelons Préface, dite par le célébrant et suivie du chant solennel de louange, le *Sanctus*. Puis c'est l'acte même du sacrifice avec la consécration; cette prière centrale se nomme le Canon. En préparation à la communion du prêtre et des fidèles, le célébrant récite l'Oraison Dominicale et ajoute quelques mots qui sont, pour ainsi dire, un écho de cette prière sainte entre toutes et qui correspondent à notre *Libera nos quaesumus*. Pendant la communion des fidèles, le chœur chante un dernier psaume, que nous appelons la Communion. Finalement, le célébrant dit une troisième collecte, notre Postcommunion, et l'assistance est invitée à se retirer.

Il est notable que les trois collectes sont extrêmement courtes.

Encore une fois, que de plus simple? C'est la messe réduite en effet à sa plus simple expression. Pas un élément qui n'y soit essentiel, à moins qu'on ne veuille tenir pour superflus les lectures, la préface suivie du Sanctus et le chant des psaumes.

Ce caractère de simplicité distingue pareillement les cérémonies qui forment le cadre des éléments constitutifs de l'ancienne messe romaine.

Il est vrai que les ouvrages qui nous renseignent à ce sujet ne remontent pas, tels que nous les avons encore, au delà des dernières années du VIII^e siècle, et qu'ils diffèrent entre eux assez souvent sur certains points de détails; mais ils rapportent certainement des usages observés deux ou trois siècles auparavant. En fait, la date tardive de ces cérémoniaux ou *Ordines*, comme on les appelle, ne diminue en rien leur valeur. A supposer même qu'ils ne furent rédigés qu'au VIII^e siècle, un point demeure assuré: ils ne nous offrent pas une forme simplifiée d'un cérémonial plus développé, en usage à une date plus ancienne; mais, autant que des changements se produisirent, ils ne sauraient représenter que le développement d'un rituel plus simple. Néanmoins, il reste loisible d'admettre qu'à part certains détails, qu'on peut avoir des raisons précises d'écarter, ces ordines nous restituent, dans l'ensemble, le cérémonial de la messe romaine au VI^e siècle.

Ce n'est peut-être pas chose très aisée aujourd'hui d'atteindre la réalité de ce cérémonial. Une longue habitude, en effet, nous attache à nombre d'actes, qui paraissent désormais la forme normale du culte divin. Par exemple, nous nous rendons difficilement compte de ce qu'a pu ajouter à la simplicité et à la dignité du cérémonial l'introduction, aux XII^e et XIII^e siècles, du seul acte de l'élévation de l'hostie et du calice, avec son accompagnement de lumières et de torches, d'encensements et de sonneries, d'inclinations et de genuflexions. En outre, l'encensement de l'autel, des éléments de sacrifice et des personnes procède d'idées étrangères au rit romain primitif; il y est venu d'ailleurs au cours des siècles. En nous efforçant d'imaginer

le véritable et pur cérémonial romain de la messe,⁴ nous devons prendre garde que la pompe liturgique s'y manifeste en deux occasions seulement: d'abord, lors de l'entrée du célébrant à l'église et de sa marche jusqu'à l'autel; puis, au moment du chant de l'Évangile.

On notera aussi que les descriptions dont nous disposons visent un jour de grande fête et se rapportent à la messe papale ou, ce qui revient au même, épiscopale. Mais le caractère général et le degré du cérémonial ne sont pas affectés pour cela d'une manière importante. A cette date, ce n'était pas tant la dignité du célébrant qui était en cause, que celle du service religieux.

La procession formée par le célébrant et ses ministres se rendant à l'autel devait être fort imposante aux jours de grande fête. Le cortège du pontife comprenait sept acolytes porteurs de flambeaux, sept diacres, sept sous-diacres; l'un de ceux-ci tenait un encensoir fumant. Tous, du pape aux acolytes, étaient revêtus de *planetæ*, comme disaient les Romains pour désigner le vêtement que nous appelons chasuble.

Le chœur des chantres était déjà dans le presbyterium, en deux groupes, faisant face à l'autel de chaque côté du sanctuaire. Il entonne l'introït au moment où la procession entre dans l'église.

En avançant dans le presbyterium, les acolytes se rangent, quatre d'un côté, trois de l'autre, pour laisser passer le cortège au milieu d'eux. Les sous-diacres à leur tour font de même. Le célébrant arrive au pied de l'autel et s'incline profondément, puis, debout, prie en silence un instant, donne le baiser de paix à ses assistants et prie de nouveau pendant quelques moments, tandis que s'achève le chant de l'introït.⁵ Durant ce temps, les diacres gravissent, deux par deux, les degrés de l'autel et vont en baiser les extrémités, l'un d'un côté, l'autre de l'autre. Ils reviennent ensuite près du célébrant, qui monte lui-

⁴ La présente esquisse laisse de côté certains actes purement rituels, tel que l'offrande des dons par le célébrant, la fraction, la commixtion; ces détails n'appartiennent pas, à proprement parler, au cérémonial de la messe et ne sont pas de nature à frapper les regards du spectateur.

⁵ L'addition successive – du Ve au XIe siècle – des chants du *Kyrie*, du *Gloria*, de l'*Agnus Dei* et du *Credo*, n'affecta pas le cérémonial de la messe.

même à l'autel et baise le livre des Evangiles posé sur l'autel, puis l'autel même.

Ceci fait, le pontife se rend à son siège et, debout, salue l'assistance de ces mots: *Pax vobis*, «la paix soit avec vous»; après la réponse des fidèles, il ajoute aussitôt: *Oremus*, «Prions», et récite la Collecte. Il s'assied alors pour écouter la lecture de l'Epître et tous les ministres s'assoient également, à l'exception des sous-diacres qui demeurent debout de chaque côté de l'autel. Le sous-diacre chargé de lire l'Epître de dirige vers la chaire ou ambon, tout seul et sans plus de cérémonies, et lit l'Epître du jour.

Les cérémonies qui suivent, pour la lecture de l'Evangile, avec l'accompagnement des flambeaux et l'encensement du livre, diffèrent à peine de celles qui sont maintenant en usage. L'Evangile était chanté du haut d'une chaire, comme cela se voit encore en certaines églises. La lecture achevée, toutes les personnes présentes dans le sanctuaire baisaient le livre.

Aussi bien, à ce moment où le sacrifice va commencer, on peut dire que la partie «cérémonielle» de l'ancienne messe romaine est terminée.

La premier acte du sacrifice consiste à déployer le corporal, comme marquent nos rubriques. En réalité, et sans vouloir choquer personne, l'expression qui correspond le mieux à la prescription de l'ancienne rubrique romaine est celle du langage courant: mettre la nappe. A cette époque, un corporal était un linge assez vaste pour couvrir l'autel. Un acolyte, debout, soutenait le calice avec corporal le calice avec le corporal posé dessus; il remettait le corporal à un diacre, lequel, en compagnie d'un second diacre, montait à l'autel, et chacun d'eux se plaçait à une extrémité; le diacre qui portait le corporal commençait à le délier, jetait un pan à son collègue, et tous deux ensemble étendaient le linge sur l'autel. Nous ne procédons pas autrement dans la vie journalière, et c'est pourquoi il valait la peine d'y insister et de décrire la scène, en termes nets, dans sa réalité. — Scène bien familière, fera-t-on peut-être remarquer. A vrai dire, il semble plutôt que la «familiarité» soit la dernière chose dont on ait jamais le

droit de parler à propos du rit authentique de Rome. Le Romain, le vrai Romain n'est capable, en aucun cas, d'oublier sa dignité; il est seulement pratique et il l'est simplement. Dans l'espèce, il s'agissait de couvrir l'autel; on l'a fait exactement et simplement, et de la façon la plus pratique. Il est des rites et des âges où l'on aurait chargé cet acte de symbolisme, où l'on se serait plu à l'envelopper de mystère. Le mystère n'a été enfanté par le tempérament religieux de Rome. Il faut en convenir en effet: le symbolisme chrétien n'est pas né sur le sol romain et ne procède pas directement de l'esprit romain.

L'autel étant préparé, le célébrant va recevoir les offrandes de pain et de vin de mains des fidèles, ou de moins de celles des principaux d'entre eux, cependant qu'on chante le psaume d'offertoire. Les anciens livres entrent dans le détail, non sans longueur, touchant la manière de recueillir ces offrandes. Il importe toutefois d'observer que ces indications ne concernent pas le cérémonial.

Comme tout à l'heure au sujet du corporal, elles sont purement et simplement d'ordre pratique; elles ont pour fin d'hausser le bon accomplissement de la fonction et de prévenir les bévues.

Après avoir reçu les offrandes, le célébrant retourne à son siège et se lave les mains, tandis que les diacres disposent le pain et le vin sur l'autel. Lorsque tout est prêt, il se rend à l'autel, le baise au milieu et dit la Secrète. Pendant ce temps, les différents ministres, prêtres et diacres, se rangent derrière le pontife, la tête profondément inclinée; les sous-diacres, au contraire, vont derrière l'autel et demeurent debout, face au célébrant, afin de répondre au *Per omnia saecula saeculorum* qui termine la Secrète ainsi qu'à *Sursum corda* et à *Gratias agamus*. Mais lorsqu'on commence le chant du *Sanctus*, les sous-diacres s'inclinent, et de même le célébrant. Celui-ci se redresse le *Sanctus* une fois terminé, et seul de l'assistance debout et la tête droite, tout le monde sauf lui se tenant incliné, il commence le Canon au milieu d'un profond silence.⁶

⁶ On peut se demander, il est vrai, si la coutume de réciter le Canon à voix basse remonte, à Rome, au delà du VII^e siècle, et si elle ne fut pas introduite sous l'influence

Rien ne vient interrompre ce silence jusqu'au moment où il hausse la voix pour dire *Nobis quoque peccatoribus*. A ces mots, les sous-diacres se sont redressés. A *per quem haec omnia*, le premier diacre élève le calice sur l'autel, pour permettre au célébrant de touche les bords du vase avec la sainte Hostie, en disant la doxologie finale de Canon (*Per ipsum et cum ipso*).

On peut se demander à quel moment avait lieu le baiser de paix dans l'ancienne messe romaine, saint Grégoire ayant déplacé le Pater pour le mettre où nous l'avons aujourd'hui. Il semble toutefois plus probable, eu égard à une indication du pape saint Innocent I, que la Paix était donnée aussitôt après la conclusion de Canon. Le baiser était donné par le célébrant au premier dignitaire ecclésiastique, puis il était passé successivement à tout le clergé et aux fidèles.

Pendant ce temps, le célébrant revenait à son siège pour dire, en préparation à la communion, l'Oraison Dominicale et une courte prière analogue au *Libera nos quaesumus* de notre Missel.

Les ministres enlèvent maintenant de l'autel le calice et les hosties consacrées. Comme pour l'offertoire, les anciens ordines donnent des indications minutieuses sur la manière de rompre les hosties en vue de la communion. Ici encore, rien n'est dit qui soit purement cérémoniel. Néanmoins, la communion générale des ministres de l'autel, dans le sanctuaire, devait être solennelle et impressionnante au suprême degré. La communion des fidèles suivait, et l'on chantait pendant ce temps le psaume de communion. Après quoi, le célébrant allait à l'autel et disait la dernière collecte au Post-communion. Puis un diacre chantait: *Ite missa est*, « retirez-vous, c'est le renvoi ». L'assistance répondait: *Deo gratias*, « Grâces soient rendues à Dieu »; et le clergé retournait à la sacristie processionnellement.

Nombre d'autres modernes ont noté des faiblesses ou des défauts

du rite byzantin (voir là-dessus l'Appendice à la publication *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge, *Texts and Studies* viii I, pp. 121-126). Mais nous ne sommes pas en mesure d'exprimer présentement, à ce sujet, autre chose qu'une opinion ou une suggestion. [Note ajoutée par Bishop dans l'édition anglaise de 1918].

dans le simple développement de la messe romaine, tel que nos plus anciens livres le font connaître; on a pensé découvrir, ici un *hiatus* encore béant, là une lacune qui aurait été masquée par l'imitation d'autres rits ou l'admission d'usages plus récents.⁷ L'exposé qui précède a délibérément négligé ces remarques, pour cette seule raison que les documents originaux, pris comme ils sont, fournissent, indépendamment des suggestions et conjectures émises, une relation parfaitement cohérente et satisfaisante. Peut-être ne donnent-ils rien en sus de ce qui constitue l'essentiel d'une messe; mais encore donnent-ils tout l'essentiel.

Et si maintenant, après avoir examiné l'Ordinaire de la messe, l'on passait à l'étude de notre rit romain dans son ensemble, on aurait lieu de constater que la même règle vaut toujours: l'élément qui se laisse reconnaître pour authentiquement romain est simple, et c'est l'élément greffé sur la franche souche native qui atteste l'élaboration. Tels sont, par exemple, les cérémonies du Dimanche des Rameaux, les Improprès du Vendredi saint, le rituel compliqué de la Dédicace des églises, des ordinations, de la consécration épiscopale.

En fait, il ne serait pas inexact de prétendre que c'est précisément ce que l'on considère comme l'élément pittoresque, attrayant, pieux, affectif du culte catholique et, pour le dire en un mot, ce qui en est l'élément le plus « intéressant », ce qu'en Angleterre, assez curieusement, le préjugé populaire tient pour entaché de « romanisme » et ce qui, au total, constitue au sens de certaines gens le « sensualisme » de la religion catholique romaine, — que c'est cela même qui n'a rien de romain, quant à ses origines, mais a été emprunté, importé et adopté successivement par Rome au cours des âges. Il serait sans doute fort long de présenter le tableau complet de ces emprunts et de produire, pour chaque cas en particulier, le témoignage de l'histoire. Il n'en reste pas moins que la position est, d'une manière générale, inattaquable; que le génie du rit romain, de l'authentique rit romain; est fait de simplicité et de sens pratique, de sobriété et de discipline, de gravité et de dignité. — et de rien d'autre.

C'est aussi bien ce que l'on attend de Rome. Nous aurions tort, à

ce point de vue, d'établir une séparation idéale entre la Rome antique et la Rome chrétienne. Au fond, dans ses instincts, ses capacités, ses limitations, Rome est toujours Rome. On a fait remarquer avec raison que le Romain était doué d'une imagination réceptive plutôt que créatrice. N'est-ce pas Newman qui déclare que, hors le cas de quelques grands papes, Rome n'a jamais fait preuve de beaucoup d'originalité? Si nous avons égard au tempérament romain, tel qu'il s'est manifesté dans le cours d'une longue histoire, nous nous rendons bien compte que ce n'est pas de lui-même, de sa constitution native, que procédant « la cilice et les cendres et les prêtres, ministres du Seigneur, qui pleurent entre le porche et l'autel », ni non plus les bruyants Hosannahs au Fils de David « qui s'avance plein de douceur, assis sur l'âne, tandis que la foule étend des vêtements par terre devant lui ». Mais c'est au contraire en sa simplicité, son tour pratique, sa gravité, en son manque de poésie, de cette touche que l'on entend définir par le qualificatif d'« intéressant » et, pour tout dire, de ce que nos amis appellent « sensualisme », c'est en cela précisément que consistent la valeur et l'importance du rit romain de Rome pour l'histoire du culte chrétien dans les pays d'Occident.

Chacun sait que la principale différence entre la messe orientale et la messe occidentale, et pareillement entre les missels d'Orient et ceux d'Occident, est qu'en Orient, d'un bout à l'autre de l'année, le prêtre dit invariablement chaque jour les mêmes prières, alors que la messe latine change quotidiennement suivant les saisons et les fêtes. Or il est évident que cette variété, laquelle prévaut non pas seulement dans le rit romain, mais dans tous les rites qui se sont développées dans les pays d'Occident, a pour condition préalable le cadre, plus ou moins sommaire de l'année ecclésiastique. Ceci nous remène au plus tôt à la seconde moitié du IV^e siècle.

Nous avons, par suite, un point de départ – un *terminus a quo* – pour dater les parties variables des anciens missels romains, wisigothiques, gallicans, milanais, qui subsistent encore.

D'autre part, il n'est pas rare, dans la littérature du Ve siècle, d'entendre parler de compositions liturgiques, messes et recueils de

messes. Cependant, rien n'est moins satisfaisant que les tentatives, maintes fois répétées, de dater des prières d'après les allusions, qu'on pense y retrouver, à des événements contemporains. Il est beaucoup plus raisonnable de prendre notre parti de l'ignorance où nous sommes. Que s'il fallait proposer des dates, on pourrait dire en toute confiance que la majeure partie des formules liturgiques qui composent les plus anciens missels romains et gallicans remonte au Ve ou au VIe. De ces formules, quelques-unes peuvent être du IVe siècle; mais de les désigner en particulier est affaire de pure conjecture.

Pour le reste, nos plus anciens missel manuscrits appartiennent, quant à leur rédaction matérielle, au VIIe ou au VIIIe siècle. Leur examen autorise les deux assertions suivantes.

D'abord, il est impossible de confondre un livre gallican ou wisigothique avec un livre romain, et inversement. Et cette différence ne tient pas à quelque raison subtile que seul l'érudit de profession pourrait apprécier, ni à une particularité rituelle dont il appartiendrait au rubriciste de juger; mais les livres romains et gallicans se distinguent à première vue les uns des autres par leur style, c'est-à-dire tant par le développement de la pensée que par le mode d'expression. Cette différence est si nette qu'elle manifeste évidemment une différence de tempérament, d'esprit ou de génie.

En second lieu, le type romain ne se présente nulle part plus clair ni plus pur que dans le missel appelé communément, du nom du pape saint Grégoire le Grand, missel «grégorien», et qui, nous en avons l'absolue certitude, était seul en usage à Rome, sous la forme où nous le possédons, dans les dernières années du VIIIe siècle. On est par conséquent fondé à dire qu'à Rome jusqu'au IXe siècle le rit autochtone s'était conservé pur, ou à peu près, d'éléments étrangers.

Ceci n'empêche pas d'admettre que la messe romaine offre, dans le missel grégorien, des traces de l'influence de Constantinople. Mention a déjà été faite de l'emprunt fait à l'Orient du *Kyrie*. Avant d'être élevé au souverain pontificat, saint Grégoire avait représenté le pape et l'Église romaine dans la cité impériale. Il fut accusé par des personnes ombrageuses de changer la liturgie romaine dans le dessein

de la rapprocher de l'usage grec. Saint Grégoire s'excuse habilement, mais il ne dit pas que l'accusation est mensongère et dénuée de fondement. Aussi bien, les faits connus paraissent donner raison aux accusateurs. Les litanies que saint Grégoire introduisit à Rome et auxquelles il donna une place si considérable, ces appels répétés à la pitié céleste étaient, de même que l'élément principale de l'ancienne litanie, le *Kyrie*, un emprunt fait à l'étranger. Une litanie n'est pas une pièce de fabrication romaine. Mais saint Grégoire, s'il a été l'un de ces grands papes dont parle Newman, capables de se montrer initiateurs, était aussi Romain de cœur et d'âme, un Romain renforcé; et ce n'est pas de saint Grégoire, ni dans un livre portant son nom, que nous avons à redouter des altérations capables d'oblitérer ou d'obscurcir les qualités essentielles du missel de son Église, les qualités qui font de ce missel un produit du génie romain: clarté, simplicité, précision, ordre, sens pratique et, on peut ajouter, sévérité de lignes, absence de toute espèce de sentiment, d'effusion, d'imagination et de mystère.

Quant aux missels francs, ils ne sont en aucune manière, sous la forme où nous les possédons, des produits authentiques du génie barbare. Ils sont remplis en effet de prières ou parties de prières empruntées aux livres romains, — non pas, il est vrai, au missel alors en usage à Rome, mais à un missel plus ancien dont le grégorien avait pris la place. Et, parallèlement, ce même missel, banni de l'usage romain au VII^e siècle, avait été aussi adopté en bloc, ça et là, dans le royaume franc, mais enrichi de formules gallicanes au gré de la fantaisie de compilateurs.

L'état de choses qui prévalut en France, pour ce qui est de la messe et du missel, jusqu'à l'avènement de Charlemagne en 769, se résume en deux mots: c'est l'anarchie liturgique.

Franc de sang et de race, Charlemagne était au fond de l'âme un Romain, — un dominateur, mais un dominateur pour qui la règle du pouvoir suprême était non pas le bon plaisir du despote, mais la loi, l'ordre, un gouvernement éclairé dans l'intérêt et pour le bien du corps politique tout entier. On connaît ce monarque qui se fit appeler: « Mon

frère le sacristain». Charlemagne mérita dix fois plus que Joseph II d'être salué du nom de sacristain. Il entreprit des guerres, édicta des lois, prit le titre d'empereur romain, aima les lettres: mais les affaires ecclésiastique de toute nature, jusqu'aux moindres détails, rubriques et le reste, faisaient sa joie. Jamais il n'était plus heureux que lorsqu'il présidait dans sa propre chapelle et remettait chacun à sa place.

Pour un esprit tel que le sien, l'anarchie qui régnait dans son royaume sous le rapport du culte était intolérable. On pouvait prévoir, étant donné l'intérêt particulier qu'il portait à ces questions, qu'il en viendrait peu à s'occuper de l'état de choses existant. Au moment voulu, le bon sens dicta les mesures les plus propres à remédier au mal.

La remède devait venir du dehors. La base de la politique carolingienne était une étroite union avec Rome. A Rome, Charlemagne avait trouvé en vigueur un missel grégorien. Il l'adopta, comme le livre qui, à l'avenir, entrerait en usage dans toute l'étendue de l'empire. Sur ce point, sa volonté est formelle et ne souffre pas d'être contredite.

Mais en même temps, avec l'instinct du chef d'Etat, mû peut-être aussi par celui de sa race, Charles se rendit compte qu'au goût de bien des gens sans doute, ce pur livre romain paraîtrait quelque peu sec et sommaire, et que dans la pratique il menacerait de faire peser un joug trop dur sur des tempéraments plus épanouis, plus sensibles et plus riches que ceux auxquels il avait été destiné à l'origine. En sage politique, il décida donc incontinent que le missel grégorien serait dûment augmenté d'un supplément comprenant un choix de prières empruntées aux recueils liturgiques qui étaient jusqu'alors usités en France.

Mais ce ne fut là que le commencement des changements. Durant le IX^e siècle, l'étude des rites sacrés et, en particulier, de la liturgie romaine devint en France une occupation à la mode. Après Charlemagne, son fils Louis le Débonnaire, puis le fils de ce dernier, Charles le Chauve, montrèrent un grand intérêt pour cette branche des sciences ecclésiastiques. Le IX^e siècle donna un curieux spectacle dont l'histoire de la liturgie offre encore dans la suite d'autres exemples. On y voit des partisans bruyants et acharnés de la stricte

observance romaine, si l'on peut s'exprimer ainsi, se couvrir de l'auguste nom de Rome pour imposer à autrui leurs préférences personnelles. Le résultat fut qu'au terme du siècle, le missel romain s'était transformé et développé de telle manière que le pape Hadrien n'y aurait pas reconnu le livre adressé par ses sois à Charlemagne.

Rome d'ailleurs paraît s'être à peu près désintéressée de l'affaire. Elle finit même par accepter des mains de l'étranger le missel compilé en France et par le substituer à l'ancien grégorien. A quel moment ce changement eut-il lieu? On ne saurait le dire. Nous manquons même de la moindre donnée, capable de nous mettre sur la voie, à part ce fait que, vers 880, le missel envoyé de Rome à Charlemagne était encore employé dans l'Italie du Nord à l'état pur et sans addictions gallicanes.

Au cours de la deuxième partie du moyen âge, l'histoire de la liturgie n'est que celle des tentatives répétées, et d'ailleurs couronnées de succès, pour accommoder les livres romains indigènes, et partant l'ensemble des cérémonies traditionnelles du culte, au génie plus pieux, plus expansif et plus imaginatif des populations qui avaient adopté ces livres et ces cérémonies. Rome, ou plutôt la Curie romaine admet successivement, dans une mesure plus ou moins large, ces changements, et les couvre ainsi au regard de la postérité du prestige du nom romain.

C'est durant cette période que le rit romain fit une part à l'élément dramatique qui lui avait fait si grandement défaut jusque-là. C'est alors que, sous l'influence qui vient d'être signalée, des cérémonies furent ajoutées en grand nombre pour donner figure aux formules et, parallèlement, des prières introduites – telles, par exemple, celles de l'offertoire dans notre Ordinaire de la messe – pour qu'aucun détail des cérémonies ne manquât d'une expression littéraire adéquate.

En fait, à cette date, il n'y avait pas à proprement parler de rit « romain » qu'on pût imiter. A partir des dernières années du XI^e siècle, le pape résida le plus souvent en dehors de Rome. A Rome même, l'observance ecclésiastique déclinait.

Cependant, les offices exécutés dans les majestueuses cathédrales gothiques, qui commençaient alors de tous côtés à surgir de terre, étaient revêtus d'une dignité et d'une splendeur toujours grandissantes. Ce fut l'époque où s'élabora le rit qu'on appelle assez justement romano-français et dont les derniers restes ont presque entièrement disparu de nos jours, à moins sans doute qu'on n'en veuille trouver une survivance dans le composite romano-lyonnais.

Le rit romano-français possédait précisément cette qualité d'arrangement tout à la fois pittoresque et intéressant dont le rit romain original était si remarquablement dépourvu. Or, c'est bien ce rit qui a excité, à un degré considérable, l'admiration et l'intérêt de ceux qui ont étudié l'histoire de la liturgie dans les deux dernières générations.

L'établissement définitif de la papauté à Rome au XVe siècle n'amena que peu de changement, pour ce qui est de la liturgie. Les diaria ou « journaux » des cérémoniaires pontificaux qui commencent alors, et dont l'on trouve des exemplaires dans la plupart des grandes bibliothèques d'Europe, donnent les renseignements les plus complets et les plus précis sur la liturgie de la chapelle papale et des grandes églises de Rome à la fin du XVe siècle et pendant la première moitié du XVIe. Ils font voir notamment comment ces églises n'étaient plus, comme il en était allé à une époque plus ancienne, le type sur lequel le reste de la chrétienté d'Occident se guidait et qu'on cherchait à reproduire. D'autre part, une curieuse correspondance échangée entre saint Charles Borromée et ses amis de Rome nous renseigne assez bien sur la condition des églises paroissiales romaines de moindre importance et les cérémonies qu'on y observait vers l'année 1560.

A prendre dans son ensemble l'Europe occidentale, il apparaît qu'elle était alors dans un état d'anarchie liturgique assez semblable à celui où Charlemagne avait trouvé son propre royaume huit siècles plus tôt. Le rit romain était seul en cours, — sauf dans la province de

⁷ On peut admettre comme très vraisemblable que l'oraison *Super sindonem* du Missel Ambrosien faisait anciennement partie de la messe romaine. Il ne semble pas possible d'en dire autant des autres détails dont on suppose la disparition.

Milan.⁸ Mais chaque diocèse, voire chaque église l'avait modifié à son propre gré.

En raison des agitation récentes, il était nécessaire une fois de plus de fixer un type normal, et, autant que possible, plus simple, auxquels les différentes églises locales pussent se conformer. Dès lors, comme huit siècles auparavant, un seul rit se présentait en réalité, capable d'être adopté partout, celui de l'Eglise même de Rome.

Par bonheur, la nouvelle rédaction des livres romains, effectuée selon le vœu du Concile de Trente, avait pour base l'usage existant, sans égard aux délicates recherches archéologiques qui eussent établi si cet usage était l'effet d'influences étrangères et dans quelles proportions il représentait l'authentique tradition romaine. Le procédé était bien d'accord avec le caractère romain. Il est vrai que plusieurs anciens manuscrits de la Bibliothèque Vaticane furent examinés en vue de la fixation de la lettre du missel publié par saint Pie V; mais par bonheur, encore une fois, ces manuscrits n'étaient pas antérieurs aux XI^e ou XII^e siècle et résultaient du fusionnement du missel grégorien, c'est-à-dire du véritable missel romain, avec le recueil compile en France sur l'ordre de Charlemagne à la fin du VIII^e siècle.

Avec le Bréviaire et le Missel de saint Pie V, le Pontifical de Grégoire XIII, le Cérémonial des Évêques de Clément VIII, le Rituel de Paul V, on peut considérer l'histoire de la liturgie romaine comme achevée. Il y a eu depuis lors, assurément, des changements et des révisions; mais ce sont, au total, des retouches de peu d'importance.

Du fait que la publication des livres liturgiques romains des XVI^e et XVII^e siècles et leur adoption par toutes les Églises d'Occident terminent, et sans doute d'une manière définitive,⁹ ce chapitre d'histoire liturgique, on ne doit pas conclure que les tendances nationales cessèrent d'être actives, qui s'étaient manifestées dans les missels

⁸ L'exception qui vise Milan et le rit milanais n'est d'ailleurs exacte que dans un sens populaire; pour la science, elle n'existe pas.

⁹ Depuis que ces lignes ont été écrites, nous avons eu une réforme radicale du Psautier liturgique. Le nouveau Psautier paraît n'être pas sans affinités avec les bréviaires

romains, gallicans et wisigothiques des VI^e, VII^e, VIII^e siècles, et dont les transformations que subit le rit romain dans la suite du moyen âge sont un effet non moins remarquable. La piété affective et effusive des peuples a continué de chercher à s'affirmer dans nos églises parmi les exercices publics de la liturgie; mais ç'a été sous d'autres formes.

Au moyen âge, elle s'était fait sentir surtout dans les changements apportés aux livres eux-mêmes et dans le mode d'accomplissement des cérémonies officielles. Ceci explique le grande variété des rituels, missel, bréviaires des derniers siècles du moyen âge. Ceci explique aussi comment, à cette époque, contrairement à la pratique actuelle, les livres de dévotion se modelaient sur les lignes des livres officiels des Églises. En d'autres termes, ainsi qu'on l'a fait remarquer, il n'y avait point en ces temps-là, de « dévotions populaires ». Et la raison en est que l'esprit d'où procèdent les dévotions populaires s'exprimait lui-même en toute liberté dans la liturgie proprement dite des différentes églises locales.

Par l'action de saint Pie V et de ses successeurs, qui donnèrent aux livres romains publiés par leur soins un caractère définitif, et par l'institution d'une Congrégation des Rites chargée de maintenir la pratique au ton de ces livres, un terme fut mis aux entreprises auxquelles furent communément sujet les livres liturgiques de l'Église dans tous les pays d'Europe au cours du moyen âge. Mais les forces qui s'étaient alors dépensées restaient vivaces. Elles trouvèrent devant elles un champ d'opérations. N'ayant plus le moyen d'agir au sein même de la liturgie, elles se sont employées au dehors, avec une liberté d'autant plus grande. Une avenue leur est-elle fermée, elles atteignent leurs fins par une autre.

Ainsi s'expliquent la croissance rapide, l'étonnante variété et le développement considérable, au cours des deux ou trois derniers siècles, de ce que nous appelons les « dévotions », par opposition avec les pratiques officielles et régulières du culte. Et c'est en même temps la preuve que les deux influence rivales qui se manifestèrent si clairement dans nos plus anciens missel coexistent toujours.

Enfin cette dualité d'esprit rend compte du contraste signalé par nombre d'écrivains entre le ton de nos livres liturgiques officiels, missel, bréviaire et le reste, et les recueils de dévotion en usage parmi nous. Pusey, par exemple, avait un extrême plaisir à présenter cet argument sous des formes variées. Malheureusement, ses préjugés anti-romains l'empêchèrent de voir la raison du phénomène qu'il indiquait et d'en découvrir la cause. D'aucuns, plus objectifs, feront remarquer que la manière dont la liturgie romaine traduit les sentiments de l'homme envers son Créateur ne correspond qu'imparfaitement aux aspirations intimes de l'âme et ne les satisfait pas complètement. La manière romaine n'en a pas moins ses vertus propres, vertus d'autant plus indispensables et plus appréciables qu'à diverses reprises l'histoire religieuse de l'Europe permet de constater le fâcheux effet de leur méconnaissance.

S'il fallait indiquer en deux mots les caractères essentiels qui distinguent par-dessus tout le génie du rit romain, on pourrait dire que ce sont la sobriété et le bon sens.

TEXTES LATINS

*

Collecta: Fidelium, Deus, omnium conditor et redemptor: animabus famulorum, famularumque tuarum remissionem cunctorum tribue peccatorum; ut indulgentiam, quam semper optaverunt, piis supplicationibus consequantur.

Secreta: Hostias, quaesumus, Domine, quas tibi pro animabus famulorum, famularumque tuarum offerimus, propitiatus intende: ut, quibus fidei christianae meritum contulisti, dones et praemium.

Postcommunio: Animabus, quaesumus, Domine, famulorum, famularumque tuarum oratio proficiat supplicantium: ut eas et a peccatis omnibus exuas, et tuae redemptionis facias esse participes.¹

**

Collecta: Omnipotens sempiterne Deus, qui vivorum dominaris simul et mortuorum, omniumque misereris, quos tuos fide et opere futuros esse praenoscis: te supplices exoramus; ut, pro quibus effundere preces decrevimus, quosque vel praesens saeculum adhuc in carne retinet, vel futurum jam exutos corpore suscepit, intercedentibus omnibus Sanctis tuis, pietatis tuae clementia omnium delictorum suorum veniam consequantur.

Secreta: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus: tribue, quaesumus; ut, intercedentibus omnibus Sanctis tuis, universorum, quos in oratione commendatos suscepimus, et omnium fidelium nomina, beatae predestinationis liber adscripta retineat.

Postcommunio: Purificent nos, quaesumus, omnipotens et misericors Deus, sacramenta quae sumpsimus: et, intercedentibus omnibus Sanctis tuis, praesta; ut hoc sacramentum non sit nobis reatus ad poenam, sed intercessio salutaris ad veniam: sit ablutio scelerum, sit fortitudo fragilium, sit contra omnia mundi pericula firmamentum: sit vivorum atque mortuorum fidelium remissio omnium delictorum.²

¹ Cf. Cuthbert JOHNSON & Anthony WARD (éd.), *Missale Romanum anno 1962 promulgatum*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 1994 (= *Instrumenta Liturgica Quarrensia: Supplementa* 2), nn. 3998, 4005, 4007; cf. also Placide BRUYLANTS, *Les Oraisons du Missel Romain*, Abbaye de Mont-César, Louvain, 1952, t. 2, nn. 567, 620, 52.

² Cf. C. JOHNSON & A. WARD (éd.), *Missale Romanum anno 1962 promulgatum*, nn. 5085, 5086, 5087; cf. also P. BRUYLANTS, *Les Oraisons du Missel Romain*, t. 2, nn. 802, 209, 923.

Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere: Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus: Per Christum Dominum nostrum. Qui, ascendens super omnes caelos sedensque ad dexteram tuam, promissum Spiritum Sanctum in filios adoptionis effudit. Quapropter profusis gaudiis, totus in orbe terrarum mundus exsultat. Sed et supernae Virtutes, atque angelicae Potestates, hymnum gloriae tuae concinunt, sine fine dicentes: Sanctus, sanctus, sanctus.³

Dignum et iustum est, omnipotens Deus, pro possibilitate carnali numerum tuorum beneficia confiteri, et indultum hodierni diei donum salutis aeternae anniversaria semper commemoratione celebrare. Etenim pro adventu Spiritus tui Sancti tacere quis audeat, cum omnis per Apostolos tuos etiam gentibus barbarum lingua non taceat? Quis enim narrare valeat huius hodierno die ignis inlapsus [...] O ignis exurendo fecundans, fecundando multiplicans! Hunc igitur omnipotens esse Deum omnes intellectualium creaturarum vivificationem ferventes copiosius igne, speciale eius vocabulo sanctitatis divinae magnificantes aequalitatem atque omnipotentiam Trinitatis, requiem non habentes, sed tali numquam officio lassescentes, celestium exercituum precinentibus choris, peremni iubilatione decantant, adorant atque magnificant, ita dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus.⁴

³ Cf. C. JOHNSON & A. WARD (éd.), *Missale Romanum anno 1962 promulgatum*, n. 1052; cf. also Edmond MOELLER, *Corpus Praefationum*, Brepols, Turnhout, 1981, 5 vol. (= *Corpus Christianorum Series Latina* 161-161D), n. 813; Anthony WARD & Cuthbert JOHNSON, *The Prefaces of the Roman Missal: A Source Compendium with Concordance and Indices*, Congregation for Divine Worship, Rome 1989, pp. 376-380.

⁴ Cf. Marius FÉROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et Les Manuscrits mozarabes Réimpression de l'édition de 1912, et bibliographie générale de la liturgie hispanique, préparées et présentées par Anthony Ward, sm et Cuthbert Johnson, osb, C.L.V.* – Edizioni Liturgiche, Roma 1995 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » Subsidia* 78; *Instrumenta Liturgica Quarrieriensia* 4), n. 788, pp. 350-351.

SCHEMA D'UNA «PRECE EUCARISTICA»¹

1. – L'Amore di Dio che discende per la
 - scala della creazione
 - della storia della salvezza
 - del mistero dell'Incarnazione
 - finalmente del mistero pasquale
 - per noi
 - in noi

ecco: è Presente, Crocifisso
2. – e che risale, abilitandoci
 - a dire il Padre nostro
 - a identificarci con Cristo
 - a diffonderci nella carità e nell'unità dei «molti»
 - ad attendere l'ultimo avvento

PAOLO PP. VI

¹ Si tratta di appunti autografi di riflessione spirituale, conservati nell'Archivio dell'Istituto Paolo VI di Brescia, e pubblicati di recente sul *Notiziario* del medesimo Istituto: n. 31 (maggio 1996) 8-11.

XXXVIII CONVEGNO LITURGICO-PASTORALE
DELL'OPERA DELLA REGALITÀ

Roma, 18-20 febbraio 1997

EUCARISTIA: DALLA CELEBRAZIONE AL CULTO EUCARISTICO
A 30 ANNI DALLA «EUCHARISTICUM MYSTERIUM»

Si è svolto a Roma dal 18-20 febbraio 1997 il 38 Convegno liturgico-pastorale organizzato dall'Opera della Regalità di Nostro Signore Gesù Cristo sul tema «L'Eucaristia: dalla celebrazione al culto eucaristico extra Missam». L'occasione della tematica è stata suggerita, congiuntamente al Congresso eucaristico nazionale di Bologna, dal trentennio della Istruzione sul culto del mistero eucaristico, *Eucharisticum mysterium*, del 25 maggio 1967, alla quale si deve una presentazione organica dell'intero mistero eucaristico e il ricentrimento del culto extra Missam nella stessa celebrazione eucaristica, dichiarata «origine e fine» del culto al sacramento permanente.

Una prolusione di apertura, pronunciata dal cardinale Virgilio Noè, assieme al ricordo dei vari interventi di Paolo VI sul mistero eucaristico, ha collocato l'istruzione nel suo quadro storico rilevandone i punti qualificanti e sottolineandone l'attualità circa il contenuto e la metodologia.

Ispirandosi allo stesso documento, il Convegno si è sviluppato in tre momenti successivi e interdipendenti: quello fondante teologico, quello celebrativo come sua traduzione rituale, quello del culto come prolungamento e ripresa della celebrazione, rifacendosi ad una delle acquisizioni e raccomandazioni maggiori dell'*Eucharisticum mysterium*, la connessione tra dottrina, rito e culto dal sacramento.

Degli aspetti dottrinali sono stati presi in considerazione, in primo luogo «L'ultima cena prototipo della nostra Eucaristia», quale risposta obedienziale al comando di Cristo «fate questo in memoria

di me», con l'intervento del prof. don Enrico Mazza, Docente nell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano; in secondo luogo i due elementi costitutivi, «Parola e rito, unico atto di culto» nella trattazione del prof. don Renato De Zan, Docente al Pontificio Istituto Liturgico di Roma e all'Istituto di Liturgia Pastorale di Padova; cui è seguita la relazione su «Comunicare alla Parola e al Corpo e Sangue di Cristo» di Suor Antonella Meneghetti FMA, docente nella Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» in Roma.

L'aspetto celebrativo-pastorale è stato illustrato da Mons. Guido Genero, Direttore dell'Ufficio Liturgico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana, con una relazione su «Canto e canti per l'Eucaristia», mentre il rapporto tra catechesi e celebrazione «Dalla catechesi globale del mistero eucaristico una rinnovata celebrazione», è stato oggetto dell'intervento di don Silvano Sirboni, parroco, docente nell'Istituto Teologico interdiocesano di Alessandria nel Piemonte.

Nel terzo momento è stato affrontato l'aspetto più delicato ma inderogabile, il rapporto tra celebrazione e culto eucaristico, con due relazioni. La prima tenuta da P. Rinaldo Falsini OFM, dell'Università Cattolica di Milano e dell'Istituto Ecumenico di Venezia, moderatore del Convegno, che ha prospettato le linee «Per un rinnovamento del culto eucaristico», partendo dall'affermazione dell'*Eucharisticum mysterium* (ripresa poi dal Rito sul culto eucaristico al di fuori della Messa, n. 2) che la celebrazione è origine e fine del culto al sacramento permanente; la seconda di tipo più concreto su «Modalità della preghiera davanti al sacramento secondo l'esperienza dei Padri Sacramentini», svolta dal Padre Luigi Gherardi SSS, direttore responsabile di *La Nuova Alleanza*: un'esperienza rinnovata a partire dal Concilio che risulta l'esemplare per tanti istituti, sorti nell'1800. Una testimonianza conclusiva in prospettiva ecumenica è stata quella della prof. Maria Vingiani, fondatrice e presidente del Segretariato Attività Ecumeniche, «Verso il Giubileo: tutti convocati attorno alla mensa del Signore?» che ha tracciato il cammino percorso dal Concilio ad oggi, nella speranza che lo Spirito del Signore Gesù ci conduca tutti ad una comune celebrazione eucaristica.

Alla chiusura del Convegno, che ha visto una partecipazione attenta e interessata di oltre trecento persone tra sacerdoti e laici, è intervenuto S.E. Mons. Luca Brandolini, Presidente della Commissione di Liturgia della Conferenza Episcopale Italiana, che ha presieduto l'Eucaristia con un'appropriata omelia.

La pubblicazione degli Atti del Convegno, in corso di stampa, offrirà un contributo di chiarimento e di approfondimento sul piano dottrinale e spirituale del rapporto tra celebrazione e culto eucaristico, che nel passato non era andato oltre il fatto riduttivo della presenza reale-sostanziale mentre con l'aggancio alla celebrazione in pienezza del mistero eucaristico è in grado di ritrovare nuovo slancio e vigore.

Rinaldo FALSINI, O.F.M.

Conferentiae Episcopales grave acceperunt mandatum librorum liturgicorum conversiones parandi. Temporariae necessitates induxerunt interdum ad utendum translationibus ad tempus quae approbatae sunt ad interim. Sed iam tandem meditandum est de aliquibus difficultatibus quae deinceps patuerunt; quibusdam medendum indiligentiis et erratis; libri, parte tantum redditi, plene sunt convertendi, cantus conficiendi vel probandi in Liturgia adhibendi, de observandis textibus approbatis est providendum, libri liturgici denique edendi statu, qui stabilis habeatur, et specie mysteriis celebratis digna.

Ad translationem exsequendam, sed etiam ampliorem comparisonem in tota Regione, Conferentiae Episcopales debebant Commissionem nationis constituere et sociatae operae prospicere doctorum variarum scientiae partium et apostolatus liturgici. Expediit nunc ut ratio exquiratur, aut fructuosa aut inanis, huius Commissionis, consilia inquirantur et auxilium quae a Conferentia Episcopali acceperit in sua compositione ac navitate. Huius Commissionis munus tum difficilius est, cum Conferentia Episcopalis aliquos tractat modos accommodationis vel altioris humani cultus inductionis.

(Ioannes Paulus PP. II, Litt. Apost. *Vicesimus Quintus Annus*,
diei 4 decembris 1988, n. 20)

IN MEMORIAM

DOM ADRIEN NOCENT, O.S.B.

1913-1996

Il 9 dicembre 1996 moriva nel collegio benedettino di S. Anselmo in Roma, Dom Adrien Nocent, professore emerito del Pontificio Istituto Liturgico e direttore della rivista *Ecclesia Orans*.

Nato il 2 febbraio 1913 a Marcinelle (Belgio) venne chiamato Maurizio. A sei anni inizia a studiare la musica, imparando a suonare prima il pianoforte e poi il violino. Dopo una formazione umanistica, all'età di 19 anni, entra nel monastero di Maredsous e ivi prese il nome di Adrien. Il giorno 15 gennaio 1933 emette la professione e il 31 luglio 1938 viene ordinato sacerdote.

Con lo scoppio della seconda guerra mondiale, nel 1939 venne chiamato in servizio dapprima in un ospedale e successivamente come cappellano militare. Durante gli anni tristi della guerra coltivò lo studio dedicandosi alla conoscenza dei padri della chiesa.

I suoi studi di teologia e di liturgia iniziarono nei monasteri di Saint-André de Bruges e di Mont-César dove acquistò una solida formazione, che poi lo portarono a completarli a Parigi.

Per quanto riguarda la liturgia, un notevole stimolo, fu la conoscenza da studente di teologia nell'abbazia di Mont-César, di Dom Bernard Cappelle e di Dom Bernard Botte. Nel 1952, iniziò la professione di docente al centro *Lumen Vitae* di Bruxelles. Nel 1956 all'età di 43 anni si iscrive all'*Institut Supérieur de Liturgie* di Parigi e contemporaneamente ha la possibilità di frequentare l'*Ecole pratique des hautes études* dell'università della Sorbona. Per conseguire questi due Diplomi ha scritto una tesi sul battesimo e un'altra sul matrimonio, analizzando in entrambi i lavori, manoscritti francesi tra il IX e il XV secolo.

Ma nella sua vita ancora doveva sperimentare una grande svolta nella carriera liturgica, quando nel 1960 su indicazione di Dom

Salvatore Marsili, allora professore nella facoltà di teologia di Sant'Anselmo, venne chiamato a Roma per insegnare un corso speciale nella facoltà. Così venne coinvolto nella fondazione del Pontificio Istituto Liturgico. Nel contempo, con la promulgazione della Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, del Vaticano II Dom A. Nocent, iniziò una vasta attività di studio e di divulgazione liturgica, in collaborazione con riviste, miscellanee, dizionari, manuali e con conferenze pronunciate non solo in Europa ma fino al Nord America e in vari paesi africani. Partecipò a due dei gruppi di studio che preparavano il rinnovamento liturgico post-conciliare: il Coetus XI per il Lezionario della Messa; e il XVII per i Riti particolari durante l'anno liturgico, collaborò anche alla stesura dell'*Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, e in vari altri progetti.

Il suo nome rimarrà per tutta una generazione legato a due opere di spiritualità biblico-liturgica, che commentano le varie celebrazioni dell'anno liturgico, uno in tre volumi: *Contemplare la sua gloria* e l'altro in sette volumi: *Celebrare Gesù Cristo*. Un grande impegno degli ultimi anni fu la direzione della rivista *Ecclesia Orans*, fondata nel 1984. L'ultima apparizione di Dom Adrien in pubblico, si ebbe il 4 dicembre 1996 quando pronunciò una *laudatio* in occasione di una cerimonia di conferimento del dottorato *honoris causa* in Sacra Liturgia e dell'anniversario della promulgazione della *Sacrosanctum Concilium*.

La Miscellanea in onore di P. Adrien Nocent intitolata: *Traditio et Progressio. Studi liturgici in onore del prof. Adrien Nocent, O.S.B.*, (1988), presenta un ricca bibliografia liturgica e letteraria del liturgista.

Mortalibus nexibus expeditus, redemptorum possit adunari consortio.

IN MEMORIAM

DOM JORDI PINELL, O.S.B.

1921-1997

Il giorno 8 gennaio 1997, il Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo si è privato ancora di un grande ed emerito professore: Dom Jordi Pinell. Morto nell'Abbazia di Santa Maria di Montserrat dopo una lunga malattia, all'età di 75 anni.

Nacque a Barcellona il 17 maggio 1921 e gli fu imposto il nome di Giovanni. In gioventù durante l'epoca della guerra e del post guerra civile, sentì l'attrattiva per le lettere classiche e catalane, che coltivò con impegno in forma autodidatta.

Nel 1946, all'età di 25 anni, fece il suo ingresso al noviziato nell'Abbazia di Santa Maria di Montserrat, ricevendo l'abito monastico cambiò il nome con quello di Jordi. Nella stessa Abbazia emise la professione perpetua il 15 agosto 1950, e ricevette l'ordinazione sacerdotale il 30 agosto 1953.

In breve tempo iniziò il suo lungo lavoro scientifico e pastorale per la liturgia in vari centri liturgici europei: Parigi, Solesmes, Mont-César, Maredsous, Saint-André, Maria Laach, e in questi centri importanti ebbe la possibilità di incontrare famosi liturgisti, tra cui Dom Bernard Capelle e Dom Bernard Botte.

Il contatto con la pastorale liturgica francofona contribuirà negli anni immediati a far svolgere una brillante attività di monitor liturgico nell'assemblea domenicale. Questi suoi interventi furono raccolti in un libro diffuso nella Catalogna prima della riforma del Messale romano. Moltiplicò la sua attività nel campo scientifico e letterario, che lo portò poi ad essere un grande propulsore e specialista durante gli anni di insegnamento, quello della liturgia hispano-mozarabica nel campo della liturgia occidentale non romana e l'Ufficio Divino sia hispanico che romano.

Nel 1962 con la fondazione dell'Istituto Liturgico, Dom Salva-

tore Marsili, lo chiamò a Roma per insegnare e continuare a lavorare sulla sua tesi di dottorato. Nel 1966 conseguì il dottorato con la tesi *Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico*. Divenne, da allora e per molti anni, una delle principali figure di Sant'Anselmo, acquistando giustamente un grande nome a livello internazionale per le sue ricerche e pregevoli pubblicazioni.

L'esperienza di ventinove anni di feconda docenza, durante i quali ha diretto numerose tesine e tesi di dottorato, ha dato la possibilità di formare un nutrita scuola di specialisti in liturgia hispanica.

Ha contribuito alla fondazione dell'Istituto di Liturgia Pastorale dell'abbazia di S. Giustina in Padova, dove ha insegnato per molti anni. Dopo il Concilio, Dom Pinell ha fatto parte come consultore del Consilium per la revisione dell'Ufficio Divino e specialmente nella riforma dell'Ufficio Divino monastico benedettino.

Il 12 luglio del 1982 il cardinale arcivescovo di Toledo, Mons. Marcelo Gonzáles, lo nominò direttore della Commissione per la Riforma del Rito Mozarabico, che nel 1991 diede alla luce il primo volume del *Missale hispano-mozarabicum*.

La Miscellanea in onore di P. Jordi Pinell intitolata: *Psallendum* (1992), in occasione dei suoi settanta anni, presenta nelle prime pagine una bibliografia esaustiva, liturgica e letteraria del grande liturgista che è stato considerato appartenente alla generazione dei liturgisti giganti del postconcilio.

Qui Christi tui resurrectionem credidit, tempore resurrectionis gloriosus tibi iungatur.



CD-ROM: IUS CANONICUM ET IURISPRUDENTIA ROTALIS

☐ **In hoc CD-ROM adsunt reproducta:**

- Codex iuris canonici anni 1917.
- Codex iuris canonici anni 1983.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium anni 1991.
- Decreta interpretativa canonum Codicis Iuris Canonici anni 1917 et Codicis Iuris Canonici anni 1983 data a Pontificio Consilio de legum textibus interpretandis.
- Constitutio Apostolica « Provida Mater Ecclesia » anni 1936.
- Motu Proprio « Causas matrimoniales » anni 1971.
- « Normae Rotae Romanae Tribunalis » annorum 1934 et 1994.
- Iurisprudentia Rotalis de merito scilicet « Decisiones seu sententiae selectae Rotae Romanae Tribunalis » quae prodierunt ab anno 1966 ad annum 1990.
- Iurisprudentia Rotalis de ritu seu Decreta Rotalia antea numquam publicata annorum 1966-1990.
- Doctrina citata a iurisprudentia Rotali de merito in tribus archivis: magisterium ecclesiale, magisterium pontificium, auctores varii. Index analyticus textuum supra citatorum idiomate latino, italico, gallico, anglico, hispanico.

☐ **CD-ROM consuli potest uti sequitur:**

per indicem argumentorum iuxta capita nullitatis; per indicem analyticum argumentorum; per indicationem sententiae vel decreti rotalis; per nomen iudicis; per nomen Curiae; per indicationem canonis Codicum iuris canonici; per indicationem articuli textus Provida Mater, M.P. Causas matrimoniales, Normarum Rotalium; per indicationem doctrinae magisterii sive ecclesialis sive pontificii et auctorum; per concordantiam Codicis anni 1917 cum Codice anni 1983 et versa vice; per navigationem ipertextualem inter documenta cohaerentia.

☐ **Ex parte utentis requiruntur:**

Personal computer; Lector CD-ROM; Media operationis MS-DOS.

☐ **Pretium operis \$ USA 700.**

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

RITUALE ROMANUM

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

ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM

EDITIO TYPICA ALTERA

Ordo celebrandi Matrimonium, ad normam decretorum Constitutionis de sacra Liturgia recognitus, quo ditior fieret et clarius gratiam sacramenti significaret, a Consilio ad exsequendam instaurationem liturgicam apparatus, anno 1969 publici iuris factus est a Sacra Rituum Congregatione in prima editione typica. Nunc vero, post experientiam pastorem plus quam vicennalem factam, opportunum visum est alteram parare editionem, attentis animadversionibus et suggestionibus, quae ad Ordinem meliorem reddendum hucusque ac undique pervenerunt.

Editio typica altera apparata est ad normam recentiorum documentorum, quae ab Apostolica Sede de re matrimoniali sunt promulgata, videlicet Adhortationis Apostolicae *Familiaris consortio* (diei 22 novembris 1981) et novi *Codici Iuris Canonici*.

Relatione habita ad priorem, haec editio altera sequentia praebet elementa peculiariora:

— editio ditata est amplioribus *Praenotandis*, sicut ceteri libri liturgici instaurati, ut aptius exponatur doctrina de sacramento, structura celebrationis immediate eluceat et opportuna suppeditentur pastoralia media ad sacramenti celebrationem digne praeparandam;

— modo clariore indicatae sunt aptationes Conferentiarum Episcoporum cura parandae;

— nonnullae inductae sunt variationes in textus, etiam ad eorum significationem profundius comprehendendam;

— adiunctum est novum caput (Caput III: Ordo celebrandi Matrimonium coram assistente laico) ad normam can. 1112 C.I.C.;

— ad modum *Appendicis* inserta sunt specimina Orationis universalis, seu fidelium necnon Ordo benedictionis desponsatorum et Ordo benedictionis coniugum intra Missam, occasione data anniversarii Matrimonii adhibendus.

Venditio operis fit cura Librariae Editricis Vaticanae